

Intelecto y voluntad en Enrique de Gante según algunas *Quaestiones quodlibetales*¹

Leopoldo J. Prieto López

Recibido: 7 de junio de 2021 / Aceptado: 20 de septiembre de 2022

Resumen. El artículo estudia la aportación de Enrique de Gante al estudio del dinamismo de intelecto y voluntad en el contexto del agustinismo tardomedieval. Tras analizar las *quaestiones* de este autor que presentan con mayor claridad la tesis de la primacía de la voluntad sobre el intelecto y la continuidad del pensamiento de Enrique de Gante con otro agustiniano como Escoto (y de ambos con la antropología moderna, principalmente en Kant), el artículo concluye afirmando la existencia de un nexo común de origen anselmiano entre estos tres autores que hace posible la desvinculación de la volición del orden intelectual y, en última instancia, la transformación de la ética fundada en la *recta ratio* en una nueva ética de la *recta voluntas*.

Palabras clave: Enrique de Gante; Escoto; Kant; intelecto; voluntad; primacía de la voluntad.

[en] Henry of Ghent on intellect and will according to some *Quaestiones quodlibetales*

Abstract. The article studies the contribution of Enrique de Gante to the study of the dynamism of intellect and will in the context of late medieval Augustinianism. After analyzing the *quaestiones* of this author that more clearly present the thesis of the primacy of the will over the intellect and the continuity of the thought of Henry of Ghent with another Augustinian such as Scotus (and both with modern anthropology, mainly in Kant), the article concludes by affirming the existence of a common link of Anselmian origin between these three authors that makes possible the dissociation of volition from the intellectual order and, ultimately, the transformation of the ethics founded on the *recta ratio* into a new ethics of the *recta voluntas*.

Keywords: Henry of Ghent; Scotus; Kant; intellect; will; primacy of the will.

Sumario: 1. Enrique Gante y el agustinismo del siglo XIII; 2. Enrique de Gante y las condenas de París de 1277 relativas a la voluntad y la libertad; 3. Tres *Quaestiones quodlibetales* de Enrique de Gante sobre el intelecto y la voluntad; 4. A modo de conclusión: Enrique de Gante, Escoto y Kant; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Prieto López, L.J. (2022) “Intelecto y voluntad en Enrique de Gante según algunas *Quaestiones quodlibetales*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 327-345.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación “Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII” (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero. El autor agradece a los revisores sus observaciones y comentarios, que han contribuido a la mejora de este artículo.

1. Enrique Gante y el agustinismo del siglo XIII

En diversos trabajos hemos estudiado la presencia del agustinismo medieval en cuestiones de índole metafísica, especialmente referidas a la estructura del ente y la particular interpretación de esta escuela sobre la relación de acto y potencia. En este trabajo, en cambio, queremos detenernos en una de las cuestiones centrales del agustinismo medieval, a saber, la primacía de la voluntad sobre el intelecto, mantenida en la disputa con la tradición aristotélica, en un autor como Enrique de Gante.

No es este pensador un autor cualquiera en la tradición agustiniana tardomedieval. Fue el promotor y el perito teológico de mayor prestigio de la comisión teológica que asesoró al arzobispo Tempier de París en el decreto de condena de 219 tesis promulgado el 27 de marzo de 1277, una de cuyas líneas programáticas era precisamente la salvaguarda de la libertad divina y humana frente a toda forma de necesitarismo de inspiración pagana, en particular greco-árabe. Pero en realidad, en aquel acto de censura magisterial se estaba decidiendo, como ahora podemos ver con más claridad, un colosal cambio de orientación en el pensamiento occidental que llevaba a una nueva valoración de la voluntad y de la libertad (divina y humana) frente a la razón. Una nueva concepción del hombre estaba imponiéndose en la segunda mitad del siglo XIII consistente fundamentalmente en el *primado de la voluntad y de la libertad sobre el intelecto*². He aquí una nota común a los teólogos agustinianos del siglo XIII, entre quienes destaca *in primis* Enrique de Gante, con quien de algún modo comienza a insinuarse el origen de la Modernidad. En efecto, si Hegel ha dicho con razón que el rasgo dominante del pensamiento moderno es la conciencia de la libertad³, podemos también afirmar de algún modo que el origen del pensamiento moderno está germinando en aquella coyuntura de la segunda mitad del siglo XIII en el contexto de la polémica antiaristotélica promovida por los autores de orientación agustiniana. En tal sentido se ha dicho que “se está abriendo el camino a una consideración del hombre como ser activo y a una primacía de la praxis sobre la teoría, que es lo que va a caracterizar la consideración moderna del hombre, frente a la concepción griega”⁴. García Marqués estima asimismo que el carácter moderno de este neoagustinismo (que, a decir verdad, él refiere sobre todo a Escoto, pero que en realidad es aplicable del todo a Enrique de Gante) se muestra en su concepción de la superioridad de la volición y de la *praxis* sobre la pura *theoresis*⁵. Frente a Aristóteles y a la tradición peripatética, a quienes se reprocha haber reparado poco en la voluntad⁶, el agustinismo tardomedieval afirma, movido en buena medida por razones cristianas de naturaleza bíblica y teológica, que la facultad específicamente humana es la voluntad, no el intelecto.

Estas son, pues, las coordenadas históricas dentro de las que estimo hay que situar la teoría de Enrique de Gante relativa a la prevalencia de la voluntad sobre el

² Cf. Prastaro, A.M.: “Il primato de la volontà”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 273-290.

³ Cf. Hegel, G.F.W.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Hegelswerke in 20 Bänden*, Bd. XII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, ss. 520-521.

⁴ Cf. Flórez Miguel, C.: “Fundamentos de la historia en Escoto”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, p. 51.

⁵ Cf. García Marqués, A.: “El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto”, en R. Alvira (ed.), *El hombre, immanencia y transcendencia*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, p. 888.

⁶ Cf. Escoto, I.D.: *Ordinatio I*, dist. 2, pars 2, q. 4, n. 345, en *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, vol. II, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, p. 332: “Philosophus parum locutus est de voluntate”.

intelecto: de un lado, las polémicas antiaristotélicas del siglo XIII promovidas por el agustinismo tardomedieval; de otro, el surgimiento de un nuevo paradigma sobre el hombre como ser libre y activo (en consonancia con nuevo concepto de Dios que prima la voluntad, libertad y omnipotencia sobre la sabiduría divina), que no es sino el camino que lleva a la Modernidad, como acabamos de afirmar. Dejamos de lado ahora esta segunda coordenada (sobre la que retornaremos en la conclusión) y nos centramos en la primera.

* * *

Hace ya mucho tiempo que Mandonnet estableció en su *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* que la tradición doctrinal dominante en el mundo teológico a inicios del siglo XIII (en cuyo seno se gestó la famosa condena parisina de la filosofía de 1277) puede ser calificada de platónico-agustiniana⁷. Años después van Steenberghen, presentando datos más matizados sobre las corrientes teológicas dominantes en el siglo XIII, prefería emplear la expresión de neoagustiniana para referirse a esta tradición teológica⁸. Gilson, de su parte, la llamaba simplemente agustinismo, afirmando de ella que, tras san Agustín, se demostró capaz de entrar en contacto con diversas formas de platonismo (sea el de Ibn Gabirol, Ricardo de san Víctor, San Anselmo, etc.) y fundirse con ellas. Pero, sobre todo, concluía el gran medievalista francés, el agustinismo constituyó quizás el elemento más estable del pensamiento del siglo XIII⁹.

Esta corriente de pensamiento teológico –tómese el nombre que se desee para designarla– gozaba de gran prestigio y fue por ello promovida por las autoridades eclesiásticas. En tal sentido, las condenas episcopales de Aristóteles de 1210 y 1215 y el recelo hacia el Estagirita manifestado por la autoridad pontificia del momento no hacen sino reafirmarla. En lo fundamental esta tradición teológica consistía en un conjunto de tesis fundamentales del platonismo (más o menos adaptadas al contexto cristiano), armonizadas con las doctrinas teológicas del propio doctor de Hipona. En realidad, se trataba de una orientación doctrinal más que de una escuela o una dirección bien definida. Su unidad, por tanto, venía determinada por la persistencia de una serie de ideas fundamentales sostenidas por las escuelas de teología a las que nos referiremos enseguida. Esta tradición teológica agustiniana pervivió difusa y poco homogénea, aunque activa y muy influyente, a lo largo de todo el siglo XIII y fue renovada de un cierto modo en el siglo XIV, especialmente por los grandes teólogos de la escuela franciscana en las conocidas tendencias del voluntarismo de Escoto y del nominalismo de Ockham y de sus respectivas escuelas.

La clasificación más frecuente de las escuelas agustinianas del siglo XIII distingue tres grupos: los maestros seculares de la Universidad de París, los maestros dominicos anteriores a Alberto Magno y Tomás de Aquino y el conjunto de los maestros franciscanos. Al primer grupo pertenecieron, entre otros, Guillermo de Alvernia, Guillermo de Auxerre, Enrique de Gante, etc. En el grupo de maestros dominicos anteriores a Alberto y Tomás de Aquino encontramos, entre otros, a Rolando de

⁷ Cf. Mandonnet, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, vol. I, Louvain, Institut Supérieur de l'Université, 1911, pp. 28-29.

⁸ Cf. Van Steenberghen, F.: *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 1966, pp. 495-500.

⁹ Cf. Gilson, É.: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1985, p. 544.

Cremona, Jacques de Metz y, sobre todo, a Robert Kilwardby. Este último, como obispo de Canterbury y Canciller de Oxford censuró y prohibió como peligrosas (aunque no como heréticas) en marzo de 1277 algunas tesis del también dominico Tomás de Aquino. Finalmente en el grupo de maestros franciscanos se cuentan entre otros Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Buenaventura de Bagnoregio, Juan Peckham, Mateo de Acquasparta, Juan Duns Escoto, etc. Precisamente Juan Peckham, como nuevo arzobispo de Canterbury y Canciller de Oxford, renueva en 1285 las precedentes condenas de Kilwardby. El eco de esta larga serie de condenas resuena poderosamente a lo largo del siglo XIV, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la obra de otro gran teólogo secular como es Juan Buridán¹⁰.

2. Enrique de Gante y las condenas de París de 1277 relativas a la voluntad y la libertad

Enrique de Gante (1217-1293) ocupa un lugar destacado en la teología y filosofía de finales del siglo XIII, junto con Tomás de Aquino (1224-1274), que lo precede en unos años en la Universidad de París, y Escoto (1266-1308), que lo sucede algunos años después en la misma Universidad, a la vez que lo sigue de cerca en no pocas cuestiones.

Nacido en Gante, es llamado por los manuscritos más antiguos *Henricus de Gandavo* (o *a Gandavo*). Otros documentos lo llaman *Henricus Goethals*, latinizado su apellido como *Bonicollius*. Disfrutó de una gran consideración en los medios teológicos de París, donde se le ve requerido en todas las cuestiones importantes que se discutían por entonces allí. Como él mismo atestigua, intervino como asesor del obispo Tempier en la comisión que condenó el aristotelismo en 1277¹¹. En 1279 fue promovido al archidiaconado de Tournai. Su fama llegó a Roma, como demuestra el hecho de que el Papa Martín IV lo nombrara asesor de los obispos de Amiens y Perigueaux que habían de decidir en un litigio entre la Universidad de París y el Canciller de la misma, llamándolo *discretus vir magister Henricus de Gandavo, archidiaconus Tornacensis*¹².

Entre sus obras destacan los *Quodlibeta* que, en forma de disertaciones o conferencias, abordan las más variadas cuestiones disputadas en la Universidad de

¹⁰ Cf. Prieto López, L.J.: “Buridán, el *impetus* y la primera unificación de la física terrestre y celeste”, *Thémata*, 41, 2009, en especial pp. 355-357.

¹¹ Cf. Forget, J.: “Henri de Gand”, en A. Vacant-E. Manganot (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VI, Paris, Letouzey, 1913, col. 2191. Cf. también Teske, R.: *Henry of Ghent: Quodlibetal Questions On Free Will*, Milwaukee, Marquette University Press, 1993, p. 2: “Henry was a member of the theological commission set up by Etienne Tempier, the bishop of Paris, to investigate the errors being taught in the Faculty of Arts which led to the condemnation of 219 propositions on March 7, 1277”. Cf. De Gandavo, H.: *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. V, ed. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1979, p. X, donde R. Macken confirma la intervención destacada de Enrique de Gante en la referida comisión.

¹² Para una síntesis de su doctrina en general, cf. el excelente trabajo de Porro, P.: “Henry of Ghent”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>>. Cf. también sobre los diversos aspectos de su antropología y ética: Leone, M.: “Moral Philosophy in Henry of Ghent”, en G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 275-314; Macken, R.: “Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit”, *Franziskanische Studien*, 59, 1977, pp. 125-182; Macken, R.: “La volonté humaine, faculté plus élevée que l’intelligence selon Henri de Gand”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 42, 1975, pp. 5-51; Macken, R.: “The Superiority of Active Life to Contemplative Life in Henry of Ghent’s Theology”, *Medioevo*, 20, 1994, pp. 115-129. Cf. también la obra de conjunto sobre nuestro autor, Wilson, G.A. (ed.): *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden, Brill, 2011.

París a finales del siglo XIII. Aunque entre tales cuestiones disputadas se abordan argumentos cosmológicos y metafísicos, además de otros puramente teológicos y canónicos, una parte considerable de las mismas se dedica al estudio de cuestiones antropológicas y éticas. En tal sentido Putallaz afirma que Enrique de Gante dedica más de veinticinco *quaestiones quodlibetales* al problema de la libertad y de la voluntad en un lapso de tiempo de aproximadamente quince años¹³.

Hasta su redescubrimiento y reivindicación por parte de la Universidad de Lovaina y en particular de R. Macken OFM¹⁴, su obra ha permanecido injustamente olvidada durante mucho tiempo, debido en parte a que ninguna orden religiosa se interesó por difundir su pensamiento¹⁵. La adscripción de Enrique de Gante a la Orden de los Servitas, reivindicada por miembros de esta Orden en el siglo XVII, ha de tenerse por espuria¹⁶.

Aunque su doctrina es autónoma y personal, destaca en ella su afinidad natural con el platonismo de Avicena y de San Agustín, en quienes busca los principios de su propio pensamiento. De ahí que, según Gilson, viera en el aristotelismo y el tomismo “una peligrosa invasión de la teología por la filosofía de paganos e infieles” y que en tal sentido propugnara, junto con algunos maestros franciscanos, levantar un dique de contención frente a Aristóteles¹⁷. En efecto, Enrique de Gante defiende insistentemente contra el Estagirita la precedencia del bien y la voluntad sobre la verdad y el intelecto¹⁸. Retengamos ahora un dato fundamental de la justificación teórica de esta precedencia. Enrique sostiene que, a diferencia del intelecto, que es inicialmente una facultad natural y en consecuencia pasiva y que solo tras su información en virtud de la *species* se transforma en activa, la voluntad es activa *natura sua*, de manera que su actividad es de algún modo ajena a todo influjo causal externo. Esta es la razón fundamental, según Enrique, de la superioridad y excelencia de la voluntad, así como de su autonomía. De ahí que, según Enrique de Gante, la ostensión del bien (como elemento cognoscitivo imprescindible para la volición) no interviene en el origen de la volición a título de causa, ni siquiera parcial, sino únicamente como *conditio sine qua non* de la misma¹⁹.

¹³ Cf. Putallaz, F.-X.: *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions universitaires-Éditions du Cerf, 1995, p. 177.

¹⁴ Cf. Emery, K.: “R. Macken OFM, Een levenswijsheid”, *Scripta theologica*, 17/1, 1985, p. 379.

¹⁵ Cf. Gilson, É.: *La filosofía en la Edad Media*, p. 400.

¹⁶ En efecto, el teólogo servita Archangelus Piccionus, en un no disimulado empeño hagiográfico, se esfuerza por demostrar la pertenencia de Enrique de Gante a la Orden de los Servitas. En el *Praefatius* de la edición de 1613 de los *Aurea Quodlibeta* afirma que “este maestro fue Hermano de nuestra Orden de los Siervos [de la Beata Virgen María]”, no debiendo extrañar que no se indicara su condición religiosa en sus escritos, del mismo modo que “Escoto en las ediciones antiguas de sus obras, a pesar de ser hermano de la Orden de los Menores, no aparecía inscrito con el nombre de Hermano ni de miembro de su Orden” (Piccionus, A.: “Praefatius”, en *M. Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris solemnns [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta*, vol. I, Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613, p. 1, traducción propia). En tal sentido, la fama alcanzada por la Orden de los Servitas en Flandes a pocos años de su fundación (datada en 1233) habría movido a Enrique a “recibir el hábito de los siervos B.M.V. en el monasterio de la Orden en su patria, Gante, ingresando en 1266” (Piccionus, A.: “Vita M. Henrici Goethals a Gandavo”, en *M. Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris solemnns [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta*, vol. I, p. 2, traducción propia).

¹⁷ Cf. Gilson, É.: *La filosofía en la Edad Media*, p. 404.

¹⁸ Con todo, según Teske, el voluntarismo de Enrique de Gante no es radical. Sus escritos muestran que su posición se encuentra más bien en el centro del espectro de opiniones, porque aunque otorgó claramente la primacía a la voluntad, no minusvaloró el intelecto humano. Cf. Teske, R.: “Henry of Ghent on Freedom of the Human Will”, en G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, p. 315.

¹⁹ Cf. Prieto López, L.J.: “Suárez sobre el *imperium* como constitutivo formal de la ley. De Escoto a Kant”, *Carthaginensia*, 70, 2020, p. 507. Cf. también las ponderadas observaciones de De Wulf, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris-Bruxelles, Alcan-Schepens, 1900, p. 298.

* * *

Retornemos al agustinismo como impulsor de las condenas de París. Ya nos hemos referido a la participación de Enrique de Gante en estas condenas como consultor teológico del obispo de París. Pues bien, en la relación de tesis condenadas en 1277 por Esteban Tempier se percibe claramente la orientación platónico-agustiniana subyacente a las tesis relativas a teología, antropología y ética. La edición de las condenas preparada por Mandonnet deja constancia de un modo particularmente claro del peso de la antropología y ética platónico-agustiniana en dichas condenas. A diferencia del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, editado por Denifle y Chatelain²⁰, la edición de Mandonnet agrupa las tesis condenadas según un criterio lógico de contenido. En concreto, en el apartado titulado *Errores in Philosophia* expone Mandonnet un amplio número de tesis condenadas bajo los enunciados, entre otros, de: *De natura intelligentiarum*, *De operatione intellectus humani*, *De voluntate humana*, *De ethica sive de re morali*, etc.²¹. De entre ellas hemos elegido siete que tienen una particular relación con la temática de la voluntad, la libertad y su relación con la inteligencia y en las que, de algún modo, vemos plasmado el pensamiento de Enrique de Gante.

Las tesis 126 y 170 sientan (más o menos directamente) la doctrina de la preeminencia del bien sobre la verdad, de la voluntad sobre el intelecto y de las virtudes morales sobre las virtudes dianoéticas o intelectuales. En efecto, la tesis 126 (121)²² condena la afirmación: “Que el intelecto, última perfección del hombre, es completamente abstracto”. Ha de entenderse que última *perfección* quiere decir aquí la más alta perfección. La censura condenatoria de dicha tesis significa, pues, que lejos de ser la facultad más alta, el intelecto es una facultad subordinada a la voluntad, verdadera facultad suprema. De su parte, siempre en obediencia a las tesis del agustinismo, la tesis 170 (144) afirma: “Que todo bien posible al hombre consiste en las virtudes intelectuales”. Traducida en términos positivos esta censura significa que el bien es alcanzado por el hombre ante todo por medio de las virtudes morales, de las cuales es dueña la voluntad.

Por su parte, las tesis 151 y 161 establecen la doctrina (central en Enrique de Gante) de que la voluntad es causa única y total de sus propios actos. Naturalmente, estas censuras teológicas no entran en pormenores sobre el tipo de cooperación entre intelecto y voluntad en la producción del acto libre. La tesis 151 (194) afirma: “Que el alma nada quiere a menos que sea movida por otra cosa. De donde resulta falso que el alma quiera por sí misma. El error [está en que] así se entiende que el alma es movida

²⁰ Cf. Denifle, H.-Chatelain, E.: “Opiniones ducentae undeviginti [...] a Stephano episcopo Parisiensi [...] condemnatae, 1277, Martii 7, Parisiis”, en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parisiis, ex typis fratrum Delalain, 1889, pp. 543-558. Existen dos versiones recientes de las condenas de 1277: Piché, D.: *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999; León Florido, F.: *1277: La condena de la filosofía. Edición del Syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*, Madrid, Guillermo Escolar editor, 2018. Cf. también la reseña preparada por mí de esta última obra, en concreto: Prieto López, L.J.: Reseña de Francisco León Florido, 1277: La condena de la filosofía, *Endoxa: Series filosóficas*, 45, 2020, pp. 287-294..

²¹ Cf. Mandonnet, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, vol. II, p. 175, donde el autor advierte de que se aparta de la forma original de la edición de las tesis tal como se encuentra en el *Chartularium* y que sigue “un ordre méthodique destiné à faciliter la lecture ou l'étude du document”.

²² En la numeración doble de las tesis condenadas antepone el número de la clasificación de Mandonnet y ponemos entre paréntesis el número correspondiente a la versión del *Chartularium* de la Universidad de París. Todas las traducciones de las tesis son propias.

por otra cosa, a saber, por lo apetecible o el objeto, de manera que lo apetecible o el objeto es la causa total del movimiento de la misma voluntad”. Como vamos a ver enseguida, Enrique de Gante afirma la causalidad única y completa de la voluntad sobre sus propias voliciones, frente a las cuales la voluntad conserva siempre un dominio completo. La voluntad, pues, no es movida, hablando propiamente, por el objeto del intelecto, sino que, advertida por él de lo apetecible o bueno, se mueve a sí misma para aceptarlo o rechazarlo. Con menos claridad, pero en un sentido semejante, afirma la tesis 161 (135): “Que la voluntad está indeterminada por sí misma hacia los opuestos, como la materia, pero es determinada por lo apetecible, como la materia por el agente”. En sentido positivo esta censura afirma que la voluntad está abierta *ad opposita*; es decir, a diferencia de los seres naturales, determinados *ad unum*, la voluntad puede elegir entre dos extremos. Ahora bien, se debe entender que en dicha elección la voluntad no es determinada por el objeto del conocimiento (es decir, por el *obiectum appetibile*), sino que se determina enteramente a sí misma en su elección.

Sentada la causalidad única y total de la voluntad sobre sus actos, un último grupo de tesis (163, 164 y 165) concluye *a sensu contrario* en la plena afirmación de la libertad de la voluntad, que queda así preservada de cualquier género de *necessitarismo* de tipo intelectual. Así, la tesis 163 (163) afirma: “Que la voluntad sigue necesariamente lo que firmemente le es propuesto [*creditum*] por la razón y que no puede dejar de hacer aquello que le dicta la razón. Esta necesidad [de la voluntad] no es coacción, sino su misma naturaleza”. Igualmente, la tesis 164 (159): “Que la voluntad del hombre sigue con necesidad lo que dice su conocimiento, como en el apetito del bruto”. Finalmente, la tesis 165 (158) dice: “Que tras la conclusión sobre lo que se debe hacer, la voluntad no permanece libre”.

3. Tres *Quaestiones quodlibetales* de Enrique de Gante sobre el intelecto y la voluntad

Una vez vistas las tesis condenadas por el obispo Tempier, cuya autoría, como hemos indicado, hay que atribuir en buena medida a Enrique de Gante, nos proponemos ahora estudiar directamente la temática de nuestro trabajo en tres cuestiones entresacadas de los *Quodlibeta* de Enrique de Gante, en concreto: la *quaestio* XIV del *Quodlibet* I y las *quaestiones* V y VI del *Quodlibet* IX²³.

En la *quaestio* XIV del *Quodlibet* I se pregunta Enrique “si la voluntad es una potencia superior al intelecto” (*Utrum voluntas sit potentia superior intellectu*)²⁴. En ella, después de exponer a modo de argumentos verosímiles algunas razones a

²³ Seguimos para ello tanto la edición de 1613 del camaldulense Vitale Zuccolus como la edición crítica de Raymond Macken OFM de 1979-1987. La paginación mostrada en primer lugar corresponde a la edición de Vitale Zuccolus, citada con el apellido latinizado como “A Gandavo”. La paginación mostrada en segundo lugar corresponde a la edición de Raymond Macken, referida con la fórmula latina “De Gandavo”. La edición de los *Quodlibeta* preparada por Zuccolus en dos tomos lleva el título de *M. Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris solemniter [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta* (Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613). En esta edición el *Quodlibet* I se encuentra en el tomo primero, pp. 1-45. El *Quodlibet* IX se encuentra en el tomo segundo, pp. 57-131. En la edición de las *Henrici de Gandavo opera omnia*, de R. Macken, el *Quodlibet* I se encuentra en el vol. V (Leuven, Leuven Univ. Press, 1979) de esta edición. El *Quodlibet* IX se encuentra, a su vez, en el vol. XIII (Leuven, Leuven Univ. Press, 1983). Todas las traducciones presentadas son propias.

²⁴ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, pp. 17-18/pp. 82-89.

favor de la tesis de la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad²⁵, se enuncia la tesis contraria, que es la considerada verdadera, a saber, la superioridad de la voluntad sobre el intelecto. La razón fundamental de esta superioridad radica en que “la voluntad es primer motor de sí misma y de las otras facultades en todo el reino del alma y en tal sentido es superior”²⁶. Enrique analiza posteriormente los elementos presentes en el dinamismo de la voluntad y, descubriendo que “tanto el hábito, como el acto y el objeto de la voluntad son superiores al acto, hábito y objeto del intelecto”, concluye preliminarmente que “la voluntad está absolutamente por encima del intelecto y que es una potencia más alta que aquel”²⁷.

Considerando en concreto los hábitos de la voluntad y del intelecto afirma Enrique que la *caridad* es aquel hábito de la voluntad por medio del cual, según Agustín, se ama a Dios por sí mismo y al prójimo en Dios y por causa de Dios. Por su parte, el hábito supremo del intelecto es la *sabiduría*, mediante la cual especulamos sobre Dios y las cosas eternas. Como puede verse, la razón aportada aquí por Enrique en favor de la superioridad de la caridad sobre la sabiduría es de naturaleza patristica y escriturística. El motivo decisivo se halla, en concreto, en las palabras de san Pablo, donde el Apóstol habla de la excelencia del amor sobre los demás dones y carismas²⁸.

En cuanto a los actos respectivos de la voluntad y del intelecto sostiene Enrique la superioridad de los primeros sobre los segundos, fundándose en el hecho de que la voluntad es causa primera y universal de los demás actos del alma. En tal sentido afirma que “el agente y el motor siempre son más nobles que el paciente”²⁹. Ahora bien, como ya sabemos, Enrique afirma que “la voluntad es el motor primero y universal en todo el reino del alma”³⁰ y en tal sentido es superior a todas las demás facultades. De ahí que se haya de concluir que la voluntad “mueve a la razón y las demás facultades del alma”³¹ y de ahí también que “la voluntad impera a la razón para que considere, razone y aconseje cuando quiere sobre tales cosas y que proceda del mismo modo para que desista”³². El intelecto, en cambio, es una potencia pasiva frente a la voluntad, porque de ningún modo impera ni mueve la voluntad.

Finalmente, en cuanto al objeto, afirma Enrique que “el objeto de la voluntad es superior al del intelecto, lo cual consta porque el objeto de la voluntad, que es el bien *simpliciter*, tiene razón de fin igualmente *simpliciter* y de último fin. En cambio, el objeto del intelecto, que es lo verdadero, tiene razón de bien para algo, de manera que el objeto del intelecto es como un fin bajo el fin y algo ordenado a otra cosa como a su fin último”³³. Se sigue de ahí que “el intelecto está contenido completamente bajo

²⁵ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 82: “circa primum arguebatur quod intellectus esset altior potentia”.

²⁶ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 83: “Voluntas est primum movens se et alia in toto regno animae et tale est superior”.

²⁷ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 83: “Absolute dicendum est quod voluntas praeeminet intellectui et est altior potentia illo”.

²⁸ Cf. 1 Cor 13.

²⁹ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 84.

³⁰ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 83.

³¹ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 85: “[Voluntas] movet enim rationem et omnes vires animae”.

³² A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 85: “Unde voluntas rationi imperat, ut consideret, ratiocinetur et consilietur quando vult et de quibus et similiter faciat ut desistat”.

³³ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 87: “Quod autem obiectum voluntatis supereminet obiecto intellectus, patet quia obiectum voluntatis quod est bonum simpliciter, habet rationem finis simpliciter et ultimi finis. Obiectum autem intellectus quod est verum habet rationem boni alicuius, ut intellectus, et ita ut finis sub fine, et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem”.

la voluntad, de manera que aquella potencia que mira al fin universal [la voluntad] mueve siempre a las demás potencias activas ordenadas al fin e impele a obrar a todas las otras potencias que miran a fines particulares y así las regula”³⁴. En resumen, “la voluntad mueve a la razón, impeliéndola y dirigiéndola a obrar, así como también a las demás fuerzas del alma y los demás miembros del cuerpo”³⁵.

A modo de corolarios, presenta Enrique dos razones añadidas que consideramos de gran interés.

a) En relación con la *razón práctica*, de la que Aristóteles decía que mueve, aunque intencionalmente, considera Enrique necesario, en primer lugar, distinguir dos sentidos del término mover³⁶. En un primer sentido, hay un mover metafórico, y en tal sentido no real, que es aquel que resulta de “proponer y mostrar el fin”³⁷. Se trata, como es claro del dictamen o parecer de la razón práctica, la cual, según Enrique, no mueve propiamente, sino que *propone* y *muestra* (*proponendo et ostendendo*) el bien conocido a la voluntad para que lo apetezca. En un segundo sentido, “se dice que algo mueve otra cosa cuando, al modo del agente, [mueve e] impele a la obra y de este modo mueve la voluntad a la propia razón, lo cual es un mover más verdadero”³⁸. Como se ve, una nueva noción de causalidad despunta en estas palabras. Causa es propiamente, según Enrique, la causa eficiente (o motriz), no tanto el fin, al cual no cabe atribuirle más que una causalidad impropia o metafórica.

b) Enrique distingue también un doble sentido del dirigir en relación con las facultades del alma. En efecto, hay en el hombre una facultad que “dirige con potestad” (*dirigere auctoritate*), semejante a la relación del señor con el siervo, donde el primero es superior, porque dirige y “de este modo la voluntad dirige el intelecto”³⁹. Hay, en cambio, un segundo modo de dirigir, que es el “dirigir ministerialmente” (*dirigere ministerialiter*), “como cuando el siervo lleva delante la lámpara de noche para que el señor no caiga”⁴⁰. Este modo del *dirigir ministerial*, que es como el intelecto dirige la voluntad, es en realidad inferior al *dirigir con potestad*⁴¹.

En la *quaestio* V del *Quodlibet* IX salta de nuevo a la vista el exquisito espíritu agustiniano con el que Enrique de Gante afronta la cuestión de “si la voluntad se mueve a sí misma” (*Utrum voluntas moveat seipsam*), central en la disputa sobre la preeminencia de la voluntad⁴². La conclusión, como veremos, es afirmativa. La voluntad, pues, se mueve a sí misma y, en tal sentido, es *autónoma*, porque en la causación de sus propios actos interviene como única fuerza productora en sentido propio. Así pues, la intervención del intelecto sobre la volición queda limitada a *presentar* su objeto a la voluntad, lo cual según Enrique es una acción desprovista de un carácter causal *stricto sensu* (o, como ya sabemos, eficiente).

³⁴ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/ p. 87: “Intellectus omnino sub voluntate continetur et per hunc modum sicut in omnibus potentiis activis ordinatis ad finem semper illa potentia quae respicit finem universalem movet, et impellit in opus omnes alias potentias quae respiciunt fines particulares, et regulat ipsas”.

³⁵ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/ pp. 87-88: “Sic voluntas movet rationem et impellit et in opus dirigit et omnes vires animae et membra corporis”.

³⁶ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 88: “Dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter”.

³⁷ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 88. Dice en concreto Enrique: “Uno modo metaphorice, finem in quem movendum est proponendo et ostendendo”.

³⁸ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 88: “Alio modo dicitur aliquid aliud movere per modum agentis et impellentis in opus. Hoc modo voluntas movet ipsam rationem et hoc est verius movere”.

³⁹ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p. 89: “Sic voluntas dirigit intellectum”.

⁴⁰ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/ p. 89.

⁴¹ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* I, q. XIV, p. 17/p.89: “Tale dirigens est inferius”.

⁴² Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. V, pp. 78-85/pp. 99-139.

Como teólogo agustiniano, Enrique rechaza toda forma de necesitarismo tanto en Dios como en el hombre. De un modo bastante próximo a como después hará Escoto, Enrique entra en disputa con la concepción física de Aristóteles del principio de causalidad, según reza el principio *quidquid movetur ab alio movetur*, en lo que respecta a la voluntad. A diferencia de los cuerpos, que solo pueden ser movidos si una causa externa los mueve, la voluntad, como potencia espiritual, puede moverse a sí misma. Ante todo porque en ella motor (*motor*) y móvil (*motum*) son una misma realidad, distinguibles únicamente por vía de razón. Por otro lado, la intervención del intelecto en los actos de la voluntad es planteada por Enrique de Gante en términos peculiares. Enrique de Gante afirma que la voluntad, como apetito racional, es movida *de algún modo* por el intelecto (*voluntas movetur ab intellectu*), como se prueba por el simple hecho de que la elección es imposible si no es precedida por un acto de conocimiento racional (deliberativo). Vitale Zuccolus (1556-1630)⁴³, teólogo camaldulense y comentarista de Enrique, lo confirma al afirmar: “No niega el Autor [es decir, Enrique] que la voluntad es movida por el mismo intelecto, puesto que quiere elegir [...], lo cual ciertamente es ser movida por el intelecto”⁴⁴. Pero, acto seguido, afirma Enrique que este ser movido de la voluntad es solo de un cierto modo, a saber, al modo de la *especificación* (*quoad specificationem*), es decir, según la orientación que el objeto del intelecto da a la voluntad. Ello es así porque si el intelecto moviera la voluntad de otro modo, especialmente en cuanto a la ejecución (*quoad executionem*), quedaría destruida la libertad. En tal sentido, “si la voluntad fuera movida [al modo de la ejecución] por el intelecto, no podría entonces esta rechazar aquel objeto, sino que debería realizarlo necesariamente, lo cual es falso, porque en tal caso quedaría destruido el libre albedrío”⁴⁵. Zuccolus corrobora el argumento de Enrique afirmando: “Si la voluntad fuera movida [en el sentido de la ejecución] por otra cosa, no sería dueña de sus actos, y esto consta que es falso”⁴⁶.

Por eso, aceptado el hecho de que la intervención del intelecto sobre la voluntad es una *causación especificativa* (*quoad specificationem*), vuelve a preguntarse Enrique “si se trata de una mera ostensión del objeto del intelecto o si se trata de otro tipo de impresión de este objeto sobre la voluntad”⁴⁷. A este propósito Enrique distingue tres posibles tipos de causación (o influjo) del intelecto sobre la voluntad: una causación en la dirección impresa a la voluntad (*motus directionis*), una causación a modo de inclinación de la voluntad hacia el fin tras serle propuesto este por el intelecto (*motus excitationis*) y una causación en la ejecución (*motus executionis*). En relación con la primera puede hablarse de una causalidad especificativa del intelecto sobre la voluntad⁴⁸. En relación con la segunda, el objeto (en cuanto bueno) mueve o excita a la voluntad⁴⁹, aunque solo después que le sea propuesto intencionalmente por el

⁴³ Vitale Zuccolus comenta la edición veneciana de 1613 de los *Quodlibeta* de Enrique de Gante por él mismo preparada.

⁴⁴ Zuccolus, V.: *Comment. in Quodlibet IX*, q. V, en H. a Gandavo, en *M. Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris solemnns [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta*, vol. II, p. 86.

⁴⁵ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet IX*, q. V, p. 82/p. 122: “Si voluntas movetur [quoad executionem] ab intellectu, ergo non potest illud obiectum repellere, sed necesse est illud exequi, quod est falsum, quia periret liberum arbitrium”.

⁴⁶ Zuccolus, V.: *Comment. in Quodlibet IX*, q. V, p. 86.

⁴⁷ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet IX*, q. V, p. 82/ p. 122.

⁴⁸ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet IX*, q. V, p. 82/p. 123: “Si loquamur de motu directionis non est dicendum quod voluntas a seipsa moveatur [sed] movetur ab intellectu”.

⁴⁹ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet IX*, q. V, p. 82/ p. 123: “Si loquamur motu excitationis, profecto movetur

intelecto. En efecto advierte Enrique que la voluntad es movida por el intelecto en vistas del fin según el modo del movimiento de excitación, de manera que “en virtud del objeto y del intelecto la voluntad sea inclinada o excitada por el mismo, pero no de un modo efectivo”⁵⁰. Finalmente, en relación con la tercera, no hay duda de que la voluntad se mueve a sí misma⁵¹, de manera que “la voluntad no es forzada ni movida por algo exterior en cuanto a la ejecución”⁵².

En resumen, Enrique acepta la soberanía de la voluntad que como facultad espiritual es capaz de moverse a sí misma, sin ser en tal sentido movida ejecutivamente por otra potencia. Así pues, la intervención del intelecto sobre ella solo puede ser dispositiva, de un tipo más condicional que propiamente causal. En tal sentido, tanto la *dirección* como la *inclinación* (o *excitación*) impresas en la voluntad por el intelecto se mantienen fuera de la causación o producción del acto de la voluntad, de la cual solo ella, la voluntad misma, es dueña y señora. Hablando propiamente (es decir, *quoad executionem*), solo la voluntad puede moverse a sí misma. En ello consiste su *autonomía* y su *libertad*.

Finalmente, en la *quaestio* VI del *Quodlibet* IX se pregunta Enrique “si el imperio [o mandato] es un acto de la razón o de la voluntad” (*Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis*)⁵³. Enrique se decide por el segundo término de la alternativa, porque imperar es propio del superior y la facultad superior en el dinamismo psíquico de intelecto y voluntad es la voluntad. La razón última de dicha superioridad la encuentra Enrique (como se ha afirmado en q. XIV del *Quodlibet* I) en que solo la voluntad es activa *simpliciter*, a diferencia del intelecto, que es inicialmente pasivo (según lo dicho en q. V del *Quodlibet* IX).

Los aspectos fundamentales de la *quaestio* VI son los siguientes. En primer lugar se expone a modo de apariencia falaz (*videtur quod*) la tesis del imperio como acto de la razón (práctica). Según dicha tesis “que el imperio es un acto de la razón y no de la voluntad se debe a que el imperio no es sino intimar algo que se debe hacer a otro. Ahora bien, tal cosa es propia de la razón respecto de la voluntad”⁵⁴. Esta es la tesis clásica de Tomás de Aquino, según el cual el imperio es un mandato de la razón (*ordinatio rationis*). Pero inmediatamente después se sienta la tesis contraria, que es la sostenida por Enrique de Gante. Según ella, “el imperio pertenece siempre a lo que es supremo y tiene propiamente el libre dominio y en todo el reino del alma tal cosa no compete más que a la voluntad”⁵⁵. Abundando sobre ello, se añade a continuación que del estudio de los tres aspectos integrantes del imperio o mandato (a saber, la condición del que impera, la naturaleza misma de la cosa imperada, y finalmente la condición de aquel a quien se impera) resulta que “el acto del imperio debe ser atribuido a la voluntad y no al intelecto”⁵⁶. Nosotros nos limitamos aquí únicamente

voluntas ab obiecto, ipsum quippe cum sit bonum excitat ipsam voluntatem”.

⁵⁰ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. V, p. 82/ p. 123: “Quo fit ut ab obiecto et intellectu inclinetur voluntas s.[eu] excitetur ab illo, dirigatur ab isto, non autem inclinatur effective”.

⁵¹ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. V, p. 82/ p. 124: “procul dubio voluntas movetur a seipsa”.

⁵² A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. V, p. 82/ p. 124: “Voluntatem nullo exterior cogi atque moveri quantum ad executionem”.

⁵³ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, pp. 86-88 /pp. 139-149.

⁵⁴ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 86/p. 139: “Quod imperare sit actus rationis, non voluntatis, quia imperare nihil aliud est quod aliquid faciendum alteri intimare. Hoc autem est rationis respectu voluntatis”.

⁵⁵ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 86/p. 139: “Imperare semper pertinet ad id quod est supremum et liberum dominium magis habens et tale non est nisi voluntas in toto regno animae”.

⁵⁶ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 140: “Actus imperandi debet attribui voluntati et non intellectui”.

al primer aspecto. En tal sentido es claro, según Enrique, que “el imperio es un acto de la voluntad y no del intelecto considerando la relación que tiene el que impera con aquel a quien se dirige el imperio, pues, en efecto, el que impera debe tener sobre aquel a quien se impera la relación de superior a inferior en algún grado, pues el igual no tiene imperio sobre el igual y tanto menos el inferior sobre el superior”⁵⁷. De ahí que esta cuestión, dice Enrique, dependa en buena medida de cuál sea la facultad superior en el hombre, pues a ella es a la que hay que atribuir el principado y el imperio o dominio. De ahí también que, según Enrique, “los que sostienen que el intelecto es la facultad superior digan que el imperio es propio del intelecto y que a la voluntad corresponde obedecer y recibir el mandato”⁵⁸. De este modo sostienen los *intelectualistas* –dice Enrique– que “imperar no es sino ordenar, o lo que es igual, es el acto de la razón que ordena hacer algo con una cierta moción intimativa, no por modo de consejo o persuasión para que la voluntad quiera el acto [...], sino por modo de precepto y compulsión para ejecutar la acción”⁵⁹. Contra ellos los agustinianos en general y Enrique de Gante en particular sostienen que si se acepta que la voluntad es una facultad superior al intelecto se debe entonces adscribir el imperio a la voluntad. En efecto, “supuesto que la voluntad es una potencia superior al intelecto hay que decir [...] que es propio de la voluntad imperar, mientras que compete al intelecto y a las demás potencias obedecer y recibir el imperio de la voluntad”⁶⁰. La prueba de la superioridad de la voluntad (de donde procede inmediatamente según Enrique el carácter volitivo del acto del imperio) está en que “la voluntad puede querer contra el dictamen de la razón y obligar a la misma razón a apartarse de su propio juicio y constreñirla con su mandato a asentir a lo que ella quiere”⁶¹. Con ello llama Enrique la atención sobre el carácter soberano de la voluntad entre las demás facultades del alma.

Con todo, Enrique reconoce la necesidad de la precedencia del intelecto sobre la voluntad, porque “no podemos querer las cosas desconocidas”⁶². Así, “para que tenga lugar el acto del imperio, que procede de la voluntad, es necesario que antes se dé un acto del intelecto”⁶³. Ahora bien, el acto intelectual que inclina a la voluntad

⁵⁷ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 140: “Quod imperare sit actus voluntatis, non intellectus, considerat ex habitudine imperantis ad illum cui imperium dirigitur. Quia enim imperans ad eum cui imperium dirigitur habitudinem superioris ad inferiorem debet habere, quo ad aliquem gradum; par enim in parem nullum habet imperium et multo minus inferior in superiorem”.

⁵⁸ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 140: “Propter quod dicentes intellectum esse potentiam superiorem, dicunt quod intellectus est imperare et quod voluntatis est ei oboedire et imperium suscipere”.

⁵⁹ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 141: “Imperare nihil aliud sit quam ordinare, sive actus rationis ordinantis aliquid agendum cum quadam intimativa motione, non per modum consilii et suasionis ad opus volendum [...] sed per modum praecepti et compulsions ad opus exequendum”. Con el término “moción intimativa” (*intimativa motio*) reitera Enrique el carácter imperativo del acto de ordenación de la razón práctica, tal como lo entienden los *autores intelectualistas*. Por otro lado, el término *intimar* significa en español el “requerir por la fuerza u otro medio el cumplimiento de cierto mandato, el cual lleva implícito una amenaza si no se obedece”. Así lo recoge el *Diccionario de la Real Academia* en la segunda acepción de la voz “intimar”.

⁶⁰ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/pp. 141-142: “Supponendo autem [...] quod voluntas est potentia superior quam intellectus, dico quod [...] potius ponendum est quod voluntatis est imperare et intellectus et omnium aliarum potentiarum oboedire atque imperium voluntatis suscipere”.

⁶¹ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 142: “Voluntas enim et velle contra dictamen rationis potest et ipsam rationem cogere ut recedat a suo iudicio, et per hoc ipsam ad consentiendum sibi et omnes alias potentias suo imperio constringere”.

⁶² A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 142: “incognita velle non possumus”.

⁶³ A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 142: “ad actum imperii a voluntate praeivium oportet esse actum intellectus”.

para que impere lo querido, mueve a la voluntad con una *moción casi intimativa*, dice Enrique, la cual no es propiamente imperio, sino que dispone al imperio, por lo que tal moción no puede ser llamada imperio o mandato, porque la voluntad no puede ser constreñida por ella. De ahí que lo propio del intelecto sea mandar persuadiendo según la razón⁶⁴ y a la voluntad corresponda mandar impeliendo al acto⁶⁵. En orden a la acción, pues, el intelecto práctico aconseja, pero solo la voluntad, que es soberana, impera (manda) y ejecuta.

He aquí, pues, un profundo cambio de perspectiva frente a las diversas formas de aristotelismo del siglo XIII, tal como se ha indicado en el primer epígrafe de este artículo y se ha sugerido a propósito de Tomás de Aquino en este epígrafe. Como puede verse, las tres *quaestiones* aquí estudiadas constituyen una verdadera síntesis de la teología agustiniana de finales del siglo XIII sobre la primacía de la voluntad sobre el intelecto y sobre el tipo de causalidad ejercido por ella.

4. A modo de conclusión: Enrique de Gante, Escoto y Kant

Nos hemos referido al principio de este artículo al surgimiento hacia finales del siglo XIII de un nuevo concepto de hombre como ser libre y activo, que es una de las vías fundamentales que lleva a la Modernidad. De esta nueva imagen son desde luego actores decisivos Enrique de Gante y Duns Escoto, cuyo legado es recibido en la Modernidad por muchos autores, pero de un modo especialmente claro por Kant⁶⁶.

Sabemos ya que, frente al necesitarismo intelectualista de cuño aristotélico-averroísta, que terminaba negando la libertad humana, Enrique de Gante rechaza que el intelecto influya eficazmente en la acción libre, proponiendo en cambio, al igual que hará Escoto unos años después, la primacía de la voluntad (entendida como *facultad autónoma*) sobre el intelecto en lo que respecta al obrar humano. Como hemos visto a propósito de la condena de la tesis 151, la idea de una causalidad total de la voluntad en la producción de sus actos es propuesta para limitar la intervención del intelecto sobre la voluntad, de manera que tal influjo quede limitado a la sola advertencia (o información) de la presencia de un *appetibile*, frente a la cual la voluntad permanece libre de aceptarla o rechazarla. En un sentido semejante la tesis 161 establece que la voluntad, como facultad libre, está abierta e indeterminada frente a los *opposita*, de manera que es ella sola la que determina el sentido de su elección. Asimismo, en la q. XIV del *Quodlibet* I establece Enrique que frente al intelecto y demás facultades naturales del hombre, que son pasivas y necesitan ser actualizadas por algo exterior, la voluntad es motor de sí misma y de las demás facultades. De ahí que sea la voluntad como causa primera y universal en el alma la que en realidad mueve el intelecto. Ahora bien, si la voluntad mueve a las demás facultades y no es movida por ellas, sino que es ella la que se mueve a sí misma, la voluntad es entonces una facultad autónoma y, en consecuencia, es la única fuerza productora de sus propios actos, como se sienta en la q. V del *Quodlibet* IX. De este modo, la intervención del intelecto sobre la volición queda circunscrita a una

⁶⁴ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 143: “secundum rationem in suadendo iubere”.

⁶⁵ Cf. A/de Gandavo, H.: *Quodlibet* IX, q. VI, p. 87/p. 143: “sed non impellendo ad actum sicut facit voluntas”.

⁶⁶ Cf. Holz, H.: “Immanuel Kant und Johannes Duns Scotus. Ein Beitrag zu einer systematischen Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 79/3, 1988, pp. 257-285.

condición desprovista de una verdadera causalidad. Este carácter de mera condición atribuido a la intervención del intelecto es confirmado ulteriormente por Enrique de Gante cuando afirma que la presentación del *objectum appetibile* es causalidad si acaso solo en sentido metafórico, porque es una intervención solo intencional y no motriz. En tal sentido, solo es verdadera causalidad la eficiente o motriz. Según Enrique tal causalidad “en el reino del alma” pertenece en exclusiva a la voluntad. Pero no solo la ejecución o moción es efecto único de la voluntad. También a ella pertenece el acto precedente del mandar o imperar. En efecto, como se observa en la q. VI del *Quodlibet* IX, el intelecto solo puede prestar el *consilium*, mientras que el *imperium* solo es puesto por la voluntad. He aquí, en síntesis, la posición de Enrique de Gante sobre la compleja relación de intelecto y voluntad.

De otro lado, podemos considerar que la filosofía de Escoto es la elaboración doctrinal más madura y sistemática del agustinismo tardío. En su seno se encuentran la mayor parte de las tesis sostenidas anteriormente por los autores que al inicio del artículo hemos referido como agustinianos. Creemos, desde luego, que, en realidad, las tesis principales de esta corriente agustiniana son las referidas al replanteamiento y nuevo estatuto concedido a la voluntad y la libertad sobre el intelecto. Escoto recibe, confirma y reitera tales tesis⁶⁷. El acuerdo con Enrique de Gante es, pues, completo. Veámoslo.

Ante todo, según Escoto, la voluntad sola, como facultad espiritual, no natural, es libre. Por ello, a diferencia del intelecto, está abierta a los términos opuestos de la elección. A ella no son aplicables los principios de la causalidad física expuestos por Aristóteles, de manera que lejos de tener que ser movida por otra cosa, está capacitada para moverse a sí misma. En tal sentido la voluntad es activa *simpliciter*. De otro lado, tal pura actividad de la voluntad excluye la posibilidad de que el intelecto intervenga causalmente en la volición. De este modo, la participación del intelecto se limita a notificar a la voluntad la presencia del *objectum appetibile* para que sea la voluntad la que se determine a sí misma. La voluntad, pues, es una facultad autónoma. La otra cara de la moneda de esta autonomía de la voluntad reside en el estatuto filosófico de la actividad del intelecto (en relación con la voluntad), oscilante a lo largo de la obra de Escoto, entre un carácter meramente condicional o un carácter causal, aunque parcial y subordinado⁶⁸. Finalmente, considerando que la causalidad final del intelecto (la *intentio finis*) es una causalidad impropia o metafórica, Escoto, al igual que Enrique, identifica, o al menos propende a ello, causalidad y eficiencia⁶⁹.

⁶⁷ Al respecto cf. Dumont, S.D.: “Did Duns Scotus change his mind on the will?”, en J.A Aertsen et alii (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 719-794, <https://doi.org/10.1515/9783110820577.719>

⁶⁸ Cf. Roberts, L.: “A comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, pp. 265-272. Cf. también Belic, M.: “Scoti doctrina circa momentum amoris in extruendo ente et quaedam eius applicationes”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, p. 259, donde el autor afirma: “Carolus Balic [...] demonstravit Duns Scotum non semper eiusdem sententiae fuisse circa munus voluntatis et munus obiecti [intellectus] in actu volendi [...] Immo, ut putat Balic, Scotus ‘usque ad mortem de hoc problemate meditavit, definitivam sententiam posteritati relinquere volens. Quid autem scripturus esset, nescimus’”.

⁶⁹ Para conocer estas ideas con mayor detalle, cf. Prieto López, L.J.: “Suárez sobre el *imperium* como constitutivo formal de la ley. De Escoto a Kant”, pp. 508-510. La presente síntesis de Escoto se apoya, fundamentalmente, en la *quaestio unica* de la distinción 25ª de la *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, que lleva por título *Si el acto de la voluntad es causado en ella por un objeto que la mueve o por la voluntad que se mueve a sí misma*

De estas ideas escotistas, que son en lo fundamental, acabamos de decir, una reiteración de la antropología del Gandavense, se deriva una nueva imagen del hombre como ser constitutivamente libre. En este nuevo *humus* intelectual la actividad humana más alta no es la contemplación especulativa de la verdad, sino el acto de la volición perfeccionado por la *charitas*. Se ha dicho a tal respecto con razón, siguiendo a Gerold Prauss, que el otrora *animal rationale* se ha convertido en el *animal liberum*⁷⁰. Contra Aristóteles, Escoto sostiene que la vida humana en cuanto fundada en la voluntad es ante todo *praxis*, término que alcanza en la obra de Escoto el valor de un tecnicismo clave⁷¹.

En fin, como hemos venido viendo, las teorías de Enrique de Gante y Escoto sobre la dialéctica entre intelecto y voluntad no solo se asemejan entre sí, sino que también de algún modo preparan la filosofía moderna, en particular la filosofía práctica kantiana, con la que, a pesar de la distancia temporal, tienen una semejanza extraordinaria. Desde luego es bien conocido el hecho de que en el ámbito de la *Schulmetaphysik* alemana el predominio del escotismo (y con él, del agustinismo), debido a diversas razones, es incontestable⁷². Sea de ello lo que fuere, limitémonos ahora a la mención del famoso exordio de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en el cual afirma Kant que la bondad del acto de la voluntad descansa enteramente en la propia voluntad, lejos de todo influjo intelectual⁷³. Si a ello se añade la idea fundamental de la filosofía teórica kantiana, a saber, que la razón es ciega para la aprehensión de la esencia de las cosas (el llamado por Kant *noumenon*), el círculo kantiano se cierra perfectamente: la razón enmudece y la vida práctica queda enteramente en manos de voluntad. Tras siglos de erosión cultural propiciada por el denso entramado de filosofías y teologías voluntaristas modernas (escotistas, luteranas, calvinistas), no es casual que Kant elimine la *prudencia*, la *Klugheit*, como virtud intelectual operativa y ponga todo el peso de la acción en un mandato (el imperativo) de la sola voluntad no condicionada, es decir, libre. En breve, la autonomía de la voluntad en Kant presupone la desvinculación de la volición respecto del orden intelectual o, más precisamente, del orden de la verdad. A este respecto Kant puede, y debe, ser considerado un legítimo sucesor de Enrique y Escoto⁷⁴. Tampoco para estos teólogos

(*Utrum actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente se ipsam*). A tal respecto, cf. Escoto, I.D.: *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, dist. 25, q. unica, nn. 69-80, en Ioannis Duns Scoti [...] opera omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae [...] praeside P. Luca Modric, vol. XIX, Civitas Vaticana, Typis vaticanis, 1993, especialmente la "opinio propria", pp. 253-257.

⁷⁰ Cf. García Marqués, A.: "El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto", en R. Alvira (ed.), *El hombre, immanencia y transcendencia*, p. 889.

⁷¹ Escoto estudia ampliamente la *praxis*, sobre todo a propósito de la teología como ciencia práctica. Al respecto, cf. Escoto, I.D.: *Ordinatio*. Prologus, pars V, qq. 1-2, nn. 228, 230 y 234, en Ioannis Duns Scoti [...] opera omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae [...] praeside P. Luca Modric, vol. I, Civitas Vaticana, Typis polyglottis vaticanis, 1950, pp. 151-237. Especialmente claro es el n. 230, según el cual la *praxis* "non est nisi actus voluntatis elicitus vel imperatus" (p. 156).

⁷² Cf. entre otros muchos títulos, Petersen, P.: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Felix Meiner, 1921, (repr. Stuttgart, Friedrich Frommann), especialmente p. 308.

⁷³ El texto kantiano referido dice así: "Nada hay en el mundo [...] que pueda ser tenido como incondicionalmente bueno fuera de una *buena voluntad*. Inteligencia, ingenio, juicio [...] no son buenos si la voluntad que debe usar esos dones de la naturaleza no es buena". Cf. Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en Kant's Gesammelte Schriften, IV, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 393. Trad. propia.

⁷⁴ Cf. Honnefelder, L.: "Vernunft und Metaphysik: Die dreistufige Konstitution ihres Gegenstandes bei Duns Scotus und Kant", en P. Kolmer-H. Korten (hrsgb.), *Grenzbestimmungen der Vernunft: Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Freiburg-München, Alber Verlag, 1994, pp. 319-350. Cf. también Möhle, H.: "Wille und Moral: Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants", en L. Honnefelder et alii (hrsgb.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, pp.

medievales la bondad de la volición depende de un dictamen de la razón práctica. Esa era la opinión de Tomás de Aquino, que estos teólogos consideran *intelectualista* y se apresuran en rechazar. En su opinión, tal bondad depende más bien de la sumisión de la voluntad humana a la voluntad divina. Escoto, en particular, inspirándose en la expresión anselmiana “amar la justicia” (*velle iustitiam*), tan propia de los Salmos, llama a tal sumisión la *affectio iustitiae*⁷⁵. Esta conformidad de la voluntad humana con la divina, y no la luz del intelecto, es según Escoto el factor que introduce el bien en la voluntad humana. No es de extrañar. El agustinismo siempre ha preferido la moral del *ordo amoris* y de la *recta voluntas* (cuya rectitud consiste precisamente en la conformidad con la voluntad divina) a la moral de la *recta ratio*. De otro lado, la vinculación del agustinismo tardío con Anselmo de Canterbury es manifiesta. Ahora bien, tampoco para Anselmo la bondad de la voluntad descansa en un dictamen racional, sino en aquella *recta voluntas* en virtud de la cual “se quiere lo que Dios quiere que se quiera”⁷⁶. Aunque a siglos de distancia, lo cual en la historia del pensamiento no es de gran importancia, encontramos aquí una clave interpretativa, creemos valiosa, de la filosofía kantiana. Entendemos así mejor por qué la esencia del bien en Kant reside en un imperativo o mandato incondicionado (Kant lo llama categórico) de la voluntad y no en un mandato prudencial de la razón, en cuyo caso la libertad de la voluntad desaparecería por la presencia heterónoma (en Kant) o natural (en Enrique y Escoto) de motivos o impulsos extraños a la propia voluntad. De otro lado, desde un punto de vista histórico, recientes investigaciones sobre Kant han descubierto algunos aspectos importantes de su pensamiento que lo unen con el agustinismo medieval y Escoto⁷⁷. El más relevante de tales aspectos es el común e inequívoco *voluntarismo*, que consiste precisamente no solo en establecer el primado de la voluntad y de la praxis sobre el intelecto y la verdad, sino en afirmar la ruptura de ambos órdenes.

5. Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

A Gandavo, H.: *M.[agistri] Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris Solemnis [...] Ordinis Servorum B.M.V. [...] Aurea Quodlibeta*, ed. V. Zuccolus, 2 vols., Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613.

De Canterbury, A.: *De casu diaboli*, en *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera*

573-594.

⁷⁵ La *affectio iustitiae* de Escoto equivale al *velle iustitiam* de Anselmo. Escoto se inspira frecuentemente en los análisis anselmianos de la voluntad. Cf. de Canterbury, A.: *De casu diaboli*, en *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. I, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt OSB, Edinburgi, apud Nelson et filios, 1946, pp. 241: “[Diabolus] nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum”. Respecto de la *affectio iustitiae* de Escoto, cf. Gutiérrez del Álamo, E.: *Affectiones, libertas y voluntas en Juan Duns Escoto. La affectio iustitiae como elemento estructural de la libertad*, tesis doct., Universidad Francisco de Vitoria, 2016, <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=UNkq4NU%2Fzqc%3D>

⁷⁶ A tal respecto, cf. de Canterbury, A.: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, en *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. II, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt OSB, Edinburgi, apud Nelson et filios, 1946, p. 256: “Sed quoniam iustitiam qua iustus est aliquis constat esse *rectitudinem voluntatis*, quam dixi, quae rectitudo tunc tantum est in aliquo, *cum ipse vult quod Deus vult eum velle*”. *Cursivas propias*.

⁷⁷ Cf. Schmidt, A.: “Scotus und Kant: Rationale Anti-Rationalisten”, *Theologie und Glaube*, 89, 1999, p. 181.

- omnia, vol. I, ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt OSB, Edinburgi, apud Nelson et filios, 1946, pp. 233-276.
- De Canterbury, A.: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, en Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia, vol. II, ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt OSB, Edinburgi, apud Nelson et filios, 1946, pp. 243-288.
- De Gandavo, H.: *Quodlibet I*, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. V, ed. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1979.
- De Gandavo, H.: *Quodlibet IX*, *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. XIII, ed. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1983.
- Denifle, H.-Chatelain, E.: “Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae scripturae condemnatae, 1277, Martii 7, Parisiis”, en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parisiis, ex typis fratrum Delalain, 1889, pp. 543-558.
- Escoto, I.D.: *Ordinatio*, Prologus, pars 5, qq. 1-2 (*Utrum theologia sit scientia practica vel speculative/Utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica*), en Ioannis Duns Scoti [...] opera omnia [...], studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balic, vol. I, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, pp. 151-237.
- Escoto, I.D.: *Ordinatio I*, dist. 2, pars 2, q. 4, en Ioannis Duns Scoti [...] opera omnia [...], studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balic, vol. II, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, pp. 322-335.
- Escoto, I.D.: *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, dist. 25, q. unica, en Ioannis Duns Scoti [...] opera omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Luca Modric, vol. XIX, Civitas Vaticana, Typis Poliglottis Vaticanis, 1993, pp. 229-263.
- Hegel, G.F.W.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegelswerke in 20 Bänden neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. XII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en Kant's Gesammelte Schriften, Bd. IV, Berlin, De Gruyter, 1963.
- Piccionus, A.: “Praefatus”, en *M. Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris solemnis [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta*, vol. I, Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613.
- Piccionus, A.: “Vita M. Henrici Goethals a Gandavo”, en *M. Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris solemnis [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta*, vol. I, 1613.
- Zuccolus, V.: *Commentarius a Quodlibet IX*, q. V, en *Magistri Henrici Goethals a Gandavo Doctoris solemnisis [...] Ordinis Servorum B.M.V [...] Aurea Quodlibeta*, vol. II, Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613, pp. 85-87.

Fuentes secundarias

- Belic, M.: “Scoti doctrina circa momentum amoris in exstruendo ente et quaedam eius applicationes”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 255-263.
- De Wulf, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris-Bruxelles, Alcan-Schepens, 1900.
- Dumont, S.D.: “Did Duns Scotus change his mind on the will?”, en J.A Aertsen et alii (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277 / After the Condemnation of 1277: Philosophie und*

- Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013, pp. 719-794, <https://doi.org/10.1515/9783110820577.719>
- Emery, K.: “R. Macken OFM, Een levenswijsheid”, *Scripta theologica*, 17/1, 1985, pp. 379-380.
- Flórez Miguel, C.: *Fundamentos de la historia en Escoto*, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, pp. 41-51.
- Forget, J. : “Henri de Gand”, en A. Vacant-E. Mangenot (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. VI, Paris, Letouzey, 1913, coll. 2191-2194.
- García Marqués, A.: “El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto”, en R. Alvira (ed.), *El hombre, inmanencia y transcendencia*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, pp. 881-897.
- Gilson, É.: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1985.
- Gutiérrez del Álamo, E.: *Affectiones, libertas y voluntas en Juan Duns Escoto. La affectio iustitiae como elemento estructural de la libertad*, tesis doct., Universidad Francisco de Vitoria, 2016, <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=UNkq4NU%2Fzqc%3D>
- Honnfelder, L.: “Vernunft und Metaphysik: Die dreistufige Konstitution ihres Gegenstandes bei Duns Scotus und Kant”, en P. Kolmer-H. Korten (hrsgb.), *Grenzbestimmungen der Vernunft: Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Freiburg-Munich, Alber Verlag, 1994, pp. 319-350.
- Holz, H.: “Immanuel Kant und Johannes Duns Scotus: Ein Beitrag zu einer systematischen Hermeneutik”, *Kant-Studien*, 79/3, 1988, pp. 257-85.
- León Florido, F.: *1277: La condena de la filosofía. Edición del Syllabus del obispo Tempier en la Universidad de Paris*, Madrid, Guillermo Escolar editor, 2018.
- Leone, M.: “Moral Philosophy in Henry of Ghent,” en G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 275-314.
- Macken, R.: “Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit,” *Franziskanische Studien*, 59, 1977, pp. 125-182.
- Macken, R.: “La volonté humaine, faculté plus élevée que l’intelligence selon Henri de Gand,” *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 42, 1975, pp. 5-51.
- Macken, R.: (1994). “The Superiority of Active Life to Contemplative Life in Henry of Ghent’s Theology”, *Medioevo*, 20, 1994, pp. 115-129.
- Mandonnet, P.: *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2 vols., Institut Supérieur de l’Université, Louvain, 1911.
- Möhle, H.: “Wille und Moral: Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants”, en L. Honnfelder et alii (hrsgb.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, pp. 573-594.
- Petersen, P.: *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Felix Meiner, 1921 (repr. Stuttgart, Friedrich Frommann, 1964).
- Piché, D.: *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, avec la collaboration de C. Lafleur, Paris, Vrin, 1999.
- Porro, P.: “Henry of Ghent”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/henry-ghent/>>.

- Prastaro, A.M.: “Il primato della volontà in Duns Scoto”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, pp. 273-290.
- Prieto López, L.J.: “Buridán, el *impetus* y la primera unificación de la física terrestre y celeste”, *Thémata*, 41, 2009, pp. 350-371.
- Prieto López, L.J.: Reseña de Francisco León Florido, 1277: La condena de la filosofía, *Endoxa: Series filosóficas*, 45, 2020, pp. 287-294.
- Prieto López, L.J.: “Suárez sobre el *imperium* como constitutivo formal de la ley. De Escoto a Kant”, *Carthaginensia*, 70, 2020, pp. 501-526.
- Putallaz, F.-X.: *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions universitaires-Éditions du Cerf, 1995.
- Cf. Roberts, L.: “A comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, pp. 265-272.
- Schmidt, A.: “Scotus und Kant: Rationale Anti-Rationalisten”, *Theologie und Glaube*, 89, 1999, pp.180-218.
- Teske, R. (ed. and transl.): *Henry of Ghent: Quodlibetal Questions On Free Will*, Milwaukee, Marquette University Press, 1993.
- Teske, R.: “Henry of Ghent on Freedom of the Human Will”, en G.A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden, Brill, 2011, pp. 315-335.
- Van Steenberghen, F.: *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Nauwelaerts, 1966.
- Wilson, G.A. (ed.): *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden, Brill, 2011.