

La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto

Lucas Buch¹

Recibido: 14/12/2020 // Aceptado: 06/07/2021

Resumen. En este artículo se explora el pensamiento de Duns Escoto sobre la libertad, para extraer algunos elementos que puedan servir a un estudio sistemático de la misma. Partiendo de la distinción entre natural y libre, se propone mostrar lo que es para el autor más específico de la libertad. Algo que, por tratarse de una perfección pura, se puede aplicar por igual a Dios y a las criaturas libres. Tras exponer el contenido y origen de la distinción, el artículo describe el pensamiento del franciscano sobre la libertad divina. Esta, en cuanto es infinita, es compatible con la necesidad; a la vez, en cuanto creadora, es capaz de un obrar contingente. En tercer lugar, se estudia la libertad humana, que es parte importante de la imagen de Dios en el hombre. La concepción escotista permite superar la idea de que la libertad depende de la imperfección del mundo contingente o de la imperfección del conocimiento que tenemos de él. Más bien, muestra que la libertad posee un acto propio, y, así, es algo más que un mero “corolario” del conocimiento.

Palabras clave: Duns Escoto; Libertad; Filosofía Medieval; Antropología filosófica

[en] The Assessment of Freedom in Duns Scotus’s Thought

Abstract. The purpose of this article is to explore John Duns Scotus’s thought on Freedom, in order to achieve some elements that might be useful for a systematic study. Starting from the distinction between “natural” and “free” active potencies, it shows what is more specific of Freedom. Being a pure perfection, for Scotus, it can be applied to God and creatures as well. After exposing the content and origin of the distinction, the article provides an account of Duns Scotus’s thought on Divine Freedom. Insofar as Freedom is infinite, it is compatible with necessity. At the same time, as God is creator of the contingent and finite world, his Freedom is capable of contingent actions. Finally, human Freedom is studied as an important part of the image of God in human beings. The Franciscan’s conception of Freedom makes it possible to overcome the idea that it depends either on the imperfection of the contingent world or on the imperfection of our knowledge about it. Moreover, it shows that Freedom has an act of its own and thus it is more than a mere “corollary” of knowledge.

Keywords: Duns Scotus; Freedom; Medieval Philosophy; Philosophical Anthropology

Sumario. 1. Introducción. 2. Naturaleza y libertad. 2.1. Desarrollo de una distinción aristotélica. 2.2. Breve recapitulación y justificación de la libertad. 2.3. La libertad como perfección pura. 3. La libertad divina. 3.1. La libertad de Dios en el amor a sí mismo. 3.2. La procesión del Espíritu Santo. 3.3 La libertad de Dios y el acto creador. 4. La libertad de la voluntad humana. 4.1. El *frui* y el libre asentimiento de la voluntad. 4.2. La libertad y el conocimiento perfecto. 4.3. El acto propio de la voluntad libre en la *beatitudo*. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Buch, L. (2022) La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 317-331.

1. Introducción

En 1270, y especialmente en 1277, el obispo E. Tempier condenó algunas doctrinas averroístas que se habían introducido en la facultad de artes de la universidad de París. Estas doctrinas defendían que el universo se rige por un necesitarismo absoluto. Ahora bien, puesto que Averroes no se presentaba sino como comentarador de Aristóteles –y precisamente *el* Comentarador–, una

sombra de sospecha cayó sobre toda la obra del Estagirita y de los teólogos que se habían servido de su utillaje conceptual; entre ellos, Tomás de Aquino. En realidad, es mucho más lo que estaba en juego, pues introducía la sospecha en la capacidad de la razón para conocer la realidad². La réplica a los excesos naturalistas tomó la forma de un contingentismo igualmente radical que hacía depender todo de la voluntad creadora de Dios, en unos autores que quisieron presentarse como seguidores

¹ Facultad de Teología. Universidad de Navarra. lbuch@unav.es. <https://orcid.org/0000-0003-4316-290X>

Este artículo ha sido posible gracias a una estancia en el *Maritain Center* de la Universidad de Notre Dame (Indiana) en verano de 2019. Agradezco también la posibilidad de consultar los fondos del *Medieval Institute* de la misma universidad.

² Cfr. PUTALLAZ, F.-X. «Censorship». En R. PASNAU (ed.) AND C. VAN DYKE (ass.ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I. Rev.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp.99-105 y 113; y la conocida tesis de GILSON, E. *La Philosophie au Moyen Âge*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Payot, 1952, p.605.

de san Agustín y que tienen su principal exponente en Enrique de Gante³.

En este contexto se sitúa la obra de Duns Escoto, que intenta responder a ambos extremos con la propuesta de una ciencia metafísica, en la que la palabra revela y enriquece y eleva el discurso filosófico. Así, niega el necesitarismo de los «filósofos», defendiendo al mismo tiempo el papel de la razón⁴.

Este artículo pretende acercarse al estudio que el Doctor Sutil hace de la libertad. Su posición tiene el interés de afirmarla con radicalidad, y de hacerlo sin ligarla necesariamente a la contingencia o a la posibilidad de elección⁵. Por otra parte, aunque su intento nace del deseo de comprender a Dios como amor –eterno y creador–, al aplicar después sus hallazgos a la libertad humana, resulta una comprensión de esta más profunda que la de autores anteriores⁶. En este artículo no se pretende hacer una exposición exhaustiva de la temática –sería una pretensión excesiva–, sino más bien ofrecer una visión de conjunto de algunos aspectos de la postura de Escoto, que ponga de relieve, en particular, ciertos elementos que pueden resultar especialmente interesantes para una reflexión de tipo sistemático sobre la libertad.

Seguiremos el siguiente orden. Primero nos fijaremos en la distinción neta que el Sutil introduce entre los principios de acción naturales y los libres, deteniéndonos con cierto detalle en la libertad. Después, para delimitar mejor los rasgos propios de lo libre, consideraremos los dos modos en que, según Escoto, se da la libertad. Primero, la libertad infinita en Dios, tanto en su obrar necesario como en su obrar contingente. En un segundo momento, la libertad finita del hombre, a la que nos acercaremos desde las cuestiones que el autor dedica al *frui* y a la *beatitudo* en el texto de la *Ordinatio*. Este recorrido –necesariamente esquemático– nos permitirá comprender la radicalidad de su concepción y lo que es más específico del acto libre de la voluntad. A lo largo de la exposición se repasarán cuestiones muy distintas, y se hará referencia a algunas nociones centrales del pensamiento de Escoto. Cada una de ellas requeriría un estudio pormenorizado; aquí solo será posible mencionarlas y explicarlas brevemente, en cuanto pueda ser útil al objetivo planteado.

³ Cfr. HOFFMANN, T. «Intellectualism and voluntarism». En R. PASNAU (ed.) AND C. VAN DYKE (ass.ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, pp.418-421.

⁴ Sobre la ciencia metafísica que propone, cfr. MERINO, J.A. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC, 2007, pp.9-16; SARANYANA, J.-I. *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa*. Pamplona: Euns, 2014, pp.43-52. Sobre la discusión con los «filósofos», cfr. GUERRERO TRONCOSO, H. «La necesidad de una doctrina sobrenatural en Duns Scotus como reacción contra el aristotelismo». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 33/2 (2016), pp.446-458.

⁵ Sobre la cuestión, tal como la trataron Escoto y otros autores contemporáneos, cfr. HOFFMANN, T. «Freedom without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom». En T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 194-216.

⁶ Cfr. VOS, A. et al. *Contingency and Freedom. Lectura I 39, Text, Translation and Commentary*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994, pp. 27-28; también GILSON, *Juan Duns Escoto*, p.338.

2. Naturaleza y libertad

Según señaló Bettoni, para «atribuir al amor la importancia de acto intrínsecamente original»⁷, Escoto deslinda las dos facultades espirituales, inteligencia y voluntad. Lo hace distinguiendo los principios activos en dos tipos, natural o libre, y señalando, en la línea de Enrique de Gante, que su especificidad no se basa en su objeto respectivo, sino precisamente en su modo peculiar de causar⁸. Se trata de una distinción que delinea con cierto detalle en las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Además, está en la base del estudio que hace en la decimosexta de las *Quaestiones Quodlibetales* y aparece en muchos otros lugares de su obra⁹. Vamos a fijarnos primero en el comentario a Aristóteles, antes de ofrecer una visión sintética de la cuestión.

2.1. Desarrollo de una distinción aristotélica

Aunque existe un cierto debate al respecto, parece que la exposición que hace Escoto de la distinción entre natural y libre en la cuestión 15, sobre el libro IX, de sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, es un escrito de madurez¹⁰. En ella se pregunta por la distinción que establece Aristóteles entre potencias racionales e irracionales¹¹. Este la presenta del siguiente modo:

Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. (...) Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar¹².

⁷ BETTONI, E. *Duns Scotus filósofo*. Milano: Vita e Pensiero, 1966, p.134.

⁸ Cfr. Ord I d.6 q.un., n.9: «...potentiae distinguuntur per actus»; In Metaph IX, q.15, nn.11 y 21. Las obras de Escoto se citarán sin señalar el autor y según las abreviaturas comúnmente aceptadas. Al final del artículo se indican las versiones utilizadas. Sobre la influencia de Enrique de Gante, cfr. HOFFMANN, «Freedom without Choice», p.208.

⁹ Cfr. GONZÁLEZ AYESTA, C. «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'»? La perspectiva de Duns Escoto». *Anuario Filosófico*, 47/1 (2014), p.100. Para una visión de conjunto, cfr. HOFFMANN, T. «The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus». *Archives D'Histoire Doctrinale Et Littéraire Du Moyen Âge*, 66 (1999) 189-224. Para la cronología de las obras de Escoto, cfr. WILLIAMS, T. «Introduction. The Life and Works of John Duns the Scot». En T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 1-14.

¹⁰ Es la opinión de los editores de la obra en su edición crítica; cfr. GONZÁLEZ AYESTA, C., «Introducción». En JUAN DUNS ESCOTO. *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Pamplona: Euns, 2007, pp.13-15.

¹¹ No podemos aquí hacer un análisis exhaustivo del texto. Remitimos al lector a los que han hecho GONZÁLEZ AYESTA, «Introducción», pp.5-32, así como el «Comentario» en el mismo volumen, pp.75-103, y ELÍAS, G.S. «Reasons for Willing – John Duns Scotus' Critical Assessment of Aristotle's Notion of Rational and Non-Rational Powers». En R. HOFMEISTER PICH et al (eds.), *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships. Proceedings of the XIV International Congress of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout: Brepols 2020, pp.385-395.

¹² ARISTÓTELES. *Metafísica IX c.2*, 1046a 36-1046b 7.

Así, lo que distingue las potencias racionales de las irracionales es que las primeras «pueden producir ellas mismas los efectos contrarios» y las otras, en cambio, «se limitan a uno». Ahora bien, el mismo Aristóteles señala que, aunque el intelecto está abierto a los opuestos, no está en su poder determinarse hacia uno u otro, pues en tal caso produciría «al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible»¹³. Para el Estagirita, es preciso afirmar que «necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo (*órexin-appetitum*) o la elección previa (*proairesin-prohaeresim*)»¹⁴. De este modo, se introduce en la potencia racional un elemento de necesidad y heterodeterminación¹⁵.

Como señala González Aysta, «Escoto percibe que el criterio aristotélico para distinguir entre potencias racionales e irracionales, a saber el *ad opposita* y *ad unum*, está sujeto a ambigüedad. Para superar la ambigüedad busca un nuevo criterio que permita explicar la distinción con mayor precisión»¹⁶. Lo encuentra en la distinción de las potencias según el modo de elicitar su operación. Así, afirma el maestro franciscano:

Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’¹⁷.

En realidad, Escoto pretende ofrecer una interpretación fiel al pensamiento de Aristóteles, y señala un texto en que el Estagirita parece introducir la misma distinción¹⁸. Sin

embargo—dejando aparte este problema¹⁹—, lo cierto es que el desarrollo que propone el Sutil tiene implicaciones novedosas.

En primer lugar, le lleva a concluir que, en cuanto se compara con sus actos propios, la inteligencia es un principio *natural*, pues no depende de ella producir un efecto u otro. En el ámbito especulativo, el intelecto «de por sí está determinado a entender, y no está en su potestad entender o no entender [acerca de los conceptos simples] y en relación a los compuestos, respecto de los cuales es capaz de actos contrarios, tampoco los tiene en su potestad para asentir y disentir»²⁰. En el ámbito práctico, la determinación de la acción no viene de parte del intelecto, sino de la voluntad²¹.

En efecto, a diferencia de Aristóteles, Escoto sostiene que es precisamente la voluntad la que determina la acción, y no ya el apetito o la *proairesis*. El Sutil es consciente de que la reflexión del Estagirita consideraba unidas inteligencia y voluntad²². Por su parte, no solo las considera separadamente, sino que además afirma que, en lo referente a la acción, la voluntad es propiamente la potencia racional, ya que, a diferencia del intelecto,

está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse²³.

Y no es solo que en la voluntad se realice el concepto de potencia racional, tal como lo había expuesto Aristóteles, sino que sin ella no habría ninguna potencia de ese tipo²⁴. Se llega así a la paradójica conclusión de que la voluntad, y no el intelecto, sería la potencia racional²⁵. Consecuencia de todo esto es la superioridad de la voluntad sobre el intelecto, en cuanto la voluntad elicita su

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica* IX c.5, 1048a 9-10.

¹⁴ *Ibidem*, 1048a 10; cfr. Ord I d.2 p.2 q.4, n.346; Lect II d.25, nn.37 y 80. Sobre el pensamiento de Aristóteles acerca de la libertad, cfr. DIHLE, A. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982, pp. 48-67.

¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES. *Metafísica* IX c.5, 1048a 12-16: «...de suerte que todo lo racionalmente potente, cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado; y, si no, no podrá obrar».

¹⁶ GONZÁLEZ AYSTA, «Introducción», p.17.

¹⁷ In *Metaph* IX, q.15, n.22: «Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‘naturae’, secunda dicitur ‘voluntas’»; cfr. n.21.

¹⁸ Cfr. ARISTÓTELES. *Física* II c.5, 196b 16-22: «Entre las cosas que se originan, unas se originan “para algo” y otras no (y entre aquellas, unas en virtud de elección [*katà proairesin*] y otras no, pero ambas se incluyen entre las “cosas-para-algo”), de tal forma que resulta evidente que también entre las cosas que se originan al margen de la necesidad y del por lo general se incluyen algunas en las que puede darse el “para algo”. Y son “para algo” todas las que podrían realizarse como resultado del pensamiento (*apò dianóias*) y de la naturaleza (*apò phýseōs*)»; cfr. In *Metaph* IX, q.15, n.23. En Quodl 16, n.39 cita un texto de san Agustín, *De civitate Dei* V c.9, n.4 (si no se indica otra cosa, las referencias a Agustín están tomadas de la edición latina de las obras de Escoto, *ad loc.*). Sobre las fuentes de la distinción, cfr. HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will», pp.192-198.

¹⁹ Sobre la fidelidad de Escoto a Aristóteles, cfr. GONZÁLEZ AYSTA, «Introducción», 19-20.

²⁰ In *Metaph* IX, q.15, n.36: «Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere [i.e. circa incomplexa] sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire». Cfr. Ord I d.2 p.2 q.4, n.345, donde comenta el texto de ARISTÓTELES. *Física*, II; también Quodl 16, n.41.

²¹ In *Metaph* IX, q.15, nn.38-41.

²² Cfr. In *Metaph* IX, q.15, n.53: «Aristoteles de manifestioribus saepius locutus est, unde de voluntate pauca dixisse invenitur, quamvis ex dictis eius aliqua sequantur in quibus consequenter dixisset si illa considerasset». Sobre Aristóteles, cfr. también Ord I d.2 p.2 q.4, nn.345 y 350; Ord IV d.49, n.233.

²³ In *Metaph* IX, q.15, n.41: «Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modum naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare». Cfr. Lect II d.25, n.37.

²⁴ Cfr. In *Metaph* IX, q.15, n.67. Como apunta Alliney, «‘voluntario’ y ‘libre’ son términos convertibles» (ALLINEY, G. «Landolfo Caracciolo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on Freedom and Contingency». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 82/2 (2015), p.273).

²⁵ Cfr. ELÍAS, «Reasons for willing», p.391: «...Duns Scotus introduces a decisive new meaning for free will. The intellect is no longer the highest – or even the only – rational potency, but it is rather the will that produces rational, free action».

acto propio «y por él determina al intelecto respecto de aquella causalidad que tiene para obrar externamente»²⁶.

Escoto se plantea dos objeciones que tienen que ver con la indeterminación de la voluntad, pues esta parece indicar imperfección²⁷. Por una parte, se pregunta de qué modo puede pasar al acto una causa que «de por sí está indeterminada para actuar o no actuar»²⁸. Para responder, introduce una nueva distinción, entre una insuficiencia «que procede de la potencialidad y defecto de la actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma», y otra indeterminación que denomina «de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto o en cierto sentido»²⁹. Lo indeterminado del primer modo debe ser determinado por algo para pasar al acto; lo del segundo, en cambio, «puede determinarse a sí mismo»³⁰. Se trata de una afirmación importante, pues, como señala Trego, para Escoto, la indeterminación se va a convertir en un rasgo positivo, «lugar de una semejanza entre el hombre y Dios»³¹. En efecto, Dios mismo «es sumamente indeterminado respecto de cualquier acción con indeterminación de ilimitación»³². También la de la voluntad es de este segundo tipo, y, por tanto, la suya es una indeterminación «excelente en perfección y poder, no ligada a un acto determinado»³³.

Las indeterminación de la voluntad tiene que ver también con su contingencia. Sobre esta cuestión, el franciscano contesta con la irreductibilidad de la libertad como modo de causar³⁴, de la que hablaremos un poco más adelante, y con una neta afirmación de la contingen-

cia como perfección. En el mismo texto, al responder a las objeciones contra Aristóteles, afirma:

¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado respecto de su acto o efecto? (...) Pues la contingencia es más noble que la necesidad, como se trató en el libro V en la cuestión que se eleva allí sobre el capítulo 'De lo necesario' [V, q.3, nn.26-29], a saber de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es el más alto entre los tales, razonablemente se le debe atribuir³⁵.

La argumentación de Escoto ha de pasar aún por la exposición de dos modos de contingencia, introduciendo la idea de una contingencia de orden metafísico, que sería la propia de la voluntad. Sobre este punto volveremos en la sección 3, al tratar de la obra creadora de Dios. Aquí basta señalar un problema de interpretación. Para Escoto, ¿la voluntad está caracterizada por la autodeterminación y la contingencia, o solamente por la primera de ellas? González Ayesta y Elías, estudiando el texto que hemos expuesto en esta sección, se inclinan por lo primero; Hoffmann, en cambio, por lo segundo³⁶.

2.2. Breve recapitulación y justificación de la libertad

Antes de seguir adelante, hagamos una breve recapitulación y recojamos algunos elementos que pueden ser de interés para una comprensión de la idea que nuestro autor tiene de la libertad. Seguiremos un texto también de madurez, la *Quodlibetal* 16, pero haremos referencia también a pasajes relevantes de otras obras³⁷.

Hemos dicho que Escoto considera la libertad característica propia de unos principios activos, que se distinguirían de los principios naturales. En realidad, el término 'natural' se puede entender de distintas maneras. Por una parte, se aplica a todo ente, en cuanto es tal o cual. Este es el concepto de naturaleza presente en la tradición metafísica anterior y que el Sutil no recha-

²⁶ In Metaph IX, q.15, n.39: «...[actum proprium] elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra». Su superioridad se muestra también en que puede dirigir el intelecto hacia la consideración de un objeto u otro; cfr. Ord I d.1 p.2 q.2 nn.67 y 92. Boulnois propone que las cuestiones de Escoto sobre la *Metafísica* terminan a propósito en esta sobre el libro IX, dedicada a la voluntad: de este modo, la libertad aparece como el culmen de la metafísica; cfr. BOULNOIS, O. «Désirer la vérité. Du libre arbitre à la liberté selon Aristote, Augustin et Duns Scot». En C. BROUWER ET O. GILON (coordinación científica). *Liberté au Moyen Âge*. Paris: Vrin 2017, p.38.

²⁷ Cfr. In Metaph IX, q.15, nn.26-34.

²⁸ *Ibidem*, n.31: «...si indeterminata est ex se ad agendum et non agendum».

²⁹ *Idem*: «Responsio: est quedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo».

³⁰ In Metaph IX, q.15, n.32: «...potest se determinare».

³¹ TREGO, K., «Indifférence, indétermination, infinité. La métaphysique et la liberté de la volonté chez Henri de Gand et Duns Scot». En BROUWER ET GILON. *Liberté au Moyen Âge*, p.172; cfr. pp.172-174. El autor estudia el modo en que Escoto desarrolla la idea de la indeterminación como autodeterminación, con la que Enrique de Gante había descrito la libertad, dando un sentido positivo a la indeterminación.

³² In Metaph IX, q.15, n.32: «...est summe indeterminatus ad quamcumque actionem indeterminatam illimitationis».

³³ *Ibidem*, n.34: «...est excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum». Con términos semejantes se expresa en Lect II, d.25, n.92, donde hace la distinción entre dos modos de indeterminación y concluye: «voluntas, quae est libere agens et indeterminata ad opposita et ex actualitate sua libera, determinatur a se».

³⁴ Cfr. In Metaph IX, q.15, nn.26-30.

³⁵ *Ibidem*, n.44: «Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus? (...) Haec enim nobilior est contingencia necessitate, sicut tactum est in V in quaestione mota cap. 'De necessario', scilicet quomodo perfectionis est in Deo nihil necessario causare. Si ergo ista perfectio, quam attribuimus voluntati, principio activo creato non repugnat, et summum tale est voluntas, sibi rationabiliter est attribuenda». Conviene notar que esta tesis hace referencia al obrar creador de Dios, no a su obrar en absoluto; cfr. ELÍAS, «Reasons for willing», p.396. En este sentido se mueve también Quodlib 16, n.33.

³⁶ Cfr. GONZÁLEZ AYESTA, «Introducción», pp.20-23; ELÍAS, «Reasons for willing», pp.396-400; HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will», pp.222-224, y «Freedom without Choice», p.208-209.

³⁷ En particular, como se verá, hay varias referencias a Lect II, d.25. Hemos preferido no centrar el análisis en este texto, por ser una exposición temprana en la obra de Escoto y, como es sabido, se discute si su postura cambió a lo largo de los años, cfr. DUMONT, S. «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?». En J. AERTSEN *et al.*, *After the condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the last quarter of the thirteenth century. Studies and Texts*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001, 719-794.

za: en este sentido, la voluntad posee una naturaleza, un acto primero por el cual actúa como voluntad³⁸. En su caso, ese acto primero es recibido, y no está en su mano; el acto segundo, en cambio, sí lo está. Por eso, aunque la voluntad puede no querer un objeto determinado, no puede no querer en absoluto³⁹.

Ahora bien, el término 'natural' se puede tomar también en sentido más estricto. En tal caso, «'naturaleza' y 'libertad' son diferencias primeras del agente o del principio de acción»⁴⁰. Se trata de una oposición neta y excluyente:

Ser naturalmente activo y ser libremente activo son diferencias primeras del principio activo, y la voluntad –por eso se llama voluntad– es un principio libremente activo. Por lo tanto, la voluntad no puede ser naturalmente activa más que la naturaleza –en cuanto principio distinto de la voluntad– puede ser libremente activa⁴¹.

Para Escoto, un principio activo puede ser natural o libre, sin posible reducción a una unidad más fundamental. Esta distinción se aplica a las potencias espirituales, pues «el entendimiento es movido necesariamente por el objeto natural, mientras la voluntad se mueve libremente»⁴².

Al intentar una descripción de la voluntad libre, Escoto parte a menudo de la que hace Agustín: «*nihil est tam in voluntatis potestate quam ipsa voluntas*», lo cual, añade el franciscano, no se refiere «al ser de la voluntad, sino a su operación»⁴³. En una palabra, la voluntad es aquella potencia en cuyo poder se encuentra su propio actuar, o sea, la que es «señora de su acto»⁴⁴. Como se ve, son expresiones que subrayan la autodeterminación.

Ahora bien, ¿es posible preguntar cuál es la causa de la diferencia entre los principios naturales y libres?, ¿es posible preguntar por qué la voluntad actúa libremente? Las descripciones de Escoto pueden parecer a veces circulares, como cuando afirma que lo propio de la libertad es poder determinarse de modo libre⁴⁵. Así, a

la hora de justificar la existencia de la libertad, Escoto se limita simplemente a constatarla. En algunos casos, ofrece una cierta justificación apelando a algunos rasgos propios del actuar humano:

- si no hubiera libertad, no se podría responder a la cuestión que se planteaba san Agustín: «Si dos están igualmente dispuestos en todo, ¿por qué uno cae y el otro no? No hay otra razón, sino que la voluntad es libre», esto es, que su acto no está determinado por su objeto⁴⁶;
- también acude a san Agustín para indicar que, si la voluntad no fuera libre, «no podríamos ser alabados ni vituperados»⁴⁷;
- de igual modo, la libertad es necesaria para que pueda haber mérito y castigo⁴⁸;
- hace referencia también a la experiencia de la propia libertad que describe san Agustín: «que el alma se mueve por sí lo siente quien siente que hay en él voluntad; pues si queremos, no es otro quien quiere acerca de nosotros. Y este movimiento del alma es espontáneo»⁴⁹.

Todos estos textos hacen referencia a la experiencia de la libertad, pero propiamente no justifican su existencia. Al comentar el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, Escoto acepta que el modo propio de causar de la voluntad se puede probar solo *a posteriori*, y lo hace precisamente así: «quien está queriendo (*qui vult*) experimenta que puede no querer (*non velle*) o rechazar (*nolle*)»⁵⁰.

De hecho, cuando el Sutil se plantea por qué la voluntad se mueve libremente, la respuesta es un lacónico: «*quia hoc est hoc*»⁵¹, es decir, porque así es. O bien, como apunta en un pasaje de la *Ordinatio*, «de 'por qué la voluntad quiere' no hay causa ninguna, a no ser que la voluntad es voluntad, del mismo modo que de 'por qué el calor calienta' no hay causa ninguna, a no ser que el calor es calor, pues no hay ninguna causa precedente»⁵². Esta aparente tautología pone de relieve, en realidad, la irreductibilidad del concepto, que

³⁸ Cfr. Quodl 16, n.39; así como Rep I A d.10 q.3, n.54: «...natura accipitur uno modo communiter pro essentia rei, et sic unumquodque sicut habet entitatem ita et naturam». Sobre la noción de lo «natural», Escoto reflexiona también a propósito de la necesidad de la Revelación, cfr. GUERRERO TRONCOSO, «La necesidad de una doctrina sobre-natural en Duns Scotus», pp.459-467.

³⁹ Cfr. Quodl 16, n.17; así como Lect I d.39, n.54; Ord IV d.49, nn.91 y 102-105.

⁴⁰ Quodl 16, n.39: «... 'natura' et 'libertas' sunt primae differentiae agentis vel principii agendi».

⁴¹ *Ibidem*, n.42: «...quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum libere. Non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere activa».

⁴² *Ibidem*, n.22: «...intellectus movetur ab objecto naturali necessitate; voluntas autem libere se movet». Cfr. In Metaph IX, q.15, n.36, 41.

⁴³ Quodl 16, n.17: «Quod non intelligitur quantum ad esse illius voluntatis, sed quantum ad agere eius»; cfr. AGUSTÍN, *Retractiones* I c.9, n.3.

⁴⁴ Ord III d.17 q.un., n.2: «...domina sui actus».

⁴⁵ Cfr. In Metaph IX, q.15, n.41; Quodl 16, n.22. Con todo, es preciso leer estas descripciones a la luz de lo que antes se ha indicado sobre la indeterminación y, sobre todo, la autodeterminación de la potencia libre. Como apunta Hoeres, el actuar de las potencias naturales «depende de las acciones o de las condiciones activantes. Solo la

voluntad tiene *formaliter* y *effective* en su poder el propio actuar», HOERES, W. *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*. Padova: Liviana Editrice, 1976 (orig. 1962), p.344.

⁴⁶ Lect II d.25 q.un., n.12: «Si duo sint aequaliter dispositi in omnibus, quare unus cadit et alius non? Non est alia ratio nisi quod voluntas est libera; sed obiectum est idem et aequaliter se habens; igitur non imprimatur actum»; cfr. AGUSTÍN, *De civitate Dei* XII c.6.

⁴⁷ Lect II d.25 q.un., n.14: «...neque laudandi neque vituperandi esse-mus»; cfr. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* III c.1, n.3; aparece también en Quodl 16, n.2.

⁴⁸ Cfr. Quodl 16, n.30; cfr. AGUSTÍN, *Enchiridion* c.105, n.28.

⁴⁹ Lect II d.25, n.15: «Moveri per se animam sentit qui sentit in se esse voluntatem; nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est»; cfr. AGUSTÍN, *De diversis quaestionum* 83, q.8.

⁵⁰ In Metaph IX, q.15, n.30: «...a posteriori probatur. Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle». Sobre la justificación que presenta en este texto, cfr. ELÍAS, «Reasons for willing», pp.391-392. Solo en Lect II d.25 Escoto va un poco más allá, al señalar que, por seguir a la forma más noble, la voluntad debe ser una potencia activa, cfr. Lect II d.25, n.21.

⁵¹ Quodl 16, n.45; cfr. n.46; In Metaph IX, q.15, nn.24-30.

⁵² Ord I d.8 p.2 q.un., n.299: «...huius 'quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut huius 'quare calor est calefactivus' nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa».

propriadamente no se puede justificar, sino solo exponer. Que la voluntad quiere libremente no es algo propriadamente argumentable, sino que se conoce inmediatamente⁵³; se puede decir que la libertad es, para el maestro franciscano, un concepto *simpliciter simplex*⁵⁴.

2.3 La libertad como perfección pura

Hacer referencia a un concepto *simpliciter simplex* nos acerca a una noción importante en la metafísica de Escoto, a saber, la de perfección pura (*perfectio simpliciter*)⁵⁵. Para describir la perfección pura, nuestro autor parte de la famosa *descriptio* de Anselmo, clarificándola: «según se deduce de la intención de Anselmo, la perfección simple es la que en todo ser que la tiene es mejor ella que no-ella»⁵⁶. Enseguida señala que la descripción hace referencia a la relación con otras perfecciones (no con el mero no-ser), y que, en todo caso, la perfección en cuestión debe ser compatible con el sujeto de la misma (*in quolibet*, y no *cuilibet*)⁵⁷.

Las *perfectiones simpliciter* se comprenden por oposición a las *perfectiones limitatae*, aquellas que, en palabras de Wolter, «incluso cuando son tomadas en su grado más alto posible (por ejemplo, el ángel más perfecto), contienen solo un grado (*amount*) limitado de perfección»⁵⁸. Interesa aquí señalar, entre las propiedades de las perfecciones puras, que son compatibles con el modo de la infinitud. Así, mientras en las criaturas se dan de modo finito, en Dios se dan de modo infinito⁵⁹. De ahí la importancia, para comprender la idea de libertad de nuestro autor, de que se pueda considerar una perfección pura⁶⁰, pues,

⁵³ Cfr. In Metaph IX, q.15, n.25-29.

⁵⁴ Cfr. WOLTER, A.B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1946, pp.81-82.

⁵⁵ Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, p.19; cfr. pp.17-23.

⁵⁶ Quodl 5, n.31: «...secundum quod colligitur ex intentione Anselmi, *Monologio* 15, *perfectio simpliciter est quae in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere, quam non-ipsam habere*. En otro lugar lo expone así: «*Perfectio simpliciter dicitur, quae in quolibet est melius ipsum quam non ipsum*», Pr.Princ. c.4 concl.3. Cfr. S. ANSELMO, *Monologion*, c. 15, que trata de lo que se puede (o no) decir *substantialiter* del Ser Supremo. Como señala Wolter, Escoto clarifica la noción anselmiana «añadiendo la noción de compatibilidad», WOLTER, *The transcendentals and their function*, p.174; para una exposición de las perfecciones puras en la metafísica del Doctor Sutil, cfr. *Ibidem*, pp.162-175.

⁵⁷ Cfr. Pr.princ. c.4 concl.3: «*Perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque impossibile; et ita exponatur illud "in quolibet quam non ipsum"*, hoc est, quodlibet quod non est ipsum».

⁵⁸ WOLTER, *The transcendentals and their function*, p.163.

⁵⁹ Escoto entiende que en Dios se dan en modo infinito todas las perfecciones puras; cfr. Quodl 5, nn.19-23; Pr.Princ. c.4, concl.3: «*Omnis perfectio simpliciter, et in summo, inest necessario naturae summae*».

⁶⁰ Cfr. Ord II d.44 q.un., n.8: «*Ad Anselmum dico quod "libertas absolute" est perfectio simpliciter; unde formaliter ponitur in Deo, secundum eundem. Libertas in nobis est limitata; potest tamen considerari secundum rationem eius formalem, sine illa limitatione, – et tunc non est perfectio limitata, sed perfectio simpliciter*». Lógicamente, no podemos aquí afrontar la cuestión en toda su complejidad; es suficiente presentarla de modo sucinto, antes de considerar la libertad en sus distintos modos de existencia. Sobre la libertad como perfección pura, el estudio más completo es el que se ha citado ya de HOERES; más reciente, HOFFMANN, «The Distinction between Nature

como señala Kluxen, «cuando la voluntad existe como una facultad del alma humana, esto es en una forma finita, debe revelar de algún modo su esencia como una perfección que no excluye el modo de la infinitud»⁶¹. En efecto, la *ratio libertatis* debe aplicarse a uno y otro, aunque lógicamente se dé de manera metafísicamente distinta en cada uno de estos dos modos⁶².

Señalemos brevemente algunas consecuencias de esto. En primer lugar, si ha de darse en Dios, la libertad distingue la voluntad creada de los apetitos. Ciertamente hay en el hombre un aspecto de la voluntad que se podría denominar apetito racional, pero no constituye su dimensión esencial en cuanto es libre⁶³. Por otra parte, si en Dios se da la libertad de modo infinito, debe ser compatible con la necesidad. Sobre esto volveremos enseguida.

Antes, concluyamos esta sección con unas consideraciones finales. La distinción que introduce Escoto entre lo natural y lo libre, al estudiar los principios de acción, le consiente ofrecer algunas respuestas novedosas a cuestiones repetidamente planteadas en la universidad medieval. En el plano teológico, sirve para demostrar que en Dios hay dos –y solo dos– producciones: la que corresponde al principio natural (inteligencia) y la que corresponde al principio libre (voluntad)⁶⁴. Por otra parte, permite explicar el amor eterno de Dios como libre y necesario al mismo tiempo. La imposibilidad de elección no resta, desde esta perspectiva, libertad⁶⁵.

En el plano antropológico, la libertad como perfección pura explica de modo nuevo la posición del hombre en la cumbre de la creación. Lo distintivo de la imagen y semejanza de Dios no será ya solamente la inteligencia, sino también la libertad, que tiene un modo propio de acción. La libertad es entonces algo propio de Dios y de aquellas criaturas que han sido creadas a su imagen y semejanza⁶⁶.

3. La libertad divina

Al tratar de la libertad divina, Escoto afirma que es compatible con la necesidad, tanto en el acto de amarse

and Will», pp.205-208. En términos generales, sobre la noción de perfección pura y el papel que juegan en la metafísica de Escoto, cfr. WOLTER, *The transcendentals and their function*, pp.176-184.

⁶¹ KLUXEN, W. «On Metaphysics and the Concept of Freedom in the Philosophy of John Duns Scotus». En E.P. Bos (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy*. Amsterdam-Atlanta GA: Rodopi, 1998, p.11.

⁶² Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, pp.304-305.

⁶³ Para un desarrollo sistemático de la cuestión, con una comparación, en particular, con Tomás de Aquino, cfr. GONZÁLEZ AYESTA, «¿Es la voluntad un apetito o un "poder"?».

⁶⁴ Cfr. Ord I d.2 p.2 q.4, nn.300-302; Ord I d.6 q.un., n.30; Ord I d.3 p.3 q.4, n.578; Ord I d.10 q.un., n.8.

⁶⁵ Cfr. BONANSEA, B. *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book, 1991 (orig. 1983), pp.70-73.

⁶⁶ Cfr. INGHAM, M.B. «Did Scotus Modify his Position on the Relationship of Intellect and Will?». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 69/1 (2002), p.112: «in his final years, Scotus affirmed the rational will as the specific difference of human nature»; cfr. p.103. De hecho, al tratar de la libertad, Escoto parte a menudo de la consideración de esta en Dios; cfr. In Metaph IX, q.15, n.44. Por otra parte, conviene no perder de vista que, para el Sutil, «habere voluntatem' et 'esse naturam intellectualem' convertuntur» (Ord. IV d.49, n.88).

Dios a sí mismo, como en el de espirar al Espíritu Santo. Al mismo tiempo, subraya su contingencia cuando se trata del acto creador.

A continuación, veremos primero brevemente el modo en que el maestro franciscano expone el obrar libre y al mismo tiempo necesario de Dios. Lo haremos a partir de dos textos: la *Quodlibetal* 16 y un texto más temprano, la distinción 10 del libro I de la *Ordinatio*. El primero de ellos está más centrado en la cuestión que nos ocupa, pues se pregunta «si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto»⁶⁷; el segundo trata de la producción del Espíritu Santo *per actum et modum voluntatis*. Necesariamente, la exposición de estas cuestiones será esquemática. Aunque en sí mismas merecerían un estudio completo, interesa aquí solamente conocer la postura de Escoto sobre la posibilidad de un querer a la vez necesario y libre en Dios.

Después, abordaremos el modo en que expone el obrar creador de Dios, una acción libre y contingente que hace posible precisamente la contingencia de lo creado.

3.1. La libertad de Dios en el amor a sí mismo

En el primer artículo de la *Quodlibetal* 16, al preguntarse si hay necesidad en algún acto de la voluntad, Escoto responde «que hay necesidad simple, tanto en el acto por el que Dios se ama a sí mismo como en el acto por el que espira el amor procedente, es decir, el Espíritu Santo»⁶⁸. Lo prueba *propter quid* del siguiente modo:

La voluntad divina se halla del modo más perfecto posible respecto del objeto perfectísimo. La voluntad divina es tal, es infinita. Luego se halla del modo perfectísimo en que puede hallarse respecto del sumo diligible. Pero no se hallaría perfectísimamente si no lo amara necesariamente y con acto adecuado y si no espirara necesariamente su amor adecuado. Si alguna de estas dos condiciones fallara, podría concebirse sin contradicción que alguna voluntad se hallara de modo más perfecto respecto de su objeto⁶⁹.

Escoto subraya que no hay contradicción «en que la voluntad infinita tenga un acto infinito y, por consiguiente, un acto necesario necesariamente elicitado respecto de un objeto infinito. Si pudiera no tenerlo, podría carecer de la perfección suma»⁷⁰. Ahora bien, a diferencia de otros autores, propone que esa necesidad tiene que ver

con la voluntad (infinita, en este caso), y no solo con su objeto; esto es, no basta que el objeto sea perfectísimo para que la voluntad lo quiera necesariamente⁷¹. Si Dios lo ama de este modo, es por ser perfectísimo tanto el objeto como la voluntad⁷².

Por otra parte, la necesidad del acto con que Dios se ama a sí mismo no resta nada a la libertad del mismo, pues, si así fuera, no sería ya un acto de la voluntad. Sobre esto vuelve el Sutil en el artículo segundo de la misma cuestión, donde, hablando de la voluntad divina, afirma: «La acción acerca del fin último es perfectísima. Pero la libertad es de su perfección. Luego la necesidad no quita, sino que más bien pone lo que es de perfección, o sea, la libertad en la acción acerca del fin último»⁷³. Dicho de otro modo, por ser voluntad, obra libremente; por ser infinita, lo hace con necesidad. Lo primero es una condición intrínseca del *principio activo*, que puede ser natural o libre; lo segundo es una condición del *modo de obrar*, que puede ser contingente o necesario. En este caso es necesario, pues ninguno de los dos extremos de la operación requiere la contingencia⁷⁴. Para justificarlo, no es posible buscar una razón fuera del hecho de que se trata de la voluntad divina, en su relación con un objeto infinito. Lo único que se podría añadir a eso es que «la división en principio natural y principio libre no es la misma que la división en principio necesariamente activo y principio contingentemente activo»⁷⁵. Como se ve, es esta distinción la que juega el papel central en la argumentación del Sutil.

Antes de seguir adelante, señalemos solamente que, en las anotaciones que añade al texto de la *Ordinatio*, llama la atención el interés que muestra en perfilar la coprincipialidad del objeto en el acto infinito de la voluntad divina. Al amar el objeto que le es adecuado, por ser infinito, la voluntad divina lo hace con necesidad, puesto que, si ha de ser perfecta, no puede no amar «aquel objeto que por sí mismo rectamente ha de ser querido»⁷⁶. Escoto insiste en que la coprincipialidad del

sarium, et etiam necessario, quia si posset non habere talem actum circa tale obiectum, posset carere summa perfectione».

⁷¹ Cfr. Quodl 16, nn.8-24. Hace referencia, en particular, a las posturas de Tomás de Aquino y Enrique de Gante en relación con el modo en que la voluntad quiere el fin último y con el modo en que ama a Dios en la *beatitudo*. Sobre estas cuestiones se volverá en la sección 4.

⁷² En este sentido, cfr. Ord I d.10 q.un., nn.39-49.

⁷³ Quodl 16, n.32: «Actio circa finem ultimum est actio perfectissima, et in tali actione libertas in agendo est perfectionis; igitur necessitas in ea non tollit sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas». Cfr. Ord I d.10 q.un., n.56-57.

⁷⁴ Cfr. Quodl 16, n.32. Necesario y contingente son para Escoto, en palabras de Wolter, «trascendentales disyuntivos»; sobre estos y su relación con las perfecciones puras, cfr. WOLTER, *The transcendentals and their function*, pp.150-152 y 171-174.

⁷⁵ Quodl 16, n.34: «Quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum, et in principium necessario activum et contingenter». También, Ord I d.10 q.un., n.58, donde presenta la necesidad como «condicio modi operandi» y distingue, entonces, la necesidad natural y la necesidad libre. Sobre la imposibilidad de ofrecer una ulterior justificación, cfr. también Quodl 16, n.33.

⁷⁶ Ord I d.10 q.un., n.48: «...illud obiectum quod est ex se recte volendum». No sucede lo mismo cuando se dirige a un objeto finito pues este «...non habet ex se rationem diligibilis» (Ord I d.10 q.un., *Adnotatio Duns Scoti*, ed. Vaticana IV, p.372, lín.10). Cfr. Quodl 16, nn.27-29, donde establece la distinción entre la necesidad de inmutabilidad y la de inevitabilidad omnimoda, sobre la que volveremos más adelante.

⁶⁷ Quodl 16, n.2: «Utrum libertas voluntatis et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu eiusdem actus et obiecti».

⁶⁸ *Ibidem*, n.5: «Dico quod in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet Spiritum Sanctum».

⁶⁹ *Ibidem*, n.6: «Voluntas infinita ad obiectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi; voluntas divina est huiusmodi; igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum; sed hoc non esset nisi ipsum necessario et actu adaequato diligeret, et etiam amorem eius adaequatum spiraret, quia si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam voluntatem perfectiori modo se habere ad obiectum, quia ille modus posset intelligi perfectione».

⁷⁰ *Idem*: «...non est contradictio quod voluntas infinita habeat actum infinitum circa obiectum infinitum, et per consequens actum neces-

objeto infinito en el caso de la voluntad divina tiene que ver con su adecuación a la *potencia*, más que con una subordinación a la regla de la razón o al objeto mismo⁷⁷.

3.2 La procesión del Espíritu Santo

El tercer artículo de la *Quodlibetal* 16 se pregunta «si a veces puede darse la necesidad natural con la libertad»⁷⁸ y toma como ejemplo de esto la espiración del Espíritu Santo. Enseguida aclara que, en realidad, eso «no debe entenderse en el sentido de que la voluntad, en cuanto es simplemente voluntad, es el principio elicitivo del acto nocional por el que se produce algo similar en forma al producente»⁷⁹. Si así fuera, cualquier voluntad libre «sería principio elicitivo de un acto por el que se produciría algo similar en forma, lo que es falso»⁸⁰. Por eso, más bien ha de entenderse «en el sentido de que la voluntad, *por la naturaleza divina en la que se da*, tiene cierta naturalidad para producir el acto nocional y es así su principio elicitivo»⁸¹. Así pues, la necesidad natural que hay en la procesión del Espíritu Santo no tiene que ver propiamente con la voluntad, sino con la virtud natural que aquella lleva aneja «por el hecho de fundarse en la naturaleza divina o en la esencia»⁸².

Esta idea se comprende mejor cuando nuestro autor describe las cuatro necesidades que es posible distinguir en Dios, y el modo en que plantea su relación con la libertad:

...son necesarias de modo diverso las siguientes proposiciones: ‘Dios vive necesariamente’, porque vive por necesidad de naturaleza; ‘Dios entiende necesariamente’, porque entiende por la necesidad de lo inteligible, que determina al entendimiento a su intelección, y con ello hay alguna distinción de razón; ‘Dios espira necesariamente el Espíritu Santo’, porque lo espira por

necesidad natural, no previa, sino concomitante; ‘Dios se ama necesariamente’, porque se ama con necesidad consiguiente a la infinitud de su libertad sin ninguna necesidad de naturaleza⁸³.

Hay, pues, necesidad de naturaleza en la vida y en el inteligir divinos, porque dependen de un principio activo natural. En cambio, la necesidad que hay en la espiración del Espíritu Santo y en el amor con que Dios se ama no tiene que ver con el principio activo de esos actos. En este punto, Escoto se distancia de otros autores que afirmaban que el Espíritu Santo procede *naturaliter*, aunque lo haga *per modum voluntatis*⁸⁴. El Doctor Sutil subraya que la voluntad no es nunca un principio natural, ni es tampoco determinada a la acción por la naturaleza. Como hemos visto antes, se trata de una diferencia primera, irreductible, del principio activo, y por tanto toda mezcla sería impensable⁸⁵. Más aún, señala: «aunque algún principio pudiera concurrir con la voluntad en su acción –según algunos, el objeto; según otros, el entendimiento– y tal principio concurrente, en cuanto dependiera de él, fuera naturalmente activo, con todo, hablando *per se*, la voluntad no es nunca un principio natural»⁸⁶.

* * *

Al final de la *Quodlibetal* 16, Escoto debe explicar las autoridades que ha citado al inicio. Había tomado un texto de Agustín en el que se afirmaba que no se pone bajo necesidad la vida de Dios. Escoto explica que no se trata de la vida natural en sí, sino de la vida «en cuanto aceptada por la voluntad divina»⁸⁷, y señala que «puede darse un bien necesario en sí y con necesidad que repugna a la libertad aunque sea aceptado libremente, incluso contingentemente»⁸⁸. Aunque la formulación parezca paradójica, se entiende bien a partir del ejemplo que la acompaña:

Si alguien se precipita voluntariamente y, al caer, continúa su querer, cae necesariamente con la necesidad de la gravedad natural, y, sin embargo, quiere libremente la caída. Así Dios, aunque viva necesariamente con

⁷⁷ Sobre esta cuestión, cfr. Ord I d.10 q.un., *Annotatio Duns Scoti*, ed. Vaticana IV, p.360, lín.7-22 y *Annotatio Duns Scoti*, p.377, lín.13 – p.378, lín.4; también Quodl 16, n.18 y 33. Como es sabido, hay un notable debate sobre el papel que el Sutil reconoce al objeto en relación con el acto propio de la voluntad; aunque Dumont ha ofrecido razones notables, otros autores no las consideran suficientes, cfr. DUMONT, «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?»; GUERRERO TRONCOSO, H. «Michel Villey y el problema del voluntarismo en Duns Scotus». *Revista de Humanidades*, 31 (2015), pp.45-50.

⁷⁸ Quodl 16, n.4: «...si quandoque cum libertate possit stare naturalis necessitas».

⁷⁹ *Ibidem*, n.35: «...sic intelligendo quod voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est principium elicitivum actus notionalis quo producitur simile in forma ipsi producenti». De hecho, en Ord I d.10 q.un. debe refutar, primero, la idea de que el Espíritu Santo «producitur per naturam, et non per voluntatem» (n.1). Eso parece más probable, al producirse «algo similar en forma al producente», como en el caso de la generación. El texto de la *Ordinatio* es más completo, en cuanto a la consideración de la procesión del Espíritu Santo en general.

⁸⁰ Quodl 16, n.35: «...quia tunc in quocumque esset, esset principium elicitivum actus quo produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis». Entra en juego en esta argumentación la *ratio libertatis*, que, por ser esta una perfección pura, debe darse por igual en la voluntad finita y en la infinita.

⁸¹ *Idem*: «...sed voluntas, ut est in natura divina, et ut sic per illam habet quamdam naturalitatem ad producendum actum notionalem, sic est principium elicitivum actus notionalis». El subrayado es mío.

⁸² *Idem*: «Ex hoc enim quod fundatur in natura divina sive in essentia». Cfr. Ord I d.10 q.un., nn.30-38; no es posible en este artículo considerar con detalle el modo en que Escoto explica aquí la cuestión.

⁸³ Quodl 16, n.35: «Sunt igitur aliter et aliter istae propositiones in divinis necessariae: ‘Deus necessario vivit’, quia necessitate naturae; ‘Deus necessario intelligit’, quia necessitate intelligibilis determinantis intellectum ad hoc, ubi est aliqua diversitas rationis; ‘Deus necessario spirat Spiritum sanctum’, quia necessitate naturali non praeveniente, sed concomitante; ‘Deus necessario amat se’, necessitate consequente infinitatem libertatis absque aliqua necessitate naturae».

⁸⁴ Se separa de Tomás de Aquino, pero también de Enrique de Gante; cfr., respectivamente, HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will», p.222 y «Freedom without Choice», pp.205 y 209.

⁸⁵ Cfr. Quodl 16, nn.39-46, *vid. supra*, 2.2. Cfr. Ord I d.10 q.un., nn.51-58, donde distingue la producción del Hijo de la del Espíritu por el principio activo.

⁸⁶ Quodl 16, n.42: «...licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta, secundum aliquos obiectum, secundum aliquos intellectus, et illud concurrens, quantum est ex se, sit naturaliter activum, tamen illud voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter».

⁸⁷ *Ibidem*, n.50: «...tunc non debet intelligi de illa vita secundum se accepta, sed de ipsa ut a voluntate divina acceptata»; cfr. *Ibidem*, n.3 para la referencia a AGUSTÍN. *De civitate Dei* V c.10, n.1.

⁸⁸ Quodl 16, n.50: «...potest autem esse aliquid bene in se necessarium, et necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit libere, imo contingenter acceptatum».

vida natural y con necesidad que excluye toda libertad, con todo, quiere libremente vivir con tal vida. Luego no ponemos bajo necesidad la vida de Dios en cuanto amada por Él con voluntad libre⁸⁹.

Dejando de lado las consideraciones propiamente teológicas, en el plano filosófico se observa que, una vez más, la necesidad no se opone para Escoto a la libertad de la voluntad, aunque tampoco descansa en ella. La libertad tiene, en una palabra, un acto propio que expresa la posición –íntima, personalísima– del sujeto frente a una realidad: si la abraza o no la abraza, si la afirma personalmente o no, si se identifica con ella o no, incluso cuando se trata de algo necesario que no dependa ya, en su realización, de su querer libre.

3.3 La libertad de Dios y el acto creador

Como señala Kluxen, «solo si Dios es un creador libre puede haber libertad en el mundo»⁹⁰. Perderlo de vista conduciría a afirmar la necesidad de la creación y de todo el obrar de las criaturas, que es precisamente lo que se pretendía evitar tras la condena de las tesis averroístas de 1277⁹¹; tal vez por eso, en la obra del Doctor Sutil, la afirmación de la contingencia en el mundo creado y en la relación de Dios con su criatura es continua. Sobre esta cuestión, el texto más importante es la distinción 39 del libro I de sus comentarios a las *Sentencias*, que se ha conservado en la versión de la *Lectura* y que estudia la relación del conocimiento (inmutable) de Dios y la contingencia de lo creado.

Para Escoto, que hay contingencia en los entes es algo evidente, que nadie en su sano juicio negaría⁹². Lo que va a afirmar con fuerza es que esta contingencia tiene su causa en Dios y, en particular, en su voluntad⁹³. Ahora bien, ¿cómo es posible afirmar que la voluntad divina causa contingentemente, si es eterna y posee un solo acto de volición?⁹⁴ Será preciso justificar que la voluntad, en palabras de González Ayesta, «es capaz de los opuestos en el mismo momento en que está elicitando su acto»⁹⁵. Para hacerlo, el Sutil presenta dos modos de comprender

la contingencia. El primero se ha denominado *contingencia diacrónica*, y consiste en que «la voluntad sea llevada sucesivamente a objetos opuestos»⁹⁶. Así la planteaba, por ejemplo, Averroes, al defender el principio de plenitud, esto es, que toda potencia, si es real, debe actualizarse en algún momento⁹⁷. Ahora bien, esta contingencia no se da en la voluntad divina. Debe existir otra, que no tenga que ver con la sucesión temporal, sino que se dé *en el mismo instante*. Es la que se ha denominado *contingencia sincrónica*⁹⁸, según la cual la voluntad, «para aquel instante y en aquel instante en que quiere *a*, puede no querer *a*, puesto que querer para aquel instante y en aquel instante no pertenece a la esencia de la misma voluntad ni es una pasión natural de ella; por tanto, sigue a la misma por accidente»⁹⁹.

De este modo, respecto a la concepción aristotélica de necesidad y contingencia, Escoto introduce la idea de que contingente y necesario son categorías modales, esto es, atributos del ente que van más allá de su existencia en el tiempo. De este modo pueden ser contingentes, tanto el actuar de la voluntad divina¹⁰⁰, como lo que es causado por ella¹⁰¹.

Sobre esto último podemos añadir un breve inciso. En la *Quodlibetal* 16, que hemos analizado antes, Escoto señala la diferencia entre lo necesario y lo inmutable. Tras concluir que la voluntad divina es necesitada a querer la bondad propia, se pregunta «si quiere necesariamente otro objeto distinto de su voluntad»¹⁰². Descarta la necesidad de coacción e introduce la siguiente distinción:

por necesidad puede entenderse la necesidad de la inmutabilidad, que excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da, y la necesidad de inevitabilidad omnimoda o de determinación, que no sólo excluye la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo

⁸⁹ *Idem*: «Si quis volutarie se praecipitat, et semper in cadendo illud velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen libere vult illum casum; ita Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam».

⁹⁰ KLUXEN, «On Metaphysics and the Concept of Freedom», p.10.

⁹¹ Cfr. VOS *et al.*, *Contingency and Freedom*, p.21: «By way of summary, we can say that the main target of *Lectura* I 39 is ancient necessitarianism. The view that everything is fundamentally necessary is called the 'fundamentum' shared by the philosophies of Aristotle and Avicenna (so Scotus distinction I 8)»; también GILSON, *Juan Duns Escoto*, pp.629-639.

⁹² Cfr. Lect I d.39, n.40: «...accipiendum est tamquam per se notum».

⁹³ Cfr. *Ibidem*, nn.41 y 44.

⁹⁴ Escoto parte del modo de causar propio de la voluntad creada, que es libre en relación con actos opuestos, con objetos opuestos y con efectos opuestos. Señala enseguida que lo primero es una imperfección, «quia secundum hoc necessario est receptiva, et mutabilis per consequens (cum non simul habeat actus oppositos)» (*Ibidem*, n.46, cfr. n.45), y por tanto no se da en la voluntad divina.

⁹⁵ GONZÁLEZ AYESTA, «Introducción», p.30.

⁹⁶ Lect I d.39, n.48: «...voluntas successive feratur in obiecta opposita»; cfr. VOS *et al.*, *Contingency and Freedom*, pp.24-25 y 115.

⁹⁷ Cfr. VOS *et al.*, *Contingency and Freedom*, pp.20-26 y 34. Como señala el mismo Vos, la postura de Aristóteles sobre el principio de plenitud es discutida; cfr. *Ibidem*, p.20.

⁹⁸ Escoto la presenta como «alia potentia, quae est logica (cui etiam correspondet potentia realis)» (Lect I d.39, n.49). Conviene no perder de vista que, como apunta Vos: «In *Lectura* I 39 'contingens' not only comprises our modern term 'contingent', but also the factuality of the state of affairs referred to», VOS *et al.*, *Contingency and Freedom*, p.29.

⁹⁹ Lect I d.39, n.50: «...pro illo instanti et in illo instanti in quo vult *a*, potest nolle *a*, nam velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis; igitur consequitur ipsam per accidens». No es posible detenernos aquí en la doble justificación que da Escoto de esta posibilidad; cfr. GONZÁLEZ AYESTA, «Introducción», pp.29-32, además del comentario de Vos al texto.

¹⁰⁰ Cfr. GONZÁLEZ AYESTA, «Introducción», p.30: «lo que Escoto afirma es que si la voluntad no es contingente (capaz de la acción contraria) en el momento que actúa entonces no es contingente en absoluto porque es entonces cuando *es*».

¹⁰¹ Frente al aristotélico «omne quod est, quando est, necesse est esse», Escoto propone que «contingens non est necessarium quando est». En esta línea se mueve la explicación lógica de la contingencia sincrónica, cfr. Lect I d.39, nn.55 y 58.

¹⁰² Quodlibet 16, n.27: «...an necessario velit aliquod aliud obiectum ab eo».

que de hecho se da, sino que excluye totalmente que lo opuesto pueda darse¹⁰³.

Desde esta distinción se comprende la contingencia de lo creado y del acto creador de Dios, que puede ser inmutable —en el primer sentido—, sin ser necesario, en el sentido de inevitable o determinado¹⁰⁴. En efecto, si la voluntad divina quisiera, con necesidad de determinación, que la criatura existiera, la causaría también con esa misma necesidad¹⁰⁵.

Volviendo al texto de la *Lectura*, Escoto termina su respuesta mostrando cómo pueden darse a la vez el conocimiento cierto e inefable de Dios, y la contingencia de lo creado. En pocas palabras, hace depender de la voluntad divina el conocimiento inmutable que Dios tiene de la realidad contingente. Así lo explica:

el entendimiento divino no es en primer lugar práctico, ni aprehende algo en primer lugar como algo que hay que hacer, sino que lo muestra a la voluntad como neutro; la voluntad se determina a sí misma hacia una parte, poniendo o no en el ser, y entonces el intelecto aprehende la verdad de aquello¹⁰⁶.

La aprehende inmediatamente en su propia esencia, en cuanto aparece en ella «después de haber sido determinado por la voluntad divina»¹⁰⁷. De este modo, como apunta Vos, el Sutil supera el «necesitarismo distinguiendo entre lo que es necesario y lo que es contingente, uno y otro en relación con el querer y el conocer»¹⁰⁸.

Tras haber considerado la voluntad divina, pasemos ahora a la voluntad creada, que para el maestro franciscano será siempre finita y contingente.

4. La libertad de la voluntad humana

Un camino para exponer la concepción que tiene Escoto de la libertad humana comenzaría con su doctrina de las *affectiones*. Esta permite mostrar que el ser humano es dueño de sus actos, por no depender de modo natural de lo que la inteligencia le presenta como su *commodum*,

esto es, su propia plenitud creatural¹⁰⁹. De ahí pasaría a la consideración del amor en sus distintas formas (*amor amicitiae* y *amor concupiscentiae*) como acto propio de la libertad. En lugar de eso, vamos a acercarnos a la voluntad desde otro acto, considerado extensamente por el maestro franciscano: el *frui* (gozar)¹¹⁰. En ocasiones lo identifica con el *amor amicitiae*, pero, en general, siguiendo el orden y los textos de las *Sentencias*, es capaz de hacer largas exposiciones sin utilizar apenas la terminología propia del amor. Atender al *frui* nos permitirá recuperar las distinciones que hemos hecho al principio del artículo y comprender mejor el acto propio de la voluntad libre.

4.1. El *frui* y el libre asentimiento de la voluntad

Para estudiar las cuestiones *De frui* nos centraremos en la distinción 1 del libro primero de la *Ordinatio*. Esta se estructura en tres partes que, sin embargo, forman una unidad. La primera de ellas trata del objeto del *frui*. De distintos modos queda claro en ella que la libertad es propia de la voluntad como principio activo. La idea aparece, en primer lugar, cuando Escoto constata la posibilidad de que se dé la perversión en la voluntad, pues lo justifica porque esta no se determina por sí misma a una *fruitio ordinata*¹¹¹.

Después, al señalar que el objeto del *frui in communi* es el fin último, indica que este puede ser el verdadero fin (*verus*), un fin aparente (*apparens*) o uno establecido por la misma voluntad (*praestitutus*), es decir, aquello que la voluntad «en su libertad quiere como fin último»¹¹². Esta tercera posibilidad pone de relieve que la libertad de la voluntad llega hasta el punto de poder fijar el objeto de su acto¹¹³.

Finalmente, la libertad de la voluntad se hace explícita al señalar en esta algunas características que la distinguen de un principio activo natural, como por ejemplo ser capaz de asentir con mayor intensidad, o de no hacerlo, independientemente de la evidencia del objeto¹¹⁴.

Esta diferencia se presenta con mayor claridad en la segunda parte —*De frui in se*—, cuando Escoto se pregunta, en la primera cuestión, si el *frui* es un acto elícito de la voluntad o es solo una pasión recibida en ella¹¹⁵.

¹⁰³ *Idem*: «... potest intelligi una *necessitas immutabilitatis*, quae excludit posse oppositum succedere ei quod inest; alia est *necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis*, quae non solum excludit oppositum posse succedere isti, sed omnino excludit ipsum posse inesse». El subrayado es mío. Cfr. ELÍAS, «Reasons for willing», pp. 396-399.

¹⁰⁴ Cfr. Quodl 16, n. 29: «... licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscumque intelligibilis, in quantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum; imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat». Cfr. Lect I d.39, nn. 11 y 77.

¹⁰⁵ Cfr. Quodl 16, n.29.

¹⁰⁶ Lect I d.39, n.63: «... intellectus divinus primo non est practicus, nec apprehendit primo aliquid ut operandum, sed ostendit voluntati ut neutrum; voluntas autem determinat se ad unam partem, ponendo in esse vel non in esse, et tunc intellectus apprehendit veritatem illius».

¹⁰⁷ *Ibidem*, n.65: «... postquam determinatum sit a voluntate divina». Lógicamente, este *postquam* es solo estructural, puesto que el acto de entendimiento no está causado por la determinación de la voluntad, sino que se basa en la esencia divina, cfr. Vos *et al.*, *Contingency and Freedom*, p.147.

¹⁰⁸ Cfr. Vos *et al.*, *Contingency and Freedom*, p.189.

¹⁰⁹ Si al preguntarse por qué elige libremente la voluntad, responde Escoto apelando a la irreductibilidad de la libertad, en cambio, la doctrina de las *affectiones* es un intento de explicar la inteligibilidad del obrar voluntario. Se trata de dos respuestas distintas a dos modos diferentes de preguntar por qué la voluntad libre quiere algo; a menudo, aparecen entrecruzados (y no siempre bien distinguidos); cfr. INGHAM, «Did Scotus modify his position», 109; ELÍAS, «Reasons for willing», p.399.

¹¹⁰ Es la vía utilizada por GONZÁLEZ AYESTA, «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'?».

¹¹¹ Ord I d.1 p.1 q.1, n.8.

¹¹² *Ibidem*, n.16: «... quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tamquam finis ultimus».

¹¹³ Cfr. *Idem*. Para Escoto, la razón propia del objeto fruable no coincide con la de fin; cfr. *Ibidem*, nn.17 y 182. Esto no implica una recaída en la arbitrariedad, y por eso precisamente distingue Escoto la *fruitio in communi* y la *fruitio ordinata*. Sobre esto, además, cfr. Ord I d.1 p.3, especialmente nn. 170-178.

¹¹⁴ Cfr. Ord I d.1 p.1 q.1, n.22.

¹¹⁵ Cfr. Ord I d.1 p.2 q.1, n.63: «... quaero de frui in se, et primo — supposito quod sit aliquid voluntatis praecise — quaero, an sit aliquis

Como veremos en la siguiente sección, está aquí en juego la afirmación de un acto propio de la voluntad ante el objeto presente. Escoto parte de un paralelo con la inteligencia para distinguir en la voluntad una *duplex prosecutio vel adhaesio*:

en la voluntad hay dos actos de asentir a lo bueno, uno por el que se asiente a lo bueno por razón de sí, el otro por el que se asiente a algo bueno por razón de otro al que se refiere aquello bueno, como se asiente a la conclusión por razón del principio, porque la conclusión tiene su verdad del principio¹¹⁶.

Al primer modo de asentir lo denomina *frui*; al segundo, *usus*. No obstante, enseguida se distancia del paralelo que había trazado con el intelecto. Primero, señalando que en la voluntad, a diferencia del intelecto, «estos dos asentimientos no provienen de la distinción de los objetos, sino del distinto acto de la potencia libre»¹¹⁷. Se subraya así la autodeterminación que es propia de la libertad, pues, como apunta González Ayesta, «es claro que el acto de referir o de no referir pertenece a la voluntad y no es causado por la ostensión del objeto por el entendimiento»¹¹⁸.

Por otra parte, la voluntad se distingue de la inteligencia porque –además del *frui* y el *usus*– es capaz de un tercer acto: un modo de asentimiento, no necesariamente desordenado, que Escoto denomina *assensus medius*. En este caso, la voluntad abraza de modo absoluto (*abolute*) lo que no se le muestra ni bajo la razón de algo bueno en sí, ni bajo la de bueno por otro¹¹⁹. En este punto, señala el Sutil, se pone de relieve lo distintivo de la voluntad libre, frente a un principio natural como el intelecto¹²⁰. Además de estos tres actos, se da en la libertad también la *delectatio*, que sigue al acto y puede llegar a darse sin *frui*¹²¹. Sobre ella volveremos en la siguiente sección. En todo caso, queda claro que hay un acto propio de la voluntad, distinto de aquel por el que el intelecto muestra el objeto y no reductible al mero deleite que sigue a este.

Esta idea queda aún más clara en la siguiente cuestión que plantea nuestro autor: «Si es necesario que, aprehendido el fin por el entendimiento, fruya de él la voluntad»¹²². Para él es claro que no, por motivos que nos son bien conocidos: «La necesidad natural no está con la libertad. Lo que pruebo: porque la naturaleza y

la voluntad son principios activos que tienen opuesto modo de principiar»¹²³.

En la respuesta a la cuestión, considera distintas posibilidades:

- cuando la voluntad aprehende el fin último oscuramente y en general;
- cuando lo aprehende oscuramente en particular;
- cuando una voluntad elevada sobrenaturalmente lo ve con claridad;
- cuando lo ve con claridad una voluntad no elevada.

Las dos primeras sirven a Escoto para reafirmar lo que es propio de un principio libre, frente a ciertas características propias del actuar de un principio natural. Se recuperan aquí algunas ideas que hemos encontrado antes. Por una parte, a propósito del modo propio de obrar de la libertad, señala que es ‘libremente’, y afirma que este «se distingue en oposición a naturalmente; pero ‘libremente’ no infiere ‘contingentemente’»¹²⁴. Por otra parte, indica que «ninguna bondad del objeto causa necesariamente el asentimiento de la voluntad, sino que la voluntad libremente asiente a cualquier bien, y tan libremente asiente al mayor bien como al menor»¹²⁵.

Las respuestas a los casos tercero y cuarto muestran que el Doctor Sutil está dispuesto a llevar su postura hasta las últimas consecuencias¹²⁶. En el tercero, sostiene que ni siquiera el conocimiento perfecto del objeto perfectísimo mueve necesariamente la voluntad finita elevada sobrenaturalmente¹²⁷. Justifica esta afirmación señalando que ni la plenitud de la caridad ni el conocimiento perfecto modifican la naturaleza *de la voluntad*: si esta obraba antes contingentemente, también lo hará en las nuevas condiciones¹²⁸. Para nuestro autor, es claro que «la necesidad de obrar no puede ser sino por algo intrínseco al principio activo»¹²⁹, y en este caso el principio activo no cambia al recibir la caridad o cambiar el conocimiento¹³⁰. Tan crucial es este punto para Escoto, que llega a afirmar que sería posible, de parte de

actus elicitus a voluntate, vel passio recepta in voluntate, puta aliqua delectatio».

¹¹⁶ *Ibidem*, n.66: «...in voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur alicui bono propter aliud, ad quod illud bonum refertur, sicut conclusioni assentitur propter principium, quia conclusio veritatem suam habet a principio».

¹¹⁷ *Ibidem*, n.67: «Hic autem isti assensus non sunt ex distinctione obiectorum, sed ex distincto actu potentiae liberae».

¹¹⁸ GONZÁLEZ AYESTA, «¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’?», p.88.

¹¹⁹ Cfr. Ord I d.1 p.2 q.1, n.67.

¹²⁰ De hecho, este «asentimiento medio» permite a la voluntad imperar al intelecto para comprender mejor qué bien es y cómo debe ser querido; cfr. *Idem*.

¹²¹ Lo apunta en Ord I d.1 p.2 q.2, n.68 y 156. Algo que convenga aptitudinalmente al sujeto puede provocarle cierta *delectatio*; sin embargo, mientras no lo abraza libremente, convirtiéndolo en conveniente actualmente, no fruirá de él.

¹²² Ord I d.1 p.2 q.2, n.77: «...utrum fine apprehenso per intellectum necesse sit voluntatem frui eo».

¹²³ *Ibidem*, n.80: «Necessitas naturalis non stat cum libertate. Quod probatur: quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principianti».

¹²⁴ *Ibidem*, n.131: «Sed per se modus [voluntatis?] est ‘libere’ ut distinguitur contra naturaliter; ‘libere’ vero non infert ‘contingenter’».

¹²⁵ *Ibidem*, n.147: «...non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit maiori bono sicut minori». La afirmación de la autodeterminación de la voluntad lleva al Sutil, también aquí, a sostener una postura distinta de las de autores contemporáneos; cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, pp.269-272.

¹²⁶ Cfr. ALLINEY, G. 2005. «Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo ‘300’». *Veritas*, 50/3 (2005), p.96: «Nunca, en los encendidos debates de las últimas décadas del siglo XIII las posiciones de los teólogos de tradición agustiniana y bonaventuriana habían sido tan extremas». De hecho, fue rápidamente abandonada por muchos escotistas.

¹²⁷ Ord I d.1 p.2 q.2, n.145: «Quantum ad tertium articulum dico quod voluntas elevata non necessario quantum est ex parte sui fruitur fine sic viso».

¹²⁸ Cfr. *Ibidem*, n.136.

¹²⁹ *Ibidem*, n.137: «...necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo».

¹³⁰ Deja abierta la posibilidad de considerar la visión como principio activo, pero no principal; cfr. *Idem*.

la libertad, contemplar inmediatamente el fin último y sin embargo no quererlo (*non velle*), o, en todo caso, no quererlo ordenadamente¹³¹. Esta tesis permite comprender mejor lo que se ha señalado antes sobre la prioridad de la potencia al estudiar el acto infinito de la voluntad divina. En ningún caso, para nuestro autor, es el objeto el que determina el acto de la voluntad¹³².

La respuesta al último de los supuestos resulta igualmente sorprendente: «En cuanto al cuarto, digo que la voluntad no elevada sobrenaturalmente puede fruir de aquel fin»¹³³. En realidad, es una contestación coherente con la idea de que la caridad no modifica la voluntad *en cuanto potencia*¹³⁴, y esta tiene, por sí misma, la capacidad de fruir¹³⁵.

La tercera parte de la distinción *–de fruente–* recoge algunos elementos interesantes. Por una parte, retoma la definición que da Agustín y recoge Lombardo: «Fruir es adherir por el amor a alguna cosa por sí»¹³⁶. Es, pues, un acto, y requiere la capacidad de conocer y de amar algo por sí. Por otra parte, al repasar el modo en que se aquieita la voluntad en el *frui*, Escoto reconoce que juegan un papel importante, tanto la potencia que actúa en el *frui*, como el objeto del que goza¹³⁷. Estos pocos elementos, apenas esbozados, permiten vislumbrar la importancia de las cuestiones que aquí trata el Sutil para comprender cabalmente muchos aspectos de su pensamiento. Para nuestra exposición, basta retener la insistencia con que el autor señala lo específico de la voluntad, que consiste en su libertad, esto es, en la autodeterminación que la distingue de las potencias activas naturales¹³⁸. Es momento ahora de considerar el acto propio de la voluntad, tal como se manifiesta en la *beatitudo*.

4.2 El acto propio de la voluntad libre en la *beatitudo*

Sobre esta cuestión, el principal texto es la distinción 49 del libro cuarto de la *Ordinatio*. Siguiendo a Agustín, Escoto presenta la *beatitudo* como un gozar de Dios, y afirma que ese gozar es una operación¹³⁹. Más adelante, apunta que no consiste simplemente en la plenitud

del hombre, sino, más bien, en la posesión perfecta, en cuanto es posible para el ser humano, del bien perfecto¹⁴⁰. Queda por ver, entonces, por medio de qué operación alcanza el hombre ese bien. Tras rechazar en la cuestión tercera que la *beatitudo* consista en varias operaciones a la vez, argumenta en la cuarta que se trata de una operación de la voluntad, y no de la inteligencia. Veámoslo con algo más de detalle.

Escoto comienza considerando la postura de Tomás de Aquino¹⁴¹. Este, según expone el Sutil, pone la *beatitudo* principal y esencialmente en el acto del intelecto; y en el de la voluntad, en cambio, «como en cierta perfección extrínseca y que sobreviene a la visión, en la que se encuentra la substancia de la *beatitudo*»¹⁴². Así, como advertía Bettoni, el de la voluntad se convierte en una especie de «corolario» del acto del intelecto¹⁴³. Ante la visión de Dios no cabría, en definitiva, libertad alguna.

En el fondo, parece que Tomás considera el acto de la voluntad como el deseo, que se aquieita al alcanzar su fin propio. Para el franciscano, en cambio, esa es una visión reductiva; si así fuera, el acto de la voluntad dependería enteramente del objeto, y la voluntad misma no sería más que un apetito¹⁴⁴. Así pues, concede que el acto del deseo no alcanza el fin, pero propone enseguida que hay otro acto de la voluntad que sí lo hace: el «amor de la realidad presente». Este acto:

es en primer lugar la consecución del fin, hablando en términos de prioridad de perfección, –aunque por el acto del intelecto hay una cierta consecución anterior según una prioridad de generación. Ahora, según el Filósofo en el libro IX de la *Metafísica*, «lo que es posterior en la generación es anterior en la perfección», –lo cual es cierto si se aplica a lo posterior, que es simplemente lo más cercano a lo último, porque lo último es simplemente lo perfecto¹⁴⁵.

Hay, pues, un acto libre de la voluntad que sigue a la ostensión del fin, presentado por el intelecto. Ese acto es el amor, y en él consiste la *beatitudo*.

Para completar su respuesta, el Doctor Sutil introduce una distinción a propósito de la *quietatio* que sigue al logro del fin (*posterior assecutione finis*). Hay dos modos de hablar de ella. Uno, como la *delectatio* propiamente dicha, esto es, como la perfección que sigue a la operación¹⁴⁶. Otro, como «el acto quietativo elícito

¹³¹ Cfr. Ord I d.1 p.2 q.2, nn.149-150 y 152-153. Nótese que esto es propio solamente de la voluntad finita, imperfecta, pues «in potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum» (*Ibidem*, n.149).

¹³² *Vid. supra*, 3.1.

¹³³ Ord I d.1 p.2 q.2, n.146: «Quantum ad quartum dico quod voluntas non elevata supernaturaliter potest frui illo fine».

¹³⁴ *Ibidem*, n.141.

¹³⁵ Al mismo tiempo, Escoto señala que no por fruir del fin último se puede considerar ya bienaventurada. Le faltaría, en todo caso, la caridad, que añade el «tener la fruición acepta a Dios»; cfr. *Ibidem*, n.155, que distingue «substantiam actus fruendi» y «habere fruitionem acceptam Deo». Más adelante marcará con mayor fuerza la diferencia, cfr. Ord IV d.49 q.5, n.274.

¹³⁶ Ord I d.1 p.3 q.2, n.162: «Frui est amore inhaerere alicui propter se», cfr. AGUSTÍN, *De doctrina christiana* I c.4, n.4.

¹³⁷ Ord I d.1 p.3, nn.170-178 y 184

¹³⁸ Cfr. GONZÁLEZ AYESTA, «¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’?», p.91: «Para Escoto defender la libertad de la voluntad, exige superar la comprensión de la voluntad libre como un apetito que sigue el juicio de la razón y cuya libertad estriba en que ninguna de las opciones que la razón presente agote la razón de bien».

¹³⁹ Cfr. Ord IV p.1 q.1-2, n.14: «...ipso [scil. Deo] autem perfui est operatio»; cfr. n.123. Recupera la definición de Agustín en la q.4, cfr. n.181.

¹⁴⁰ Cfr. Ord IV p.1 q.1-2, especialmente n.133.

¹⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d.49 q.1 a.1 qc. 2 co.

¹⁴² Ord IV d.49 p.1 q.4, n.183: «...sicut in quadam perfectione extrínseca et superveniente visioni, in qua est substantia beatitudinis».

¹⁴³ Cfr. BETTONI, *Duns Scoto filósofo*, pp.133-134.

¹⁴⁴ Cfr. GONZÁLEZ AYESTA, «¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’?», p.90: «En efecto, sólo por poseer la capacidad de *frui* la voluntad supera su condición de apetito: ya no es conducida por el óptimo y puede trascender ese orden».

¹⁴⁵ Ord IV d.49 p.1 q.4, n.196: «...amor rei presentis, est assecutio finis primo, loquendo de primative perfectionis, – licet per actum intellectus sit aliquis assecutio prior prioritare generationis. Nunc autem, secundum Philosophum IX *Metaphysicæ*, “posteriora generatione sunt priora perfectione” [*Metaph.*, IX, c. 8, t. 15 (1050a 4-6)], – quod verum est de posteriore, quod est simpliciter immediatius ultimo, quod ultimum est simpliciter perfectum. Ita est hic».

¹⁴⁶ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.4, n.197. Ni siquiera en este caso acepta Escoto que sea solo una pasión, cfr. nn.198-199.

de la voluntad, esto es, el que inmediatamente une al fin último, en cuanto está en él la quietud última»¹⁴⁷. Como hemos visto antes, a Escoto no le basta reducir el papel de la voluntad al deleite que sigue a la aprehensión intelectual del fin último¹⁴⁸. A este nos unen en realidad dos *actos*: uno del intelecto, que es primero en cuanto a la generación, y uno de la voluntad, que lo es en cuanto a la perfección. Este es, en efecto, más perfecto, pues nos une inmediatamente al fin en cuanto existente en sí mismo¹⁴⁹.

Ahora bien, Escoto no solo afirma la superioridad de la voluntad, sino también una cierta independencia, que garantiza su especificidad como principio activo. Por eso, algo más adelante, al señalar la función causal que tiene el acto del intelecto sobre el de la voluntad, añade un significativo matiz: «el acto del entendimiento no es la causa total del acto de la voluntad, sino una causa parcial, *si es que es una causa*»¹⁵⁰. ¿Por qué esta postilla? Enseguida lo aclara: «el entendimiento, si es causa de la volición, es causa que sirve a la voluntad, como teniendo una acción primera en el orden de la generación»¹⁵¹. Es preciso afirmar esto para salvaguardar la libertad¹⁵². Pero el maestro franciscano no se contenta con eso. Poco después, al repasar una serie de argumentos sobre la cuestión, explica que, incluso en el caso de que la volición se diera sin el concurso del intelecto,

no sería solamente una inclinación natural, como la del grave hacia el centro, sino que sería una operación propia de una naturaleza intelectual; así, que ahora sea una operación, y que sea tal operación, no lo tiene formalmente por la intelección, sino sólo de modo concomitante¹⁵³.

La libertad de la voluntad exige que esta sea algo más que una inclinación natural. Por eso, en el hipotético caso de que se diera separada de la inteligencia, debería tener *en sí misma* una capacidad comparativa. Algo parecido hemos encontrado al considerar el obrar creador de Dios: el intelecto presentaba a la voluntad el objeto, pero lo hacía *ut neutrum*¹⁵⁴. El Sutil lo explica gracias a la doctrina de las *affectiones*, que son una especie de memoria de bien y que permiten a la voluntad

reconocer lo bueno cuando está presente y amarlo por sí mismo, de un modo desinteresado¹⁵⁵.

En toda esta argumentación, al defender que la *beatitudo* consiste en una operación de la voluntad, más que del intelecto, Escoto subraya de nuevo la especificidad y la superioridad de la voluntad que hemos visto a lo largo de estas páginas¹⁵⁶. Al mismo tiempo, esta no se presenta como una instancia arbitraria o autocreadora, sino relacional y capaz de orden.

5. Conclusiones

Después de este recorrido —necesariamente limitado— por el pensamiento del Doctor Sutil, es claro el interés que tiene por una neta afirmación del carácter específico del acto de la voluntad. La libertad es una característica propia de ciertos principios activos, que se contraponen a los que obran de modo natural, y que consiste fundamentalmente en la autodeterminación. Para Escoto, la libertad es una perfección y, considerada en sí misma, una *perfectio simpliciter*, que se da no solo en las criaturas, sino también, en un modo infinito, en Dios.

Al darse en Dios de modo infinito, la libertad debe ser compatible con el modo de la necesidad. Frente a otros autores, el maestro franciscano sostiene que no hay propiamente contradicción entre libertad y necesidad, sino solo entre principio activo natural y principio activo libre. Así, el Doctor Sutil desliga la libertad de la contingencia. Con todo, hay también un querer contingente que en Dios, en cuanto tiene que ver con la creación de seres finitos y contingentes, es una perfección¹⁵⁷.

Estas afirmaciones resultan fundamentales para superar el necesitarismo de algunos intérpretes de Aristóteles y para comprender la naturaleza íntima de Dios, que la revelación presenta como amor (cfr. 1Jn 4,8). El amor con que Dios se ama y el amor con que se da la espiración del Espíritu Santo son necesarios —no podrían no darse—, y sin embargo son libres, puesto que no proceden de un principio natural. Es más, se da en ellos la libertad más perfecta¹⁵⁸. En cambio, el querer con el que Dios crea a los seres finitos es, aunque igualmente libre,

¹⁴⁷ *Ibidem*, n.200: «...pro actu elicitio a voluntate quietativo, qui scilicet immediate coniungit fini ultimo, ut in ipso est quies ultima».

¹⁴⁸ *Vid. supra*, 4.1.

¹⁴⁹ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.4, n.201: «...est prima assecutio finis extra, quia operatio sic prima assecutiva non coniungit immediate fini extra».

¹⁵⁰ *Ibidem*, n.237: «...nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis, sed partialis causa, *si est aliqua*». El subrayado es mío.

¹⁵¹ *Ibidem*, n.238: «...intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tamquam habens actionem primam in ordine generationis». Dumont ofrece algunas razones históricas para justificar un cambio de postura en Escoto a propósito del papel del entendimiento en el acto de la voluntad; cfr. DUMONT, «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?», pp.773-784 (estudia Ord IV d.49 p.1 q.4, nn.297-299, en p.782-783).

¹⁵² Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.4, n.240.

¹⁵³ *Ibidem*, n.247: «...non esset tantum inclinatio naturalis, sicut gravis ad centrum, sed esset operatio propria naturae intellectualis; quod enim nunc sit operatio, et quod talis operatio, non habet formaliter ab intellectu, sed concomitanter».

¹⁵⁴ *Vid. supra*, 3.3.

¹⁵⁵ La doctrina de las *affectiones* se basa en una distinción introducida por san Anselmo, aunque tiene hondas resonancias agustinianas, como una suerte de memoria que permite a la libertad reconocer lo bueno, cfr. AGUSTÍN, *Confessiones* X c.14. Adquieren un papel importante en Ord IV d.49 p.1 q.5. Sobre su papel en la consideración de la libertad, HOFFMANN, «The Distinction between Nature and Will», pp.209-212.

¹⁵⁶ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.4, n.260.

¹⁵⁷ Además de las autoras citadas en 2.1, cfr. DEKKER, E. «Scotus's Freedom of the Will Revisited». En E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308)*, p.113.

¹⁵⁸ Se abre aquí una cuestión que es objeto aún de estudio por parte de los especialistas. Si, siguiendo a Agustín y a Anselmo, se acepta que «liberior igitur est voluntas quae a rectitudine declinare nequit» (Quodl 16, n.30, citando ANSELMO, *De libero arbitrio*, c.1), la libertad posee entonces intrínsecamente una dimensión moral, un orden propio. De ahí la importancia de no separar el estudio de las potencias libres, de la consideración de las *affectiones* —y en particular de la *affectio iustitiae*— como razón propia (o inteligibilidad) del actuar libre. Sobre esta cuestión, tan interesante como compleja, cfr. INGHAM, M.B. «Did Scotus Modify his Position», p.88-116; GONZÁLEZ AYES-TA, «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'?».

contingente, pues, de otro modo, no existiría libertad en lo creado.

En el plano antropológico, la reflexión de Escoto lleva a una afirmación clara del carácter específico del acto libre de la voluntad. En la libertad finita, esto implica que ni siquiera el conocimiento perfecto del fin último eliminaría la libertad del acto de la voluntad, como no lo hace tampoco la inevitabilidad de lo que sucede. En este sentido, tan significativa es la afirmación de la libertad en el gozo de los bienaventurados, como el ejemplo de quien cae al vacío y puede, no obstante, adherirse

voluntariamente a esa situación. En uno y otro caso, en los que la libertad parece estar comprometida, el Sutil la afirma decididamente. Se pone así de relieve lo más propio del actuar libre: una autodeterminación que consiste, al menos, en el acto de abrazar (o no) la realidad que se tiene delante como un bien en sí mismo. Que no es una tesis que se pueda dar por descontada lo demuestra el hecho de que los discípulos de Escoto pronto se distanciaron de ella¹⁵⁹. La libertad posee, así, un acto propio, por el que se une íntimamente a su objeto, amándolo por sí mismo.

6. Referencias bibliográficas

Fuentes

Versión latina de las obras de Duns Escoto:

- DUNS ESCOTO, JUAN. *Obras del Doctor Sutil. Cuestiones cuodlibetales*. Trad. Félix Alluntis. Madrid: BAC 1968.
- DUNS ESCOTO, JUAN. *Opera Omnia*, vol. I-XXI. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2004, para los textos latinos de la *Ordinatio* y la *Lectura*.
- DUNS ESCOTO, JUAN. *Opera Philosophica. IV, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI-IX*. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University, Franciscan Institute, 1997.
- DUNS ESCOTO, JUAN. *Reportatio I-A. The examined report of the Paris lecture*, vol. I-II. Trad. Allan B. Wolter, Oleg V. Bychkov. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 2004-2008.

Además de las cuodlibetales, se ha utilizado la versión castellana de:

- DUNS ESCOTO, JUAN. *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Pamplona: Eunsa, 2007.
- DUNS ESCOTO, JUAN. *Obras del Doctor Sutil. Dios Uno y Trino*. Trad. Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra, Félix Alluntis. Madrid: BAC, 1960 (incluye la traducción a *Ordinatio* I, Prol. y dd. 1 y 2, y a *De Primo Principio*).

Otras fuentes:

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. V. García Yebra, 2ª edición. Madrid: Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES. *Física*. Trad. José Luis Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Estudios

- ALLINEY, GUIDO. «Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo '300». *Veritas* 50/3 (2005): 95-108.
- ALLINEY, GUIDO. «Landolfo Caracciolo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on Freedom and Contingency». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 82/2 (2015): 271-300.
- BETTONI, EFREM. *Duns Scoto filosofo*. Milano: Vita e Pensiero, 1966.
- BONANSEA, BERNARDINO. *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book, 1991 (orig. 1983).
- BOULNOIS, OLIVIER. «Désirer la vérité. Du libre arbitre à la liberté selon Aristote, Augustin et Duns Scot». En CHRISTIAN BROUWER ET ODILE GILON (coordination scientifique), *Liberté au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2017, 17-51.
- DEKKER, EEF. «Scotus's Freedom of the Will Revisited». En EGBERT P. BOS (edited by), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy*. Amsterdam-Atlanta GA: Rodopi, 1998, 113-121.
- DIHLE, ALBRECHT. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- DUMONT, STEPHEN. «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?». En JAN A. AERTSEN, KEN EMERY AND ANDREAS SPEER (edited by), *After the condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the last quarter of the thirteenth century. Studies and Texts*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001, 719-794.
- ELÍAS, GLORIA SILVANA. «Reasons for Willing – John Duns Scotus' Critical Assessment of Aristotle's Notion of Rational and Non-Rational Powers». En ROBERTO HOFMEISTER PICH, ALFREDO STORCK AND ALFREDO CULLETON (eds.), *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships. Proceedings of the XIV International Congress of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. Turnhout: Brepols, 2020, 385-400.
- GILSON, ÉTIENNE. *La Philosophie au Moyen Age*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Payot, 1952.
- GILSON, ÉTIENNE. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona: Eunsa, 2007 (orig. 1952).

¹⁵⁹ Cfr. ALLINEY, «Landolfo Caracciolo, Peter Auriol, and John Duns Scotus on Freedom and Contingency», pp.276-278.

- GONZÁLEZ AYESTA, C., «Introducción». En JUAN DUNS ESCOTO. *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Pamplona: Eunsa, 2007, 5-32.
- GONZÁLEZ AYESTA, CRUZ. «¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’? La perspectiva de Duns Escoto». *Anuario Filosófico* 47/1 (2014): 77-102.
- GUERRERO TRONCOSO, HERNÁN. «Michel Villey y el problema del voluntarismo en Duns Scotus». *Revista de Humanidades* 31 (2015): 31-55.
- GUERRERO TRONCOSO, HERNÁN. «La necesidad de una doctrina sobrenatural en Duns Scotus como reacción contra el aristotelismo». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 33/2 (2016): 445-473.
- HOERES, WALTER. *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*. Padova: Liviana Editrice, 1976 (orig. 1962).
- HOFFMANN, TOBIAS. «Freedom without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom». En THOMAS WILLIAMS (edited by), *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 194-216.
- HOFFMANN, TOBIAS. «Intellectualism and voluntarism». En ROBERT PASNAU (edited by) AND CHRISTINA VAN DYKE (associate editor), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 414-427.
- HOFFMANN, TOBIAS. «The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus». *Archives D’Histoire Doctrinale Et Littéraire Du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224.
- INGHAM, MARY BETH. «Did Scotus Modify his Position on the Relationship of Intellect and Will?». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 69/1 (2002): 88-116.
- KLUXEN, WOLFGANG. «On Metaphysics and the Concept of Freedom in the Philosophy of John Duns Scotus». En EGBERT P. BOS (edited by), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy*. Amsterdam-Atlanta GA: Rodopi, 1998, 1-12.
- MERINO, JOSÉ ANTONIO. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC, 2007.
- PUTALLAZ, FRANÇOIS-XAVIER. 2014. «Censorship». En ROBERT PASNAU (edited by) AND CHRISTINA VAN DYKE (associate editor), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. I. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 99-113.
- SARANYANA, JOSEP-IGNASI. *Sobre Duns Escoto y la continuidad de la metafísica. Con un epílogo de gramática especulativa*. Pamplona: Eunsa, 2014.
- TREGO, K., «Indifférence, indétermination, infinité. La métaphysique et la liberté de la volonté chez Henri de Gand et Duns Scotus». En CHRISTIAN BROUWER ET ODILE GILON (coordination scientifique), *Liberté au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 2017, 165-177.
- VOS, ANTONIE AND HENRI VELDHUIS AND ALINE H. LOOMAN-GRAASKAMP AND EEF DEKKER AND NICO W. DEN BOK. *Contingency and Freedom. Lectura I 39, Text, Translation and Commentary*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1994.
- WILLIAMS, THOMAS, «Introduction. The Life and Works of John Duns the Scot». En THOMAS WILLIAMS (edited by), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 1-14.
- WOLTER, ALLAN B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1946.