

Relacionalidad y trascendencia de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto

Lucas Buch¹

Recibido: 04/12/2022 / Aceptado: 25/04/2023

Resumen. Escoto es uno de los pensadores medievales que con más fuerza afirmó la especificidad de lo libre, distinguiéndolo netamente de lo natural. Llevó su postura hasta ciertas conclusiones que parecieron demasiado atrevidas, incluso para autores intelectualmente muy cercanos. Por eso, se le ha presentado a veces como un precedente de la visión moderna de la libertad como autonomía absoluta o como indiferencia. Este artículo se acerca a su pensamiento, repasando tres aspectos de su propuesta que permiten ofrecer una visión más completa de su idea de libertad: la relación entre objeto conocido y acto de la voluntad, la doctrina de las *affectiones* y la consideración de la plenitud de la voluntad en la *beatitudo*. Se repasan varios debates actuales sobre el pensamiento de Escoto, con el objetivo de extraer algunos elementos que puedan servir para una exposición sistemática de la cuestión.

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

[en] Freedom's Relationality and Transcendence in the thought of John Duns Scotus

Abstract. John Duns Scotus is one of the medieval thinkers who most strongly affirmed the uniqueness of the free active powers of the soul by drawing a sharp distinction between those powers and the natural active powers of the soul. This position brought him to certain conclusions that seemed too strong, even for his contemporaries who shared many of his philosophical and theological convictions. As a consequence, Scotus is sometimes presented as a medieval forerunner of the distinctly modern view of freedom as absolute autonomy. This article considers three aspects of his thought that enable one to offer a more complete picture of his view on the nature of freedom: the relationship between the known object and the act of the will, his understanding of the *affectiones*, and his account of the will's perfection in beatitude. By engaging Scotus's own texts as well as contemporary debates on each of these aspects of his account of freedom, I identify some key elements of his thought that would be essential for any systematic exposition of his teaching on the nature of freedom.

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

Sumario. 1. Introducción. 2. El acto libre y el objeto conocido. 3. La doble apertura de la voluntad. 4. Relacionalidad y trascendencia de la voluntad. 5. Conclusiones.

Cómo citar: Buch, L. (2023): Relacionalidad y trascendencia de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(3), 451-467

Fuentes de financiación

Esta investigación se inscribe en el Grupo de Investigación ÉTICA, CARÁCTER Y ACCIÓN HUMANA (ETICAH), de la Universidad de Navarra.

Agradecimientos

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.

1. Introducción

Es conocida la radical afirmación que hace Duns Escoto de la libertad. A veces, se le ha presentado como «alguien que defiende la libertad de indiferencia, guiada solamente por la ley y el principio, y cuya teoría moral no tiene otra base que la (incognoscible) voluntad divina»². En tal caso, sería ya un representante de la idea de la libertad entendida como autonomía absoluta que se ha impuesto en el pensamiento occidental de los últimos siglos. Ahora bien, ¿es ese realmente el pensamiento del Sutil? En estas páginas vamos a atender a algunas características de la libertad, tal como él la presenta. Aunque en la exposición será preciso entrar en ciertos debates actuales sobre la correcta interpretación de su pensamiento, lo que

¹ Universidad de Navarra (España)

E-mail: lbuch@unav.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4316-290X>

² INGHAM, M.B. «Symphonic Grandeur: Moral Beauty and the Judgment of Harmony in John Duns Scotus». En A.M. RAMOS (ed.), *Beauty and the Good. Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2020, p.343.

nos interesa principalmente es extraer algunos elementos que puedan servir para una exposición sistemática de la cuestión. Hagamos, para comenzar, una presentación general.

Para nuestro autor, la libertad es una característica propia de aquel principio activo que es capaz de autodeterminarse. Así, traza una distinción fundamental entre los principios naturales de acción, determinados a actuar en cierto modo en presencia del objeto, y los principios libres³.

Por otra parte, quizá el marco más adecuado para comprender la idea que tiene Escoto de la libertad es el de la consideración que hace de ella como *perfectio simpliciter* que se dice en primer lugar de Dios, en quien se encuentra en modo infinito⁴. Al darse de modo infinito en Dios, el Sutil no encuentra dificultad en afirmar que la autodeterminación que es propia de la libertad puede darse por necesidad intrínseca. Es el caso de la voluntad divina, tanto en el amor de Dios por sí mismo, como en la espiración del Espíritu Santo⁵. No se trata, lógicamente, de una necesidad natural, sino que responde al modo de infinitud en que se da. En otras palabras, por ser infinita —por ser perfecta—, la voluntad de Dios debe producir necesariamente un amor infinito por un objeto infinito. En ese caso, se da en ella la necesidad de determinarse por su perfectivo, pero eso no constituye una limitación de la libertad, sino precisamente una perfección⁶.

Ahora bien, junto a la libertad en su modo infinito existe también la libertad creada. Esta se distingue por su limitación, por haber sido creada *ex nihilo* o por su defectibilidad⁷. En todo caso, para Escoto resulta decisivo asegurar que, en el ámbito creado, el acto de la voluntad es siempre contingente: lo es tanto el acto creador de Dios, como el acto de la libertad creada⁸. En este ámbito, el no estar determinada no constituye para la voluntad una imperfección, sino precisamente una perfección, pues se trata de una indeterminación «de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad»⁹, y que la hace capaz de determinarse a sí misma.

Esta última afirmación presenta una dificultad. El Sutil insiste en que lo propio de la voluntad es el

determinarse a sí misma, y no hallarse determinada por su objeto. A la vez, en contraste con la voluntad infinita en relación con su objeto infinito, la voluntad creada no está determinada en modo necesario hacia su perfectivo¹⁰. Parece entonces que la perfección de la voluntad consistiría simplemente en determinarse a sí misma, sin ninguna determinación por parte del objeto. De hecho, según se apuntaba al inicio, ese es el modo en que algunos han interpretado su pensamiento. Sin embargo, como veremos enseguida, el mismo Escoto señala lo inconveniente de tal planteamiento y la necesidad de tener en cuenta la especificidad que introduce el objeto amado en el acto de querer.

En estas páginas, vamos a acercarnos a este problema afrontando tres cuestiones sucesivas. En primer lugar, consideraremos el papel que juega el objeto conocido en el acto de la voluntad, que Escoto estudia de modo particular al comentar la distinción 25 del libro II de las *Sentencias*. Después, examinaremos el modo en que el Sutil explica la posibilidad del primer pecado angélico, que le lleva a proponer una capacidad ordenadora en la voluntad, de la mano de la doctrina de las *affectiones*. Ahí se pondrá de relieve la relación que es propia de la voluntad. Finalmente, estudiaremos tres momentos en que nuestro autor se ocupa de la plenitud de la libertad creada. En ellos se afirma con claridad no solo la relacionalidad de la libertad, sino también la trascendencia de la que hace capaz al ser creado. De ese modo, se pondrán de manifiesto algunos elementos propios de la idea escotista de la libertad que permiten completar la visión de esta como autodeterminación absoluta y enriquecer, a su vez, una exposición filosófica de tipo sistemático.

2. El acto libre y el objeto conocido

Como señala Dumont, «todos en el debate del siglo XIII sobre la libertad admitían que el intelecto era necesario para “enseñar” o “presentar” (*ostendere; praesentare*) el objeto apetecible a la libertad y que sin el intelecto la volición sería imposible»¹¹. Al mismo tiempo, era comúnmente aceptada la idea, transmitida por el Pseudo-Dionisio, de que «lo malo no

³ Se trata de una distinción que el Sutil formuló con particular precisión en sus últimas obras. Para una visión de conjunto, cfr. BUCH, L. «La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39/2 (2022), pp.318-322.

⁴ Cfr. Ord II d.44, n.8. Es clásico y muy completo el estudio de HOERES, W. *La volontà come perfezione pura in Duns Scotus*. Padova: Liviana Editrice, 1976 (orig. 1962). Como marco lo ha reivindicado GONZÁLEZ-AYESTA, C. «Duns Scotus on freedom as pure perfection: necessity and contingency». En M. CAMERON (ed.), *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*. London-New York: Routledge 2019, pp.92-98. También señala la relevancia de la univocidad para determinar la noción de libertad PICKAVÉ, M. «Duns Scotus on free will and human agency». En G. PINI (edited by), *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, pp.106-113.

⁵ Cfr. Quodl 16, n.5.

⁶ Escoto lo argumenta en Ord I d.13, nn.56-62; cfr. Ord I d.10, nn.41 y 48, y Quodl 16, nn.30-34. Cfr. GONZÁLEZ-AYESTA. «Duns Scotus on freedom as pure perfection», pp.93-95.

⁷ Cfr. Ord II dd.34-37, q.5, n.128; Ord II d.44, n.7. Así, mientras Dios es causa de la libertad de la voluntad y de su capacidad de querer el bien, la voluntad creada es responsable del pecado, pues «in potestate sua habet concausare causae primae vel non concausare», Ord II dd.34-37 q.5, n.145.

⁸ Cfr. Quodl 16, n.29; Lect I d.39, n.35.

⁹ In Metaph IX, q.15, n.31: «est alia [indeterminatio] superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo»; cfr. nn.26-34.

¹⁰ Cfr. Ord I d.13, nn.60-62.

¹¹ 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, p.741.

puede ser una causa final» y que, por tanto, «algo malo solo puede ser querido “bajo el aspecto de bondad” (*sub ratione boni*)»¹². En este sentido, es interesante estudiar el modo en que Escoto comprende la relación de la libertad con el objeto conocido y el papel causal que este puede tener en el acto libre.

La cuestión se plantea de modo particular al comentar la distinción 25 del libro II de las *Sentencias*. En realidad, conocer la postura del Sutil presenta algunas dificultades. Por una parte, porque esa distinción quedó sin tratar en la *Ordinatio*, y las de la *Lectura* y la *Reportatio* presentan ciertas diferencias. Por otra, por el modo en que estas versiones han llegado hasta nosotros y por el debate exegético a que eso ha dado lugar. El debate es conocido: algunos autores sostienen que Escoto mantuvo siempre la misma postura¹³; otros, en cambio, defienden que la modificó notablemente. A favor de esta segunda posibilidad, la argumentación que ofrece Dumont es sólida, y su núcleo no ha sido refutado. Sí han sido discutidas, en cambio, algunas de sus conclusiones. Así, para Ingham, aunque la postura del franciscano cambió entre la *Lectura* y la *Reportatio*, nunca dejó de moverse en un voluntarismo moderado. Veámoslo con algo de detalle.

1. El texto de la *Lectura* II d. 25 se pregunta «si el acto de la voluntad es causado en la voluntad por un objeto que la mueve, o por la voluntad que se mueve a sí misma»¹⁴. El punto de partida es la afirmación de que la voluntad debe ser una potencia activa, pues se trata precisamente de la potencia cuya naturaleza consiste en tener de algún modo a disposición –ser dueña de– su propio acto¹⁵. Escoto propone su postura a partir de otras dos, que presenta como extremas, y que rechaza.

En primer lugar, la de quienes sostienen que la causa total de la actualidad en el acto de la volun-

tad proviene del objeto¹⁶. Para el Sutil, si así fuera, el querer se convertiría en una *passio*; sin embargo, con eso se perdería lo más propio de la voluntad, puesto que «el padecer no está en poder de quien padece»¹⁷. Por otra parte, la libertad no tiene que ver con la incapacidad del conocimiento humano para argumentar demostrativamente sobre ciertas cosas, como si bastara un conocimiento perfecto para hacer irrelevante la libertad: «¡sería esta una libertad miserable!»¹⁸. Más aún, Escoto recupera un texto aristotélico para señalar cómo la inteligencia por sí misma no puede determinarse, sino que, estando abierta a dos opuestos, necesita ser determinada por el apetito o por la *proairesis*¹⁹.

De hecho, que el objeto no es la causa *total* del acto de la voluntad había sido señalado ya en la condena del obispo de París de 1277; por eso señala nuestro autor que esta primera postura no salva la libertad²⁰. Además, en otros pasajes rechaza también la postura de quienes sostienen que el intelecto es motor suficiente, al concebir la voluntad como un apetito²¹. Tal postura –en la que se reconoce a Tomás de Aquino– no lograría dar cuenta del pecado de los ángeles y, en definitiva, no reservaría un lugar propio y específico a la libertad²². En el fondo, en todo esto está en juego la diferencia que establece Escoto entre lo natural y lo libre, que reconoce en las dos potencias superiores: inteligencia y voluntad²³.

Tras refutar a quienes ponen la causa del acto libre en el objeto, el Sutil rechaza también otra postura, sostenida por Enrique de Gante e igualmente presentada como *extrema*. Según esta, «la sola voluntad es la causa efectiva respecto del acto de querer, y el objeto conocido es solo causa ‘*sine qua non*’»; así, el intelecto que entiende sería como «la remoción del impedimento»²⁴. A la hora de refutar esta posición, plantea primero algunas objeciones a la idea de que se pueda

¹² HOFFMANN, T. *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p.173.

¹³ Así, en el pasaje en que Escoto expone con claridad su opinión, señala en nota la comisión editora: «Hanc suam opinionem Duns Scotus numquam retractavit nec modificavit; idem enim substantialiter tenet etiam in *Rep.* II A d.25 q.un. et in *Ordinatione* II d.7 q.un. N.[15]», *Lect* II d.25, nota al n.69.

¹⁴ *Lect* II, d.25, n.1: «an actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam, vel a voluntate movente se ipsam».

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, nn.12-21. Sobre el punto de partida de Escoto y la referencia a algunas *auctoritates*, cfr. BUCH. «La afirmación de la libertad», pp.320-321.

¹⁶ Cfr. *Lect* II, d.25, n.22. Escoto refuta la postura en lo que tienen en común distintas versiones de ella (cfr. nn.28-37), y en particular en la versión de Godofredo de Fontaines (cfr. nn.40-50).

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, n.28: «non est in potestate patientis pati (patiens enim non dominatur suae passioni)».

¹⁸ *Ibidem*, n.35: «igitur si propter talem indifferentiam in intellectu ‘quia potest iudicare de oppositis’, esset libertas in voluntate, sequeretur quod libertas esset in voluntatem ‘quia [intellectus] habet cognitionem defectibilem’, et haec misera esset libertas!».

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, n.37, donde hace referencia a ARISTÓTELES, *Metafísica* IX c.5, 1048a 10. Sobre la cuestión vuelve en las respuestas finales, cfr. nn.92-95.

²⁰ *Articuli 219 a Stephano Tempier Parisiensi episcopo damnati*, a.194, citado en nota de la edición crítica al texto de *Lect* II d.25, n.69.

²¹ Cfr. *Ord* II d.7, n.19: «appetitus proportionatur suae apprehensivae, a qua movetur sicut mobile movetur a movente»; con más detalle, en *Lect* II d.7, nn.10-14. Escoto comprende la idea de presentar la libertad como apetito, pero la matiza; así: «Dico quod voluntas potest accipi sub propria ratione, – vel sub generali ratione et nomine, scilicet pro appetitu. (...) sed proprie voluntas addit supra appetitum, quia “est appetitus cum ratione liber” [Aristóteles, *Retórica*, 1369a 2-4]», *Ord* III d.17 q.un, n.9.

²² En *Lect* II d.25, n.33, recoge el experimento mental que propone Anselmo, a propósito de un ángel que no tuviera más que una de las dos *affectiones*. Además, discute la idea de que la voluntad pueda entenderse de dos modos: como apetito y como libertad (cfr. *Ibidem*, nn.82-86).

²³ En otro lugar explicita la relación entre un tema y otro: «causa efficiens actus intelligendi – illa quae est ex parte actus intelligendi – naturaliter agit, nec potest difformiter agere ipsi obiecto, et ideo semper recte agit, non sic voluntas semper conformiter agit suo obiecto, quia est causa libera, non naturalis. Quando ergo est rectitudo ex parte principii moventis, totus actus est rectus; non sic hic, ex parte finis», *Ord* II d.40, n.13.

²⁴ *Lect* II d.25, n.54: «quod sola voluntas est causa effectiva respectu actus volendi, et obiectum cognitum est tantum causa ‘sine qua non’, et intellectus intelligens ‘amotio impedimenti’; et ideo dicunt quod obiectum cognitum est ‘sine quo non’ et intellectus intelligens ut amovens impedimentum». Así, para Enrique, «si enim obiectum non habet ‘esse cognitum’ in intellectu, non erit volitio, – si etiam intellectus non intelligat, voluntas non potest velle, quia tunc impeditur», *Idem*.

hablar de una causa ‘*sine qua non*’²⁵. A continuación, señala el papel que juega el objeto en la determinación (formal) del acto. Si no fuera más perfecto el acto que tiene un objeto más perfecto, resultaría que podría haber tanta felicidad en amar una mosca como en amar a Dios; es más, cabría una felicidad mayor en el primer caso, si el amor fuera más intenso²⁶. Por ese mismo motivo, alguien podría alcanzar la beatitud (propia de la existencia de los bienaventurados) ya en esta vida, lo cual es inconveniente²⁷.

Escoto compartirá con Enrique la idea de que los actos se distinguen por su principio activo, pero aquí subraya que eso no basta²⁸. Para él, es importante señalar el papel determinante del objeto, también con vistas a reconocer que existe un orden en la perfección del acto. Si se puede reconocer un orden esencial, y hay voliciones más perfectas que otras, entonces las voliciones deben distinguirse por su especie²⁹. Y de hecho es posible reconocer ese orden: «la volición de Dios es más noble que la de cualquier otro [bien]; así pues, tienen una distinción específica por el objeto»³⁰. En esta misma línea, afirma más adelante que el acto de querer se refiere al objeto como lo medido a la medida, y no al revés³¹. En definitiva, si no quiere ser ciego, el actuar libre debe incluir –en su causa y no solo como *sine quo non*– el conocimiento³².

Tras exponer y refutar las dos posturas que considera extremas, nuestro autor propone la suya: «Sostengo una vía media, según la cual tanto la voluntad como el objeto concurren para causar el acto de querer, de tal modo que el acto de querer proviene de la voluntad y del objeto conocido como de una causa efectiva»³³. En pocas palabras, la causa del querer o rechazar es una «*natura actu intelligens obiectum et libera*», y en esto consiste, para Escoto, el libre arbitrio³⁴.

Ahora bien, ¿en qué modo inteligencia y voluntad son concausas del querer? En Dios, tal unidad no genera

ningún problema, ya que, en su modo infinito, la voluntad libre como perfección pura coincide enteramente con el intelecto y con el ser de Dios³⁵. El problema se presenta cuando esa perfección se da en modo limitado, y por tanto no hay plena identidad entre inteligencia, voluntad y ser. Al desechar distintos modos de concausar, Escoto señala que voluntad e inteligencia no pueden causar aisladamente el querer, y que la fuerza causal de una no depende de la otra. Sugiere finalmente que libertad y objeto conocido son concausas al modo en que varios agentes concurren teniendo cada uno «una causalidad propia, perfecta en su género» y siendo uno de ellos el agente principal, «como el padre y la madre para la producción de la prole, y el estilete y la pluma (*stilus et penna*) para escribir, y el varón y la mujer para regir la casa»³⁶. Además, apunta enseguida que la voluntad es una causa más principal (*principalior*), mientras que la naturaleza cognoscente lo es menos³⁷. Escoto lo justifica apelando al modo de causar (libre en el caso de la voluntad; natural, en el de la naturaleza cognoscente), ya que, si la voluntad tiene en su poder su propio actuar, eso tiene que ver precisamente con la libertad que es el rasgo más propio del querer, que no puede ser movido necesariamente por una causa natural. Al contrario, la voluntad puede concurrir (o no) con una causa de ese tipo, de modo que «se dice que ‘libremente querer o rechazar’ está en nuestro poder»³⁸.

Para comprender mejor el modo en que se da esta concausalidad, Escoto propone algunos ejemplos paralelos: la concausalidad que ha descrito en otro lugar entre la inteligencia y el objeto conocido en el acto de conocer³⁹, y –en otro pasaje– el modo en que Dios y el hombre son coprincipio del acto libre de este. El segundo constituye un paralelo más preciso que el primero, pues en él entra en juego la libertad. Además, como en el caso de inteligencia y voluntad en el acto de querer, una de las causas ac-

²⁵ Cfr. Lect II d.25, nn.55-59.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, n.62.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, n.67.

²⁸ Cfr. *Ibidem*, n.61.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, n.63: «Perfectio enim requirit ordinem essentialem, – et ita si volitiones sic se habent quod una sit perfectior alia, sequitur quod habent ordinem essentialem, et sic quod specie distinguuntur».

³⁰ *Ibidem*, n.63: «species habent ordinem essentialem in universo, et volitio Dei est nobilior quam alicuius alterius; igitur habent distinctionem specificam ab obiecto».

³¹ Cfr. *Ibidem*, n.66.

³² Cfr. *Ibidem*, n.68. En este pasaje, que se presenta como la quinta razón contra la postura voluntarista, Escoto reconoce que «‘agere libere’ est per cognitionem – unde volens libere, ex hoc quod libere vult, non est caecus». Así, «in libertate includitur cognitio», y lo hace en un sentido fuerte: «igitur obiectum cognitum sive cognitio obiecti non requiritur ad actum voluntatis ut illud ‘sine quo non’ tantum, sed tamquam aliqua causa inclusa in libertate et potestate liberi arbitrii». Sobre la insuficiencia de considerar el objeto como causa *sine qua non*, cfr. *Ibidem*, n.79.

³³ *Ibidem*, n.69: «Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa efectiva».

³⁴ Cfr. *Ibidem*, n.70: «‘natura actu intelligens obiectum et libera’ est causa velle et nolle; et in hoc consistit liberum arbitrium, sive in nobis sive in angelis».

³⁵ Cfr. HOERES. *La volontà come perfezione pura*, pp.96-103, y en discusión con Gilson, pp.111-113. Según señala el mismo Escoto al final de la distinción, la voluntad solo podría ser causa total del querer si fuera infinita, como sucede en el caso de la voluntad divina, en el acto de amarse a sí mismo. Al no ser infinita, la voluntad creada necesita del objeto para ser determinada (cfr. Lect II d.25, n.98).

³⁶ Lect II d.25, n.73: «ut pater et mater ad productionem proles, et stilus et penna ad scribendum, et vir et mulier ad regimen domus».

³⁷ Cfr. *Ibidem*, n.73.

³⁸ *Ibidem*, n.74: «dicitur ‘libere velle et nolle’ esse in potestate nostra».

³⁹ *Ibidem*, n.73; cfr. Quodl 15, n.36, Ord I d.3. En este caso el paralelo no es perfecto, puesto que el intelecto puede ser movido necesariamente por el objeto, y la voluntad no (cfr. Lect. II d.7, n.41, Ord II d.7, n.90).

túa siempre mientras la otra puede libremente concurrir o no con ella⁴⁰.

Para concluir, es interesante el modo en que Escoto pone el acento en la voluntad como concausa principal y al mismo tiempo subraya la necesidad del conocimiento. Los dos principios activos irreductibles (natural y libre) se unen aquí: al libre le corresponde el protagonismo en una acción que debe tener precisamente esa característica, pero —como ha señalado también al refutar al de Gante— el conocimiento es igualmente necesario si el querer no ha de ser ciego⁴¹. Como apunta Ingham, la propuesta de una vía media, que afirma la concausalidad de voluntad y conocimiento, es «un intento de garantizar que el acto de volición sea un acto racional»⁴².

Tras exponer su propia postura, Escoto la confirma refutando ulteriormente los otros dos extremos.

2. Años más tarde, la exposición que hace de la misma distinción, según nos transmite la *Reportatio*, presenta algunas diferencias. Se trata de un texto más breve, en el que no contraponen ya inicialmente dos posturas, sino que toma distancia solo de quienes ponen en el objeto la causalidad del querer. La otra posición, que veía en él una causa *sine qua non*, se considera ahora defendible. Veámoslo brevemente⁴³.

El planteamiento de la *quaestio* parece más específico que en la *Lectura*, pues el Sutil se pregunta «si hay algo distinto de la voluntad que cause *effective* el acto en la voluntad»⁴⁴. Además, expone y refuta solamente la opción intelectualista, especialmente en la versión de Godofredo, que recibe una atención detallada, pero no expone ya la de Enrique de Gante. Así, la estructura del texto es muy distinta respecto del anterior, pues no hay ya dos extremos y una respuesta media.

Aunque no se examina con detalle su postura, al hilo de la exposición sí se hace referencia a la idea de Enrique de que el objeto pueda ser causa *sine qua non* del querer, y se repasa la crítica que hacía de esa postura el mismo Godofredo⁴⁵. Ahora bien, mientras en la *Lectura* el Sutil secundaba esa crítica, en la

Reportatio la rechaza. Pero vayamos por partes. En primer lugar, Escoto niega que el objeto pueda ser causa eficiente del querer, puesto que, si la voluntad ha de ser dueña de su acto, este no puede ser causado por un agente externo. A la vez, afirma que el acto de querer puede depender del conocimiento del objeto sin que se trate de una dependencia causal —algo que había negado en la *Lectura*. En este caso, se trata más bien de una dependencia de un efecto respecto de otro efecto anterior⁴⁶. Por otra parte, explica el modo en que puede haber automovimiento en la libertad sin caer en contradicción⁴⁷. Finalmente, niega que la voluntad pueda considerarse un apetito, pues, en palabras de Juan Damasceno, la libertad, a diferencia del apetito, *ducit, non ducitur*⁴⁸.

Tras la exposición y la crítica de la postura intelectualista, nuestro autor plantea su propia opinión que, lógicamente, no aparece ya como una «vía media». Ahora afirma que «nada de lo creado, otro que la voluntad, puede ser causa total del acto de querer en la voluntad», y lo justifica «porque algo sucede contingentemente en las cosas, esto es, de modo evitable»⁴⁹. En efecto, para que suceda algo de modo contingente, debe ser causado, en el mismo instante en que sucede, «por una causa indeterminada que se puede determinar [a sí misma]»⁵⁰. El Sutil se detiene a argumentar que solo la voluntad es una causa de este tipo, recurriendo a algunas ideas que desarrolla también en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles y al experimento mental propuesto por Anselmo, a propósito de las *affectiones* de la voluntad, para demostrar que no bastaría un apetito intelectual para que hubiera libertad⁵¹. Y repite: «nada hay creado, fuera de la voluntad, que pueda determinarse desde sí mismo, y por consiguiente ningún otro creado puede por sí mismo ser causa total de la volición»⁵².

La exposición termina con la respuesta a los argumentos principales.

* * *

Que la posición de Escoto ha cambiado, parece indudable. Ahora bien, ¿cuál es el alcance de ese cambio? ¿Afecta a la sustancia de su pensamiento? Para

⁴⁰ Cfr. Lect II d.25, 74; Ord II d.44, q.un, n. 145. Sobre este paralelo se puede volver a propósito de la relación entre libertad y gracia, que Escoto trata en Ord II d.7, n.44.

⁴¹ Cfr. Lect II d.25, n.68 y n.78.

⁴² 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.104.

⁴³ Para la comparación *Lectura-Reportatio*, cfr. *Ibidem*, pp.103-112 y DUMONT. «Did Duns Scotus Change His Mind», pp.744-758.

⁴⁴ Rep II d.25, n.1: «*Utrum aliud a voluntate causet effective actum in voluntate?*». Cursiva en el original. Retoma la formulación que había usado para la tesis de Enrique en Lect II d.25, n.54.

⁴⁵ Puede verse el paralelo que existe entre Lect II d.25, nn.55-57 y Rep II d.25, n.3-4, y la respuesta en n.15.

⁴⁶ Cfr. Rep II d.25 nn.15-16 y Lect II d.25, n.58, 66, 76-80.

⁴⁷ Cfr. Rep II d.25 n.16-18 y Lect II d.25, nn.87-88.

⁴⁸ Cfr. Rep II d.25, nn.15-19. Sobre la importancia de esta *auctoritas*, cfr. HOFFMANN. *Free Will and the Rebel Angels*, pp.22-24.

⁴⁹ Rep II d.25, n.20: «*nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate, quia aliquid evenit contingenter in rebus, hoc est, evitabiliter*».

⁵⁰ *Ibidem*, n.20: «*igitur oportet quod in illo instanti, in quo evenit, eveniat a causa indeterminata potente se determinare*».

⁵¹ Sobre el comentario de la distinción aristotélica entre potencias racionales y no racionales, cfr. In Metaph IX, q.15. En Lect II d.25, la libertad no aparece todavía como la potencia racional. Además, aunque Ingham sostiene que el experimento de Anselmo es propio de la argumentación de la *Reportatio*, aparece también en la *Lectura*, si bien como respuesta a la postura intelectualista (cfr. Lect II d.25, n.33, INGHAM. «Did Scotus Modify his Position», p.109).

⁵² Rep II d.25, n.20: «*Nihil igitur est creatum praeter voluntatem, quae potest se determinare ex se, et per consequens nihil aliud creatum a se potest esse causa totalis volitionis*».

Dumont, su postura se acerca a la de Enrique de Gante, reduciendo «el papel del objeto en el intelecto al de un efecto previo, más que una causa a priori»⁵³. Ahora bien, lo que afirma en la *Reportatio*, ¿indica que el objeto conocido no tiene ya otro papel, como apuntaba Enrique, que el de remover un obstáculo? ¿Separa así nuestro autor la voluntad libre de la bondad-maldad que se reconoce en el objeto? El motivo que ofrece Dumont para el cambio en su pensamiento es de tipo histórico: el Sutil enseñaba en París mientras el maestro franciscano en la Universidad era Gonzalo Hispano. Este se encontraba en aquel momento en plena disputa con Godofredo y algunos de sus seguidores, defendiendo precisamente el voluntarismo de Enrique (que era, por otra parte, la posición de muchos otros maestros franciscanos). El texto de la *Reportatio* sería entonces la entrada de Escoto en el debate⁵⁴. Además, puesto que introduce la posibilidad de considerar el objeto como causa *sine qua non* del querer en otras cuestiones relacionadas, Dumont sugiere que podría haber otros motivos de tipo filosófico o teológico⁵⁵.

Por su parte, Ingham muestra que, en realidad, no es que el Sutil sea más voluntarista, en el sentido de que conciba una mayor independencia de la voluntad respecto de la razón o del bien conocido. En ese sentido, no está más cerca de Enrique que antes. Acepta, eso sí, la posibilidad de considerar el objeto como causa *sine qua non* del querer, pero, mientras Enrique ponía en la inteligencia la racionalidad del acto libre, el cambio en el pensamiento de Escoto «se mueve en la dirección de una integración de intelecto y voluntad en la voluntad racional (*rational will*)»⁵⁶. Desde luego, el texto de la *Reportatio* parece ir en este sentido, pues la afirmación de la voluntad como potencia racional está presente desde el principio y tiene una importancia central⁵⁷. Además, el franciscano considera la posibilidad de que la inteligencia fuera causa del querer, en cuanto inteligencia y voluntad puedan considerarse principios concurrentes⁵⁸. Finalmente, al contestar al último de los argumentos iniciales, precisa un poco más el modo en que la voluntad es la potencia racional que se determina a sí misma, presentándola como una causa «racional compleja, como la voluntad con el intelecto»⁵⁹. Tal

como lo expone, el Sutil parece recoger la misma postura que había expuesto como propia, y que hallaba su justificación en la existencia de lo contingente.

Hay un elemento más en la exposición de nuestro autor que parece reforzar esta interpretación de Ingham. En la redacción de la *Reportatio* no se expone la postura de Enrique de Gante, pero tampoco se subraya la importancia del objeto para determinar la perfección del acto y hacer así posible un orden esencial de perfección. Ahora bien, que no aparezca no quiere decir que Escoto rechazara esa idea. El no querer llamar la atención sobre una posición distinta de la de Enrique podría haberle llevado a no desarrollar esa parte. Eso mismo podría dar razón de que la *quaestio* se centre en la causa *eficiente* del querer, sin referencia a otras causas o determinaciones⁶⁰.

No es fácil concluir cuál fue finalmente el pensamiento de nuestro autor a propósito de la causa del querer. Las notas recogidas de sus últimas lecciones indican un cambio en su pensamiento, pero la ausencia de una versión revisada y definitiva hace imposible una afirmación categórica. En todo caso, parece que no concibe en ningún momento la libertad separada de la racionalidad. Para asegurarla, acudía en un primer momento a la concausalidad de inteligencia y voluntad; más adelante, no necesita hacer del conocimiento más que una condición necesaria, puesto que ha desarrollado su idea de libertad, de modo que la valoración práctica, moral, del objeto depende de ella. Según expone Ingham —y según hemos visto en la exposición más tardía—, este desarrollo tiene que ver fundamentalmente con la interpretación de algunos textos de Aristóteles, que llevan a Escoto a afirmar que la potencia racional es la voluntad (y no, aunque suene paradójico, la inteligencia), y con la reinterpretación de la doctrina de las *affectiones* de la voluntad, que toma de Anselmo⁶¹. Centremos ahora nuestra atención en esta última.

3. La doble apertura de la voluntad

Para desarrollar este punto, vamos a seguir la exposición de *Ordinatio* II d.6, aunque haremos tam-

⁵³ DUMONT. «Did Duns Scotus Change His Mind», p.758.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, pp.773-777.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, pp.777-784 y 794. En particular, estudia los textos correspondientes a II d.26, II d.40 y IV d.49. A estos quizá cabría añadir Quodl 16, n.42.

⁵⁶ INGHAM. «Did Scotus Modify his Position», p.109; para la comparación entre la postura de Escoto y la de Enrique de Gante, cfr. *Ibidem*, pp.112-115

⁵⁷ Cfr. Rep II d.25, nn.2 y 22.

⁵⁸ *Ibidem*, n.20: «intellectus potest accipi secundum quod est quaedam potentia operativa, vel secundum quod intellectus et voluntas sunt principium concurrentia respectu practicabilium, quae extrinsecus producuntur per intellectum et voluntatem».

⁵⁹ *Ibidem*, n.22, frente a la ciencia, incapaz de determinarse entre opuestos: «Alia est causa indeterminata, quae est causa completa potens se determinare ad unum istorum, et ista est rationalis complexa, ut voluntas cum intellectu, et hoc necesse est dicere, si aliquid sit contingens; et talis potest determinare, et complete se determinare, quia est indeterminata active».

⁶⁰ Ingham apunta la posible cercanía de la postura del Sutil a la que aparece en los últimos escritos de Tomás de Aquino, para quien la causa eficiente del querer es la voluntad, mientras el objeto constituye su causa formal. Ciertamente, como veremos más adelante, el objeto no es indiferente; sin embargo, no hay que olvidar tampoco que, para Escoto, lo que determina el acto de querer es la misma voluntad, más que el objeto. Sobre estos puntos, cfr. INGHAM. «Did Scotus Modify his Position», p.115, donde hace referencia a *De Malo* (q.6c) de Tomás de Aquino; en cambio, Ord I d.1 p.2 q.1, n.67, cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, C. «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'? La perspectiva de Duns Escoto». *Anuario Filosófico*, 47/1 (2014), pp.90-91.

⁶¹ Cfr. INGHAM. «Did Scotus Modify his Position», pp.114-115. Sobre la interpretación que hace el Sutil de los textos aristotélicos puede consultarse BUCH. «La afirmación de la libertad», pp.318-320.

bién referencia a otros textos. La distinción plantea la explicación del primer pecado angélico. El caso es particularmente delicado, pues es preciso explicar de qué modo el ángel pudo rechazar a Dios sin que mediara un conocimiento imperfecto o una pasión desordenada⁶².

1. En esta distinción, Escoto plantea dos *quaestiones*. La primera es si el ángel malo habría podido apetecer la igualdad de Dios; la segunda es si aquel primer pecado habría sido formalmente de soberbia. Como se ve, el marco es netamente teológico.

En la respuesta a la primera *quaestio* aparecen ya algunos elementos importantes. El Sutil sostiene que el pecado no se da por un acto de amor simple (pues lo malo no puede quererse por sí mismo), sino complejo, en el que varios amores se relacionan entre sí. Además, en su opinión, esa relación entre distintos amores depende de una capacidad de la voluntad, no del intelecto. En efecto, si dependiera de este último, habría que explicar cómo es posible que el ángel apeteciera la igualdad de Dios, algo que se presenta como una contradicción *in terminis*. Ciertamente la inteligencia presentó, con una aprehensión simple, las distintas realidades que estaban en juego; sin embargo, según afirma Escoto, la composición de los términos fue obra de la voluntad, «pues la voluntad es una fuerza relacionadora (*vis collativa*) como el intelecto, y por consiguiente, puede relacionar de cualquier modo los simples que le han sido mostrados, como puede hacerlo también el intelecto»⁶³. Así pues, es precisamente el ser una *vis collativa* lo que hace posible un acto desordenado de la voluntad.

El desarrollo de esta idea es mayor al considerar la segunda de las *quaestiones*. Para explicar en qué consistió el pecado del ángel, el franciscano clasifica en primer lugar los actos de la voluntad. En términos generales hay dos: querer (*velle*) y rechazar (*nolle*). El querer es un acto por el que la voluntad acepta un cierto objeto conveniente. Puede hacerlo con un

querer de amistad (*velle amicitiae*), si quiere simplemente el bien de ese objeto; o con un querer de concupiscencia (*velle concupiscentiae*) si lo quiere para otro a quien ama⁶⁴.

A continuación, el Sutil señala el orden de estos actos: por una parte, «todo rechazar presupone algún querer»; y por otra, «el querer de amistad precede al de concupiscencia», puesto que el amado es como el fin por el que quiero un bien con querer de concupiscencia⁶⁵. El mismo orden vale para los actos desordenados: todo *nolle* desordenado presupone un *velle* desordenado anterior. La conclusión que va a sacar es clara: el primer acto desordenado *simpliciter* de la voluntad debió ser un desordenado querer de amistad y, en particular, puesto que no hay un desordenado amor de amistad a Dios, debió tratarse de un desordenado querer de amistad hacia sí mismo⁶⁶. Junto a este primer acto desordenado de la voluntad, hubo en el pecado del ángel un desordenado amor de concupiscencia, que consistió, para nuestro autor, en que «quiso para sí inmoderadamente la beatitud»⁶⁷. De este modo, aquel primer acto de amor desembocó en el odio (*contemptum*) de Dios, del que habla san Agustín⁶⁸. Demos ahora un paso más.

2. ¿Cómo se entiende este desorden en el amor? ¿Cómo se explica que el querer la beatitud pueda ser inmoderado? Escoto lo hace acudiendo a las categorías ofrecidas por Anselmo, según el cual «todo acto de la voluntad, ilícito, se elicit o bien según la *affectio iustitiae*, o bien según la *affectio commodi*»⁶⁹. En realidad, más que continuar el pensamiento del de Aosta, el Sutil toma sus categorías modificándolas y convirtiéndolas en condiciones de la libertad *ex natura rei*⁷⁰. Describamos su visión con algo más de detalle.

La *affectio commodi* «inclina la voluntad en modo sumo hacia su propio *commodum*»⁷¹. En otras palabras, es la apertura de la voluntad (y la tendencia) hacia lo «deleitante y más conveniente según su capa-

⁶² Sobre los problemas que planteaba para los autores medievales el pecado angélico, cfr. HOFFMANN, *Free Will and the Rebel Angels*, pp.199-200.

⁶³ Ord II d.6 q.1, n.19: «et non oportet intellectum ante apprehendere (hoc huic componere vel dividere hoc ab illo), sed sufficit voluntatem comparare hoc ad illud, quia voluntas est vis collativa sicut intellectus, – et per consequens, potens conferre quomodocumque simplicia sibi ostensa, sicut intellectus potest». La expresión es especialmente clara en la *Reportatio*, cfr. HOFFMANN, T. «Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations». *British Journal for the History of Philosophy*, 21/6 (2013), p.1083.

⁶⁴ Ord II d.6 q.2, n.34. La división de los actos de la voluntad se encuentra también en Ord IV d.49, n.276, en los términos propios del estudio de la *fruitio*.

⁶⁵ Cfr. Ord II d.6 q.2, n.35.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, n.37.

⁶⁷ *Ibidem*, n.40: «primo concupivit sibi immoderate beatitudinem».

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, n.38; AGUSTÍN, *De civ. Dei* XIV c.28 (CCL 48,451; PL 41,436).

⁶⁹ Ord II d.6 q.2, n.40: «omnis actus voluntatis, elicited, aut elicited secundum affectionem iustitiae aut commodi, secundum Anselmum [*De casu diaboli*, c. 4]». El principio de actuación es en todo caso la voluntad, pero, como afirma en otro lugar, «voluntas in quantum habet affectionem iustitiae et commodi», Ord III d.26, n.110. Como apunta Hoffmann, en la *Ordinatio*, la teoría de las *affectiones* se introduce para explicar el desordenado amor de concupiscencia; en la *Reportatio*, en cambio, sirve ya para explicar el desordenado amor de amistad (cfr. HOFFMANN, «Freedom Beyond Practical Reason», p.1081); en esto parece responder a la crítica de King (cfr. KING, P. «Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory», en L. HONNEFELDER et al. (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Investigations into his philosophy*, Munster-St. Bonaventure: Aschendorff Verlag-Franciscan Institute Publications, 2010, p.366; en pp.368-369 reconoce que es mayor su importancia en el texto de la *Ordinatio*). Más allá de la cuestión de exégesis textual, el debate tiene que ver con la centralidad de la teoría de las *affectiones* en la concepción escotista de la libertad.

⁷⁰ Cfr. Ord II d.6 q.2, n.50. Sobre la ampliación o modificación de estas categorías, cfr. INGHAM, «Did Scotus Modify his Position», pp.99-101 y el estudio más detallado de KING, «Scotus's Rejection of Anselm». Una interesante visión de conjunto de la influencia de Anselmo en Escoto y de las modificaciones que este introduce, en SERAFINI, M. *La libertà innata. Volontà, amore e giustizia nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*. Roma: Città Nuova, 2022, pp.68-77.

⁷¹ Ord II d.6 q.2, n.50: «inclinat voluntatem summe ad commodum».

cidad cognitiva»⁷². En otro lugar habla de ella como de una «cierta inclinación hacia la perfección que le es más conveniente», una inclinación que «está de modo necesario en la naturaleza, aunque el acto conforme a esta inclinación y naturaleza no se elicit de modo necesario», puesto que el acto solo puede ser elicitedo por una voluntad libre⁷³. El Sutil la considera como una perfección primera, en cuanto inclinación –que corresponde a la naturaleza de la misma voluntad– hacia lo que constituye su perfección como criatura, que no es otra cosa que la *beatitudo*. Ahora bien, en cuanto inclinación no es un acto ilícito, y no es moderada ni inmoderada⁷⁴.

Por su parte, la *affectio iustitiae* es la apertura (y ya no tendencia) de la voluntad a lo que es bueno por sí mismo y no solo en relación con el propio *commodum*, que hace a la persona capaz de moderar la inclinación a la propia perfección. En diversas ocasiones apunta Escoto que, si una criatura racional tuviera solo la *affectio commodi*, querría necesariamente y del modo más intenso aquello que su facultad cognitiva le presentara como adecuado a su perfección, pues «no tendría de donde refrenarse»⁷⁵. Sería, por tanto, una potencia natural, no libre. Es la *affectio iustitiae* la que permite a la criatura refrenarse y, de ese modo, abre en ella la posibilidad de un actuar libre, no necesitado por su objeto ni por su fin natural (entendido como el mero *commodum*). Eso explica que, en ocasiones, el Sutil se refiera a la *affectio commodi* con el término *voluntas naturalis* y, en cambio, identifique la voluntad libre con la *affectio iustitiae*. Incluso se refiere a esta última como *ingenita libertas* o *libertas innata*, puesto que en ella hace consistir específicamente la voluntad⁷⁶. Si, al deslindar lo natural

y lo libre como principio de actuación, nuestro autor ofrece como característica del segundo una indeterminación de sobreabundante suficiencia que le permite precisamente autodeterminarse, aquí presenta esta posibilidad como la capacidad de determinarse más allá de lo (naturalmente) determinado⁷⁷. Ahora bien, no es que la voluntad siga necesariamente la *affectio iustitiae*, o que esta sea su principio activo. En realidad, como ha mostrado González-Ayesta, no es posible considerar las dos *affectiones* como realidades que existen separadamente; se dan solamente unidas en la voluntad, y Escoto llega a afirmar que «no son otra cosa que la misma voluntad en cuanto es apetito intelectual [la *affectio commodi*] y en cuanto libre [la *affectio iustitiae*]⁷⁸. De esta manera, una misma realidad, la voluntad, incluye virtualmente varios modos de perfección: uno según el modo de la inclinación natural, otro según el modo de la libertad⁷⁹. Más adelante volveremos sobre esta afirmación.

La manera de presentar las *affectiones* evolucionó en las distintas exposiciones que el Sutil fue haciendo⁸⁰. En todo caso, no las concibe como potencias, sino como dos aperturas, podríamos decir, de una misma potencia, como dos modos de valorar la realidad según dos amores (entendidos como criterio de valoración): el amor por la propia plenitud subjetiva y el amor por lo bueno en cuanto tal. Según cuál de los dos pese más en uno, su voluntad ordenará de un modo u otro los bienes que se le presentan, y entonces sus actos (sus amores en cuanto actos) serán ordenados o desordenados⁸¹. Así, las *affectiones* hacen capaz a la voluntad de crear relaciones –un orden– entre distintos objetos. Se trata

⁷² *Ibidem*, n.42: «delectabile convenientissimum suae cognitivae». Más adelante lo perfila con más detalle, cfr. *Ibidem*, nn.44-45.

⁷³ Ord II d.39, n.24: «quaedam inclinatio in tali natura ad perfectionem sibi maxime convenientem; et ista inclinatio necessario est in natura, licet actus conformis huic inclinationi et naturae non necessario eliciatur: actus enim non elicitur (...) nisi a voluntate libera».

⁷⁴ Cfr. Ord II d.6 q.2, nn.56 y 45; por otra parte, cfr. Ord II d.42, nn.1-2; Ord III d.26, n.81. En cuanto mira al amor de sí mismo, Escoto puede identificarla también con la concupiscencia, cfr. Ord III d.15, n.66.

⁷⁵ Ord II d.6 q.2, n.49: «quia non haberet unde se refrenaret». En ese pasaje lo expone Escoto en los términos del experimento mental propuesto por Anselmo, al que hemos hecho referencia antes. En otros términos, cfr. Ord II d.39, n.22; Ord III d.26, n.110. Sobre el carácter meramente hipotético de esta posibilidad, cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, C. «Duns Scotus on the Natural Will». *Vivarium* 50 (2012), pp.44-48.

⁷⁶ Cfr. Ord III d.26, n.110 y Ord II d.6 q.2, n.49, respectivamente. En este último, hace referencia a la *affectio iustitiae* en cuanto innata, y apunta: «quae est ipsamet libertas voluntatis». Escoto habla a veces de las *affectiones* como de dos potencias: una natural; la otra, compatible con la libertad (parece incluso identificarse con ella, porque es la que permite moderar la tendencia natural; cfr. Ord III d.26, nn.80-82). Sobre esta cuestión, también cfr. Ord III d.17, n.13.

⁷⁷ La primera presentación es la que aparece en In Metaph IX, q.15, nn.26-34. En un conocido artículo, Sukjae Lee presenta la *affectio iustitiae* como aquello que hace posible la libertad, entendida precisamente como indeterminación de sobreabundante suficiencia. Respondía así a John Boler, quien proponía que hay en Escoto dos aspectos separados de la libertad: la libertad metafísica y la libertad moral (cfr. BOLER, J. «Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will». *American Catholic Philosophical Quarterly* 67/1 (1993), pp.109-126; LEE, S. «Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections». *Vivarium* 36/1 (1998), pp. 51-54). Por su parte, González-Ayesta responde a Boler desde el acto de *frui* (acto propio de la voluntad), que es posible solo gracias a la *affectio iustitiae* (cfr. GONZÁLEZ-AYESTA. «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'?, pp.89-93). Siguiendo cualquiera de los dos caminos, la teoría de las *affectiones* estaría en el corazón de la idea escotista de la libertad, y no sería ya posible separar la libertad metafísica y la libertad moral. De distinta opinión respecto a la importancia de esta doctrina parece PICKAVÉ. «Duns Scotus on free will and human agency», pp.119-121.

⁷⁸ Ord II d.6 q.2, n.50: «nihil aliud sunt ista quam eadem voluntas in quantum est appetitus intellectivus et in quantum libera». En el caso del ser humano, la *affectio commodi* incluiría también el apetito sensible, cfr. Ord II d.6 q.2, nn.44-45. Sobre la cuestión en general, cfr. GONZÁLEZ-AYESTA. «Duns Scotus on the Natural Will»; en relación con Rep II d.6 q.2, cfr. IDEM. «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'?, p.86 y KING. «Scotus's rejection of Anselm», pp.372-374.

⁷⁹ Cfr. Ord II d.6, n.51: «una res includit virtualiter plures rationes perfectionales, quae non includeret si esset sine ratione libertatis».

⁸⁰ Limitándonos a II d.6, en la *Lectura* las presenta como fuentes de motivación; en la *Ordinatio* solo la primera es fuente de motivación, mientras la segunda hace posible moderarla (introduciendo la libertad en la voluntad); en la *Reportatio*, se relacionan entre sí como género y diferencia específica (cfr. HOFFMANN. *Free Will and the Rebel Angels*, pp.232-233). Sobre esta evolución, en relación con la teoría de Anselmo, cfr. KING. «Scotus's rejection of Anselm», pp.367-374.

⁸¹ La idea del peso es de tradición agustiniana, cfr. AGUSTÍN, *Conf.*, XIII,9,10: «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror». Tal vez la tu-

de relaciones de razón que, sin embargo, no tienen su origen en la inteligencia, sino en la voluntad, de tal manera que esta puede actuar de modo opuesto al juicio de aquella⁸². Por otra parte, como se ha señalado, Escoto no entiende las *affectiones* como dos tendencias que se equilibran en el acto libre, sino como una tendencia (natural, a la propia perfección) y una capacidad de moderarla. Y esta última depende, en último término, de la relación con una voluntad superior⁸³.

En otro lugar de la *Ordinatio*, al estudiar en qué consiste la *beatitudo*, nuestro autor expone de nuevo los distintos actos de la voluntad, poniéndolos en este caso en relación con los actos de *frui* (fruir, gozar) y de *uti* (usar). Señala ahí que el amor de amistad es el amor por mor de lo querido o por el bien de lo querido, mientras el amor de concupiscencia lo es por mor de quien lo quiere (*volentem*), o por el bien de quien lo quiere (*bonum volentis*). Y añade que solo el primero es *frui*, esto es, inherir por amor en el amado por sí mismo⁸⁴. En la misma argumentación da un paso más, señalando que el amor de amistad es posible solamente por la *affectio iustitiae*, mientras el amor de concupiscencia está en la voluntad según la *affectio commodi*⁸⁵. Se podría decir que esta última, separada de la primera, implica un querer que solamente puede ser para uno mismo⁸⁶. En estos términos se comprende mejor en qué consistió el primer pecado angélico, y se hace presente la idea de que el amor de amistad requiere la trascendencia del amado, respecto de quien ama. Así, la libertad podría describirse en términos de capacidad para la relación personal amorosa. Veámoslo brevemente, antes de cerrar esta sección.

3. Hemos señalado ya, más arriba, que el primer pecado del ángel consistió en un desordenado querer de amistad, por el que se amó a sí mismo. De esta raíz

germina el odio de Dios, pero no de modo inmediato, sino a través de un desordenado amor de concupiscencia, por el cual el ángel «primero quiso (*concupivit*) para sí inmoderadamente la beatitud»⁸⁷. Se trata de un *concupiscere* que provenía lógicamente de la *affectio commodi*, buscando la propia perfección sin que la *affectio iustitiae* la moderase mínimamente.

En esta falta de moderación consiste para el Sutil el pecado, que se puede dar al menos en tres aspectos: en cuanto a la intensidad, en cuanto a la velocidad y en cuanto a la causa⁸⁸. Así, la voluntad pecó: «porque debió apetecer la beatitud menos para sí mismo que para Dios, y debió apetecerla para el tiempo para el que Dios la quería, y ‘por los méritos’ por los que Dios quería que debía ser apetecida»⁸⁹. De los tres aspectos, el más grave es el primero, pues responde a la definición del pecado que da Agustín y que nuestro autor cita en repetidas ocasiones: «esto es la mayor perversión de la voluntad, a saber, “usar lo que debe ser gozado y gozar de lo que debe ser usado”»⁹⁰. La virtud consiste justamente en lo contrario; de acuerdo con ella, la voluntad debería apetecer la *beatitudo* para Dios, más que para sí misma, lo cual requiere que la apertura de la voluntad a la propia plenitud sea moderada por la apertura al bien por sí mismo⁹¹. Esto mismo puede expresarse en términos personales, en el sentido de que su primer acto de amor debería dirigirse a Dios: se trata de amar a Dios por mor de Dios mismo, queriéndole con un amor de amistad. Es lo que hicieron los ángeles buenos⁹².

La misma idea vuelve a aparecer al contestar los argumentos iniciales. Ahí señala Escoto que la que se puede llamar «voluntad natural» o «inclinación del apetito natural» no es por sí misma recta, sino que tiene otra regla al actuar, pues «debe seguir una voluntad superior»⁹³. En esa posibilidad descansa precisamente su libertad, que consiste en su capacidad de

viera en mente Escoto al admitir la postura de los que afirman «quod in voluntate causatur quaedam complacentia aut pondus quoddam vel passio sive delectatio ante volitionem ab objecto, quae non sit necessaria causa ad volitionem, sed quod voluntas remaneat in sua libertate ad volendum vel non volendum», Lect II d.25, n.53.

⁸² Cfr. HOFFMANN. «Freedom Beyond Practical Reason», pp.1072-1073.

⁸³ Cfr. Ord II d.6 q.2, n.51: «ex quo potest moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superiore». Lo subraya KING. «Scotus's rejection of Anselm», pp.369-372 y 374-376; sin embargo, entiende en términos abstractos («accordance with the rule of justice for its own sake») el carácter relacional que es propio del refrenar y de la *affectio iustitiae*, de manera que difícilmente puede reconocer ninguna motivación para obrar de tal modo.

⁸⁴ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.5, nn.276-277.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, n.284.

⁸⁶ Cfr. HOFFMANN. «Freedom Beyond Practical Reason», pp.1079-1080, donde plantea la alternativa: o amo las cosas por sí mismas, o las amo para mí. Cabría plantearse si no habría una tercera alternativa. Ciertamente puedo querer un bien para alguien, pero entonces la cuestión se plantea en relación con mi amor por esa persona: o la quiero por sí misma, o la quiero por lo que me reporta. Cfr. Ord I d.1 p.3 q.1-5, n.179.

⁸⁷ Ord II d.6 q.2, n.40: «primo concupivit sibi immoderate beatitudinem»; cfr. nn.37-39.

⁸⁸ Cfr. *Ibidem*, n.52.

⁸⁹ *Ibidem*, n.54: «Debit igitur libera voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit ostendere: quia et debuit beatitudo minus appeti sibi quam Deo, et debuit appeti pro tempore pro quo Deus voluit, et ‘ex meritis’ pro quibus Deus voluit debere appeti». Al considerar un poco más adelante el desordenado amor de los ángeles a su propia excelencia, presenta los mismos aspectos en negativo, de modo que aparece con mayor claridad cómo el amor desordenado relega a Dios poniendo en primer lugar la propia satisfacción (cfr. *Ibidem*, n.63).

⁹⁰ *Ibidem*, n.53: «hoc est summa perversitas voluntatis, quae est ‘uti fruendis et frui utendis’ secundum Augustinum 83 *Questionum* questione 30»; cfr. Ord I d.1 p.3 q.1-5, n.165.

⁹¹ Ord II d.6 q.2, n.62: «Et rursus: omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, [est] fruendis frui et utendis uti».

⁹² *Ibidem*, nn.61-62. Como veremos, solo desde este amor a Dios por sí mismo el hombre ama ordenadamente su propia plenitud (cfr. Ord IV d.49 q.5, n.279).

⁹³ Ord II d.6 q.2, n.57: «non est tamen recta, quia habet aliam regulam in agendo quam illa haberet si ex se sola ageret: tenetur enim sequi voluntatem superiorem, ex quo – in moderando illam inclinationem naturalem – in potestate eius est moderari vel non moderari, quia in potestate eius est non summe agere in quod potest». Esa voluntad superior puede referirse a Dios, o sencillamente a la *affectio iustitiae*; esta última, frente a Copleston,

moderar la tendencia al propio *commodum* y, así, hacerse dueña de su acto. Se trata, pues, de una posibilidad de la voluntad en cuanto libre que la ennoblece y la eleva por encima del mundo meramente natural. Enseguida veremos con más detalle lo que eso significa. De momento basta subrayar que esta capacidad no corresponde a un juicio de la inteligencia, sino que, como apunta en otro lugar, el «referir usando u ordenando un [objeto] amable a otro es de la voluntad; pues, como la voluntad es reflexiva, ya que es inmaterial, del mismo modo es también relacionadora (*collativa*) o capaz de referir según su modo»⁹⁴.

4. Relacionalidad y trascendencia de la voluntad

La presencia de las dos *affectiones* en la voluntad, que se ha expuesto en la sección anterior, permite comprender que el ser humano no esté limitado a su propio *commodum*, sino llamado a gozar de un bien más alto. En el pensamiento de Escoto, se trata de una posibilidad intrínseca de la voluntad, por la que una libertad finita se realiza –en mayor o menor grado– en cuanto *perfectio simpliciter*. Este planteamiento es importante para ayudar a aclarar algunas cuestiones que se han discutido en las últimas décadas. Por una

parte, como han señalado Lee y González-Ayesta, permite comprender que no es posible separar en el pensamiento del Sutil la libertad metafísica y la libertad moral⁹⁵. Por otra, aleja su postura de algunas acusaciones de libertarismo (*libertarianism*), pero no por el camino de la inclinación (moral), sino por el de la perfección (metafísica)⁹⁶. Eso es lo que vamos a examinar en esta sección. Nos fijaremos en la capacidad que tiene la voluntad de trascenderse para alcanzar una perfección que supera la de la sola criatura, y lo haremos repasando tres lugares en los que el Sutil considera la plenitud de la libertad.

1. Comencemos por el largo texto de *Ordinatio* I d.1. Ahí, al estudiar el objeto del fruir y el fruir mismo, Escoto hace algunas afirmaciones fuertes sobre la libertad: sostiene que la voluntad puede fijar el fin, objeto de su acto, así como el modo de quererlo (*frui, usus o assensus medius*); además, defiende que está siempre en su poder querer o no querer un determinado objeto, incluso cuando se trata del fin último visto con claridad⁹⁷.

Con todo, eso no quiere decir que el objeto del querer sea indiferente para la plenitud de la libertad. En dos pasajes distintos, nuestro autor ofrece algunos elementos que permiten comprender cuál es su postu-

es la postura de BOLER. «Transcending the natural», p.124. Con todo, si hace referencia a la *affectio iustitiae*, se tratará de la adhesión a un orden de bondad y, en último término, del amor a Dios.

⁹⁴ Ord III d.17, n.2: «referre utendo sive ordinando unum amabile ad aliud, est voluntatis; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa vel potens referre suo modo». Como añade en el hilo del texto que estamos examinando, «boni, in eliciendo actum, non utebantur voluntate secundum rationem eius imperfectam, in quantum scilicet est appetitus intellectivus tantum, agendo scilicet tali modo quo appeterent appetitu intellectivo agere, – sed utebantur voluntate secundum eius perfectam rationem (quae est libertas), agendo secundum voluntatem eo modo quo congruit agere libere in quantum liberum agit: hoc autem erat secundum regulam superioris voluntatis determinantis, et hoc iuste». Ord II d.6 q.2, n.60.

⁹⁵ Vid. *supra*, §3.2.

⁹⁶ La cuestión del posible libertarismo de Escoto se ha planteado en varios contextos: inteligencia y voluntad, en Dios y en el ser humano (psicología del acto moral); fundamento normativo y epistemología de la ley moral; relación entre presciencia divina y libertad. En realidad, es una cuestión antigua, sobre la que se hacía eco A.B. Wolter, al presentar una versión de Escoto alejada del libertarismo (cfr. WOLTER, A.B. (ed. and trans.). *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1987², pp.3-5 y 18-30). En años más cercanos, en relación con el último contexto, Langston ha presentado la postura del Sutil como una afirmación de la libertad que corresponde, más bien, a un compatibilismo determinista (cfr. LANGSTON, D.C. «God's Willing Knowledge, Redux». *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77/2 (2010), pp.271-272 y 278-282). Por su parte, en relación con la ley moral, R. Cross afirma un libertarismo fuerte en el modo en que Escoto concibe la voluntad divina (cfr. CROSS, R. *Duns Scotus*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.89-95); en cambio, en un artículo reciente, T. Ward ha propuesto una visión más matizada (cfr. WARD, T.M. «A Most Mitigated Friar». *American Catholic Philosophical Quarterly* 93/3 (2019), pp.385-409). En los primeros contextos que se indicaban al inicio se ha movido fundamentalmente –aunque no solo– una interesante discusión que ha tenido como principales interlocutores a T. Williams y M.B. Ingham. Comenzó con el primer artículo de aquel, en 1995, y parecía llegar hasta el que publicó en 2009. Tras las críticas dirigidas por Ingham y su esfuerzo por negar que Escoto pueda considerarse un voluntarista radical o un libertarismo radical, Williams reconoce –o sencillamente subraya– que libertarismo es, para él, «not someone who denies that there is any reason whatever (in the weak sense) for a free choice, but someone who denies that there is any causally or explanatorily sufficient reason for a free choice (any reason in the strong sense)». WILLIAMS, T. «The Divine Nature and Scotus's Libertarianism. A Reply to Mary Beth Ingham». (2009) disponible solo online en la web del autor: <http://ethicascoti.com/papers.html>, p.19 (el artículo responde en particular a la crítica que recibió su postura en INGHAM, M.B. «Letting Scotus Speak for Himself». *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), pp.173-216). A propósito del alcance de las nociones de «voluntarista» o «libertarismo», resultan clarificadoras algunas conclusiones del amplio estudio de T. Hoffmann, que ofrece una visión de conjunto del pensamiento de la época. En particular, permiten comprender mejor el alcance y el valor de las distintas posturas, sobre todo en cuanto intentan explicar la noción de libertad y la (im)posibilidad de reducir las decisiones libres a razones. Por otra parte, en el ámbito de la psicología moral, parece interesante recuperar la noción escotista de la voluntad como *vis collativa*, para enriquecer la noción de la libertad como potencia racional, que es central en una parte de la discusión entre Williams e Ingham (cfr. HOFFMANN. *Free Will and the Rebel Angels*, pp.265-266; también un artículo en que afronta la cuestión desde la relación entre inteligencia y voluntad, HOFFMANN. «Freedom Beyond Practical Reason», pp.1071-1090). Finalmente, en una publicación reciente –en la que además anuncia una argumentación más exhaustiva que debe aparecer en un próximo libro–, Williams se ha reafirmado en su «radically voluntarist reading of Scotus with respect to the moral law: that is, that God is free with respect to all contingent practical principles and that there is no explanation for what God wills with respect to those principles in terms of God's nature, our nature, or anything else». WILLIAMS, T., *Duns Scotus, intuitionism, and the third sense of 'natural law'*», en PINI. *Interpreting Duns Scotus*, p.167. Aquí –en cierta medida respondiendo al artículo de Ward– su argumentación se mueve en el ámbito de la epistemología moral, en particular en el conocimiento de principios prácticos contingentes. Ingham no ha tardado en responder, en una amplia reseña al libro en que se encuentra la aportación (cfr. INGHAM, M.B. «Interpreting Duns Scotus: critical essays», edited by Giorgio Pini». *British Journal for the History of Philosophy* 31/3 (2023), pp.551-552). Aparte estos últimos desarrollos, una buena exposición del debate en SERAFINI. *La libertà innata*, pp. 45-57, la respuesta propia de la autora puede consultarse en pp. 246-260.

⁹⁷ Sobre estas cuestiones se trata con más detalle en BUCH. «La afirmación de la libertad», pp.326-328.

ra. En primer lugar, en la cuestión que dedica a si es necesario que la voluntad fruya del fin aprehendido por el entendimiento, introduce una interesante distinción al responder a los argumentos principales. El primero de estos consistía en una sentencia de Avicenna, que proponía que, puesto que el fin necesariamente conviene a la voluntad, a la ostensión del fin deben seguir la delectación y la fruición⁹⁸. El Sutil distingue entre lo que es *aptitudinaliter* (o *naturaliter*) *conveniens* y lo que es *actualiter conveniens*⁹⁹. Lo primero «es lo que conviene a algo de suyo y en cuanto es por la naturaleza de la cosa»¹⁰⁰. En los apetitos no hay otra conveniencia que esta, por lo cual, lo que les conviene de ese primer modo coincide con lo que les conviene *actualiter*. La voluntad, en cambio, es dueña de su propio acto, y por eso en su poder está «el que le convenga o le desconvenga algo actualmente: nada, en efecto, le conviene actualmente sino lo que le place en acto»¹⁰¹. Así pues, se puede decir que el fin conviene *necesariamente* a la voluntad solo en cuanto a su conveniencia aptitudinal; de ella depende, después, hacerlo conveniente o no al abrazarlo.

Antes había señalado Escoto que la razón de fruible no coincide con la razón de fin, puesto que esta última la pone la voluntad, mientras la otra depende también del objeto¹⁰². Aquí lo reafirma en este nuevo contexto, al sostener que la fruición puede darse en un fin establecido por esta, incluso si tal fin no le es *aptitudinaliter conveniens*. Ahora bien, añade, en tal caso se podrá dar fruición, en cuanto acto de la voluntad, pero no habrá deleite; para que lo hubiera, sería preciso que el fin fuera también el que conviene a esa voluntad *ex natura rei*¹⁰³. Para aclarar este punto, es preciso investigar en qué consiste la razón de lo fruible –visto que no es sencillamente la razón de fin–, y en qué consiste para nuestro autor la *delectatio*.

Al estudiar el *frui* considerado en sí mismo, el Sutil había distinguido cuatro realidades, a saber, tres actos de la voluntad y una pasión que sigue al acto perfecto:

el acto imperfecto de querer lo bueno por razón de otro, que se llama uso [*usus*], y el acto perfecto de que-

rer lo bueno por razón de sí, que se llama fruición [*fruitio*], y el acto neutro [correspondiente al *assensus medius*], y la delectación que sigue al acto [*delectatio*]¹⁰⁴.

Puesto que esta última es una *passio* que sigue al acto perfecto, se puede denominar también *fruitio*. La distinción nos permite comprender algunas reflexiones que hace Escoto más adelante.

En efecto, en la tercera parte de su comentario, al estudiar el sujeto de la fruición, se pregunta si fruyen Dios, el hombre en estado de viador, el pecador, las bestias y todas las cosas. En su respuesta, acude al ejemplo de los cuerpos y su movimiento natural: de igual modo que estos se aquietan en el centro, la voluntad se aquietta también en el fin último. La imagen es de inspiración agustiniana: «Como el cuerpo por el peso, así también el alma es llevada por el amor adondequiera que es llevada»¹⁰⁵. Ahora bien, los cuerpos pueden aquietarse en el centro de distintos modos:

- por sí y primeramente, como en el caso de la tierra;
- inmóvilmente y por sí, pero no primeramente, «como las piedras y los metales en las entrañas de la tierra»;
- móvilmente y no firmemente, como un cuerpo pesado sobre la superficie de la tierra;
- uniformemente al cuerpo próximo, estando en reposo respecto de ese cuerpo, pero no respecto del universo, como un hombre que yace en una nave. En este último caso, por más que estuviera en su poder aquietarse a sí mismo, «no adheriría a aquello a que según su naturaleza debería adherir para que se aquietara»¹⁰⁶.

El primer grado sería el propio de Dios; el segundo, el de los bienaventurados; el tercero sería el de los justos viadores y el cuarto, el de quien peca mortalmente¹⁰⁷. Para explicar el caso de este último, Escoto afirma que «la voluntad que se aquietta a sí misma cuanto puede en un objeto distinto de Dios no se aquietta *simpliciter*, porque no se aquietta respecto de aquello que es en el universo lo que acabada y perfectísimamente aquietta la voluntad»¹⁰⁸. Enseguida desarrolla un poco más sus razones.

⁹⁸ Cfr. Ord I d.1 p.2 q.2, n.77.

⁹⁹ Sobre la relevancia de esta distinción, cfr. SERAFINI. *La libertà innata*, pp.135-137.

¹⁰⁰ Ord I d.1 p.2 q.2, n.156: «est quod convenit alicui ex se et quantum est ex natura rei».

¹⁰¹ *Ibidem*, n.156: «in potestate voluntatis est ut ei aliquid actualiter conveniat vel non conveniat; nihil enim actualiter convenit sibi nisi quod actu placet».

¹⁰² Cfr. Ord I d.1 p.1 q.1, n.17.

¹⁰³ Cfr. Ord I d.1 p.2 q.2, n.156: «nego minorem, cum dicitur ‘finis necessario convenit voluntati’; hoc enim non est verum de convenientia actuali, sed aptitudinali. Vel aliter: si aptitudinalis sola sufficiat ad delectationem, sed non ad fruitionem; immo fruitione fit conveniens actualiter, sive aptitudinaliter conveniat sive non. Si primum suppositum in hac responsione est verum, neganda est consequentia ‘delectatio, ergo fruitio’».

¹⁰⁴ Cfr. Ord I d.1 p.2 q.1, n.68: «Habemus igitur quantum ad propositum quattuor distincta: actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur usus, et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur fruitio, et actum neutrum, et delectationem consequentem actum».

¹⁰⁵ Ord I d.1 p.3 q.1-5, n.174: «ponderi corporis correspondet voluntas in spiritalibus, quia ‘sicut pondere corpus, sic animus amore fertur quocumque fertur’, secundum Augustinum V *De civitate* cap. 28»; la ed. crítica hace referencia a *De civ. Dei* XI c.28 (cfr. vol.II, p.114). En otros pasajes, en cambio, se distancia de esta imagen, cfr. Ord IV d.49 q.4, n.247.

¹⁰⁶ Cfr. Ord I d.1 p.3 q.1-5, n.173: «etsi quantum ex se est quietaret se propter sui firmam adhaesionem tali corpori mobili, non tamen adhaeret illi cui secundum naturam suam adhaerere deberet ut quietaretur».

¹⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, nn.174-177.

¹⁰⁸ *Ibidem*, n.177: «voluntas quietans se quantum potest in aliquo obiecto alio a Deo non simpliciter quietatur, quia non respectu eius quod est in uni-

Para nuestro autor, hay en la fruición una *quietatio ex parte potentiae* y otra *ex parte obiecti*. La voluntad de quien peca mortalmente –quien rechaza a Dios y se ama a sí mismo en primer lugar– fruye *simpliciter*, pero no *ex parte obiecti*. Y precisamente porque el objeto no es aquietante (*quietativum*) como lo es la potencia que se aquietta en él por su acto, se trata de una *fruitio inordinata*¹⁰⁹. En la *fruitio ordinata*, en cambio, la potencia se aquietta no solo en cuanto lleva su operación a término, sino también en cuanto que su objeto es aquietante.

Hemos señalado hace un momento que la *delectatio* es una pasión que sigue al acto perfecto de la voluntad, por el que se aquietta. Ahora bien, ¿cuál es ese objeto que puede por sí mismo aquietar a la voluntad? ¿Cuál es el que lleva a perfección la fruición y, por tanto, desemboca en la *delectatio*? Si antes se ha dicho ya que la razón propia de lo fruible no es la de fin, aquí el Sutil completa esa idea señalando que su razón propia es la «de aquel bien absoluto, al que compete la razón de fin»¹¹⁰. En último término, Dios es el único que es *delectabile ex se* y por sí mismo puede aquietar la voluntad¹¹¹.

En resumen, para que la libertad pueda aquietarse en su acto más alto no basta que ella fije su propio fin, sino que debe abrazar libremente el objeto en que puede aquietarse. Y ese objeto es el bien absoluto, esto es, Dios. Aquí se afirma ya la trascendencia que la libertad hace posible. En efecto, gracias a su voluntad libre, la criatura puede entrar en relación con una bondad que la trasciende, y adherirse a ella de un modo distinto y más intenso que el de toda otra adhesión. Además de la trascendencia, entra también en juego un elemento interesante, que encontraremos de nuevo más adelante, a saber, el carácter comunicativo del amor. Para Escoto, la entrada en el orden de lo bueno y la adhesión a este por sí mismo hacen que, quien se adhiere a él amándolo, desee compartirlo, a diferencia de quien solamente lo quiere para sí¹¹².

2. El segundo lugar que vamos a examinar es el estudio de la índole de la *beatitudo* en *Ordinatio* IV d.49. En este pasaje se encuentra una conclusión similar a la que hemos visto, pero queda aún más claro el carácter trascendente de la voluntad. La

primera de las *quaestiones* que aborda el franciscano es si la beatitud consiste en una operación. Al ofrecer su propia respuesta, distingue a propósito de la beatitud *de re* y *de nomine*. Veámoslo sucintamente.

En cuanto a la realidad de la beatitud, la exposición avanza siguiendo tres conclusiones. La primera es que «entre todos los apetecibles de la naturaleza intelectual, uno es *essentialiter* y *simpliciter* supremo»¹¹³. Y el Sutil lo prueba apelando justamente al orden esencial que debe haber entre los apetecibles. Sobre este orden se ha hablado más arriba, al comentar el texto de *Lectura* II d.25: ahí trataba del orden en las voliciones, poniéndolo en relación con los objetos; aquí, de esos objetos. Además, señala que, según la lógica propia de la perfección pura, el apetecible supremo debe ser infinito¹¹⁴.

La segunda conclusión es que únicamente el sumo apetecible ha de ser querido *simpliciter propter se*¹¹⁵. En este caso, el acto de la voluntad está determinado por la perfección del objeto: si el bien supremo fuera querido por otro, ya no sería supremo. Así, no está en manos de la libertad definir lo que ha de ser querido, y con más razón lo que ha de ser querido en grado sumo: hay un *propter se volendum* que la voluntad puede acoger, pero no establecer¹¹⁶.

De aquí pasa Escoto a la tercera conclusión: «ninguna naturaleza intelectual se perfecciona última y completamente, sino en la posesión del apetecible supremo, y esto perfectamente, según el modo posible en que puede poseerlo»¹¹⁷. Para explicarlo, acude a la conocida distinción entre perfección primera y perfección segunda. El Sutil la retoma y la aplica a la voluntad, con cuidado de no reducirla a un apetito. En ella se cumple de modo especial que la perfección segunda es más apetecida que la perfección primera, la que corresponde sin más al propio ser. Lo explica del siguiente modo:

cualquier otro apetito apetece el [bien] extrínseco por la naturaleza de la que es apetito, y por tanto no une a algo *simpliciter* más apetecible que el ‘ser’ de cuya naturaleza es. La voluntad, en cambio, ama algo más noble que ella, y más que la naturaleza de la que es, y por tanto une a algo más apetecible –en sí y para sí– que la naturaleza de la que es¹¹⁸.

verso ultimate et perfectissime quietativum voluntatis».

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, n.178. De hecho, quien peca mortalmente fruye de sí mismo, y lo hace, apunta el Sutil, «con amor de concupiscencia», *Ibidem*, n.179.

¹¹⁰ *Ibidem*, n.182: «illius boni absoluti, cui competit ratio finis».

¹¹¹ Desde esta perspectiva se comprende por qué afirma Escoto que la voluntad no es indeterminada, como lo es la materia prima, que se aquietta bajo cualquier forma (cfr. Ord I d.1 p.1 q.1, n.21). También se entiende que afirme que, aunque la voluntad pueda establecer su propio fin, no puede establecer qué objeto es fuente de gozo, sino solamente abrazarlo o no (cfr. Ord I d.1 p.1 q.2, n.52).

¹¹² Cfr. Ord I d.1 p.3 q.1-5, n.185.

¹¹³ Ord IV d.49 p.1 q.1-2, n.80: «inter omnia naturae intellectuali appetibilia, aliquod essentialiter et simpliciter est supremum». A propósito de la expresión ‘naturaleza intelectual’, Escoto sostiene que «habere voluntatem’ et ‘esse naturam intellectualem’ convertuntur», *Ibidem*, n.88.

¹¹⁴ Cfr. *Ibidem*, nn.84-85.

¹¹⁵ Cfr. *Ibidem*, n.86.

¹¹⁶ Cfr. *Ibidem*, n.91.

¹¹⁷ *Ibidem*, n.95: «nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur nisi in habendo appetibile supremum, et hoc perfecte, secundum modum possibilem sibi habendi illud».

¹¹⁸ *Ibidem*, n.103: «Specialiter tamen istud est verum de voluntate, quia quicumque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam cuius est appetitus, et ideo non coniungit alicui simpliciter appetibiliore quam sit ‘esse’ naturae cuius est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, et plus

En los términos que hemos utilizado más arriba, nuestro autor afirmaría que la voluntad no es un apetito, porque no une solamente a su *commodum*, sino a algo que es bueno por sí mismo, y lo mejor en absoluto. Así, la voluntad libre permite a la criatura entrar en una relación perfectiva con algo que es mayor que ella misma. Esta segunda perfección es lo que se indica con la expresión: «*huic rei bene est*»¹¹⁹. Volviendo de nuevo sobre las categorías que hemos revisado antes, aquí estaría en juego la razón perfectiva que corresponde a la *affectio iustitiae*. De este modo, la apertura al bien supremo hace capaz a la voluntad de una perfección superior a su perfección primera. Enseguida desarrolla este punto.

Al tratar la beatitud *de nomine*, Escoto subraya que en ella consiste la perfección de quien la posee¹²⁰ y apunta que existen distintos modos –o grados– de beatitud: lo será toda perfección segunda que resulte de la posesión de un bien más noble, pero será más perfecta cuanto más noble sea este, y lo será *simpliciter* cuando una inmediatamente al objeto extrínseco perfectivo más noble¹²¹. La libertad creada no constituye el bien mayor, pero por ella puede alcanzarlo la criatura, en la medida en que lo posee o se adhiere a él. Así pues, concluye, «en esta *attingentia immediata* de aquel bien, o en la *coniunctione immediata* con aquel bien consiste la *beatitudo complete*; pero en esta operación como en su fundamento próximo»¹²². La conclusión es clara: la *beatitudo* es una relación, o incluye una relación¹²³. En ese sentido, no puede ser una perfección primera, y no depende de la sola voluntad, sino que tiene que ver también con el objeto al que se adhiere¹²⁴. También por él se da un orden de perfección.

Como en el primer lugar que hemos examinado, para la perfección de la voluntad no basta su actividad libre, sino que es necesario que esta alcance un bien, y concretamente el bien más perfecto. Más adelante, en la quinta de las *quaestiones* de esta distinción, donde se pregunta «si la beatitud consiste *simpliciter* en el acto de la voluntad que es la fruición», nuestro autor vuelve sobre el particular¹²⁵. Y

señala que, cuando se dirige a Dios con un amor de amistad, puede ser buena «*ex ratione sui et obiecti*»¹²⁶. No solo *ex ratione sui*, en cuanto obra con su acto más perfecto, sino también *ex ratione obiecti*, pues, como hemos visto antes, Dios –y no solo lo que significa Dios para mí, sino Dios en sí mismo– es el único objeto de la voluntad *propter se volendum*¹²⁷. Así pues, no basta que la voluntad fruya, sino que debe hacerlo con el objeto adecuado. Si Escoto sigue a Agustín para afirmar que la perversión peor consiste «*in utendo fruendis, et fruendo utendis*», también lo hace para señalar que la virtud consiste «*in fruendo fruendis*»¹²⁸.

De nuevo podemos retomar aquí el discurso sobre las *affectiones*. Para el Sutil, la perfección de la naturaleza intelectual no consiste simplemente en su propia plenitud –el *commodum* entendido como la plenitud de una naturaleza considerada en sí misma–, sino que se encuentra en algo que es más noble que ella¹²⁹. Eso es precisamente lo que hace posible el *frui*, esto es, el acto de la voluntad que consiste en «*“amore inhaerere”, propter se, scilicet amatum*»¹³⁰. No hay amor sin amado, y el *amor amicitiae* une al amado por el amado mismo. En cuanto se distingue de todo otro apetito –porque puede «querer el bien para alguien por el mismo bien»¹³¹– la voluntad alcanza el bien más noble, y en esa unión se hace también más noble, se perfecciona. Eso es justamente lo que hace posible la *affectio iustitiae*, que es por ese motivo la más noble de las *affectiones* de la voluntad¹³².

Se podría objetar que la criatura no tiene poder suficiente para alcanzar a Dios y unirse a Él por sí mismo. Y es cierto. Pero por eso precisamente, en una anotación a su propio texto, afirma Escoto que, aun siendo el *frui* un acto, no es propiamente elicitado por la voluntad, sino recibido. Alcanzar el bien supremo no es algo que esté al alcance de una naturaleza inferior a ese bien, si este no se lo concede. Recibiendo ese don, el hombre supera infinitamente al propio hombre, y en eso consiste su perfección. Por eso afirma nuestro autor que «hay en la criatura una capacidad para la mayor perfección que es pasi-

quam naturam cuius est, et ideo coniungit appetibiliori – et in se et sibi – quam sit natura cuius est».

¹¹⁹ Cfr. *Ibidem*, n.105; Quodl 18, nn.8-12.

¹²⁰ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.1-2, n.106: «bonum quo, habito complete, bene est habenti».

¹²¹ Cfr. *Ibidem*, n.111.

¹²² *Ibidem*, n.133: «Ergo in ista attingentia immediata illius boni, seu in coniunctione immediata ad illud bonum consistit beatitudo complete; in ipsa autem operatione tamquam in proximo fundamento»; sobre la postilla final, cfr. n.112.

¹²³ Cfr. *Ibidem*, nn.120-121.

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*, n.137. Sobre este punto habría tratado con más detalle en la *quaestio* 10 de la presente distinción; sin embargo, dejó de dictar al terminar la 6. Cfr. Rep IV A d.49 q.10, nn.7-9 y q.11, nn.3-9.

¹²⁵ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.5, n.267.

¹²⁶ *Ibidem*, n.282.

¹²⁷ Cfr. también Ord I d.10, n.48.

¹²⁸ Cfr. Ord IV d.49 p.1 q.5, nn.282 y 288; AGUSTÍN, *De diversis quaest.*83, q.30 (CCL 44A,38; PL 40,19).

¹²⁹ Vale la pena recoger este texto de Escoto, en su respuesta a Ricardo de Mediavilla y Tomás de Aquino, en que defiende que el bien del hombre no es simplemente el bien de su naturaleza: «...posset distingui de beatitudine naturae intellectualis et de beatitudine potentiae: quod licet natura non beatificetur nisi per potentiam, tamen – ut natura – est aliqua potentia beatificabilis, cuius beatitudo non est simpliciter beatitudo naturae, quia non est in illo simpliciter perfecte bene ipsi naturae, sed in aliquo alio nobiliore illo, licet ex isto sit simpliciter bene huic potentiae», Ord IV d.49 p.1 q.3, n.155.

¹³⁰ Ord IV d.49 q.5, n.277; cfr. Ord IV d.49 q.4, n.181.

¹³¹ Ord IV d.49 q.5, n.305: «velle alicui bonum propter ipsum bonum».

¹³² *Ibidem*, n.284.

va, más que una fuerza activa; en especial vale esto para el alma de Cristo»¹³³.

3. Pasemos finalmente al tercer lugar que vamos a considerar. Este es en realidad doble, y tiene que ver con cuestiones netamente teológicas. Por una parte, nuestro autor expone en qué consiste la plenitud de la libertad al estudiar el pecado angélico, al referirse a los ángeles buenos. Estos tenían la misma inclinación natural a la beatitud que los malos, «pero usaban de la voluntad según su perfección (que es la libertad), actuando según la voluntad en aquel modo en que corresponde (*congruit*) al actuar libre (*liber*) en cuanto actúa libre (*liberum*): esto era según la regla de una voluntad superior determinante, y por eso justamente»¹³⁴. De nuevo aparece aquí la idea de que la voluntad creada, finita, es más perfecta cuanto más actúa según su perfección más alta. El modo de hacerlo es precisamente uniéndose a la voluntad perfecta, infinita, en la que se realiza la libertad como perfección simple, ordenando desde ese amor todo lo demás¹³⁵. Conviene notar que el acceso a esta perfección no se da por vía de apetito o de inclinación, sino que está motivado por la sola voluntad. En ese sentido, es enteramente libre. Esto quiere decir que nunca es posible justificar enteramente, por vía racional, una decisión libre, lo cual hace difícil comprender la motivación de la libertad¹³⁶.

El Sutil vuelve a tratar de la plenitud de la libertad finita, al ocuparse de las virtudes teologales en el hombre; en particular, al exponer la esperanza en *Ordinatio* III d.26. Esta virtud, distinta para Escoto de la fe y de la caridad, tiene que ver con un acto de la voluntad, que describe del siguiente modo:

experimentamos en nosotros este acto: “desear que el Bien infinito sea el bien para nosotros, y esto por Dios, que se nos entrega a sí mismo libremente, no ciertamente de modo primero, sino por medio de algo que le es agradable y está ordenado a eso, como por medio de los méritos”; este acto es bueno, debidamente circunstanciado; luego puede haber una virtud que mire a él¹³⁷.

Se trata, pues, de un deseo del bien infinito, que es el único que puede aquietar al hombre y que, al

mismo tiempo, ha de darse como un don del mismo Dios¹³⁸. Y se trata, sobre todo, de un deseo conformado según la voluntad de Dios que se nos da a conocer, pues el cómo y el cuándo dependen de la libre disposición divina. Así, resulta indudable el carácter personal de la relación entre la criatura y el creador que motiva –y en la que consiste– la perfección de la voluntad¹³⁹.

Más adelante, se plantea la posible objeción de si, al poner en relación el Bien infinito con el bien propio, no caería la voluntad en el extremo de querer usar de Dios. El Sutil responde negativamente. Lo sería si la voluntad amase a Dios como lo menos bueno que ha de servir a lo más bueno; en este caso, en cambio, la voluntad relaciona un bien a otro como el mayor al «menos bueno que ha de ser perfeccionado en él»¹⁴⁰. Es lo que Escoto llama –tomando el término de Avicena– *comparatio liberalitatis*, que es compatible con un amor de amistad hacia Dios. Es, pues, un amor de concupiscencia que es compatible con un amor de amistad.

Para mostrar esta compatibilidad, y demostrar que caridad y esperanza son virtudes distintas, nuestro autor las sitúa en las distintas *affectiones* de la voluntad, de tal modo que las dos virtudes se distinguen *ex actibus* (amar y esperar) y *ex susceptivis*¹⁴¹. Más adelante, respondiendo a algunas objeciones, muestra cómo la caridad, que hace posible el amor de amistad con Dios, se convierte en principio ordenador de todos los amores. En efecto, la caridad es el principio, en cierto modo, de todos los actos que se dirigen a Dios, y así, del mismo modo que «por caridad amo a Dios en sí mismo, igualmente reflexionando por caridad amo que yo ame a Dios en sí»¹⁴². Incluso al desear que Dios sea un bien para mí, lo quiero en cuanto Él es bueno en sí. Y lo mismo vale cuando desear ese bien para alguien: lo desear «en cuanto es bueno en sí, no en cuanto es bueno para él»¹⁴³. Así pues, el amor de amistad permite a la criatura entrar en relación con una bondad trascendente que –por el mismo hecho de serlo– hace posible un ámbito de interpersonalidad y mutua pertenencia. En cambio, cuando el amor de concupiscencia se convierte en primero, genera una dinámica de posesión que termina en el aislamiento

¹³³ *Ibidem*, n.274: «Probatur in generali, quia ad maiorem perfectionem est capacitas passiva in creatura quam virtus activa; in speciali, de anima Christi».

¹³⁴ Ord II d.6 q.2, n.60: «sed utebantur voluntate secundum eius perfectam rationem (quae est libertas), agendo secundum voluntatem eo modo quo congruit agere liber in quantum liberum agit: hoc autem erat secundum regulam superioris voluntatis determinantis, et hoc iuste».

¹³⁵ Cfr. *Ibidem*, nn.61-62.

¹³⁶ Así, King propone que en Escoto no hay propiamente una motivación por lo justo (cfr. KING. «Scotus's rejection of Anselm», pp.374-377). De modo similar, Hoffmann afirma que todas las razones que hallemos para justificar una cierta acción libre serán siempre penúltimas (cfr. HOFFMANN. «Freedom Beyond Practical Reason», p.1087 y *Free Will and the Rebel Angels*, p.125).

¹³⁷ Ord III d.26, n.90: «experimur in nobis hunc actum 'desiderare Bonum infinitum esse nobis bonum, et hoc a Deo se ipsum nobis liberaliter conferente, non quidem primo, sed propter aliquid sibi acceptum ordinatum ad illud, ut propter merita'; iste actus est bonus, circumstantionatus debite; ergo ad ipsum potest esse virtus».

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*, nn.92-93; también nn.102-105.

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*, nn.94. Quizá desde esta postura, más personalista, sería posible explicar la motivación de la voluntad.

¹⁴⁰ *Ibidem*, n.101: «voluntas comparat illud ut abundans ad minus bonum tamquam perficiendum in eo, – et haec est comparatio liberalitatis, de qua loquitur Avicenna VI *Metaphysicae* suae»; cfr. HOFFMANN. «Freedom Beyond Practical Reason», p.1076. El mismo dinamismo aparece al considerar el perfeccionamiento del amor en la *beatitudo*, cfr. Ord IV d.49 p.1 q.5, n.279.

¹⁴¹ Y no, *ex obiectis*; cfr. Ord III d.26, nn.110-111.

¹⁴² Ord III d.26, n.119: «ex caritate diligo Deum in se, ita reflectendo ex caritate diligo me diligere Deum in se».

¹⁴³ *Ibidem*, n.120: «in quantum est bonum in se, non in quantum bonum huic».

de la criatura y el envejecimiento de todo aquello que ama.

El poder ordenador del amor de amistad hacia Dios se vuelve a tratar en las distinciones sucesivas. En primer lugar, al examinar la caridad hacia Dios, afirma Escoto que, al decir relación al fin, de su bondad desciende la de aquellos otros actos que miran al fin¹⁴⁴. Después señala que, por el mismo acto, se ama a Dios y al prójimo, pues lo segundo se ordena a lo primero. En otras palabras, amamos al prójimo porque queremos que Dios sea amado; lo amamos para que *ame-con-nosotros* (*condiligat*) a Dios¹⁴⁵. Encontramos aquí una exposición más desarrollada del carácter común y comunicativo del amor que hemos apuntado antes¹⁴⁶. La distinción sucesiva retoma la respuesta del Sutil para reafirmar que la caridad, con la que se ama a Dios, es también el principio del amor al prójimo –esto es, a quienquiera que quiera amar a Dios, y le sea grato– y principio del amor a uno mismo¹⁴⁷.

Por esta vía, la perfección de la libertad se presenta como un orden de los distintos amores, y en ese sentido sería interesante estudiar la relación del pensamiento del franciscano con la doctrina agustiniana del *ordo amoris*¹⁴⁸. Por otra parte, ese mismo orden puede percibirse como una armonía; pero no se trataría en este caso de una percepción de la inteligencia, sino más bien de una armonía que la voluntad reconoce en cuanto forma parte de ella la *affectio iustitiae*. Tal vez desde estas dos consideraciones podría desarrollarse ulteriormente el paralelo que se ha hecho en publicaciones recientes entre el sentido moral y la capacidad estética¹⁴⁹.

5. Conclusiones

El pensamiento de Escoto constituye una referencia obligada para quien quiera comprender la idea moderna de libertad como autonomía. Al tiempo que se presenta como un cierto precedente de la misma, su postura se aleja de un voluntarismo radical, y permite considerar algunas dimensiones que modulan y enriquecen la afirmación de la libertad.

Como marco de comprensión, el Sutil considera la libertad una *perfectio simpliciter*, lo cual le obliga a ofrecer una idea que pueda aplicarse por igual a Dios y a las criaturas. En Dios, la libertad es inseparable de la inteligencia como perfección pura y de su mismo ser; en la criatura, habrá que buscar de otro modo esa relación. Ahora bien, al hacerlo, como al señalar la identidad en Dios, será preciso no reducir

la decisión libre a una mera consecuencia del conocimiento intelectual.

En estas páginas hemos visto un desarrollo en el pensamiento de Escoto, a propósito de la pregunta por si el objeto conocido tiene un papel causal en el acto de querer. Sin tener una versión definitiva de su postura, queda claro su intento de, por una parte, defender un ámbito propio de la voluntad como potencia con una actividad específica y autónoma; y por otra, asegurar la posibilidad de un orden de perfección y el acceso de la voluntad a él.

Para asegurar esto último, hemos examinado la doctrina de las *affectiones*, que hacen posible la multiplicidad de actos de la voluntad. En particular, la *affectio iustitiae* permite a la voluntad desinteresarse de su propia perfección y abrirse a un orden de bondad que la trasciende. Ese acceso se realiza en el amor de amistad, esto es, el amor de algo por mor de su bondad. Se trata de un modo de adhesión no posesivo que, por eso mismo, no reduce el bien en función de la propia perfección, sino que abraza el bien de lo amado en su orden de perfección.

Finalmente, hemos considerado distintos lugares en que el franciscano se ocupa de la plenitud de la libertad creada. En todos ellos, pone de relieve su característica relacionalidad. En efecto, la perfección de la voluntad es para nuestro autor una relación, o incluye una relación. Para darse, no es suficiente la perfección del acto según el agente, sino que este debe dirigirse al objeto que puede llevar a la voluntad creada a su perfección más alta. Desde la lógica de la *perfectio simpliciter* se entiende que lo amado en ese sentido no puede ser otro que el mismo Dios. Así, por la unión amorosa con Dios –adhiriéndose a Él por mor de Él mismo–, la libertad creada alcanza su máxima perfección.

En esta dinámica, precisamente para asegurar la autonomía de la libertad, el Sutil se mantiene distante de todo eudaimonismo. Al mismo tiempo, parece clara en su pensamiento la inseparabilidad de autoterminación y autorrealización. Esta última no se da por la vía de la satisfacción de una inclinación, sino por la perfección del propio ser. Una perfección que no es mecánica ni natural, pero tampoco abstracta, sino justamente personal, libre y, por eso mismo, por vía de amor. Es el amor el que consiente la perfección del individuo, abriéndolo a un orden de bondad que lo trasciende, introduciéndolo en un ámbito de interpersonalidad y pertenencia, y llevándolo a una comunión con las demás personas, en cuanto son capaces de compartir ese mismo amor. Así pues, la visión que propone Duns Escoto de la libertad es mucho más

¹⁴⁴ Cfr. Ord III d.27, n.62.

¹⁴⁵ Cfr. Ord III d.28, n.15.

¹⁴⁶ Vid. supra, §4.1. En este pasaje, el Sutil retoma la idea –que luego le servirá en su propia argumentación– de Ricardo de San Víctor (cfr. Ord III d.28, n.11). Serafini indica que, para Escoto, es en este mismo sentido como se entiende el designio de Dios para los seres creados: «La predestinazione è il progetto di Dio: volere che i *con-diligentes* possiedano il bene sommo (la comunione con Dio, l'amore, la felicità), in modo definitivo ed eterno», SERAFINI. *La libertà innata*, p.254, cfr. 252-256.

¹⁴⁷ Cfr. Ord III d.29, n.5.

¹⁴⁸ En esta línea, comentando precisamente Ord III d.27, cfr. SERAFINI. *La libertà innata*, pp.256-259.

¹⁴⁹ Cfr. INGHAM. «Symphonic Grandeur».

rica y actual de lo que pretenden algunas visiones reductivas, como las que se han apuntado al inicio de

estas páginas, y puede ayudar a enriquecer un estudio sistemático de la misma.

Referencias

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. *Reportata parisiensia*, en *Opera Omnia*, vol. XXII-XXIV. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem 1894.

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*).

Estudios

- Boler, John. «Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will». *American Catholic Philosophical Quarterly* 67/1 (1993): 109-126.
- Buch, Lucas. «La afirmación de la libertad en el pensamiento de Duns Escoto». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39/2 (2022): 317-331.
- Cross, Richard. *Duns Scotus*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1999.
- 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.
- González-Ayesta, Cruz. «Duns Scotus on freedom as pure perfection: necessity and contingency». En Margaret Cameron (ed.), *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*. London-New York: Routledge, 2019, 83-102.
- . «¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'? La perspectiva de Duns Escoto». *Anuario Filosófico* 47/1 (2014): 77-102.
- . «Duns Scotus on the Natural Will». *Vivarium* 50 (2012): 33-52.
- Hoeres, Walter. *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*. Padova: Liviana Editrice, 1976 (orig. 1962).
- Hoffmann, Tobias. *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- . «Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations». *British Journal for the History of Philosophy* 21/6 (2013): 1071-1090.
- Ingham, Mary Beth. «Interpreting Duns Scotus: critical essays, edited by Giorgio Pini». *British Journal for the History of Philosophy* 31/3 (2023): 550-554.
- . «Symphonic Grandeur: Moral Beauty and the Judgment of Harmony in John Duns Scotus». En Alice M. Ramos (ed.), *Beauty and the Good. Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2020, 319-346.
- . «Did Scotus Modify his Position on the Relationship of Intellect and Will?». *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 69/1 (2002): 88-116.
- . «Letting Scotus Speak for Himself». *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001): 173-216.
- Langston, Douglas C. «God's Willing Knowledge, Redux». *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77/2 (2010): 235-282.
- Lee, Sukjae. «Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections». *Vivarium* 36/1 (1998): 40-54.
- King, Peter. «Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory». En Ludger Honnefelder, Hannes Möhle, Andreas Speer, Theo Kobusch, Susana Bullido del Barrio (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Investigations into his philosophy*. Munster-St. Bonaventure: Aschendorff Verlag-Franciscan Institute Publications, 2010, 359-378.

- Pickavé, Martin. «Duns Scotus on free will and human agency». En Giorgio Pini (edited by), *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 102-121.
- Serafini, Marcella. *La libertà innata. Volontà, amore e giustizia nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*. Roma: Città Nuova, 2022.
- Ward, T.M. «A Most Mitigated Friar». *American Catholic Philosophical Quarterly* 93/3 (2019): 385-409.
- Williams, Thomas. «Duns Scotus, intuitionism, and the third sense of ‘natural law’», en Pini (edited by), *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 167-183.
- . «The Divine Nature and Scotus’s Libertarianism. A Reply to Mary Beth Ingham». (2009) disponibile solo online en la web del autor: <http://ethicascoti.com/papers.html>
- . «The Unmitigated Scotus». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (1998): 162-181.
- Wolter, Allan B. (ed. and trans.). *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1987².