

La voluntad en Duns Escoto: continuidad y ruptura con Aristóteles

*The will in Duns Escoto: continuity and break
with Aristotle*

JESÚS DE GARAY
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 14.10.2020

Aceptado: 26.01.2021

RESUMEN

Duns Escoto contrapone las nociones de naturaleza y voluntad, afirmando su continuidad con Aristóteles en la cuestión 15 de las *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, IX. Sin embargo, la noción de voluntad en Aristóteles difiere sustancialmente de la de Escoto. Mientras que en Aristóteles la voluntad se define como deseo respecto de un objeto inteligible, en Escoto la voluntad se define como autodeterminación. La nueva caracterización de la voluntad por Escoto tiene como precedentes las doctrinas de la voluntad en Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury y especialmente en Pedro Olivi.

PALABRAS CLAVES

DUNS ESCOTO; ARISTÓTELES; VOLUNTAD; NATURALEZA.

ABSTRACT

Duns Scotus contrasts the notions of nature and will, affirming its continuity with Aristotle (cf. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15). However, the notion of will in Aristotle differs substantially from that of Scotus. While in Aristotle the will is defined as desire with respect to an intelligible object, in Scotus the will is defined as self-determination. The new characterization of the will by Scotus has as its precedents the doctrines of the will in Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury and especially in Peter John Olivi.

KEYWORDS

DUNS SCOTUS; ARISTOTLE; WILL; NATURE.

I. INTRODUCCIÓN

PARA DUNS ESCOTO HAY UNA IRREDUCTIBILIDAD absoluta entre naturaleza y voluntad. Corresponden a experiencias diferentes y no cabe explicar una de ellas por la otra. De ese modo, la noción de naturaleza se define en contraposición a la de voluntad. Más aún, la voluntad ostenta la primacía frente a la naturaleza. Por otra parte, la inteligencia, en todas sus formas, se integra dentro de la naturaleza frente a la voluntad.

Estas afirmaciones ciertamente implican una ruptura con la tradición filosófica griega. Sin embargo, el planteamiento escotista se presenta en continuidad con Aristóteles. Para Escoto, no hay ruptura sino continuidad. Su argumentación es particularmente visible en la cuestión 15 de las *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, IX, donde Escoto comenta el capítulo 2 del libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, que se ocupa de la distinción entre potencias racionales e irracionales.

No es raro encontrar en algunos pensadores modernos y contemporáneos el reconocimiento de la primacía de la voluntad frente a la inteligencia. Quizá con Nietzsche alcanzó su punto álgido. Si atendemos a las sugerencias heideggerianas, el pensamiento de Nietzsche es una metafísica de la voluntad¹. «‘La voluntad de poder’ es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente»². Independientemente de la credibilidad que demos a la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger, no cabe duda que la voluntad ostenta un marcado protagonismo en el pensamiento de Nietzsche.

Desde luego, resultaría anacrónico —y pintoresco a los ojos de Nietzsche, que muy probablemente nunca leyó nada de Escoto— cualquier comparación entre la filosofía de la voluntad en Escoto y Nietzsche. Tampoco lo haré yo. Únicamente pretendo recordar que la historia del concepto de voluntad, siendo larga y compleja, es deudora de las reflexiones de Aristóteles y Escoto. Más aún, la discrepancia de Escoto frente a Aristóteles ha marcado de modo determinante la historia del concepto de voluntad. Para Escoto la voluntad no es deseo del bien

1 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (II, pp. 207-269) Barcelona: Destino 2000.

2 *Ibíd*, II, 211. Asimismo p. 214: «¿Cómo debemos entender la ‘voluntad de poder’ en el sentido de Nietzsche? [...] ¿Qué es la voluntad de poder? Es la esencia más íntima del ser» (*La voluntad de poder*, n. 693). Esto quiere decir: la voluntad de poder es el carácter fundamental del ente en cuanto tal».

inteligible (como lo es en Aristóteles), sino autodeterminación espontánea de fines para la acción. No es deseo sino autodeterminación.

En estas páginas no pretendo revisar la amplia literatura sobre esta cuestión. Mi interés se centra exclusivamente en precisar la continuidad y la discrepancia de Escoto con Aristóteles en lo relativo a la contraposición entre naturaleza y voluntad³. La posición de Escoto implica una reivindicación de la contingencia frente a la necesidad, de la acción frente a la ciencia. Es decir, la distinción entre naturaleza y voluntad le aboca a proponer una ontología en la que el ser contingente precede al ser necesario. El saber de la ciencia que establece las regularidades necesarias de la naturaleza queda subordinado al saber de la acción humana.

Como suele suceder en la historia de la filosofía, la propuesta de Escoto tiene numerosos precedentes. En parte ciertamente se apoya en una particular interpretación de algunos lugares aristotélicos, pero en lo relativo a la voluntad tiene especialmente presente la tradición intelectual cristiana que pasa por Agustín, Anselmo, Buenaventura y sus discípulos, muy en particular Pedro Olivi.

3 La bibliografía acerca de la voluntad en Escoto es abrumadora, y no es posible ni tan siquiera mencionar los títulos más significativos. Por mencionar sólo algunos, incluyen abundantes referencias a la voluntad y a la naturaleza las clásicas monografías de É. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin 1952; L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*. Münster: Aschendorf, 1989; *ibid.*, *Scientia transcendens*. Hamburg: Meiner, 1990; A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006; *ibid.*, *The Theology of John Duns Scotus*, Leiden: Brill, 2018; G. Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris: Vrin, 2005; T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Además, hay numerosos estudios, ya desde el siglo XIV hasta hoy, directamente centrados en el análisis de los textos de Escoto sobre la voluntad. Así, por ejemplo, A. B. Wolter, O.F.M., *Duns Scotus on the Will and Morality*, ed. by William A. Frank, Washington: The Catholic University of America Press, 1997; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1962; M. E. Ingham, *Ethics and Freedom*, Lanham: University Press of America, 1989; I. Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Pamplona: Eunsa, 1994; F. Inciarte, «Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus», en J. P. Beckmann et al. (ed.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg: Meiner, 1996, pp.259-273; A. Vos Jaczn. et al., *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Dordrecht: Springer, 2013; F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris: Kimé, 2003. En ningún caso pretendo debatir con unos u otros autores, sino simplemente agradecer sus innumerables y excelentes indicaciones.

II. LA VOLUNTAD EN ARISTÓTELES

Como es sabido, la doctrina de la voluntad en Aristóteles aparece diseminada en diversos lugares del *corpus*. Además resulta difícil encontrar un término griego que se corresponda exactamente con nuestro uso actual del término ‘voluntad’. Quizá los textos donde más directamente aborda cuestiones relacionadas con la voluntad sean *Ética a Nicómaco*, III, 1-5 y *Acerca del alma*, III, 7-11.

Las referencias en todo caso serían innumerables, pues incluyen todos aquellos textos donde Aristóteles se ocupa de la acción humana. Uno de ellos es el texto que Escoto comenta (*Metafísica IX-2*) donde Aristóteles establece la diferencia entre las potencias racionales (la inteligencia) frente a las potencias irracionales (como el poder del sol para calentar, el poder de las plantas para crecer o de los animales para sentir y moverse). No obstante, Aristóteles aquí no se ocupa directamente de los actos voluntarios, sino más bien de distinguir el poder de la inteligencia frente a otras potencias activas.

En *Ética a Nicómaco III*, Aristóteles define la acción voluntaria (*hekousion*), común al ser humano y a los demás animales. «Lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»⁴. Es decir la voluntariedad o espontaneidad de la acción procede de un principio activo que está en uno mismo, es decir, que no procede de fuera (como las acciones realizadas por coacción) sino sólo de sí mismo. Además se da un conocimiento de la propia acción y de las circunstancias que la rodean en el momento concreto de la acción⁵.

A continuación analiza la elección (*proairesis*), que es un acto voluntario (*hekousion*) pero exclusivamente humano⁶. Y argumenta que se distingue del apetito (*epithymia*), del impulso (*thymos*), del deseo racional (*boulsis*) y de la opinión (*doxa*)⁷. No es apetito ni impulso, porque ambos son comunes al hombre y a los animales. No es deseo racional (*boulsis*) porque deseamos también lo imposible y lo que no está en nuestro poder, mientras que

4 Arist., EN, 1111a 22-24. Sigo la traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

5 1110a 12-13.

6 1111b 4-10.

7 1111b 10-1112a 13.

elegimos sólo lo que depende de nosotros⁸. Además el deseo se refiere más bien al fin, mientras que la elección a los medios⁹. Por último, la elección se distingue de la opinión, entre otras razones, porque la elección se refiere al bien y al mal, mientras la opinión a lo verdadero y lo falso¹⁰. La conclusión de Aristóteles es que la elección es un acto voluntario (*hekousion*) que ha sido objeto de una deliberación previa, es decir, que está acompañado de un razonamiento (*meta logou kai dianoias*)¹¹.

La deliberación racional (*boul, bouleusis*) es así un elemento esencial de la elección. Se refiere igualmente a lo que depende de nosotros y es realizable. A propósito de esto, resulta relevante la enumeración de las causas que hace aquí Aristóteles. Afirma que las causas son «la naturaleza, la necesidad, el azar, y también la inteligencia y todo lo que depende del hombre»¹². Es decir, aquello que depende del hombre (la elección) se distingue de la naturaleza, la necesidad, el azar e incluso de la inteligencia (*nous*).

Añade Aristóteles una observación:

«El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación (*to gar ek ts bouls krithen proaireton estin*). Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos (*eis hauton anagagi tn archn*) y a la parte directiva de nosotros mismos (*kai hautou eis to hgoumenon*), pues ésta es la que elige (*touto gar to proairoumenon*)»¹³.

Es decir, hay un paso más desde la deliberación a la elección: ésta última ya no es una reflexión racional sino que procede de un principio que dirige nuestras acciones. Podría parecer que alude a la voluntad como principio de la elección, pero propiamente Aristóteles menciona el deseo (*orexis*) como esencia de la elección, que es definida como «deseo deliberado de cosas a nuestro alcance»¹⁴. Por consiguiente, este texto concluye con la afirmación de que el principio directivo por el que elegimos es el deseo racional.

A su vez, el deseo racional o voluntad (*boulsis*) tiene por objeto el fin o bien, es decir, lo entendido como deseable. La voluntad, por tanto, sigue

8 1111b 19-30.

9 1111b 26-27.

10 1111b 31-1112a 13.

11 1111b 14-17.

12 1112a 30-33.

13 1113a 2-6.

14 1113a 10.

al objeto deseable presentado por la razón. La deliberación presenta un objeto deseable y el deseo lo quiere. Cuál sea el objeto deseable (el fin o bien para la voluntad) depende de lo que «a cada uno le aparece como tal (*hekasti de to phainomenon*)»¹⁵, aun cuando hay un bien verdadero, que reconoce el hombre bueno (*spoudaios*)¹⁶.

Estas mismas consideraciones se repiten en *Acerca del alma* III, 9-10, con algunas precisiones. A la cuestión de cuál sea el principio motor del movimiento local en los animales¹⁷ (y por tanto el principio de la acción humana), Aristóteles responde en primer lugar descartando la potencia nutritiva y la sensitiva¹⁸. A continuación excluye también al intelecto (*nous*). Que el intelecto teórico no es el principio de la acción humana resulta claro a Aristóteles porque «el que posee la ciencia médica no por eso la ejercita»¹⁹. Pero tampoco el intelecto práctico es el principio de la acción, porque «incluso cuando el intelecto manda (*epitattontos tou nou*) y el razonamiento (*dianoias*) dice que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente»²⁰. Por último, también rechaza que el principio del movimiento sea exclusivamente el deseo (*orexis*), porque quienes tienen control de sí mismos no actúan según sus deseos sino que se dejan guiar por el intelecto²¹.

La conclusión del texto de *Acerca del alma* es que son dos los principios de la acción: el deseo y el intelecto (*nous kai orexis*)²², no el intelecto teórico sino el práctico²³. «Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente el objeto deseable mueve y por eso el pensamiento mueve porque su principio es el objeto deseable. [...] El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la voluntad

15 1113a 23.

16 1113a 28-32.

17 Arist., de An., 482b 8. Sigo la traducción de T. Calvo, Madrid: Gredos, 1978.

18 432b 14-26.

19 433a 4.

20 433a 1-3.

21 433a 6-8.

22 433a 13.

23 Cfr. 433a 16.

(*boulsis*) es desde luego un tipo de deseo (*orexis*)»²⁴. «Por consiguiente, lo que mueve es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable es el que puede ser de otra manera que como es»²⁵.

«Tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa [...] y lo movido es el animal»²⁶.

Estos textos muestran con claridad la doctrina aristotélica sobre la voluntad: el principio de la acción humana es el objeto deseable, forma común al intelecto práctico y al deseo. Ese objeto deseable es resultado de la sensación, de la imaginación y especialmente de la deliberación racional. El deseo mueve pero está regido por el objeto, que es caracterizado como motor inmóvil. El paralelismo con la cosmología aristotélica es obvio: el orden de la psique humana está gobernado por el objeto deseable, que, eso sí, no es necesario sino contingente. El deseo racional (la voluntad: *boulsis*) es pasivo respecto del objeto deseable. La voluntad es un principio activo que está en uno mismo y no en otro, pero es pasivo respecto del objeto presentado por la deliberación racional.

III. LA TRADICIÓN CRISTIANA: DE AGUSTÍN A ANSELMO

Además de las indicaciones de Aristóteles sobre la voluntad, hay otros muchos autores que analizaron la voluntad dentro de las culturas griega y romana. Epicteto o Plotino son dos ejemplos palmarios. Especialmente, el interés por la voluntad libre despertó una atención constante en la tradición religiosa cristiana. Escritores como Orígenes, Gregorio de Nisa, Agustín o Boecio se plantearon una y otra vez diversas cuestiones en torno a la libre voluntad humana y divina.

La doctrina cristiana afirma rotundamente la libertad del hombre para la salvación, así como la libertad de Dios para crear el mundo o actuar en la historia humana. Entre los escritores cristianos de los primeros siglos no

24 433a 21-24.

25 433a 27-30.

26 433b 13-19.

es raro encontrar reservas respecto a la tradición filosófica griega por este motivo. En particular el aristotelismo, el estoicismo o el neoplatonismo son mirados en ocasiones con cierto recelo por el aparente sometimiento de la voluntad humana a la fatalidad del destino y a la necesidad de la naturaleza. Estos reproches son en parte injustos, ya que la alabanza de la libertad es una constante en las culturas griega y romana. Y además los filósofos cristianos basan sus reflexiones en esta misma tradición filosófica griega. Pero, en cualquier caso, se puede constatar un hecho: entre los escritores cristianos se multiplican los análisis acerca de la voluntad libre²⁷.

En la cultura europea occidental, Agustín juega un papel central en este aspecto. Ya en *De libero arbitrio* y más tarde en *De Trinitate*, define al ser humano no sólo por su inteligencia sino también por su voluntad, como un elemento claramente diferenciado de su inteligencia. En paralelismo con la Trinidad divina, el ser humano se define por su memoria, inteligencia y voluntad. Insiste además sobre la inmediatez con la que experimentamos la acción de nuestra voluntad. No sólo nos conocemos a nosotros mismos en la conciencia, sino que también experimentamos el poder con el que la voluntad dispone de sí misma. «Nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre»²⁸.

La existencia humana implica autoconciencia intelectual y experiencia del propio poder de la voluntad. «Cuando se dice a la mente «conócete a ti misma», al momento de oír ‘a ti misma’, si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón sino porque está presente a sí misma [...]. Entonces sabe que quiere (*velle se sciunt*) y conoce igualmente que nadie puede querer si no existe y vive. Asimismo refiere su querer a algo que quiere mediante la voluntad»²⁹. «No hay nada que sienta tan firme y tan íntimamente como que tengo voluntad»³⁰.

No obstante, Agustín contrapone la necesidad de la naturaleza al poder de la voluntad.

27 Cfr. O. Lottin, «Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe siècle», en: *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, tome I, Louvain: Abbaye du Mont-César, 1942, pp. 11-389.

28 Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, III, 3, 8. Sigo la traducción de E. Seijas, Madrid: BAC, 1982.

29 *De Trinitate*, X, 9, 12 y X, 10, 13. Sigo la traducción de L. Arias, Madrid: BAC, 2006.

30 *De libero arbitrio*, III, 1, 3.

«Nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos. De aquí que con razón podamos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad, no por voluntad, y así de otras cosas semejantes»³¹.

Naturaleza y voluntad son causas diferentes. La naturaleza actúa por necesidad, la voluntad sólo por sí misma, al margen de la necesidad de la naturaleza.

«Tú me preguntas por la causa de la misma voluntad; y si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esa causa? [...]. –Si la voluntad fuera conforme a la naturaleza, la conservaría y no le sería nociva [...]. –Pero ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? [...]. –No me explico por qué tú te empeñas en buscar esta causa fuera de la voluntad»³².

Agustín insiste así sobre la autonomía de la voluntad respecto de la naturaleza. Cuando quiero algo, lo quiero aunque rechace un deseo natural.

No obstante, Agustín continúa en gran medida los análisis aristotélicos. La voluntad libre queda subordinada al deseo necesario y natural de felicidad, que encuentra en Dios. «Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»³³. Es decir, la fuerza de la voluntad es un aspecto del deseo natural del bien verdadero, que es Dios, donde el hombre encuentra su felicidad. La fuerza de la voluntad es la fuerza del deseo. Querer es desear. Y por tanto la acción voluntaria depende de la fuerza de atracción del bien. Confirmando a Aristóteles, todo hombre quiere el bien tal como se le presenta, pero sólo el hombre bueno quiere el bien verdadero.

Siglos después, Anselmo de Canterbury remacha las indicaciones de Agustín acerca de la contraposición entre naturaleza y voluntad³⁴. Un caballo busca el alimento de acuerdo con su naturaleza (*naturaliter*) y por necesidad (*necessitate*). Por el contrario, el hombre puede rechazar lo que le

31 *De libero arbitrio*, III, 3, 7.

32 *De libero arbitrio*, III, 17, 48-49.

33 *Confesiones I*, 1, 1.

34 Cfr. en particular: *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. Sigo la traducción de J. Alameda, Madrid: BAC, 1952.

conviene por naturaleza (*non naturaliter*): no está obligado por la necesidad (*ex necessitate*), sino que actúa por voluntad (*volens consentiat*)³⁵.

La voluntad anselmiana es una causalidad diferente de la causalidad de la naturaleza: es decir, su acción es independiente del encadenamiento causal de la naturaleza. Actúa con espontaneidad, en tanto no tiene otra causa que ella misma. Al reflexionar sobre el pecado del ángel, Anselmo se pregunta si hubo alguna razón o algún deseo natural que le llevó a pecar. Y responde: «Por ninguna otra causa más que porque quiso: (*non nisi quia voluit*). La misma voluntad fue causa eficiente para sí y también efecto, si puede hablarse así»³⁶.

No obstante, Anselmo no acepta que el bien de la voluntad sea la felicidad. Deseamos por naturaleza ser felices, pero la voluntad no quiere necesariamente esa felicidad. Si la felicidad se opone a la justicia, el hombre bueno elige la justicia frente a la felicidad. Cualquier deseo natural, incluido el deseo natural de Dios, es irreducible a la voluntad. El querer de la voluntad es enteramente autónomo, independiente de cualquier deseo natural.

La voluntad de felicidad (*affectio commodi*) es inseparable (*inseparabilis*) del ser humano: no podemos no querer ser felices. Es una inclinación natural y necesaria. Por el contrario, la voluntad de justicia (*affectio iustitiae*) es separable (*separabilis*) en el ser humano, en cuanto podemos querer la justicia o no³⁷. La voluntad de justicia es también voluntad de injusticia: es decir, la indeterminación de la voluntad hacia la justicia implica que la voluntad actúa absoluta y exclusivamente desde sí misma. Más allá de las consideraciones morales o religiosas, lo que Anselmo está subrayando es la completa autonomía de la voluntad para autodeterminarse.

IV. LA VOLUNTAD EN PEDRO JUAN OLIVI

En la segunda mitad del siglo XIII la irrupción avasalladora del aristotelismo generó una fuerte reacción en algunos autores cristianos, especialmente entre los discípulos de Buenaventura, como Walter de Brujas o John Peckham³⁸. Pero quizá el más agresivo contra el aristotelismo de Siger o

35 *De libertate arbitrii*, c.5.

36 *De casu diaboli*, 27.

37 *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, III-12.

38 Cfr. E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München: Verlag

Averroes fue Pedro Olivi (1248-1298)³⁹. Su rechazo del aristotelismo —en defensa de la doctrina cristiana— se basó principalmente en la defensa de la libre voluntad⁴⁰.

Olivi subraya enérgicamente la autonomía de la voluntad contra el aristotelismo. Rechaza la tesis aristotélica de que la voluntad actúa atendiendo al objeto conocido. Según Olivi, no hay en absoluto dependencia de la voluntad respecto al objeto. No se trata sólo de negar que la voluntad sea deseo. Tampoco de afirmar sólo que la voluntad actúa por sí misma, espontáneamente. Lo que Olivi rechaza es cualquier atisbo de pasividad en la voluntad respecto al objeto. La voluntad «*est vigor actualis et activus*»⁴¹. Excede a cualquier otro género de potencia activa⁴². Es *vita pura, vita per se, vivacitas*⁴³, *totaliter activa*⁴⁴. Es tan activa como la luz. No es un motor movido, sino primer motor⁴⁵.

Por el contrario, el objeto se mueve *uniformiter*⁴⁶, de un modo necesario y natural⁴⁷. Carece de la libre espontaneidad de la voluntad. El objeto no ejerce ninguna actividad sobre la voluntad (*penitus nihil recipit*)⁴⁸. Por el contrario, es la voluntad la que se despliega activamente hacia el objeto: «*totus vigor formalis ipsius voluntatis dilatatur ad obiectum*»⁴⁹. La voluntad esta absuelta, liberada del objeto (*absolutio*). Nada hay más activo que la voluntad en el conjunto de lo creado, en tanto se extiende de modo infinito. En comparación con la voluntad, el resto de realidades creadas son casi una pura nada (*quasi purum nihil*)⁵⁰.

Ferdinand Schöningh, 1971. Sobre Olivi, cfr. en particular pp. 144-237.

39 Después de su muerte fue reivindicado por los espirituales franciscanos como su inspirador. Las condenas de éstos implicaron también la de Olivi. Por este motivo, es difícil documentar la influencia directa de sus doctrinas. No obstante, es aceptado que las ideas de Escoto sobre la voluntad se corresponden con las doctrinas de Olivi.

40 *Summa quaestionum super Sententias*, II, qq. 51-59, B. Jansen (ed.), Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926.

41 Q. 51 (II 109).

42 Q. 58 (II 409).

43 Stadter, p. 193.

44 *Ibid.* p. 185.

45 Q. 57 (II 332).

46 Q. 57 (II 329).

47 Q. 58 (II 425).

48 Q. 58 (II 410).

49 Q. 58 (II 432).

50 Q. 57 (II 334).

La voluntad se contrapone así a todo el orden natural, donde queda también integrada la inteligencia. Olivi niega incluso que la inteligencia sea capaz de volver sobre sí misma, si no es gracias a la actividad de la voluntad. El intelecto sí está determinado por el objeto, y en esa medida no se mueve por sí mismo. «*Sic reflectere se est se ipsum movere*»⁵¹. La reflexividad (*reflexibilitas*) es expresión del automovimiento: por ello, en tanto el intelecto se mueve gracias al objeto, en esa medida carece de autoconciencia. Por el contrario, a la voluntad le corresponde primariamente la reflexión, porque, frente al intelecto, ella se mueve exclusivamente por sí misma.

La voluntad es la que define al ser humano como tal. Si sólo tuviésemos inteligencia pero no voluntad, seríamos «*quaedam bestiae intellectuales*»⁵². La misma esencia de persona (*personalitas*) viene definida por esa independencia y autodeterminación, que se experimenta como intimidad (*intimitas*): lo propio de las personas es que «*habent summam intimitatem*»⁵³. «*Cor Nostrum... ad sui intimum convolutum et clausum*»⁵⁴. Se debe a la voluntad que estemos solos, encerrados con nosotros mismos, en tanto que mi querer procede exclusivamente de mí. Si la persona es substancia lo es por su independencia respecto a cualquier determinación exterior⁵⁵. La identidad (*identitas*) propia singular de cada uno procede de esa misma voluntad libre. Olivi acuña la expresión *suitas sui ipsius*: lo que en cada uno es suyo y sólo de sí mismo. La persona, con su voluntad, es sujeto (*subiectum*) de sus actos: Olivi usa sin reparos el término 'sujeto' para referirse a la activa sustancialidad de la voluntad, que unifica todas las potencias y actividades del ser humano.

La experiencia interna de los propios actos voluntarios es precisamente el punto de partida de todas sus afirmaciones acerca de la voluntad. «*Hoc docet experientia propria qua nihil est certius*»⁵⁶. Como sujeto de mis propios actos y emociones⁵⁷, experimento en primera persona el poder y

51 Q. 57 (II 325).

52 Q. 57 (II 338).

53 Q. 54 (II 274).

54 Q. 57 (II 334).

55 «Forma enim, quanto actualior et magis absoluta et independens, tanto magis videtur esse substantialis et tanto magis posse dare consubstantialia esse et absolutum» (Q. 54, II 250).

56 Q. 59 (II 530).

57 Cfr. Stadter, pp. 149-167.

la actividad de mi voluntad. Las afirmaciones son innumerables⁵⁸: «*Sensu quodam intimo experimur*»⁵⁹. «*Experimentum suitatis*»⁶⁰. «*Indubitanter experimur*»⁶¹. «*Certissime omnis homo sentit*»⁶². De este modo, Olivi sitúa la afirmación de la voluntad libre no como una hipótesis filosófica sino como la experiencia primera y más cierta en la que fundar cualquier otra experiencia.

V. DUNS ESCOTO: *QUAESTIONES SUPER LIBROS METAPHYSICORUM*
ARISTOTELIS, IX, Q. 15

Este escrito de Duns Escoto corresponde a una etapa madura y tardía de su pensamiento⁶³. No es propiamente un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles sino un conjunto de cuestiones planteadas en torno a algunos lugares de dicha *Metafísica*. En concreto IX, 15 examina el capítulo 2 del libro noveno de la *Metafísica*, donde Aristóteles analiza la distinción entre potencias racionales e irracionales.

Si allí Aristóteles contrapone la inteligencia (potencia racional por antonomasia) frente al resto de potencias etiquetadas como irracionales, sorprendentemente Escoto utiliza esta distinción para afirmar que la única potencia racional es la voluntad, mientras que la inteligencia pertenece también al grupo de las potencias irracionales. De ese modo, la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales se transforma en Escoto en la distinción de la voluntad frente a la naturaleza (que incluye a la inteligencia). Más sorprendente aún es que Escoto sostiene que su posición se ajusta al espíritu del pensamiento aristotélico.

No entraré aquí hasta qué punto es forzada la interpretación que Escoto hace de Aristóteles. Sin duda es forzada. La comparación con Olivi es ilustrativa: si Olivi critica duramente a Aristóteles por sus errores acerca de la voluntad, Escoto en cambio se apoya en Aristóteles para concluir de un modo cercano a Olivi. En resumen, es obvio que la propuesta de Escoto

58 Cfr. Stadter, pp. 143-147.

59 Q. 57 (II 334).

60 Q. 54 (II 251).

61 Q. 57 (II 330).

62 Q. 57 (II 327).

63 Cfr. C. González Ayesta, p. 15, en: Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de C. González Ayesta, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007.

acerca de la voluntad no es la de Aristóteles. Pero también es palmario el empeño de Escoto por mostrar su continuidad con Aristóteles.

«Puede decirse que el acto del intelecto es anterior al acto de la voluntad y más manifiesto para nosotros. Aristóteles habla a menudo de lo más manifiesto, y por ello dice poco de la voluntad, aunque de sus palabras se sigue que hubiera dicho algunas cosas si la hubiera considerado»⁶⁴. Sin duda Escoto conocía todos los lugares donde Aristóteles habla extensamente de la voluntad (*boulsis, proairesis, hekousion*), pero lo que desea mostrar con estas corteses palabras es que el análisis aristotélico de la voluntad es insuficiente.

Mencionaré brevemente los presupuestos aristotélicos sobre los que se asienta la argumentación de Escoto. En *Metafísica* V-4, Aristóteles examina las distintas acepciones de 'naturaleza' para concluir que «la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales»⁶⁵. Por tanto, el rasgo más propio de un ser natural es que posee el principio del movimiento en sí mismo. En este sentido, habrá que incluir entre las realidades naturales tanto a la inteligencia como a la voluntad. Pues tal como ha quedado señalado, Aristóteles caracteriza el acto voluntario (*to hekousion*) en primer lugar por ser una acción cuyo principio está en uno mismo y no en otro.

Con respecto a la potencia, también Aristóteles analiza sus diversas acepciones en *Metafísica* IX-1, para concluir que las potencias «todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto es otro»⁶⁶. Es decir, la potencia, al igual que la naturaleza, se define como un principio del movimiento, pero si en la definición de naturaleza ese principio de movimiento está en sí mismo en cuanto sí mismo, por el contrario en la potencia ese principio de movimiento esté en otro o en sí mismo en cuanto otro. De este modo Aristóteles distingue entre la potencia que es principio de movimiento que radica en otro en cuanto otro (la denominada potencia pasiva, como por ejemplo la potencia de la madera de ser quemada por

64 *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis* (en adelante: *Quaestiones*), IX, q. 15, n. 53.

65 *Metaph.*, 1015a 13-15: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγόμενη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά. Sigo habitualmente la traducción de V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1970.

66 1046a 9-11: πᾶσαι ἀρχαὶ τινὲς εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἢ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλω ἢ ἢ ἄλλο.

el fuego) frente a la potencia que es principio de movimiento que radica en sí mismo en cuanto otro (la denominada potencia activa, como por ejemplo la capacidad de la inteligencia de pensar por sí misma en un objeto diferente de ella).

Así pues, tanto la naturaleza como la potencia son concebidas por Aristóteles como principios de movimiento. Y hay una cercanía mayor entre la naturaleza y la potencia activa, ya que ambas son principio de movimiento que está en sí mismo. Sin embargo, se diferencian en que el movimiento de la naturaleza es una actividad que procede de sí y termina en sí, en tanto el movimiento de la potencia activa procede de sí pero termina en otro.

A partir de aquí, en IX-2 Aristóteles pasa a establecer la distinción entre potencias racionales e irracionales.

«Todas las potencias racionales (*meta logou*) pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la medicina puede dañar y curar»⁶⁷. «La ciencia es potencia por tener el concepto (*lógon*), y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas. Pues el *logos* contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio (*amphw apo ts auts archs kinsei*)»⁶⁸.

En síntesis, de acuerdo con el adagio escolástico «*potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum*».

Escoto reconoce la validez de estos análisis aristotélicos: su caracterización de la naturaleza, la potencia activa y la potencia racional. Hasta aquí hay estricta continuidad entre Aristóteles y Escoto. La innovación que introduce Escoto aparece en torno al significado de los opuestos producidos por el alma con *logos*. Escoto advierte que hay dos modos de interpretar la referencia a los opuestos en una potencia activa, o bien como efectos opuestos, o bien como acciones opuestas. Es decir, sanar y dañar pueden entenderlos como efectos de la ciencia médica, pero en otro sentido pueden comprenderlos como acciones distintas del alma que tiene la ciencia médica. Escoto advierte que lo esencial de una potencia racional estriba en su poder de realizar acciones opuestas, y no tanto en su poder de producir efectos opuestos.

67 1046b 4-7.

68 1046b 16-22.

«Una potencia activa se dice abierta a efectos opuestos -o contrarios, o contradictorios- si, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice abierta a acciones opuestas si, permaneciendo inalterada su naturaleza, basta para realizar tales acciones opuestas (*illa est oppositarum actionum quae manens una, est sufficiens elicivum talium actionum*)»⁶⁹.

Escoto trata, por tanto, de definir la esencia de la potencia racional por la capacidad de realizar acciones opuestas.

Como ya he recordado, según Aristóteles y Escoto, una potencia activa es un principio de movimiento que está en sí mismo, pero que se refiere a algo distinto de sí: es decir, sus acciones se refieren a algo distinto de sí, como por ejemplo el fuego produce calor. Pero una potencia racional, advierte Escoto, será aquella potencia activa cuyas acciones se refieran no sólo a algo otro, sino además a acciones opuestas. Una potencia racional queda definida así como la que tiene el poder de realizar acciones opuestas.

Pues bien, la conclusión de Escoto es que sólo la voluntad es capaz de producir acciones opuestas. En general, todas las potencias activas de la naturaleza no son capaces de producir acciones opuestas: el fuego sólo puede producir calor, no frío. Su actividad está determinada: sólo variará su acción en función de las condiciones externas. Lo sorprendente de Escoto es que niega que la inteligencia tenga ese poder de realizar acciones opuestas.

VI. VOLUNTAD FRENTE A NATURALEZA

Para fundamentar esta exclusión de la inteligencia como potencia racional, Escoto remite a las palabras del mismo Aristóteles, quien en *Metafísica* IX-5 afirma que «todas las potencias irracionales producen cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez (*hama*) cosas contrarias, lo cual es imposible. El dominio (*to kyrion*) ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo (*orexin*) o elección (*proairesin*)»⁷⁰. Esta afirmación concuerda con la ya mencionada más arriba de *Ética a Nicómaco*, III-3: «dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio

⁶⁹ *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*, IX, q. 15, n.11.

⁷⁰ 1048a 8-11. Sigo la traducción de T. Calvo, Madrid: Gredos, 1994.

a nosotros y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige»⁷¹.

Así pues, Aristóteles señala que la razón humana tiene el poder de conocer los opuestos y deliberar sobre ellos. Pero también advierte que la razón carece del poder para determinar la acción hacia uno de los opuestos. Por consiguiente, si la potencia racional es una potencia activa, esto es, un principio del movimiento que está en sí mismo pero capaz de realizar acciones opuestas, entonces —concluye Escoto— la razón no es potencia racional porque carece de ese poder de realizar acciones opuestas.

«Sólo hay dos modos genéricos de realizar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto: obrar o no obrar (*agere etiam vel non agere*). El primer tipo de potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’ (*natura*), el segundo se llama ‘voluntad’ (*voluntas*)»⁷².

De este modo, la voluntad aparece como una potencia activa distinta del resto de potencias activas. Voluntad frente a naturaleza. «La voluntad es un principio activo que se distingue respecto del género de principios activos que no son voluntad por su modo opuesto de obrar»⁷³.

La inteligencia no puede dejar de entender, y en este sentido es naturaleza. Ante la presencia del objeto inteligible, la inteligencia entiende. En cambio, la voluntad puede querer o no querer, es decir, tiene poder sobre las acciones opuestas. Ciertamente se puede objetar que la voluntad sólo puede querer, del mismo modo que la inteligencia sólo puede entender. Y Escoto acepta que hay un sentido en el que la voluntad es naturaleza⁷⁴: siempre está determinada a querer. Pero frente a la inteligencia, tiene en su poder el querer o no querer: puede realizar su acto o no realizarlo.

«El intelecto cae bajo el título de ‘naturaleza’ (*intellectus cadit sub natura*). Pues de por sí está determinado a entender, y no está en su potestad el entender o no entender acerca de los conceptos simples; y en relación a los compuestos, respecto de los cuales es capaz de actos contrarios, tampoco

71 1113a 2-6.

72 *Quaestiones*, n. 22.

73 *Quaestiones*, n. 43.

74 Cfr. *Ordinatio*, III, d. 17.

los tiene en su potestad para asentir y disentir»⁷⁵. La verdad y la falsedad son coercitivas respecto al entendimiento, que no puede negar la evidencia del objeto presente. El objeto fuerza al entendimiento a aceptarlo o rechazarlo. Ante el objeto no puede no entender. El intelecto es, de acuerdo con Aristóteles, una *tabula rasa*, y necesita al objeto para actuar⁷⁶.

La causalidad del intelecto, por ello, es una causalidad necesaria, frente a la causalidad de la voluntad, que es contingente. «Si por imposible el intelecto existiera sólo con las potencias inferiores sin la voluntad, nada ocurriría sino determinadamente y de modo natural, y no existiría una potencia capaz de producir uno u otro de los opuestos»⁷⁷. La inteligencia es capaz de pensar los contrarios, pero no de determinar uno de ellos para la acción. Y, desde luego, no puede llevar a la acción simultáneamente a ambos contrarios.

La filosofía griega (aristotelismo, estoicismo o neoplatonismo) se caracteriza por una visión del cosmos donde la causalidad sigue unas pautas racionales y necesarias. La contingencia es sólo la expresión de la finitud del universo material y temporal. Escoto afirma por el contrario que la contingencia es más perfecta que la necesidad, en tanto procede de la voluntad. Inteligencia y voluntad se oponen como necesidad y contingencia. Para Escoto la contingencia no es la expresión de la finitud. El ser contingente no está ligado al tiempo ni al azar ni a la materia, más que en un sentido secundario⁷⁸. La indeterminación del entendimiento cuando delibera sí es fruto de su limitación: por eso necesita al objeto inteligible, y por eso también discurre y duda.

«¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado respecto de su acto o efecto?»⁷⁹. La voluntad, por eso, es más perfecta que el entendimiento, ya que es más independiente. Y puesto que la acción de la voluntad es contingente, «la contingencia es más noble que la necesidad»⁸⁰.

75 *Quaestiones*, n. 36.

76 Cfr. *Ordinatio*, IV, d. 10, q. 8.

77 *Quaestiones*, n. 67.

78 *Ibíd.*, nn. 70-73.

79 *Ibíd.*, n.44.

80 *Ibíd.*

VII. CONTINGENCIA DEL PRESENTE

Para analizar la contingencia del acto voluntario, Escoto recurre a las indicaciones de Aristóteles sobre los futuros contingentes (*De interpretatione*, 9). En 19a 23-24, Aristóteles afirma: «Es necesario que lo que es sea cuando es, y que lo que no es no sea cuando no es». En la tradición aristotélica se debatía cuál es la interpretación genuina del texto. Una posible interpretación es que todo lo que existe actualmente, en tanto que existe, existe necesariamente. Es decir, todo lo que es ahora, necesariamente es. Escoto rechaza esta interpretación si implica que todo lo que existe ahora, existe necesariamente. Y en su argumentación desarrolla una doctrina en ocasiones denominada contingencia sincrónica o contingencia del presente⁸¹.

«Cuando se argumenta: ¿es posible no estar sentado ahora, supuesto que uno está sentado?, digo que esta proposición posible es falsa en sentido compuesto (*in sensu compositionis*) porque comporta que existe una potencia para producir los opuestos simultáneamente»⁸². Es decir, es imposible estar sentado y no estar sentado a la vez. Por tanto no cabe la interpretación de que ahora, en este mismo instante, uno está sentado y no lo está (en el mismo sentido, obviamente). Aplicado a la voluntad, es falso que la voluntad quiera algo y no lo quiera simultáneamente.

Y continúa Escoto:

«En sentido dividido (*in sensu divisionis*) algunos dijeron que cuando ocurre el estar sentado, eso es necesario según el libro I del *Perihermeneias* (“todo lo que es, cuando es..., etc.”) y que nada es posible en ese mismo instante sino sólo en el instante anterior, en el que aquello pudo no llegar a ser ahora. No parece que estos puedan salvaguardar que la voluntad tenga ahora la capacidad para lo contrario del estado en que ella está. Su posición es absurda, ya que entonces la necesidad y la contingencia

81 Cfr. C. Martínez Ayesta, o.c., pp. 95-100 y 27-32. Esta doctrina está desarrollada extensamente por Escoto en otros lugares: *Lectura*, I, d. 39; *Reportatio*, IA, dd. 39-40. La doctrina de la contingencia sincrónica de la voluntad está ya presente en Pedro Olivi: cfr. S. Dumont, «The origin of Scotus's theory of synchronic contingency», *The Modern Schoolman* 72 (1995), 149-167. La distinción entre *sensus compositionis* y *sensus divisionis* procede Aristóteles (Ref. Sof., 20) y era usual en su momento. Esta cuestión fue ampliamente discutida en el siglo XVII a propósito de la controversia de *auxiliis* y de la doctrina de Luis de Molina sobre la libertad: cfr. Jacob Schmutz, «Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne», *Les Études Philosophiques* 2 (2002): Duns Scot au XVIIe siècle, pp. 169-198.

82 *Quaestiones*, n. 64.

no son condiciones propias de los entes cuando existen sino que sólo la necesidad lo es y nunca la contingencia, porque cuando algo no es, ni es necesariamente ni contingentemente»⁸³.

Ahora lo que Escoto rechaza es que la contingencia se dé sólo en un momento temporal anterior al momento actual. Y en cierto modo, parece que es lo que el propio Aristóteles señala: «Quiero decir, por ejemplo, que es necesario que vaya a haber una batalla naval mañana o no la vaya a haber, pero ni tendrá lugar mañana una batalla naval necesariamente ni no tendrá lugar necesariamente, aunque necesariamente tendrá lugar o no tendrá lugar»⁸⁴. Es decir, cabe interpretar a Aristóteles diciendo que la contingencia de la acción voluntaria se da antes de la acción. Antes de que suceda, es contingente que pueda haber o no haber una batalla naval; pero en el momento que sucede la batalla naval, necesariamente está sucediendo. Según esto, la contingencia está ligada al tiempo. Esto parece de algún modo confirmado por el propio Aristóteles en *Metafísica* IX-8, cuando señala que la potencia sólo es anterior al acto en cuanto al tiempo⁸⁵.

Aplicada esta tesis a la acción voluntaria, significaría que al deliberar sobre lo que haremos, nuestra futura decisión es contingente, porque podremos obrar de un modo u otro. Pero en el mismo momento que estamos actuando, el acto ya no es contingente sino que necesariamente está sucediendo. Hay contingencia porque hay tiempo. Como si dijésemos, el futuro no está dado y está sujeto a la contingencia, pero el presente no se puede cambiar.

Pues bien, Escoto rechaza que la contingencia esté ligada al tiempo. Por el contrario, afirma que en el mismo instante que realizamos la acción, podríamos realizar la acción contraria o incluso no realizarla.

«La voluntad cuando está en un estado de volición, entonces está en él de modo contingente, y aquella volición nace de ella de modo contingente. Y como la volición está en ella de modo contingente, la voluntad es en ese momento una potencia capaz de los opuestos: y lo es en ese instante en sentido dividido (*in sensu divisionis*). A saber, no en el sentido de que pueda producir un opuesto a la vez que el otro, sino en el sentido de que en este instante puede afirmar uno de los contrarios no afirmando el

83 *Ibíd.*, n. 64.

84 Arist., *Int.*, 19a 29-32. Sigo la traducción de A. García Suárez y J. Velarde Lombraña, Valencia: Revista Teorema, 1977.

85 1049b 10- 1050a 3.

otro en ese mismo instante; aunque, sin embargo, podría afirmar este otro, en sentido dividido, y esto no de modo necesario sino contingente»⁸⁶.

Así pues, cuando la voluntad realiza una acción voluntaria, esta acción es la que es, pero la voluntad está realizándola en ese instante como una posibilidad, y por tanto de modo contingente, sin necesidad. La acción voluntaria es la que es, pero es contingente porque depende inmediatamente en ese mismo instante de una voluntad que la ejerce como una posibilidad junto a otras. La contingencia de la acción voluntaria no está ligada al tiempo sino que pertenece a la misma esencia de la voluntad.

Escoto explica esta contingencia de la acción voluntaria recurriendo a la noción de *instantes naturae*⁸⁷. La anterioridad de la voluntad con respecto a la acción no es una anterioridad temporal sino una anterioridad de naturaleza. Es decir, en un único y el mismo instante temporal, la voluntad realiza la acción, pero hay una anterioridad natural de la voluntad con respecto a la acción. De este modo, la voluntad cuando actúa, sigue estando abierta a los opuestos: si realiza una acción es manteniendo abierta, en ese mismo instante, la posibilidad de otras acciones diferentes (contrarias o contradictorias). De este modo, la voluntad como potencia activa está por delante del principio de no contradicción. Según éste, es imposible ser y no ser a la vez. Pero el poder de la voluntad sí puede ser y no ser a la vez.

VIII. EXPERIENCIA DE LA VOLUNTAD

Los análisis de la voluntad por parte de Escoto remiten una y otra vez a la experiencia. «Quien está queriendo (*qui vult*) experimenta (*experitur*) que puede no querer (*non velle*) o rechazar (*nolle*)»⁸⁸. Escoto —como antes Aristóteles, pero también como Agustín⁸⁹ y Olivi— trata de ceñirse a la experiencia. En este caso a la experiencia de los actos internos. La certeza puede alcanzarse a partir de diversas fuentes⁹⁰. Una de ellas es la

86 *Ibíd.*, n.65.

87 Cfr. C. Martínez Ayesta, o.c., p. 100.

88 Quaestiones, n. 30.

89 Cfr. De libero arbitrio, III, 12: «Non enim quicquam tam firme atque intime sentio quam me habere voluntatem eaque me moveri ad aliquid fruendum, quid autem meum dicam prorsus non invenio si voluntas qua volo et nolo non est mea».

90 Cfr. J. Schmutz, «L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique», en O. Boulnois (ed.), *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris: Vrin, 2007, pp. 229-234; O. Boulnois, «Ego ou cogito?», *ibíd.*, pp. 175-180.

experiencia de nuestros propios actos, como por ejemplo la experiencia de nuestros actos voluntarios. Sin duda hay otras fuentes de certeza como las denominadas *propositiones per se nota*, como el principio de no contradicción: son proposiciones cuya evidencia nace del mero análisis de los términos. O también, otra fuente de certeza procede de la experiencia exterior: lo que sucede en la mayoría de los casos por una causa natural, puede ser considerado un efecto de esa causa natural.

Lo que a Escoto le importa en cualquier caso es subrayar que la experiencia de nuestros actos internos tiene un carácter inmediato y nos ofrece una evidencia inmediata. Y por tanto vale como principio de la demostración. Que yo estoy despierto, que oigo, que entiendo, son experiencias tan ciertas como los objetos que estoy viendo ahora⁹¹. Más aún, la experiencia de los actos internos, como los actos voluntarios, vale como primer principio, con la misma fuerza que el principio de no contradicción⁹².

«Si alguien negase de modo insolente (*proterve*) que aquellos actos están en el hombre, entonces ya no se puede discutir más con él, sino que hay que decir que es una bestia (*brutum*); del mismo modo que cuando alguien dice que ahí no veo un color, no se puede discutir con él, sino que hay que decirle: te falta la vista, estás ciego. Así, es por un cierto sentido, esto es, por la percepción interior, por la que experimentamos estos actos en nosotros, y por tanto si alguien los niega, hay que decirle que no es un hombre, porque carece de aquella visión interior que todos los demás experimentan»⁹³.

En el acto de querer experimentamos que podríamos no querer: queremos de un modo contingente, porque, aunque queramos algo, sabemos que podríamos no quererlo. Experimentamos que es una acción contingente porque podemos no quererlo: es decir, en el mismo momento en que queremos algo, sabemos que podríamos no quererlo. La voluntad se reconoce a sí misma constantemente como fuente de contingencia.

Este reconocimiento no anula de ningún modo nuestro saber acerca del mundo natural. Todo aquello que sucede en la mayoría de los casos, podemos inferir que procede de una misma causa. La experiencia de

91 «Ergo per ipsum, ibi nos vigilare est per se notum sicut principium demonstrationis [...] Et sicut est certitudo de vigilare sicut de per se nota, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra (ut me intelligere, me audire)»: *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 4, & 238.

92 J. Schmutz, o.c., p. 232. También cfr. C. Martínez Ayesta, o.c., p. 83, que recoge los lugares donde Escoto expone esta tesis con más detalle.

93 *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2.

nuestros actos voluntarios no anula la experiencia de la naturaleza. Pero Escoto subraya que se trata de experiencias distintas y que conducen a conclusiones diferentes. Nuestra experiencia de la naturaleza nos permite descubrir un orden en el cosmos que sigue regularidades necesarias e inteligibles. En cambio, la experiencia de nuestros actos voluntarios nos descubre la contingencia de la voluntad. Una muestra la necesidad, la otra la contingencia.

Pero lo que rechaza frontalmente Escoto es que la experiencia de la contingencia deba subordinarse a la experiencia de la necesidad. Y en este punto rompe con los presupuestos griegos, en particular con el aristotelismo y el neoplatonismo de su tiempo. No debe presuponerse que la realidad es una Naturaleza regida por leyes necesarias, donde la contingencia es sólo la expresión de la indeterminación de la materia y del azar. Ni tampoco debe presuponerse que la contingencia de nuestras elecciones se debe a nuestra ignorancia y finitud. Esa presunción es sólo una hipótesis que además no se compadece con la experiencia. No hay por qué presuponer que nuestros actos voluntarios son sólo la triste sombra de la necesidad de la naturaleza.

«Parece bastante fatuo aplicar proposiciones generales acerca de los principios activos a la voluntad, ya que no hay ejemplos del modo de actuar de la voluntad en nada distinto de ella. Pues ella sola no es tal. Y por tanto no debe negarse que ella sea como es porque otras cosas no sean así»⁹⁴. Si la experiencia de nuestras acciones voluntarias nos muestra la contingencia de un modo inmediato, no hay por qué forzar la experiencia con la hipótesis de que toda la realidad está regida por las regularidades necesarias de la naturaleza. Esa es una hipótesis que choca con la experiencia.

«Y si se pregunta cuál es la causa de esta diferencia entre naturaleza y voluntad [...] puede decirse que esto no tiene causa alguna»⁹⁵. «¿Por qué la voluntad quiere aquello? No se encontrará ninguna causa distinta de esta: que la voluntad es voluntad»⁹⁶. Afirmar que la voluntad no tiene causa alguna significa que la voluntad no pertenece al orden de las causas naturales. Que ella sola es la causa de sus actos: *causa sui*. De un lado está el encadenamiento causal del universo físico, y de otro lado están las voluntades. En tanto el ser humano está dentro del universo físico,

94 Quaestiones, n. 44.

95 Quaestiones, n. 24.

96 Quaestiones, n. 29.

parecería concluirse que sus actividades deben ser las mismas que las del universo físico. Pero en tanto sus actividades son diferentes al resto de los movimientos naturales, la voluntad reclama otro tipo de consideraciones.

IX. LA VOLUNTAD COMO AUTODETERMINACIÓN

El rasgo que distingue a la voluntad del resto de causas naturales es la autodeterminación. En cierto modo, la autodeterminación es indeterminación, ya que la voluntad no está determinada por nada en su actuar, salvo por sí misma. Pero es una indeterminación positiva.

«Hay un tipo de indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma. Hay otro tipo de indeterminación de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto o en cierto sentido. Lo indeterminado del primer modo no pasa al acto salvo que previamente sea determinado por alguna otra cosa hacia alguna forma; lo indeterminado del segundo modo puede determinarse a sí mismo (*potest se determinare*)»⁹⁷.

La diferencia con la inteligencia es que la indeterminación de la inteligencia es *sicut tabula rasa*: es decir, requiere de un objeto externo para determinarse. De ahí las expresiones de ‘intelecto material’ o ‘intelecto potencial’. En cambio, la indeterminación de la voluntad es autodeterminación porque no requiere de un objeto externo para determinarse a la acción: es ella la que se decide a actuar o a no actuar. Es ella la que determina el objeto hacia el que determinarse.

Por eso, la voluntad dirige y orienta a la inteligencia para pensar sobre un objeto u otro. No pensamos sobre un objeto más que cuando la voluntad lo determina. Hay infinidad de objetos sobre los que pensar o no pensar. Y es la voluntad la que, desde sí misma y por sí misma, dirige a la inteligencia a entender algo⁹⁸.

Por ello, Escoto caracteriza a la voluntad como perfección pura⁹⁹, es decir, que pertenece al hombre y también a Dios. Su perfección deriva justamente de su autodeterminación, de su independencia: «Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado

97 Quaestiones, nn. 31-32.

98 Cfr. Ordinatio, II, d. 42.

99 Cfr. Ordinatio, II, d. 44. Cfr. C. Martínez Ayesta, o.c., p. 83.

y limitado respecto de su acto o efecto»¹⁰⁰. Para actuar, la voluntad no depende más que de ella misma.

La independencia de la voluntad libre frente a la naturaleza es patente en su independencia de la voluntad de felicidad. Por naturaleza queremos la felicidad; y en este sentido la voluntad es una voluntad natural (la denominada tradicionalmente como *voluntas ut natura*), que no se opone a la naturaleza, ya que necesariamente queremos la felicidad. Pero la voluntad tiene en su poder tanto querer como no querer la felicidad. Puede renunciar a la felicidad por la justicia. O en términos de Anselmo, a quien sigue en este punto, puede renunciar a la *affectio commodi* por la *affectio iustitiae*¹⁰¹. En este contexto, Escoto califica a la libre voluntad como ‘justicia innata’, en tanto es la condición primera de la justicia: sin voluntad libre no hay justicia.

Esto vale también respecto a Dios: «La voluntad puede no querer (*non velle*) el bien perfecto, porque está en poder de la voluntad no solamente el querer esto o aquello, sino también querer y no querer (*velle et non velle*), porque la libertad de la voluntad es para obrar y no obrar»¹⁰². La voluntad humana no puede querer el mal como tal, ni puede rechazar (*nolle*) a Dios en tanto que bien perfecto, pero puede no actuar, es decir, no querer. Puede suspender el acto voluntario. Mantenerse al margen. Dirigir su atención hacia otros bienes.

Lo que Escoto quiere subrayar es que el acto de la voluntad es un acto positivo. Por eso es denominado ‘amor’, siguiendo a Agustín. El amor exige algo nuevo: no es un simple sometimiento, un deseo, una atracción. No surge espontáneamente ante el objeto conocido, sino que permanece siempre en poder de la voluntad, sea cual sea el objeto conocido, incluida la felicidad o Dios. El querer no es mera espontaneidad, sino que requiere un acto positivo de la voluntad, que tiene a esta voluntad como su única causa. En este sentido, el acto de la voluntad es una cierta creación, ya que procede de la nada, esto es, no tiene más causa que ella misma. Una creación de fines, de proyectos posibles.

En este punto es muy visible la ruptura de Escoto con Aristóteles. Si para Aristóteles la causalidad eficiente sigue al fin, para Escoto es la

100 Quaestiones, n. 44.

101 Cfr. *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2.

102 Cfr. *Ordinatio*, I, d. 1: cfr. C. Martínez Ayesta, o.c., p. 101.

causalidad eficiente de la voluntad la que determina los fines. El objeto de la inteligencia es sólo objeto, no fin de la inteligencia. En cambio, el objeto de la voluntad es el fin que ella misma se propone.

Escoto no niega que hay un orden en la naturaleza. Ni tampoco que ese orden natural es inteligible y puede ser conocido por la razón humana. La inteligibilidad de la naturaleza juega un papel central en sus argumentaciones. Hay un orden natural que implica la interdependencia de unas causas con otras. Ahora bien, afirmar la especificidad de la voluntad no va en detrimento de la naturaleza ni de la inteligencia, ni supone una puerta abierta a la arbitrariedad en materias de ética. Pero sí implica reconocer la singular irreductibilidad de la voluntad humana, capaz de determinar el sentido de sus acciones y de transformar el mundo.

X. A MODO DE CONCLUSIÓN

Estamos familiarizados con el uso de términos como ‘voluntad’, ‘libertad’, ‘deseo’, tanto en el lenguaje ordinario como académico. Sin embargo, la historia de sus significados es todo menos clara. En este escrito he tratado de aportar alguna luz al respecto. En particular, he mostrado cómo las indicaciones de Aristóteles en *Acerca del alma*, III, 7-11 y en *Ética a Nicómaco*, III, 1-5 representan la primera explicación sistemática de los actos voluntarios, tanto por su antigüedad como por la amplitud de su recepción posterior. Espontaneidad, conocimiento, deliberación, elección y deseo configuran los actos de la voluntad. Más allá de las ambigüedades que puedan reconocerse en los textos aristotélicos, la *boulesis* es definida como deseo de un bien inteligible, por tanto como deseo que requiere un objeto de deseo. En consecuencia, el deseo depende enteramente del bien presentado por la inteligencia.

En los escritores cristianos, estén o no interesados por la filosofía, hay una afirmación constante de la voluntad libre de Dios y del ser humano, sin que ello implique un abandono de la doctrina aristotélica sobre la voluntad. En este sentido, Agustín ocupa un lugar determinante en la historia del concepto de voluntad, en especial a partir de su escrito *De libero arbitrio*. De un modo similar a Aristóteles, su recepción en la cultura europea es decisiva. Y aunque asume en buena medida los análisis de Aristóteles, sin embargo ofrece una noción de voluntad con elementos nuevos. La voluntad libre continúa siendo concebida como deseo del bien

inteligible, pero goza de una espontaneidad por la que es capaz de rechazar el bien presentado por la inteligencia. No por debilidad (*akrasia*), sino por su sola espontaneidad.

Las indicaciones de Agustín en torno a la voluntad libre, como es bien sabido, se prestarán a múltiples interpretaciones. Anselmo de Canterbury desarrollará las tesis de Agustín, subrayando la oposición de la voluntad natural (*affectus commodi*) frente a la voluntad libre (*affectus iustitiae*), y en general afirmando la oposición entre naturaleza (necesidad) y voluntad libre. Es decir, con Anselmo se consolida una doctrina sobre la voluntad que contrapone la necesidad de la naturaleza a la libertad de la voluntad.

Son muchos quienes continúan las ideas de Anselmo y Agustín. Uno de ellos es Pedro Olivi, bien conocido por Duns Escoto. En Olivi se da una radicalización de las tesis de Anselmo, pero ahora en franca oposición contra Aristóteles. Frente a los análisis aristotélicos del acto voluntario, Olivi proclama el carácter enteramente activo de la voluntad y su total independencia del objeto presentado por la inteligencia. Muchas de las afirmaciones de Escoto sobre la voluntad están ya presentes en Olivi: la espontaneidad y reflexividad de la voluntad, la contingencia sincrónica, la certeza primaria de la experiencia interna de la voluntad, la subordinación del entender a la atención marcada por la voluntad y, desde luego, la contraposición entre la necesidad de la naturaleza y de la inteligencia frente a la libertad de la voluntad.

Duns Escoto asume e integra las observaciones de Aristóteles, Agustín, Anselmo y Olivi en una doctrina sistemática sobre la voluntad que tendrá una recepción profunda y polémica en la tradición filosófica. La continuidad con Aristóteles no requiere especial precisión: tanto la noción de naturaleza como de voluntad se asientan sobre la noción aristotélica de potencia activa. Las discrepancias con Aristóteles, en cambio, quizá convenga sintetizarlas brevemente como colofón de estas páginas:

1.- La voluntad libre es caracterizada como una facultad superior enteramente distinta de la inteligencia.

2.- La voluntad libre no es deseo (*orexis*), ni tampoco deseo racional (*boulesis*).

3.- La actividad de la voluntad libre define su objeto desde ella misma: por tanto, es independiente en su actividad de cualquier objeto presentado

por la inteligencia. La inteligencia atiende a los objetos que le dicta la voluntad.

4.- La actividad de la voluntad es independiente de la actividad racional, aunque siempre actúa teniendo presentes los objetos presentados por la inteligencia.

5.- La voluntad es reflexiva, es decir, es siempre un querer del querer, y no sólo un querer un objeto. Al igual que hay intelección de intelección, hay también voluntad de voluntad.

6.- La experiencia de la voluntad es absolutamente primera, no menos que las *propositiones per se nota*. Por tanto, la certeza y evidencia de la voluntad vale como presupuesto de todo saber.

7.- La actividad de la voluntad es siempre diferente, es decir, su acción es siempre nueva. Toda voluntad es creadora, no sólo la divina, en tanto su acción procede exclusivamente de sí misma (o sea, de nada exterior a ella, de la nada).

8.- En cualquier caso, las siempre diferentes acciones de la voluntad permanecen ancladas en la identidad de la voluntad como facultad. Las acciones de la voluntad son siempre diferentes, pero la voluntad es siempre la misma. (En Dios, la continuidad de sus voliciones se define como fidelidad, de modo que sus decisiones nuevas no anulan las anteriores).

9.- La contingencia sincrónica (*instantes naturae*) es el modo escotista de establecer la novedad sin tiempo. El hombre puede querer algo diferente y nuevo, sin por ello perder su identidad. (De modo equivalente, Dios puede crear novedades, como la creación del mundo, sin perder su identidad ni abandonar la eternidad). La novedad de la voluntad es independiente del tiempo.

10.- La necesidad está subordinada a la contingencia (considerada la contingencia como acto de la voluntad).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles, *Aristotelis opera*, ed. Ernst Immanuel Bekker, 1827-1916, Academia Regia Borussica (Walter de Gruyter, Berlin 1960).

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1970.

Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo, Gredos, Madrid 1994.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.

Aristóteles, *Acerca del alma*, traducción de Tomás Calvo, Gredos, Madrid 1978.

Aristóteles, *De interpretatione*, traducción de Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña, Revista Teorema, Valencia 1977.

Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, traducción de Evaristo Seijas, BAC, Madrid 1982.

Agustín de Hipona, *De Trinitate*, traducción de Luis Arias, BAC, Madrid 2006.

Anselmo de Canterbury, *De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli, De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, traducción de Julián Alameda, BAC, Madrid 1952.

Boulnois, O. (2007): «Ego ou cogito?», en: O. Boulnois (ed.), *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*. Paris: Vrin, pp. 171-214.

Dumont, S. D. (1995): «The origin of Scotus's theory of synchronic contingency», *The Modern Schoolman*, 72, pp. 149-167.

Duns Scotus, J., *Opera Omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950ss.

Duns Escoto, J., *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2007.

Gilson, É. (1952): *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales* Paris: Vrin.

Heidegger, M. (2000): *Nietzsche*. Barcelona: Destino.

Hoeres, W. (1962): *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. Salzburg: Verlag Anton Pustet.

Honnefelder, L. (1989): *Ens in quantum ens*. Münster: Aschendorf.

Honnefelder, L. (1990): *Scientia transcendens*. Hamburg: Meiner.

Inciarte, F. (1996): «Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus», en: J. P. Beckmann et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter*. Hamburg: Meiner, pp. 259-273.

Ingham, M. E. (1989): *Ethics and Freedom*. Lanham: University Press of America.

Loiret, F. (2003): *Volonté et infini chez Duns Scot*. Paris: Kimé.

Loiret, F. (2009): *Jean Duns Scot. La cause de vouloir suivi de L'objet de la jouissance*. Paris: Les Belles Lettres.

Lottin, O. (1942): *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, en: *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, tome I. Louvain: Abbaye du Mont-César, pp. 11-389.

Miralbell, I. (1994): *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*. Pamplona: Eunsa.

Olivi, Petrus Johannis *Summa quaestionum super Sententias*, II, qq. 51-59, ed. Bernardus Quaracchi, J., Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926. *Über die menschliche Freiheit (Quaestio an in homine sit liberum arbitrium: In Sent, q. 57)*, traducción e introducción de Peter Nickl, Freiburg im B., Herder 2006.

Schmutz, J. (2007): «L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique», en O. Boulnois (ed.), *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*. Paris: Vrin, pp. 215-268.

Boulnois (ed.), (2002): «Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne», *Les Études Philosophiques* 2002-2 (Duns Scot au XVIIe siècle), pp. 169-198.

Sondag, G. (2005): *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin.

Stadter, E. (1971): *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*. München: Verlag Ferdinand Schöningh.

Vos, A. (2006): *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Vos, A. (2018): *The Theology of John Duns Scotus*. Leiden: Brill.

Vos Jaczn. A. et al. (2013): *John Duns Scotus. Contingency and Freedom. Lectura I 39*. Dordrecht: Springer.

Williams, T., ed. (2003): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wolter, A. B. (1997): *Duns Scotus on the Will and Morality*, ed. by William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press.

JESÚS DE GARAY es Catedrático de Filosofía en la Universidad de Sevilla (Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Facultad de Filosofía).

Líneas de investigación:

Aristóteles, el aristotelismo y el neoplatonismo.

Publicaciones recientes:

- «Metafísica Gamma: acción y significado», en: Román Alcalá, R. y Molina Barea, M.c. (eds), *Rura Cano, Rurisque Deos. Homenaje a José Luis Cantón Alonso*, UCOPress, Córdoba, 2020, pp. 49-73.

- «La denominada ‘filosofía medieval’: aristotelismo y neoplatonismo», en De la Cámara, M. L. y Escutia, N. (eds.), *La búsqueda de la verdad a través del tiempo: Historia de la filosofía (Vol. I)*, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 125-150.

- «Mente humana y voluntad», en *Naturaleza y libertad*, 12 (2019), pp. 105-125.

- «Imaginación y pensamiento en Proclo», en *Proclo. Fontes e posteridade* (ed. Oscar F. Bauchwitz), Caule de Papiro, Natal 2018, pp. 81-115.

- «La unidad de la conciencia en los comentaristas griegos de Aristóteles», en *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, XXII-nº3 (2017), pp. 51-74.

Dirección electrónica: jgaray@us.es

