

EL VOLUNTARISMO EN ESCOTO: VOLUNTAD Y LIBERTAD

Juan Duns Escoto nace en 1266 en la aldea escocesa de Maxton, de ahí el apelativo de Escoto (escocés). En 1278 ingresó en el convento franciscano de Damfries y en la orden franciscana hacia 1281. Estudió en la Universidad de París de 1292 a 1296. Se trasladó a la Universidad de Oxford donde explicó *las Sentencias de Pedro Lombardo*, fruto de esta explicación es su conocida obra *Opus Oxoniense*. En 1302-1303 se encuentra de nuevo en París explicando las *Sentencias*, por segunda vez, de la que nacieron sus *Reportata Parisiensia*. Murió el 8 de noviembre de 1308 en Colonia.

Se le considera uno de los últimos maestros del periodo de auge de la Escolástica del siglo XIII. Su obra se caracteriza por ser una de las grandes “síntesis” de la Baja Edad Media.

También fue un autor que se adelantó a su tiempo, haciendo aportaciones que madurarán, muchos siglos después, en plena modernidad. La repercusión de la Filosofía de Escoto llega también a la Filosofía del siglo XX. Autores como Heidegger se inspiran en el escotismo y en su contribución a la concepción de la libertad como autodeterminación espontánea de la voluntad. Pero será después de siglos y de diversas y variadas direcciones del pensamiento, cuando los pensadores modernos desvelen el sentido interno de las “sutilezas” escotistas que para muchos son el punto de partida de su pensamiento.

Escoto es reconocido como el precursor del giro voluntarista de la filosofía moderna que consiste en conceder una primacía a la voluntad sobre la razón¹, a la praxis sobre la teoría. Esta influencia voluntarista de Escoto hay que entenderla, fundamentalmente, en el estudio de la libertad. La influencia de Escoto en la filosofía moderna se revela en una nueva concepción de la libertad que surge en esta etapa del pensamiento. En este sentido se puede considerar a Escoto como un predecesor del pensamiento moderno.

* Dr. Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés – Universidad de Murcia (España); e-mail: gordillo@um.es

¹ Para algunos comentaristas de Escoto las relaciones entre voluntad e inteligencia son armoniosas y no se puede hablar de voluntarismo, ya que la voluntad reinando como soberana no disminuye al intelecto que la condiciona (Vid. Beraud de Saint Maurice, *Juan Duns Escoto: un doctor de los nuevos tiempos*, Edit. Spiritus, Buenos Aires, 1956). Sin embargo, si estudiamos la concepción que tiene Escoto sobre la libertad, aparecen muy claramente sus raíces voluntaristas como demuestro en este artículo.

Cuando Descartes, iniciador de la filosofía moderna, entiende que la raíz de la libertad es la voluntad, se puede ya hablar de una trayectoria voluntarista. Si analizamos este proceso voluntarista en autores tan diferentes que van de Descartes a Sartre², comprenderemos mejor la prioridad que se le concede a la voluntad en la acción libre. Cada autor, en distintos contextos históricos, otorga a la voluntad un poder preponderante en la forma de entender la libertad.

Ahora bien, este voluntarismo consiste radicalmente en que la voluntad es un principio de actividad específicamente distinto del principio de actividad natural. La distinción reside en que la voluntad obra siempre libremente, sin que nada extrínseco pueda determinar su acto, mientras que lo específico del principio natural es que el intelecto obra necesariamente, por necesidad natural, de manera determinada.

Además en Escoto el concepto de libertad, entendido desde una posición voluntarista, repercute directamente en la nueva forma de entender al hombre y su actividad en el mundo. La libertad imbuida de presupuestos voluntaristas, alcanza a un hombre dirigido por la praxis, donde la teoría y el logos ocupan un lugar secundario. Desde esta perspectiva se comprende mejor que la concepción voluntarista de la libertad moderna, otorgue un valor prioritario a la praxis³.

Debemos comenzar por recordar el acontecimiento que divide esa trayectoria filosófica en la Edad Media, que fue la condena de las tesis averroístas por el Obispo de París (Esteban Tempier). Este acontecimiento tiene también una repercusión importante en la forma de entender las relaciones entre filosofía y teología, otra de las grandes cuestiones del pensamiento de Escoto. Si pensamos que este percance influye decisivamente en las relaciones entre teología y filosofía, provocando recelos y distanciamientos entre ambas disciplinas, se comprende también que se otorgue esta primacía a la praxis sobre la teoría. De este modo, es fácil vislumbrar el rechazo escotista de las doctrinas de carácter marcadamente intelectualista⁴.

Pues bien, en este clima conflictivo vive Escoto y ante este problema de las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía, se entiende que adopte una actitud negativa ante el pensamiento aristotélico-averroísta de carácter intelectualista. Además, Escoto pensaba que el averroísmo rompía la armonía entre fe

² Vid. L. Gordillo, *La trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes y Mill*, ed. Nau llibres, 1996.

³ No se puede entender la voluntad como irracionalidad, tal como han hecho algunos pensadores en la filosofía moderna. Para Escoto que la voluntad sea esencialmente libertad y no pura espontaneidad ratifica la idea de no considerar la voluntad como irracionalidad. La distinción sobre los principios de acción libre establecen que la voluntad y el entendimiento o razón, son dos principios activos esencialmente distintos.

⁴ Gilson apunta que la filosofía de Escoto hay que entenderla como “el voluntarismo de la espontaneidad subjetiva”, porque éste es su recurso para oponerse al determinismo averroísta. Cfr. É. Gilson, *Duns Escoto*, J. Vrin, París 1952, p. 579.

y razón, por ello, se inclina más bien, a la tradición agustiniana de carácter voluntarista, porque considera que es la forma más adecuada de comprender esta relación.

Dentro de esta trayectoria agustiniana, Escoto otorga una primacía a la caridad sobre el pensamiento, ya que considera evidente, hecho constatado por San Agustín, que Dios es esencialmente amor: *Deus caritas est*. Esta es la primera verdad capital que encuentra Escoto y que iluminará todo su pensamiento. Es un presupuesto fundamental de su doctrina y se convierte en punto de partida de la nueva tesis escotista. Por eso, Escoto entiende que el primer acto libre se encuentre junto al ser y, que éste, sea un acto de amor. De ahí se deduce que lo primero para Escoto es la voluntad infinita que produce este amor de Bien infinito en el orden del fin, es decir, en el orden de la acción.

Para Escoto la voluntad no puede ser determinada, ni siquiera, por el Bien supremo. La voluntad se convierte en la potencia más noble y se constituye en principio dignificador de la existencia humana. A través de la voluntad, se asemeja más el hombre a Dios y esto le permite conocer mejor el camino que debe seguir: la caridad. Para Escoto la caridad es propia de la voluntad, superior a la fe y a la esperanza que residen en el intelecto⁵.

En este artículo voy a exponer las razones del voluntarismo de Escoto, de su repercusión en la concepción de la libertad y su condición de precursor de una nueva forma de entender al hombre y su visión del mundo.

Creo que es importante comprender las razones del voluntarismo escotista porque así se entiende mejor no solo el contexto en el vive Escoto y su afán por darle a Dios el lugar que le corresponde, sino también su influencia en el pensamiento moderno. El hombre que nos propone Escoto es un hombre que aspira a priorizar la caridad en su relación con Dios, a ser dirigido por el amor de un Dios poderoso, cuyo fin debe alcanzarse en esta vida. Pero estas consideraciones suponen una ruptura con la tradición, pues este hombre no se dirige ya por una *ratio* que descubre su camino en la razón de ser de las cosas. Es un hombre que rige su acción por una Voluntad divina y debe alcanzar su fin a través de la praxis, en la unión de su voluntad con la de un Dios omnipotente.

Este artículo lo he dividido fundamentalmente en dos grandes apartados, en la primera parte, considero las razones del voluntarismo de Escoto y, en el segundo apartado, expongo las cuestiones relativas a la libertad de la voluntad. Creo que de esta forma se entienden mejor las intenciones de Escoto, lejos de los planteamientos modernos, apoyadas en una gran confianza en la voluntad de un hombre que busca a Dios. Sin embargo, en la filosofía moderna, esa buena voluntad del hombre, no gira en torno a la búsqueda de la voluntad de un Dios

⁵ Cfr. F. Ventosa, "Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano" en *Naturaleza y Gracia*, 11 (1964), p. 77.

providente con el que relacionarse, porque el hombre moderno ya no necesita la ayuda heterónoma de un Ser ajeno a su vida y, además, no le conviene aceptar a un Dios que le impone sus leyes desde fuera. Será la voluntad humana la que decida si Dios debe estar presente en la vida del hombre.

Razones del Voluntarismo de Escoto

En la Edad Media, en el auge del siglo XIII, se produce un acontecimiento, ya mencionado, que marca una nueva orientación al pensamiento. Este acontecimiento histórico es la condena en 1277 de las 219 proposiciones de los escritos averroístas latinos, entre los que se encontraban las tesis aristotélicas. Las consecuencias de este hecho suponían un riesgo para la fe cristiana, al poner en entredicho el éxito de los acercamientos para reconciliar el dogma cristiano y la “nueva filosofía”.

La voluntad divina

La actitud negativa de Escoto ante este proyecto de conciliación con la filosofía de Aristóteles, tenía como explicación el rechazo a la condición pagana del Filósofo y su insuficiencia para entender el pensamiento cristiano. Hay que tener en cuenta que, para Escoto, la condición del hombre cristiano, alterada por el pecado original, no podía ser comprendida por un autor como Aristóteles, incapacitado, por su condición de pagano, para entender el misterio cristiano.

Esta condena de 1277 implicaba también un cambio crucial para los teólogos del siglo XIII. Consideraban que las verdades fundamentales de la religión cristiana no podrían nunca alcanzarse desde una filosofía pagana. En primer lugar, porque la filosofía no es capaz de llegar a las verdades del cristianismo y, en segundo lugar, porque había que reivindicar para el Dios cristiano los plenos poderes de una libertad sin límites, que le habían sido arrebatados por la filosofía.

Para Escoto esto significaba, reconocer la importancia de reivindicar el concepto de voluntad para poder atribuir a Dios un poder vinculado a su poder creador. Ahora bien, si la voluntad de Dios tiene ese poder infinito, la voluntad humana, semejante a la divina, adquiere también un papel decisivo en el hombre. En consecuencia, la voluntad humana no puede más que culminar en el encuentro con la Voluntad divina y esa culminación es el amor de Dios. La voluntad, tanto la divina como la humana, no pueden ser determinadas por nada porque son voluntades libérrimas. La voluntad se convierte en la potencia más noble y se constituye en principio dignificador de la existencia humana.

Pues bien, la primacía que otorga Escoto a la voluntad sobre el entendimiento hay que comprenderla en su contexto filosófico y teológico que enmarca la nueva teoría escotista sobre la libertad. Además, la libertad, según Escoto, estaba amenazada por los presupuestos necessitaristas del averroísmo latino. Por otra parte, la tradición agustiniana, propia de la orden franciscana a la que per-

tenecía Escoto, emergía como baluarte seguro para superar las insuficiencias de esta corriente y para salvaguardar la libertad. Desde esta perspectiva, hay que comprender las razones del voluntarismo escotista.

Estas razones comienzan a clarificarse cuando Escoto quiere devolver a Dios su omnipotencia infinita, la libérrima voluntad de Dios frente a la necesidad averroísta. La voluntad infinita de Dios⁶ no tiene ningún límite, solo está sujeta al principio de no contradicción. De ahí, que la norma última de la moralidad sea la Voluntad de Dios, es decir, que las cosas son buenas porque Dios las quiere, pero Dios podría quererlas de otra forma. La razón de las cosas no está en su esencia finita sino en la voluntad de Dios.

Ante esta infinitud divina se evidencia el alcance limitado del conocimiento humano que queda debilitado para acceder a la divinidad. Escoto quiere abrir un hueco a la Fe que durante tanto tiempo se había sometido a la filosofía pagana y, para ello, debe separar la filosofía de la teología. Este es un paso importante que establece la primacía de la voluntad sobre el entendimiento o de la praxis frente al conocimiento.

Escoto piensa que, aunque hay un saber metafísico que pretende alcanzar la comprensión de Dios o que es conocimiento de Dios, tal como lo pretendieron Aristóteles, Avicena y Averroes, este saber no es suficiente. Con este saber no se ha llegado a toda la realidad de Dios, ni al último constitutivo de la razón humana.

En consecuencia, el saber metafísico es limitado por su especial modo de saber. Hay que volver al saber teológico para dar prioridad a la voluntad y sus actos. Por eso, para Escoto la praxis es el amor recto de la voluntad como caridad. Así los actos elícitos inmediatamente producidos por la voluntad son praxis. Escoto entiende el saber teológico como “intellectus amoris”, inteligencia del amor, una ciencia práctica, ordenada a la praxis⁷.

Pero este paso también es doloroso, ya que uno de los grandes avances en el pensamiento de Tomás de Aquino fue conseguir la conciliación y la mutua ayuda entre filosofía y teología. Sin embargo, para Escoto las relaciones entre fe y razón, deben encontrar su camino asumiendo las directrices de una voluntad divina desarraigada de la realidad. Además, Escoto pensaba, como ya he mencionado, que si el averroísmo rompía la relación entre fe y razón, era precisamente por su carácter necesitarista, esto le condujo a la tradición agustiniana de

⁶ La voluntad divina, considerada en su infinitud, desvincula a Dios del necesitarismo greco-árabe, porque un Dios encadenado a la necesidad no es un Dios cristiano que tiene una voluntad libérrima.

⁷ Vid. *Ord.q.1-2 pról.* pp. 1609-237. Cito la *Ordinatio* por la ed. Vaticana 1950.73. El resto de la producción de Escoto se cita por la ed. Wadding (reproducida por Olms Hildesheim 1968). Cuando tenga alguna cita de otra edición de la obra de Escoto, la nueva edición será nombrada convenientemente. Cito las obras de Escoto por el título abreviado de sus Obras.

carácter voluntarista. Había que encontrar para el Dios cristiano todos los atributos que le habían sido denegados, como es el caso de una voluntad libre.

Pero ¿cómo justificar la relación entre filosofía y teología? La justificación la encuentra Escoto afirmando que la voluntad y la teología son prácticas, porque ambas se mueven en el ámbito de la praxis humana, de la acción, por el hecho de estar conectadas directamente con la realidad. No ocurre lo mismo con el intelecto que se mueve en el mundo de las ideas y de las justificaciones⁸.

Nos encontramos con una voluntad que debe dirigir nuestro obrar y debe ser libérrima. Por ello, el hombre ha de encontrar su camino y la rectitud que debe seguir en su obrar libre, el cual viene marcado por la voluntad. Pero si la rectitud del obrar procede de la voluntad y no de la razón de ser de las cosas, entonces hay que saber cómo llegar a esa voluntad divina para que nos indique el camino a seguir. Con ello, Escoto pretende defender una moral de la libertad que observa el orden del cosmos, porque éste es el modo de querer observar el orden de Dios y, éste es también, el gran privilegio de la libertad que nos permite acceder a Dios.

En suma, que el hombre necesita buscar la voluntad de Dios en su obrar recto para encontrar su camino de unión y culminación de la voluntad divina con la humana. El amor a Dios es el destino del hombre pero para llegar a ese amor debemos conocer mejor el camino recto a seguir.

Teología como ciencia práctica

Escoto se pregunta si la teología trata de Dios bajo una razón especial, “sub aliqua speciali ratione”⁹ Esta razón especial no se puede deducir del saber metafísico porque la esencia de Dios no es susceptible de conocimiento metafísico que opera solo con conceptos abstractos. La función de la metafísica es conocer abstractamente la realidad. Además la teología no es una ciencia subalterna, es un saber autónomo que versa sobre la esencia de Dios. La teología tiene como objeto propio la esencia de Dios y su fin es superior al modo de hacer la metafísica.

La teología se convierte en el saber supremo, el más digno y noble y el más divino de todos los saberes. En este sentido Escoto piensa que la teología cumple mejor la intención profunda, que ya subyace en la *Metafísica* de Aristóteles con su pretensión de ser un sistema de verdades especulativas que satisfacen el conocer en cuanto conocer¹⁰. Por eso, Escoto quiere dejar claro la distin-

⁸ Según Escoto, admitiendo el pecado original, no sabemos hasta donde puede llegar la filosofía o la razón humana. Tampoco sabemos hasta donde puede penetrar la realidad divina de la revelación del verbo en el hombre. No podemos formular *a priori* los límites de una ciencia u otra.

⁹ *Utrum Teología sit Deo sub aliqua speciali ratione, Ord. Pról., n. 133 (I,92).*

¹⁰ Cfr. *Ord. Pról., n. 120 (I, 81)*. En este Prólogo de la *Ordinatio* aborda Escoto cinco cuestiones interesantes: Necesidad de la doctrina revelada, suficiencia de las Sagradas Escrituras, objeto de la teología, la teología como ciencia y la teología como ciencia práctica.

ción entre las ciencias especulativas y las ciencias prácticas. El objeto de la ciencia práctica es el bien, no cualquiera, sino el agible y contingente, luego la ciencia es “*per se*” práctica por razón del objeto y no por razón de la praxis como fin¹¹.

Hay que comprender primero que entiende Escoto por “praxis”. La “praxis” consiste en el acto de potencia no intelectual el cual, por una parte, es natural, y, por otra, a fin de que sea *ratio*, es de suyo productible, según la intelección que rectamente procede del entender. ¿Cómo debemos entender este concepto de praxis en el ámbito de la teología?

Llegados a este punto, nos encontramos entonces con la difícil tarea de la teología que, como ciencia práctica, se convierte en la dirección del obrar humano. Para Escoto la teología como ciencia suprema es, fundamentalmente, una ciencia práctica. La primera consecuencia de esta afirmación es que la operación suprema de la voluntad humana no es la contemplación de la verdad sino la praxis, la acción¹².

El fin de la teología es ser ciencia práctica para que el hombre pueda alcanzar el fin al que está llamado y, este fin, no consiste tan solo en el conocimiento de Dios sino en el amor a Dios. En este punto Escoto contradice a Tomás de Aquino en lo que respecta al tema de la Beatitud¹³. Escoto sobre esta cuestión referente a Dios afirma que “el acto de querer está en la potestad de la voluntad”. Como libre, la voluntad modera su actividad elicitando un acto de querer, pues la voluntad está inclinada a la más plena amplitud de su perfeccionabilidad.

Para Escoto los sistemas “intelectualistas” han colocado a la voluntad en un segundo término. Por esta razón, los sistemas intelectualistas tienen problemas para entender el papel fundamental de la potencia volitiva. No han comprendido que la voluntad se convierta, en el sistema escotista, en la potencia libre e indeterminada que configura su concepción de la libertad. En este sentido habría que afirmar que es el juicio indiferente, no inclinado de forma natural hacia un bien, el que nos permite esa libertad no marcada por ningún grado de necesidad¹⁴.

¹¹ Cfr. *Ord. Pról; q II*, p. 173 (aquí cito en *Obras de Duns Escoto*, edición bilingüe, BAC 1960)

¹² *Ibidem*. Para Escoto surge una cuestión ¿Cómo se puede ensamblar la visión de estos dos mundos: el de los filósofos y el de los teólogos? ¿Cómo se puede unir la contingencia radical con la necesidad racional? Este es el problema de la doble realidad. Filosofía y teología no pueden entenderse, el mundo de la razón y el de la fe no pueden ensamblarse por estar en planos enteramente diversos.

¹³ Fue tan conocida esta controversia sobre la beatitud que Dante, en la *Divina comedia*, comenta las diferentes posibilidades del fin último del hombre que puede consistir o bien en la contemplación de Dios o en un acto de amor a Dios.

¹⁴ Según Manzano, en Escoto hay que comprender que lo libre aparezca en la voluntad cuando ésta se mueve en la apetencia de los bienes finitos y no absolutamente buenos, por eso, en el

Pero en el caso de la teología práctica se busca el bien por sí mismo, y así, se llega a la confirmación que el mayor bien del hombre es su salvación. Escoto pone en duda el presupuesto intelectualista que afirma que la salvación es cuestión de instrucción intelectual. Dios nos ha revelado todo aquello que ha querido libremente. Pero, lo revelado por Dios según Escoto pertenece al ámbito de lo volitivo, no al ámbito de lo intelectual o racional¹⁵.

Manzano, siguiendo este debate escotista sobre la salvación, se plantea la eterna pregunta sobre ¿qué es lo mejor para el hombre respecto de Dios: el conocer o el amar?, ¿conocer o ser bueno? ¿La salvación acontece en cuanto conocemos o en cuanto amamos?¹⁶.

Para responder estas cuestiones podemos acogernos al inicio del *Prólogo del Opus Oxoniense* donde Escoto se pregunta ¿qué le ocurre a un hombre en sus primeros años de vida? Parece que en estos primeros años el hombre adquiere los conocimientos más importantes para su vida, es decir, para su salvación sobrenatural. Aquí se encuentra la razón frente a la fe. Pero el hombre entiende mejor los mensajes de la fe que las discusiones racionales. Además, el hombre actúa siempre por fines y el único fin que le satisface completamente es su salvación, su destino sobrenatural, que es lo primero que aprende desde su infancia.

La salvación, como advierte Escoto, no es una cuestión de instrucción intelectual. Hay que entender que Dios revela, por su voluntad libre, en forma de “anuncios”, no en un sistema de verdades cognoscitivas, siempre en vistas a la salvación. La teología en cuanto práctica, por naturaleza, nos anuncia el fin a conseguir con unos ciertos medios. Nuestro fin es el encuentro amoroso con Dios que se dona libremente en el amor. Así para Escoto, “Querer en razón de amor de amistad...es gozar, es decir, adherirse a un objeto por razón de él mismo, no por razón del que quiere”¹⁷. El querer a Dios es el fin último de nuestra voluntad. Dios es el último fin de la criatura, es el acto más profundo de la voluntad, por eso, es la voluntad la que debe querer a Dios por sí mismo, como fin¹⁸.

hombre se reduce aún más el campo de juego de la libertad. Aunque se pudiera afirmar que se puede amar necesariamente y sin libertad, sin embargo, los entes finitos y creados, aman “libremente”. En el hombre lo libre se reduce al espacio dejado “libre” por el “juicio indiferente”. Cfr. Manzano, I., “Nosotros los cristianos, limitación del saber Metafísico por el Teológico”, en *Rev. Verdad y Vida*, T. XLIX, 1991, Núm. 193, Madrid, p. 66.

¹⁵ *Ord. Pról.*, n. 204 ss (I, 137 ss)

¹⁶ Estas cuestiones conectan con el tema de la buena voluntad que Kant planteará más adelante.

¹⁷ *Velle dicitur esse amoris amicitiae...et solum primum velle est frui, quod est amore inhaerere propter se, scilicet amatum Ord. IV d. 49 q. 5 n. 2; XXI, p. 172.*

¹⁸ La fruición de Dios es el acto perfecto de la voluntad que quiere una cosa como fin, es decir, por sí misma.

Por todo ello, reconocer la teología como una ciencia práctica supone convertirla en la búsqueda de la recta dirección de las acciones del hombre cuyo objeto es la salvación. La teología se convierte así en la vía principal de la rectitud de la voluntad, necesaria para prevenir los errores, cuando el hombre se somete a ella.

Como ya hemos mencionado, Escoto sigue la trayectoria agustiniana que otorga una primacía a la caridad. Esta es la primera verdad capital, presupuesto fundamental de toda la teoría de Escoto. De modo que el primer acto libre se encuentra junto al ser y es un acto de amor. De ahí se deduce que lo primero es la voluntad infinita que produce este amor de bien infinito.

La diferencia con la teología especulativa consiste, según Escoto, en que ésta no concibe el acto de amor como un acto libre de la voluntad. La teología especulativa no afirma la importancia de la voluntad y, por tanto, no es capaz de valorar el amor. Escoto quiere acentuar este aspecto de la voluntad libre, la que propicia el acto de amor. Pero debe también acentuar la relación de Dios con el mundo que depende completamente de un acto libre de la voluntad divina. Escoto piensa que no es posible comprender este acto de amor, esta relación de amor, en una ciencia propiamente especulativa, porque para entender el amor es prioritario comprender la importancia de la voluntad y su primacía sobre el intelecto, tanto en Dios como en el hombre.

La voluntad es una facultad superior y el fin último del hombre consiste en un acto de voluntad: la beatitud. En este acto último de la beatitud Escoto sugiere que el intelecto estorba en ese encuentro amoroso de la voluntad humana con la divina. La voluntad infinita de Dios busca a la voluntad del hombre a través de sus actos libres. Esta contemplación de Dios a la que somos llamados no es una contemplación en abstracto, sino que se trata de una visión intuitiva de la esencia de Dios.

En suma, que la teología, como ciencia práctica, nos conduce a la conformidad con la voluntad de Dios. Pero a ese encuentro amoroso con Dios hay que llegar a través de la voluntad libre: la *ratio libertatis*.

Todas estas consideraciones nos conducen a una nueva concepción de la libertad o mejor, de la voluntad libre que es la que nos dirige al amor. Sin una voluntad libre el hombre no es capaz de amar y de encontrarse con Dios.

La libertad de la voluntad

La prioridad del amor

Para Escoto el ámbito de la libertad es incumbencia, sobre todo, del creyente, porque mediante el acto libre se ama el bien como es en sí, no por el bien que me proporciona.

Lo "libre" no consiste en la elección o en la decisión. Lo libre es el fundamento de estos fenómenos que pertenecen al ámbito de lo libre, si no hay

libertad no puede haber elección o decisión. Tampoco hay que confundir lo libre con lo espontáneo¹⁹.

En este punto hay que considerar qué entiende Escoto por acto libre, con capacidad para amar verdaderamente. Empecemos por entender que el amor, como acto propio de la libertad, es el reconocimiento del bien por lo bueno que es en sí, sin mirar si me perfecciona o no, así entendemos que el amor es un acto plenamente desinteresado.

A este acto desinteresado solo podemos llegar por la voluntad²⁰. Escoto quiere además establecer la prioridad del amor desinteresado sobre otras formas de desinterés. Para ello, debe recurrir al ámbito del conocimiento para afirmar que el desinterés solo se cumple en la línea del amor. El pleno desinterés es amar por amar y esto no es posible en un acto del entendimiento ya que en su estructura lo que prima es el aspecto perfectivo. El conocimiento tiende a la perfección mientras que la voluntad tiene como finalidad el amor. Se entiende que la cuestión sobre la prioridad del amor o el conocer en el hombre se centre en la búsqueda del amor, que es más importante que el mero hecho de conocer.

Pero ¿Cómo entender la primacía de la voluntad en el acto libre? Hemos visto desde una perspectiva más bien teológica la necesidad de otorgar primacía a la voluntad sobre el intelecto, ahora se trata de comprender que la libertad no se entiende sin considerar esa primacía de la voluntad. Si bien es verdad que para querer algo, antes hay que conocerlo, esto no implica que no exista indeterminación, ya que el objeto no es más que una *conditio sine qua non* para que la voluntad pueda ejercitar su propio acto y, como ya hemos visto, ese conocimiento no tiene ninguna influencia en la volición.

Para entender esta superioridad de la voluntad y la relación voluntad-intelecto, hace falta acudir a San Agustín al que Escoto recuerda en una célebre cita: “No hay nada que tenga el poder de la voluntad, si no es ella misma”²¹. Para Escoto “No hay otra causa de por qué la voluntad quiere, sino porque la voluntad es voluntad”²².

Para demostrar esta prioridad de la voluntad sobre el intelecto Escoto alega la condición de ambas facultades. El entendimiento y la voluntad son *formas activas* que superan la naturaleza, son formas *activas perfectivas* y no reproductivas de la naturaleza dada. Estas potencias se ponen en acto y lo hacen por propia virtud de lo que son. Sin embargo, entre ellas existe una diferencia que

¹⁹ Las afirmaciones sobre la libertad se encuentran en la obra de Escoto. Cfr. *QQ. Subt. Super Libr. Metaph.*, ed. Vives, 1893, Vol. 7. *Y Libr. 9, q. 15*, p. 606 ss. Lectura I, d. 39 (XVII).

²⁰ Escoto define la voluntad diciendo que es “un apetito razonable libre” *appetitus cum ratione liber*, es por consiguiente doble, puesto que es natural y libre. Natural, es decir, voluntad en sí; libre voluntad en la elección.

²¹ *Déodat*, “Scotus Docens” (1934), p. 78.

²² *Rep. I d. 10 q.3 n. 4*; XXII 184.

vendrá marcada por el modo de producir su actividad. De modo que, entre estos principios, Escoto hará una distinción en función de los actos que proceden de tales principios, es decir, según el modo de ser producidos podrán calificarse de *naturales o libres*.

Vemos así que la actuación libre del hombre no puede ser incluida en el modo de obrar la naturaleza. Por ello, la distinción escotista entre esos dos principios: natural y libre, supone entender que el principio natural hace referencia a un obrar necesario y determinado, mientras que el principio libre es activo y conserva al actuar la capacidad de hacerlo de modo opuesto:

El modo de elicitar una operación no puede ser más que de dos tipos: o la potencia está de suyo determinada a obrar, en tal modo que de suyo no puede no obrar, a no ser que externamente se le impida; o no está de suyo determinada, pues puede poner un acto o su opuesto, o también obrar o no obrar. La primera es llamada globalmente naturaleza; la segunda, voluntad. Por tanto, la primera división de los principios activos es: naturaleza y voluntad²³.

Las potencias naturales son capaces de predecir por sí su propio acto, son activas. Pero el *intelecto*, como *potencia natural*, tiene siempre un componente de pasividad porque necesita de la acción extrínseca de su objeto o de una causa superior para superar la indeterminación. Sin embargo, en la *voluntad* la indeterminación no es producida por la limitación de su potencia formal, sino por el “exceso” de actualidad formal que le permite obrar sin necesidad de ser determinada por algo extrínseco. La voluntad tiene en sí misma las *raíces de su obrar*, porque su radical indeterminación será el fundamento de la libertad.

Escoto expresa estas diferencias diciendo “La voluntad no puede ser naturalmente activa más que la naturaleza – considerada como principio distinto frente a la voluntad- puede ser libremente activa”²⁴.

Pues bien, estas formas activas que obran por modo de naturaleza se ponen en acto a partir de la provocación del objeto. Es la perfección objetual la que perfecciona estas potencias perfectivas. Este es el caso del intelecto, pero no el de la voluntad que al no ser un principio natural no necesita del objeto externo para determinarse. Desde esta perspectiva, se entiende ya que la actuación libre del hombre no puede estar inducida, en su modo propio de obrar, por un principio natural. La razón es obvia, porque todo principio natural es por su misma naturaleza necesario y determinado en su obrar y, por tanto, no puede ser la causa de ningún acto libre. Escoto había escrito que una potencia sólo puede ser: natural o libre: “Pues natural se opone a libre, y así natural y libre dividen las potencias o principios activos”²⁵

²³ *In Met., X, q. 15, n. 4.*

²⁴ *Quodl. Q. 16, n. 15; p. 604.*

²⁵ *Rep. (Reportatio Parisiensia), IV, d. 10, q. un., n. 8*

El intelecto está sometido al imperio de su objeto, se encuentra determinado desde el exterior. El intelecto está sujeto a necesidad, es movido necesariamente por su objeto, ya que tiene que prestar por necesidad su asentimiento a la verdad, tanto en los primeros principios como en sus conclusiones derivadas. El entendimiento, según Escoto, es un principio “natural” de obrar, es una “naturaleza” que obra en consecuencia.

El papel del intelecto consiste en presentar el objeto a la voluntad pero no inclinar a ésta a quererlo. Ya sabemos que en el orden de la acción la cognición tiene prelación sobre la volición. Pero esto no es la más importante porque la voluntad es libre y no es movida con necesidad por su objeto. Ni siquiera la felicidad, una vez conocida, puede mover a la voluntad a suspender los actos encaminados a conseguirla.

Aunque el objeto presentado a la voluntad fuera irresistible, la voluntad no deja de ser libre, dueña de sí misma y no se adhiere a lo que le presenta la inteligencia. Escoto explica que se puede forzar a realizar un acto pero no quererlo, es decir, obrar necesariamente sin perder la libertad. La fuerza de la voluntad radica en ella misma en su propia interioridad, la necesidad viene de fuera, en el ejemplo del suicidio que expongo a continuación, esa fuerza necesaria sería la ley de la gravedad, pero la voluntad siempre permanece libre. Escoto pone el ejemplo del suicidio como un acto que puede ser a la vez libre y necesario. La necesidad viene del exterior y no alcanza a la libertad, que subsiste a modo de acción intrínseca de la voluntad misma.

Lo libre se capta a sí mismo en su propio realizarse en cuanto se comprende o experimenta como un poder de cancelar el acto mientras éste se está poniendo. La libertad goza de perfecta reflexividad. La libertad se muestra en su propio realizarse (reflexividad), como ese poder de intervenir en el acto que se está poniendo. La libertad goza de reflexividad como capacidad para decir no y hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo. Las potencias racionales, como es el caso de la voluntad, están abiertas “ad opposita”. Hay que entender bien este término para mostrar si en la praxis se da también este tipo de apertura a los opuestos. Lo que realmente mueve, lo que actúa, es la espontaneidad activa de la voluntad, ese desencadenarse suyo que tiene como destino final a Dios²⁶.

Para Escoto ser “ad opposita” significa que mientras una potencia realiza una acción, tiene el poder, no solo de realizarla, sino de no realizarla, es decir el mismo poder que tiene para realizar la acción lo tiene también para abandonarla. Estamos, entonces, en el caso concreto de la realización de la acción en el

²⁶ Vid. L. Gordillo, *Libertad moderna y voluntad de poder: Escoto, Descartes, Mill*, AVF Verlag & Ediciones Isabor, Colección ciencias filosóficas, Marburg & Murcia, 2011.

ámbito de la experiencia, no ya en el ámbito de la capacidad de la potencia para estar abierta a cualquier objeto.

En Escoto lo racional es el modo en que una acción, propia de una potencia, está en relación respecto a la potencia que la realiza, es decir, respecto al agente. Hablar de una acción significa referirnos a la realización de una potencia, que ya no está solo en potencia, sino en acto y que en ese acto mantiene el poder de cancelar la acción que realiza y, en ese caso, será una potencia racional. Por el contrario, si no tiene ese poder de cancelar la acción mientras ésta se realiza, entonces, será una potencia irracional²⁷.

En estos casos el criterio que decide sobre la racionalidad o irracionalidad de la potencia es el ser “ad opposita”, pero teniendo en cuenta, que este ser “ad opposita” se manifiesta en el orden de la acción, no en el orden de la potencia como capacidad abstracta. Las potencias racionales serán tales cuando en las acciones concretas, en la experiencia, muestren el poder positivo de ser “ad opposita”, esto supone que es en la acción propia de la potencia, el ámbito donde se decide si una potencia es racional o no.

En consecuencia, ser “ad opposita” en abstracto o en potencia es lo propio de las potencias racionales, pero también el ser “ad opposita” en concreto, es decir, mientras que la acción se realiza, supone mantener ese poder positivo de la acción y además el poder de hacer lo opuesto o de no hacerlo. Aquí ya cabe hablar de racionalidad y es el punto clave que Escoto argumenta para hablar de potencias racionales. Según todo esto, la estructura misma de la racionalidad se constituye en la acción concreta y en el mismo poder para cancelar esa acción. Pero esto que Escoto llama racionalidad, es lo que identifica también con la libertad, porque la libertad es la misma racionalidad.

Por lo tanto, la voluntad no es un poder natural sino la auténtica potencia racional, en el sentido de abierta a los opuestos. La voluntad como radicalmente opuesta a la naturaleza, no está limitada por la naturaleza. Así si la voluntad elige un objeto lo hace libremente no en vistas a sí misma, sino en vistas al objeto, sea Dios o una cosa.

La libertad, desde sí y por sí, es pura reflexividad, en cuanto es capaz de decir o hacer lo contrario de lo que está haciendo o diciendo, es capaz de volver sobre sí misma, esto indica la suprema reflexividad. De ahí que libertad y reflexividad se identifiquen²⁸. La libertad es una actividad libre que en cuanto se pone es libre y mientras se pone y realiza su propia acción guarda el poder de cancelarla.

El fundamento del libre originarse es en sí y por sí libre. Por tanto, esto quiere decir, que no hay razón que le fuerce a ponerse. La acción es puesta o no

²⁷ Cfr. Vid *Met*; IX, c.5, p. 1048.

²⁸ Cfr. I. Manzano, “El principio de libertad en Escoto”, en *Carthaginensia IX*, 1993, p. 245.

libremente. Se da por ello, una indeterminación por plenitud de actividad en la que consiste la libertad²⁹.

El hombre, según Escoto, por el poder que llamamos voluntad tiene la capacidad de dirigir la atención del entendimiento una vez a este objeto, otra vez a otro o a un aspecto del mismo, y luego a querer o no querer este o aquel objeto. Así el primer acto de la voluntad procede de nosotros mismos, y no es cuestión de causalidad como lo es el acto del entendimiento³⁰.

Potencias y la perfección de la voluntad

Conviene recordar que para Escoto la diferenciación entre las distintas potencias procede según el modo de producir el acto. Por tanto, hay que entender que se trata de dos modos de obrar: el obrar natural y el obrar libre. Sin embargo, aunque la dicotomía no se sitúa entre naturaleza y libertad, sino entre el modo natural y libre de obrar, no obstante, sigue presente el que la actuación libre del hombre no esté sustentada en la naturaleza humana.

Las perfecciones de la voluntad que perfeccionan la naturaleza del hombre son varias. Este punto es sumamente importante porque, aunque Escoto considera que el carácter natural de la voluntad consiste en ser libre, parece, sin embargo, que el obrar libre de la voluntad se apoya en un elemento natural que está en la base de ese obrar.

Sin embargo, no es así, aunque ambos aspectos se dan en la voluntad, hay que distinguir entre la tendencia natural a obrar libremente, como es la *affectio iustis*, llamada por Escoto una disposición a la justicia, que es la misma voluntad en cuanto libre (*voluntas ut voluntas*). Es la tendencia al bien en cuanto tal, con olvido del propio interés, su acto es el amor, por eso es fundamento de la libertad porque no actúa por intereses, ni condiciones o ataduras.

Por debajo de ella se da una tendencia natural necesaria hacia lo que constituye la perfección de la voluntad, es decir, la *affectio commodi*, es la potencia de la voluntad por la que libremente modera su inclinación al placer, es una tendencia hacia su propia perfección.

Aquí es donde aparece esa diferencia radical en la cual se funda la libertad, porque la voluntad no recibe nada de las potencias naturales, es decir, de la *affectio commodi*, ya que la voluntad tienen en sí la raíz de su obrar, luego existe una radical separación entre la *affectio commodi* y la *affectio iusti*, en ésta última, es donde se da la libertad, sin necesidad de apoyarse o fundamentarse en la otra.

Esta dicotomía que establece Escoto pone al descubierto que la libertad no requiere el fundamento de la naturaleza o *voluntas ut natura*, con todas las consecuencias que esto traerá más adelante. Pero, en pocas palabras, la *affectio*

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 246

³⁰ *Quodl. q. 21, n 14.*

iusti no sólo no se fundamenta en la *affectio commodi*, es que ni siquiera la requiere. Aunque parece que resuelve el problema de la naturaleza y libertad, al considerar en la potencia volitiva dos aspectos: necesario y libre, sin embargo, desde mi punto de vista, no es así, Escoto acaba de abrir un abismo a la libertad, dejándola ciegamente al amparo de una voluntad a la deriva, sin la orientación de la naturaleza y de la razón³¹.

Todas estas perfecciones pertenecen a una y misma voluntad que libremente actúa y es capaz de ser inclinada a los objetos de los apetitos sensibles con los que la voluntad está directamente conectada sin la ayuda del conocimiento o a sus propios objetos que perfeccionan su naturaleza racional o cualquier objeto como un bien en sí mismo.

El acto de amistad está en la voluntad en cuanto tienen el afecto de justicia (disposición para la justicia). El acto de deseo (Concupiscencia) está en la voluntad en cuanto posee la inclinación al placer (*affectio commodi*). Pero es más noble la afección de justicia que la afección de comodidad, porque la primera regula y modera a la segunda.

En esta vida la libertad es una inclinación a la rectitud (*iustitia*) que caracteriza un acto de amor, un acto que no es mero deseo de poseer, sino un amar por su propia causa, un querer por causa del amado.

Se entiende que la libertad para Escoto sea el principio más radical de la actuación humana, que tenga en sí la última razón de todo obrar. La voluntad libre es así, autónoma y espontánea, no se deja determinar, ni constreñir por nada que no sea ella misma. El papel que la razón ocupaba en la filosofía aristotélico-tomista ha sido ahora ocupado por la misma voluntad, ella es su propia guía, sólo la voluntad es racional, las tendencias se han independizado del intelecto, que ha dejado de ser racional para convertirse en potencia ciega, ya que al actuar necesariamente no puede ser la norma que guíe la acción humana.

La voluntad, en cuanto guía de su propia acción, pide al intelecto los objetos que requiere para poder obrar, pero los fines, como la bondad y malicia de una acción, pertenecen ya a la esfera de la libertad por ser males morales

La Voluntad divina sólo tiene un objeto: Dios mismo. Querer algo libre y necesariamente sólo es compatible en Dios. Así la voluntad divina quiere contingentemente lo creado, pues ningún ser creado tiene una bondad que le

³¹ Escoto considera que el carácter natural de la voluntad consiste en ser libre, parece que el obrar libre de la voluntad se apoya en un elemento natural que está en la base del obrar. Sin embargo, no es así, porque aunque ambos aspectos se dan en la voluntad como tendencia natural a obrar libremente, pero ésta es la *affectio iusti* y por debajo de ella se da una tendencia natural necesaria hacia lo que constituye la perfección de la voluntad, es decir, la *affectio commodi*. Pero ¿qué ocurre con la tendencia natural al bien? El olvido de la *voluntas ut natura*, de la voluntad como tendencia natural, conduce a una voluntad desarraigada de la naturaleza y del bien que le es propio.

haga ser querido necesariamente. La voluntad finita no tiene patente la bondad de Dios, no puede querer necesariamente. Pero como la voluntad está indeterminada y esta indeterminación del querer es en presencia de no importa cual objeto, es decir, la libertad es intrínseca a la voluntad. Así, incluso, ante la visión beatífica la voluntad seguirá siendo libre. Ahora bien, para Escoto, la voluntad ante la posibilidad de rechazar el Bien supremo, no lo hará jamás por la especial asistencia divina³².

Una voluntad cuya esencia es la libertad: sólo ella es fuente espontánea de acción, y no necesita de ninguna otra facultad para obrar. Es un principio autónomo, activamente indeterminado, abierto *ad oppositos actus*; en una palabra, libre³³. Una vez que el intelecto es considerado como potencia natural y, por tanto, con un obrar necesario y determinado, cabe preguntar el papel que este intelecto debe jugar en el acto voluntario libre. La necesidad y determinación del intelecto viene mostrada por el hecho de que ante un objeto determinado, el intelecto sólo es capaz de una operación. Su modo necesario de obrar le lleva a poder asentir a un objeto en razón de que ese objeto sea.

Si en la filosofía aristotélica la elección vendría determinada por el juicio práctico del intelecto que impera sobre la voluntad lo conveniente o beneficioso, ahora el juicio práctico del intelecto para Escoto hay que entenderlo considerando que es la voluntad la que *impera* sobre el obrar necesario de la naturaleza, ya que ésta no es libre. Desde esta perspectiva, se entiende que la función del intelecto consiste, simplemente, en la presentación de los objetos para que la voluntad pueda libremente querer éste o aquel objeto o no querer ninguno. Por lo tanto, para Escoto la praxis no puede ser el acto bajo el dominio cognoscente.

Ahora bien, esta primacía de la praxis en el obrar es fuente de grandes consecuencias en el orden moral³⁴. Hemos visto ya que el acto de imperar ha pasado del intelecto práctico a la voluntad, por tanto, no queda ya más que considerar en qué consiste ahora la *recta ratio*. Pues bien, una vez que la actividad intelectual se pone al servicio de la voluntad, sólo puede ser ésta la que suministre las condiciones para la praxis recta. La voluntad es la que impera y decide libremente, por lo tanto, la *recta ratio* sólo puede encontrarse en la misma voluntad.

Escoto declara al entendimiento como natural por contraposición a la racionalidad de la voluntad en la elección libre, en la elección del acto. Este acto de libertad tiene su “rectitud” en sí mismo y no con respecto al objeto, presentado por el entendimiento. Sólo después del acto se constata la rectitud actual con respecto al conocimiento del objeto. El acto libre se pone sin luz del entendi-

³² Cfr. F. Ventosa, op. cit., p. 87.

³³ Cfr. A. García Marqués, “El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto” en *El hombre: Inmanencia y Trascendencia*, Universidad de Navarra, 1991, p. 895.

³⁴ La praxis no es más que el acto de voluntad, elícito o imperado.

miento, porque tiene luz propia. Aún más la rectitud de la voluntad es muy superior al entendimiento y tampoco es comparable con él.

Por tanto, la *recta ratio*, no consiste tanto en que nuestra acción se conforme a los dictámenes de la razón recta, sino en que la voluntad se someta a las normas establecidas por una Voluntad Suprema. La voluntad como recta razón debe tan sólo adecuarse o discrepar de lo que establece la Voluntad Suprema que es la que en definitiva determina la rectitud o el desorden de la acción. Para García Marqués que Escoto haga depender la bondad de la acción de la concordancia con una voluntad superior, hace surgir el problema de cómo es posible conocer esa voluntad para adecuar a ella la propia. Desde el punto de vista filosófico, origina un problema irresoluble, porque apelar a la *affectio iustitiae* como regla no parece suficiente, ya que se puede querer algo al margen del propio interés, sin que por eso lo querido sea bueno³⁵.

En este punto nos encontramos ante un voluntarismo teológico, donde la conducta moral del hombre gira en torno a la ley divina y supone un extrinsecismo de la moral. La verdad no es anterior a la voluntad divina, es que ésta produce la verdad. Toda verdad depende de la voluntad divina. Se entiende en este contexto la famosa máxima de Hobbes: “La autoridad y no la verdad hacen la ley”³⁶. La única medida para juzgar las acciones buenas y malas es la ley positiva del Estado, Así lo dice Hobbes: “Mensura boni et mali in omni civitate est lex”³⁷. En el caso de Escoto, esa ley no procede de lo humano, sino claramente de Dios.

A modo de conclusión

En este apartado de conclusiones voy resaltar las consecuencias voluntaristas en tres cuestiones fundamentales del pensamiento de Escoto. Primero, su modo de entender la libertad fundamental o libertad constitutiva, en segunda lugar, la *recta ratio* como norma de la moralidad y en tercer lugar, la inclinación de la voluntad o *voluntas ut natura*.

Las tesis escotistas que he presentado en este artículo ponen de manifiesto su voluntarismo y los problemas que se generan en el ámbito de la libertad y de la recta razón (moralidad). A lo largo de este estudio hemos visto como Escoto quiere independizar a la libertad de cualquier tipo de necesidad o determinación natural, porque la necesidad impide la libertad. Por eso, recurre a una voluntad autónoma y espontánea que tenga la última razón del obrar.

Esta espontaneidad de la voluntad, a la que recurren los autores voluntaristas, afirma el poder y la originalidad del acto libre, causa de sí mismo, pero

³⁵ Cfr. A. García Marqués, op. cit., p. 896

³⁶ Se entiende en este contexto la máxima de Hobbes: “Auctoritas, non veritas facit legem” en cap. 26 del *Leviathan*, ed. Losada (1972).

³⁷ *Ibidem*.

tiene el peligro de entender la condición humana de modo limitado, al no comprender al hombre como un todo, sin fisuras ni dualidades.

La concepción escotista de la libertad tiene consecuencias perjudiciales para entender la condición humana, porque lo primero que hay que resaltar al hablar de la libertad fundamental del hombre es su fundamentación en la estructura humana, es decir, es una libertad constitutiva. La libertad implica al ser humano como una totalidad, no consiste solo en los actos del obrar humano, ni en las acciones externas. La libertad fundamental o trascendental radica en la condición humana, en su apertura a todo ente, siendo el fundamento de las otras dimensiones de la libertad.

Esto supone considerar al ser humano como un todo, con dos potencias intelecto y voluntad. El intelecto entendido como la apertura del hombre a todo ente cognoscible que nos permite trascender más allá de nosotros mismos y de todos los entes. La voluntad es también apertura a nuestro mundo sensible, a toda la realidad que nos es conveniente. Por tanto, no podemos reducir al hombre o priorizar una de sus facultades respecto de la otra, porque no comprenderíamos al hombre en su totalidad. La libertad es una propiedad del ser personal, de tal modo, que las potencias del intelecto y la voluntad (amor) son potencias que corresponden al ser personal que es el hombre.

Escoto quería evitar el determinismo necessitarista potenciando la voluntad, haciéndola indeterminada, como principio activo espontáneo y separada de la intelección, pero así no es posible alcanzar el ámbito del ser personal. Entiendo que priorizar una potencia sobre la otra implica una dualidad que perjudica la comprensión del hombre como persona. En el orden intelectual hay actos superiores a la potencia esencial y es el propio intelecto agente el que nos facilita el acceso a lo trascendental, sin embargo, en el orden volitivo no los hay, ya que desde la voluntad es más difícil acceder al ser personal. Todo esto nos conduce a una comprensión del hombre sin fisuras, ya que ambas potencias deben conjugarse para lograr esa síntesis de naturaleza y libertad.

Otro tema importante para abordar la libertad, en el orden moral, es la recta razón. Escoto siguiendo el pensamiento de su tiempo habla de *recta ratio* como norma de moralidad. Ahora bien, en el orden moral la *recta ratio* la constituye la conformidad del acto de voluntad con la razón recta. La voluntad conserva su esencia libre y la libertad de su acto, lo mismo si se adhiere a la recta razón, como si no se adhiere, no queda determinada por la recta razón. La voluntad puede volverse libremente hacia todo objeto y tomarlo como fin o como medio e incluso negarse a tomarlo. La voluntad esencialmente libre puede querer todas las cosas indistintamente y desordenadamente, puede querer como medio lo que debería ser un fin. El entendimiento práctico y la recta razón descubren la bondad de las cosas como medio o como fin y otorgan la norma a la voluntad para que pueda querer ordenadamente.

Se entiende que la praxis es el acto que está bajo el dominio cognoscente. Toda praxis o es volición o sigue a la volición, a fin de que sea recta es de suyo productible conforme a la recta razón. Esto significa que el entendimiento puede juzgar un acto posterior al suyo antes de que sea producido. Cuando el entendimiento juzga rectamente, es preciso que este acto posterior, si ha de ser recto, se conforme con el juicio del entendimiento. La praxis debe seguir el juicio del entendimiento. Pero si la praxis se prioriza sobre el entendimiento debemos preguntarnos ¿cómo entender entonces la recta razón?

Es importante destacar que el entendimiento se apoya en la misma naturaleza de las cosas, es decir, la naturaleza de las cosas constituye la ley natural según la cual el entendimiento práctico debe juzgar la bondad de las cosas, como medio o como fin. Esta ley natural proclamada por el entendimiento práctico es lo que se llama conciencia. La conciencia, como juicio práctico, es la que ofrece a la voluntad el camino a seguir para la consecución de su fin y la conciencia es el descubrimiento de esa ley natural inserta en la naturaleza de las cosas³⁸.

Pero lo que no se puede entender es que la *recta ratio* sea una razón que descubra la bondad y malicia de las cosas y que no esté inserta en la misma naturaleza de los objetos.

Para Escoto la recta razón se conoce sometiendo la voluntad humana a la voluntad superior que libérrimamente establece las normas y la bondad o malicia de la realidad. Por eso, Escoto piensa que es la concordancia o discrepancia de voluntades lo que establece la rectitud de acción. Estamos ante un voluntarismo teológico que dificulta encontrar la razón recta de las acciones o de la bondad o malicia de los objetos si éstos dependen de la omnipotencia divina. Además, según Escoto, la voluntad humana en su plena autonomía alcanza su perfección sometándose a una voluntad superior.

Cuando Escoto otorga omnipotencia a la voluntad infinita de Dios y un valor supremo a la voluntad humana, por su semejanza a la divina, está dirigiendo la voluntad humana a su perfección en el encuentro con la voluntad divina. En consecuencia, la recta razón debe encontrarse en la voluntad omnipotente de Dios.

Sin embargo la cuestión estriba en considerar si es la razón la que conoce y descubre la realidad y, si es a partir de este conocimiento, cuando se determina lo que es bueno o malo.

Pero es la razón, el conocimiento de las cosas, y la razón de las cosas, uno de los mejores bienes que un individuo puede alcanzar por sus propias fuerzas. La razón nos permite tomar una posición en el mundo, un conocimiento mejor del mundo y de nosotros mismos. Su importancia radica, fundamental-

³⁸ Vid. La introducción de las *Obras de Duns Escoto*, edición bilingüe, BAC 1960.

mente, en constatar que es a través de la razón, como alcanzamos el bien y el mal. El bien y el mal se adquieren por una determinación racional y no voluntaria. Por el contrario, Escoto considera que la voluntad es lo propiamente racional.

Otra cuestión importante en Escoto es el tema de la inclinación natural de la voluntad. Si se desvincula o independiza la razón de la voluntad por considerarlas como principios diferentes y opuestos, principio natural o libre. Esto supone consumir un voluntarismo en el que la negación de la *voluntas ut natura* queda olvidada. Escoto no quiere que la voluntad tenga nada que ver con un principio natural, porque la voluntad es lo verdaderamente libre.

Este olvido de la voluntad como inclinación a lo conveniente, a lo bueno, plantea un problema a la acción humana, porque una voluntad desarraigada y desordenada sin ninguna orientación o tendencia al bien que le es propio, olvida que la libertad se “monta” sobre las tendencias³⁹. En suma, la libertad depende de la síntesis entre la naturaleza y la libertad, es decir, entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*.

Pero era difícil para Escoto entender que la inclinación natural pudiera ser fundamento de libertad por su forma de entender el principio natural. Más bien, Escoto piensa que hay que preservar a la libertad de cualquier forma de necesidad o imposición que venga de un principio natural. De ahí, su radical distinción entre obrar libre y natural. Este principio libre es llamado por Escoto voluntad, que se caracteriza, entre otras cosas, por su poder de actuación indeterminada. De tal modo que para Escoto un principio natural ante un objeto sólo puede actuar de forma determinada, por el contrario, un principio libre no está determinado por su objeto, incluso su indeterminación le permite poner un acto o su opuesto, este es el caso de la voluntad. Sin embargo, olvida que las tendencias, en cuanto inclinaciones, no están determinadas a un fin específico, sino que son inconclusas, es el hombre el que determina su finalidad.

Escoto recurre a la “espontaneidad volitiva” que tiene como destino final a Dios. Pero esta “espontaneidad desiderativa o volitiva” de la que habla Escoto, con mucha precaución, es un supuesto escotista que no se debe asemejar a una tendencia natural ya que podría llevar a confusión. Para Escoto la voluntad es la verdadera potencia racional y no tiene nada que ver con un principio natural.

Por último, creo que es importante afirmar que el objeto del entendimiento es la verdad y el objeto de la voluntad es el bien. Esto significa afirmar que no es la voluntad la que descubre el bien o la bondad de una cosa, sino el entendimiento o la razón. El entendimiento se encamina al descubrimiento de la verdad y éste es el juicio llamado especulativo por tener como fin la contemplación

³⁹ Cfr. Es interesante la observaciones de Zubiri sobre la relación entre tendencias y libertad. Vid. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

de la verdad. Los juicios que van encaminados al descubrimiento de la verdad del bien, tienen como finalidad a la voluntad y, por ello, se llaman juicios prácticos, porque ofrecen a la voluntad el objeto al que debe adherirse para conseguir su fin. Los fines prácticos son los que constituyen la recta razón o la norma que el entendimiento presenta a la voluntad para que la voluntad consiga rectamente su propio fin, que es el fin del hombre, evitando así el error. Por consiguiente, el entendimiento descubre también los primeros principios del orden práctico para que la voluntad pueda llegar a conseguir su fin.

THE VOLUNTARISM OF DUNS SCOTUS: WILL AND FREEDOM

SUMMARY

The article reveals reasons of the voluntarism of Duns Scotus. In his conception of freedom, understood as the freedom of will, Duns Scotus endows will with priority. Will becomes a real rational power, followed by intellect that is a natural power. Then ethical and anthropological consequences emerge to show a new way of understanding man. The reasons of the voluntarism of Scotus are analyzed in their historical context. To return his omnipotence to God, Scotus has to prioritize an infinite and limitless willingness in God, understood as charity. Through his will also man relates with God and reaches his ends in *praxis*. This means a break with tradition since man is to discover *le raison d'être* of the things not by his *ratio*, but by his *praxis* which directs him and allows him to achieve his goals.

KEYWORDS: voluntarism, Duns Scotus, will, freedom.