

LA VOLUNTAD LIBRE EN DUNS SCOTO

LA POSIBILIDAD DE LA ELECCIÓN

O LIVRE ARBITRÁRIO EM DUNS SCOTO

A possibilidade de escolha

THE FREE WILL IN DUNS SCOTO

The possibility of choice

Jean Luis Arana Alencastre

(Universidad de Ciencias y Artes de América Latina, Perú)

jarana@ucal.edu.pe

Recibido: 25/02/2024

Aprobado: 10/06/2024

RESUMO

Este trabalho visa aprofundar o conceito de liberdade como autodeterminação da vontade em Juan Duns Escoto. O problema da escolha é interpretado a partir de uma leitura da ética aristotélica que privilegia um ponto de vista centrado no fato de que a razão é o que direciona adequadamente a escolha, que é entendida como desejo racional. Porém, surge o problema de até que ponto, então, seria realmente uma escolha livre, uma vez que, quando o objeto do desejo é mostrado ao intelecto, este não poderia negá-lo se fosse racional, então a escolha seria determinada por desejo próprio, natureza racional. Nesse sentido, não podendo ir contra a própria racionalidade, ainda, a limitação não seria entendida num sentido negativo, mas sim como coerência. Para Scotus, pelo contrário, a liberdade é constituída principalmente pela possibilidade de escolher qualquer um dos opostos, e mesmo de fazê-lo no momento da escolha. Ou seja, a vontade mantém sempre a possibilidade de escolha a cada momento. Assim, a liberdade seria entendida como autodeterminação da vontade.

Palavras-chave: autodeterminação. vontade. liberdade. eleição. razão.

ABSTRACT

This work aims to delve deeper into the concept of freedom as self-determination of the will in Juan Duns Escoto. The problem of choice is interpreted from a reading of Aristotelian ethics that favors a point of view focused on the fact that what properly directs choice, understood as rational desire, is reason itself. However, the problem arises of to what extent, then, it would really be a free choice, since, when the object of desire is shown to the intellect, it could not deny it if it is rational, so the choice would be determined by one's own desire. rational nature. Not being able to go against one's own rationality, furthermore, would not be limitation but coherence. For Scotus, rather, freedom is primarily constituted by the possibility of choosing any of the opposites, and even though now of choice the will always maintains the possibility of choice. Thus, freedom is understood as self-determination of the will.

Keywords: self-determination. will. freedom. choice. reason.

RESUMEN

El presente trabajo pretende profundizar en el concepto de libertad como autodeterminación de la voluntad en Juan Duns Escoto. El problema de la elección es interpretado desde una lectura de la ética aristotélica que favorece un punto de vista enfocado en que la razón es la que dirige propiamente a la elección, la cual es entendida como deseo racional. Sin embargo, surge el problema de hasta qué punto, entonces, sería realmente una elección libre, puesto que, al ser mostrado el objeto de deseo al intelecto, éste no podría negarlo si es racional, por lo que la elección estaría determinada por la propia naturaleza racional. En ese sentido, el no poder ir en contra de la propia racionalidad, además, no se entendería a la limitación en sentido negativo, sino como coherencia. Para Escoto, más bien, la libertad principalmente se constituye por la posibilidad de elegir cualquiera de los opuestos, e incluso de hacerlo en el instante de la elección. Esto es, la voluntad mantiene siempre la posibilidad de elección en cada instante. Así, la libertad sería entendida como autodeterminación de la voluntad.

Palabras clave: autodeterminación. voluntad. libertad. elección. razón.

Introducción

El concepto de libertad en el cristianismo se contrapone al de destino del mundo griego antiguo. Mientras en el horizonte helénico la fuerza del destino dictaminaba las acciones y todo lo que ocurrió, y la razón se erigía como vía única de saber y conocimiento, lo cual de alguna manera obligaba a escucharla incondicionalmente. Ello de alguna manera no posibilitaba entender un concepto de libertad mucho más complejo que surge con la noción de *creatio ex nihilo* elaborada desde la filosofía cristiana. Con él, la posibilidad de actuar libremente sin el condicionamiento de la naturaleza o los principios metafísicos que rigen el mundo llega a una elaboración filosóficamente apta con la elaboración del concepto de voluntad.

En el horizonte cristiano, más bien, Dios es Persona, Voluntad e Intelecto; y ha creado al hombre libre o, en todo caso, para ser libre, a su imagen. Agustín de Hipona dice que, en principio, Dios es el ser *simpliciter*, sin más; absolutamente, el creador. Y por medio del ser todo lo creado recibe su existencia. Desde esa noción se infiere que la creación nace de la voluntad divina. Sin embargo, cómo puede desear Dios, ya que, desde el universo epistémico platónico, el deseo implicaría una carencia. Así, si Dios deseara, carecería, por tanto, no sería Dios; puesto que Dios no carece de absolutamente nada. Sin embargo, la noción de deseo y amor en el cristianismo tiene un matiz distinto al de la concepción de Platón, puesto que el deseo de Dios de crear y el amor hacia su creación no implica carencia sino entrega. El deseo de crear desde la voluntad infinita de Dios cristiano es amor oblato, es decir, *agape*.

Entonces, desde esa noción la creación, esto es, lo que existe no siempre existió, y, además, no es una imitación de la Forma divina o una manifestación del Uno, sino que es una existencia dada por Dios mismo. Así lo señala Agustín:

He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho, y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: *Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos*. Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú que eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos ni de tal modo buenos ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos ni son buenos ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; más nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia (*Confesiones* XI. 4. 6).

En ese sentido, Dios, esto el Ser, permanece en la imagen de lo creado que posee no solo la materia sino la mutabilidad. Sin embargo, aquella imagen del Ser en lo creado ciertamente es atemporal, pero su atemporalidad no es una propiedad esencial sino contingente (*Confesiones* 12. 15 *quamvis mutabile, tamen non mutatem*). Confinando así la eternidad solo a Dios, donde Ser y Ser eterno son lo mismo (*Confesiones* 12. 18: *omne mutabile aeternum non est*). Por tanto, el Ser precede al conocer, por ello las cosas en la mente de Dios tienen una realidad primaria y evidente (*Gen. ad. Litt.* 4.39- 5. 11).

El hecho de que lo creado sea contingente es crucial para comprender luego el punto de vista de Escoto. Puesto que desde esa noción la ciencia tiene un fundamento contingente y no necesario, dejando a la voluntad un libre accionar frente a la razón. Esto es muy importante porque desde el pensamiento de Escoto se confronta el determinismo materialista y la noción de destino y toda predeterminación externa.

Entonces, para Agustín, Dios es el Ser inteligible Supremo, la verdadera realidad inteligible, inmutable y simple que no podría ser alcanzada por nuestra materia ni por nuestra alma que, a pesar de ser inteligible, no es ni inmutable ni simple (*De Trinitate* VIII. 2). Así, Dios es ser absolutamente libre, y libre de coacción, y condicionamiento. Su libertad es infinita que se corresponde a su voluntad infinita.

Juan Duns Escoto va en la misma línea que Agustín al concebir a Dios como *ens infinitum* y como voluntad infinita. En su Tratado del Primer Principio, Escoto en la quinta conclusión dice: “Lo que no es efecto, no es finito”

Se prueba: puesto que el fin sólo es causa cuando de él depende esencialmente, como de algo anterior, el ser de lo finito. Esto es evidente porque cualquier causa, en cuanto causa, es anterior. En cambio, lo finito en cuanto al ser no depende del fin precisamente por su prioridad, sino que, en cuanto fin, mueve como amado al eficiente para darle el ser, de modo que el eficiente no daría el ser en su género si el fin no actuara como causa en su causalidad. Luego el fin nada causa más que aquello que es causado por el eficiente porque ama el fin (Tratado del Primer Principio II)

Esto significa que el fin no es la causa del ser de lo finito, es decir solo es la causa de lo que es causado por el eficiente. De ahí que lo infinito, más bien, no es efecto sino causa de todo. Esto es central puesto que Escoto coloca a Dios como el ente infinito (*ens infinitum*) causa remota de todo y voluntad infinita anterior a todo lo causado. Esto lo explica al decir que el Primer Eficiente es inteligente y dotado de voluntad. Puesto que a toda causa accidental es anterior alguna causa por sí (Tratado del Primer Principio IV). Y agrega que la Primera Causa lo hace de un modo contingente, entonces lo hace queriendo. Y ello supone un movimiento de la voluntad. Ello implica, entonces, que Dios es absolutamente incondicionado y libre. No causa porque tenga una necesidad de causar, ni crea porque deba crear, sino que desde su infinito ser crea sin más porque quiere. Y como ya se ha visto, ese querer no representa una carencia sino más bien una perfección. Así, en Dios, la libertad se entiende como autodeterminación incondicionada. Y para lo creado, en particular, para los hombres, ¿Qué significa ser libre? ¿Es solo poder decidir? ¿Y de acuerdo con qué se tendría que decidir para serlo? ¿Qué determina la decisión? La visión de Escoto es que la misma voluntad, al ser imagen de Creador, halla su libertad en su autodeterminación.

Pero ¿qué es autodeterminación? ¿Y qué la hace que posible? Para responder siempre parcialmente a estas cuestiones, se puede decir que la voluntad es autónoma por naturaleza, pues como dice Agustín “Nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre” (*De libero Arbitrio* III. 3, 8). Además, con respecto a esto, pregunta “¿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” (*De libero arbitrio* III. 3, 7.).

La voluntad en Agustín

Para comprender a Escoto, primero debemos entender de manera general el concepto de voluntad en Agustín de Hipona, pues aquel parte de la noción agustina de voluntad. Así, Agustín define a la voluntad como el movimiento del alma libre de coacción (*motus animi cogente nullo*). Y dicho movimiento es una

acción autónoma, porque persigue el bien por la acción virtuosa en la moderación, la temperancia, la paciencia y en las demás virtudes sobre la base de su conocimiento interior de la verdad¹. Aquella libertad es la que se encuentra en el hombre que fue creado (*De libero Arbitrio* III. 18. 52). En ese sentido, la voluntad solo existe, y permanece en la existencia, actuando o escogiendo: así sea el ser o el no-ser; bien o mal, Dios o el mundo. No se puede optar por no escoger, sino que debe continuamente actuar en confirmarse o disminuirse al aceptar su dependencia del Creador y haciendo su voluntad, o pensando que posee el poder de ser autosuficiente y actuar independientemente, de alejarse de Dios y de la existencia (*De Vera Religione* 140. 3).

Asimismo, Agustín usa el término voluntad para significar un amor que ha sido aceptado o consentido, tanto para bien como para mal. Una buena voluntad es un amor apropiado (*charitas*), que es la raíz de todas las buenas acciones; una mala voluntad, en cambio, es la soberbia (*suberia*) y una especie de sucia lujuria (*concupiscentia*) la cual solo puede ser curada por el Espíritu Santo con la gracia de la caridad². De esa forma, la buena voluntad “Es la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría. Considera ahora si no deseas una vida recta y honesta, o si no tienes vehementes deseos de ser sabio, o si te atreves a negar que tenemos buena voluntad cuando queremos estas cosas” (*De libero arbitrio* I, 12, 26).

Es importante ver que el estoicismo está presente en la concepción agustiniana de *voluntas* como disposicional y ocurrente, al ser esto último un movimiento sin coacción del alma o un afecto. En ese sentido refiere tanto al carácter del agente como a las acciones (e intenciones). Cuando se refiere a la disposición es necesariamente nuestra, propia y libre, así sea justa o perversa. Entonces la *voluntas* (el carácter moral) puede ser preparado por los hábitos o por Dios³. Así, la idea del asentimiento fue tomada de los estoicos por Agustín. Aunque no es idéntica, pues para ellos significa asentir hacia lo que los sentidos informan y para Agustín normalmente es lo que sigue al encuentro de nuestro corazón y de nuestro deseo a medida que actuamos (o tratamos de actuar). Sin embargo, se puede entender como el proceso de una posterior deliberación⁴.

Entonces, lo que entiende Agustín por *voluntas* es ambas: estoica y platónica, que en su concepción se unen en una especial combinación. Es un análisis mucho más rico y complejo que la simple y pura volición que dominará luego la tradición posterior. Pues el real consentimiento es un asunto del corazón. Es una cuestión de asentir a la forma correcta de amar y de conocer. Es decir, solo en la disposición del asentir se ama al correcto objeto. En ese sentido, solo el real asentimiento puede reclamar ser más emocional e intelectualmente que el verdadero creer⁵.

Agustín expresa, en contraste con los estoicos y con Aristóteles, que la *voluntas* es un poder de elegir que no es reducible a actividades de facultades más fundamentales como la razón y el deseo. Efectivamente, la *voluntas* es más que un poder de elección. En ella yace en la raíz sola de nuestras acciones, pero a la vez, de nuestras pasiones, pues para Agustín las emociones son esencialmente actos de la voluntad⁶. Además, la *voluntas* presupone la búsqueda y se constituye como una potencia superior a la razón y, al mismo tiempo, libre.

Entonces, esta potencia de la *voluntas* se une en movimiento a la memoria y al entendimiento al buscarse a sí misma. En donde espera, por un lado y busca el recuerdo, por otro. Y en ese buscar se mueve en el presente. Es ahí justamente que se realiza el pensamiento, y en él, cada movimiento está mediado y medido por la *voluntas*. Las tres potencias del alma interactúan en los ritmos entre la expectación, el presente y el pasado en el pensamiento.

¹ Harrison 2006: 200.

² Rist 2014: 30.

³ Idem. 35.

⁴ Idem. 36.

⁵ Rist 2014: 74.

⁶ Carry 2008: 42.

Es pues por la disposición que se recibe lo eterno y se pone en movimiento lo temporal. Aquella radica en la *voluntas*. Pues, ¿se puede querer el querer? Al parecer existe un abismo entre la consciencia de la deseabilidad de un objeto y el movimiento de la voluntad hacia él: el hombre puede querer, pero ¿no puede querer su querer? Es decir, no podría disponerse a querer, ¿o sí? Según Del Maschio, no es posible querer el querer propio. Por ello, necesita para querer su querer el movimiento externo de la gracia conocida solo por Dios. Desde esa perspectiva no habría contradicción entre la libertad y la voluntad si es que se define aquella como hacer lo que se quiere⁷. Por tanto, la disposición previa al movimiento de la voluntad es imprescindible. La disposición hacia la piedad se manifiesta en justicia que hace posible que la música se presente a la voluntad en la forma de modulación aquello amable en el número presente en ambos en lo divino y lo creado. Ella es quien dirige al hombre hacia lo alto, no originado, eterno, inmutable por virtud del poder significativo de su belleza: medida, número y peso del alma. Así, con la música es posible, entonces, entender el movimiento que asciende desde lo temporal hacia lo eterno. Además, para Agustín, según Rist, el amor (*charitas*) y la voluntad (*voluntas*) son absolutamente idénticos, lo cual se ve en la *Cuidad de Dios* donde una correcta voluntad es simplemente un buen amor. Y más aún en *Sobre la Santísima Trinidad*, donde identifica al Espíritu Santo con el amor o voluntad⁸. Así, *voluntas* referiría a un amor en el sentido participio, es decir, una voluntad amante⁹.

Asimismo, Agustín postula la *notio ipsius boni impressa*, que es el hecho de que el conocimiento mismo del bien está impreso en el alma, pues “el que ama la injusticia, odia su alma” (*De Trinitate* VIII. 7. 10). Entonces, el alma tendría ya el bien en ella. No porque ella sea buena, ya que “...para que el alma sea buena es necesaria la acción positiva de la voluntad” (*De Trinitate* VIII. 3. 5), sino porque algo del bien está en ella. Y como lo bueno solo es amable y en el alma radica la noción misma del bien, entonces lo que ame el alma será lo bueno, pues “llevamos como grabada en el alma la noción de la naturaleza humana y según esta noticia reconocemos al momento al que tiene forma humana, al hombre” (*De Trinitate* VIII. 5. 7). Aquella noción del bien impreso en el alma es el signo del Creador. Por tanto, la voluntad es capaz de reflejar la libertad como característica central en su quehacer, y para ello debe entonces autodeterminarse, es decir, estar libre de toda coacción, incluso racional.

Duns Escoto y la voluntad libre

Desde el contexto categorial creado por pensamiento agustino, puede entenderse la propuesta de Juan Duns Escoto frente a la voluntad y a la libertad. Escoto [1266-1308] fue un fraile franciscano que continuó la tradición agustina frente a la llegada del pensamiento aristotélico en la alta Edad Media y con ello discutió tanto con Tomás de Aquino, Aristóteles, Enrique de Gante, Averroes, Avicena entre otros. Su propuesta es reconocida por ser de una singular originalidad.

Escoto frente a la propuesta de Aristóteles sobre la analogía del ser, es decir, que el ser se dice de muchas maneras, tiene una particular y original propuesta, a saber, la de la univocidad del ser. Y se refiere a que, en Dios, el ente infinito (*ens infinitum*), la esencia y la existencia son idénticas. Sin embargo, no existe una distinción real entre la esencia y la existencia en el ser humano (*ens finitum*), sino solo una distinción formal. De manera similar, la voluntad divina, que es absolutamente libre, capaz de crear de la nada y realizar el bien a causa de su voluntad, ha infundido la semejanza de la autodeterminación en el ser de la voluntad humana y, por ello, dando realidad la posibilidad de la libertad.

Por ello, a continuación, se tratará de entender qué significa que la voluntad sea libre para Escoto. Es ella la que realiza la elección y no solo es racional sino la sede de la libertad. Así, en principio, la voluntad debería tener la posibilidad de actuar libremente, entonces ¿Qué significa que la voluntad sea libre? Significa que es libre de elegir, sin embargo, no al modo en que se entiende la elección en un sentido aristotélico, es decir, elección orientada a los fines de la acción humana, los cuales son conocidos por el entendimiento y luego convertidos en intenciones. Entender así ese esquema es una imagen que supone

⁷ Del Maschio, E.A. *San Agustín: El doctor de la gracia contra el mal*. España: Bonal letra Alcompas, S.L. Ed. Batiscafo, S.L. 2015.

⁸ Rist 2014: 30.

⁹ Idem. 32.

diferenciar en el alma una potencia racional, esto es el intelecto que dirige la acción y una potencia irracional, es decir, la voluntad que es dirigida hacia la meta conveniente. Sin embargo, Escoto parte de la noción de que la voluntad muestra tanto las posibilidades de acción como las razones de manifestar sus intenciones. Entonces, en el contexto de la determinación de una acción, el intelecto sólo constata lo que es el hecho. Y si la racionalidad, como dice Aristóteles, debe entenderse como la capacidad de afirmar o negar algo, entonces no es el entendimiento el que afirma o niega una acción, porque la acción puede desplegarse aún en contra de lo entendido. Así, es la voluntad la que realmente afirma o niega una acción, pues de ella sí depende que se despliegue o no. Por tanto, para Escoto, la voluntad no solo es una potencia racional, puesto que puede elegir cualquier acción opuesta o, incluso, abstenerse de la acción manteniendo su carácter unitario, sino que, además, la voluntad también es libre (*Quaestiones Super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, 36)¹⁰.

Así, Escoto dice que hay dos formas de determinar el carácter de una potencia: o bien con relación a su propia acción, o bien con relación a las acciones de las potencias sobre las cuales ejerce su causalidad. La primera forma es esencial, puesto que refleja su propio acto, esto es conocer, de un modo necesario; mientras que, de acuerdo con la segunda forma, la potencia es considerada racional solo como acto previo de la potencia racional eminente que es la voluntad (González-Ayesta, 2008).

Si el intelecto puede elegir los opuestos es solo porque ellos son posibles, más no porque él mismo puede realizar acciones opuestas. Además, para Escoto la especie inteligible es creación del propio intelecto, y es la que produce la presencia del objeto en la mente. Ésta, a su vez, produce una afección o alteración en el intelecto. Así, la especie inteligible forma parte del acto intelectual y actúa con el entendimiento en la producción del conocimiento. En la especie inteligible se reconoce al objeto en un sentido universal. Por ello, el conocimiento se realiza efectivamente a partir de la actividad del intelecto, en el segundo acto intencional, que se dirige activamente hacia el objeto una vez que el intelecto pasivo ha sido afectado por la especie inteligible (Vargas, 2020):

...el intelecto no solo sufre realmente una afección del objeto real, que imprime una especie real, sino también [sufre una segunda] afección intencional, en la medida en que el objeto brilla en la especie. Y esta segunda afección es la ‘recepción del conocimiento’ –en la medida en que esta parte de lo cognoscible en cuanto cognoscible brilla en la especie inteligible– y este ‘sufrir’ es el conocer¹¹.

Ahora bien, en contraposición con Aristóteles quien propiamente menciona el deseo (*orexis*) como esencia de la elección, que es definida como «deseo deliberado de cosas a nuestro alcance» (*Ética Nicomáquea*, 1113a 10). Por consiguiente, Aristóteles considera que el principio directivo de la elección (*proairesis*) es el deseo racional. La voluntad (*boulisis*) tiene por objeto el fin o bien, es decir, lo entendido como deseable. De esa forma, la voluntad sigue al objeto deseable presentado por la razón. Por ello, para Escoto la voluntad no es deseo del bien sino la autodeterminación espontánea de fines para la acción. En ese sentido, no es deseo sino autodeterminación¹².

Escoto retoma, así, la tradición agustiniana que queda afectada por Aristóteles. El cual tiene un esquema hasta cierto punto mecanicista. Que conlleva a una teoría cognoscitiva que significa mostrar al alma en su mecanismo de acción hacia el conocimiento de las esencias. Una mirada distinta a la entrada agustiniana. En Escoto, más bien, la voluntad no está determinada hacia el bien *simpliciter* a partir del acto mostrativo de la razón, puesto que la voluntad es en sí mismo indeterminada y esto no solo con

¹⁰ “Et sic intellectus cadit sub antura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actos, non habet etiam illos in potestate sua : assentire et dissentire. In tantum quod si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, ut videtur Aristoteles dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus; immo necessario elicit illam intellectionem, sicut aliam quae esset tantum unius cogniti.”

¹¹ “intellectus non tantum patitur realiter ab objecto reali, imprimente talem speciem realem, sed etiam ab illo objecto ut relucet in specie patitur passione intentionali: et illa secunda passio est ‘receptio intellectionis’ – quae est ab intelligibili in quantum intelligibile, relucens in specie intelligibili – et illus ‘pati’ est ‘intelligere’”

¹² De Garay, 2021, 68.

respecto a la posibilidad de la inclinación de hacia los opuestos, sino en el modo de actuar, esto es, la voluntad puede actuar conforme a la razón, negándola, o no actuar en absoluto.

Por ello, Escoto dice que la voluntad puede ser considerada de un triple modo: como naturaleza, como deliberativa y libre (Quodl. IV q. 22). Según el primer modo, la voluntad es tender hacia lo uno como hacia el objeto en absoluto que es el mismo fin. Es por ello por lo que, la voluntad por sí misma, en cuanto naturaleza tiende al bien (Saranyana, 2000; Vargas, 2020). Así, la voluntad según la naturaleza o voluntad natural no es rechazada por Escoto ni menospreciada en absoluto. Es importante remarcar que si bien es cierto Escoto no hace un comentario a la Ética Nicomáquea y no rechaza la doctrina aristotélica de manera explícita, sí hay una pretensión de superación a partir de ella¹³. En ese sentido ¿puede ser la misma facultad la que opera natural y libremente? Es decir, si la voluntad sigue el fin natural, cómo podría ser libre. Esto llevaría a una posible contradicción, pues una misma facultad no podría obedecer a distintos principios.

Según el segundo, la voluntad es deliberativa se detiene y examina las circunstancias de la pertinencia de lo que debe ser perseguido o rechazado. Así la deliberación acompaña en la voluntad y el concilio acompaña en el intelecto. De manera que, el acto de la voluntad es elección, que incluye a la deliberación y al concilio. Y es de acuerdo con ello que, la voluntad posee libre albedrío siendo capaz del mal moral.

Finalmente, según el tercer modo, a saber, la voluntad es libre al tener la potencia de elegir incluso en contra de las determinaciones de la razón y no puede ser determinada de algún modo por otro según su acto (*Lectura III*, 33, 65). Es por eso por lo que, Escoto considera que la voluntad tiene un carácter indeterminado puesto que es capaz de escoger o rechazar cualquier objeto que se sea mostrado. Así, el bien *simpliciter* no es asumido como objeto propio de la voluntad.

Pues este puede ser comprendido, o bien como se distingue al bien aparente, o bien como se distingue frente al bien considerado en singular. Según el primer modo, el “bien *simpliciter*” no es objeto adecuado de la voluntad porque entonces la voluntad no podría tener un acto acerca del bien aparente, pues ninguna potencia puede tener algún acto acerca de aquello en lo cual no es reconocida la ratio de su objeto primero. Y así la voluntad de cualquier viador estaría confirmada por su objeto, o bien preservada, [y] no podría pecar. Del segundo modo, puede concederse que el bien bajo la razón de bien es objeto apetecible por la voluntad y de su propia [potencia] cognitiva. En cambio, el sentido, según lo que se dice comúnmente, conoce el singular y el intelecto lo universal. Por esto el apetito sensitivo tiene por objeto el bien inmediato, como es, el bien singular con las condiciones individuantes. Pero la voluntad tiene por objeto el bien como le es mostrado por el intelecto, que es el bien universal y que es el bien *simpliciter* (*Ordinatio III*, d. 33, 23).

Esto significa que, aunque la voluntad requiera como condición previa para su operación el acto mostrativo de algún bien por parte de la inteligencia (bien universal), la elección efectiva de ese bien o de otro o de ninguno depende exclusivamente de su determinación. Si se considera que la voluntad no pueda negar el juicio de la recta razón, implicaría negar la propia posibilidad de la responsabilidad del sujeto ante el mal. Porque no sería una decisión frente a lo mostrado sino una elección debido a una falla inicial en la intelección.

Por su parte, Aristóteles distingue a la elección (*proairesis*), el cual es un acto voluntario (*hekousion*) del apetito (*epithymia*), del impulso (*thymos*), del deseo racional (*boulsis*) y de la opinión (*doxa*). Y la elección, además, posee una deliberación anterior, esto es posee un razonamiento (*meta logou kai dianoias*) (De Garay, 2021). Así, mientras que en *Acerca del alma III*, Aristóteles considera que son dos los principios de la acción: el deseo y el intelecto (*nous kai orexis*) (De Anima, 433a 13); para Escoto, la voluntad y el intelecto no son dos cosas distintas sino aspectos de una misma alma. Sin embargo, no están realmente separados y actúan de manera conjunta al ser una sola alma. Mientras que, Escoto interpreta el significado de elección (*prohairesis*) en Aristóteles, y dice que, aunque es un acto conciliativo entre la voluntad y la razón, es un acto, a la vez, más propio de la voluntad, porque ella actúa en base a lo que le presenta la razón. Esta interpretación se halla en lo que dice Aristóteles en el libro VI de la Ética Nicomáquea, es decir, que “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente” (Ética

¹³ González-Ayesta, 2008, 373.

Nicomáquea VI 1139 a). Así, en latín, deseo (*orexis*) es *appetitus*, por lo que es posible que Escoto esté interpretando a la voluntad como deseo intelectual. Finalmente, Escoto señala 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.

Entonces, una potencia activa se dice abierta a efectos opuestos -o contrarios, o contradictorios- sí, 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*)” (*Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*, IX, q. 15, n.11.). Y es que Escoto afirma que en el mismo instante que realizamos la acción, podríamos realizar la acción contraria o incluso no realizarla. Por tanto, el acto propiamente racional es la elección, pues es absolutamente libre de condicionamiento al autodeterminarse ella misma. Y al ser un acto libre, es el único acto realmente moral.

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 otro en ese mismo instante; aunque, sin embargo, podría afirmar este otro, en sentido dividido, y esto no de modo necesario sino contingente (*Quaestiones*, n. 65).

Entonces, cuando la voluntad realiza una acción, está realizándola, a su vez, como posibilidad, y de ese modo libre de necesidad. La acción voluntaria es contingente porque depende inmediatamente en ese instante de la misma voluntad que la posibilita en medio de seguir siendo una posibilidad junto a otras. Además, la contingencia de la acción voluntaria no está condicionada al tiempo, pues pertenece a la esencia de la voluntad. Escoto explica esta contingencia de la acción voluntaria recurriendo a la noción de *instantes naturae*¹⁴. Ahora bien, la anterioridad de la voluntad con respecto a la acción no es una anterioridad temporal sino una anterioridad de naturaleza. Esto es, la voluntad realiza la acción en un único y mismo instante temporal. De ese modo, la voluntad actúa permaneciendo abierta a los opuestos. Entonces, si realiza una acción es manteniendo abierta, al mismo tiempo, 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. Por tanto, la voluntad sí puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Como trasfondo de la propuesta escotista sobre la voluntad está el tratar de establecer una realidad simétrica entre la voluntad divina y la voluntad creada, la cual faculta a la voluntad de un carácter real de poder tender a objetos opuestos en el mismo instante en el que se determina hacia uno de ellos (Larre, 2020), esto supone entonces una capacidad de elección siempre en continua actividad:

[...]así como nuestra voluntad, en cuanto naturalmente anterior a su propio acto, elicit (*elicit*) aquel acto de tal modo que podría en el mismo instante elicitar (*elicere*) el acto opuesto, del mismo modo también la voluntad divina, en cuanto es anterior naturalmente a la sola volición misma, tiende hacia aquel objeto contingentemente, con una tendencia tal, que en el mismo instante podría tender hacia un objeto opuesto: y esto no solo en cuanto a la potencia lógica, que es la no repugnancia de los términos (como ha sido dicho con respecto a nuestra voluntad), sino también en cuanto a la potencia real, que es naturalmente anterior a su propio acto (*Ordinatio*, I, d. 38, 2)

De ese modo es posible pensar que la voluntad pueda existir por un instante, así la libertad puede realizarse en un único instante de existencia. Es por ello por lo que solo se puede justificar la libertad si junto al acto contingente de querer, existe la posibilidad de su no querer. Esto es contrario al escenario donde la voluntad actuara de manera necesaria (Larre, 2020).

¹⁴ De Garay, 2021, 87.

Conclusión

La libertad en Escoto como autodeterminación de la voluntad coincide con la posibilidad de elegir sin la necesidad de obedecer a la razón. Y ello implica una decisión no condicionada, no obligatoria ni necesaria. Ese es el sentido de decidir libremente; pues si se debe seguir de modo irremediable los designios de la razón, ¿qué opción hay de elegir? Esto es ¿qué significado tendría ya el concepto de elección? No habría libertad, pues no se podría elegir por lo contrario a lo que señala la razón. Esto es, la decisión estaría necesariamente tomada antes de elegir. Lo que llevaría a un determinismo racionalista. Así, Escoto entiende a la libertad como autonomía frente a los condicionamientos presentados al intelecto. De esa manera, la libertad implica la autodeterminación de la voluntad.

Asimismo, el significado de la libre elección de la voluntad se haya, a su vez, entre un movimiento siempre posible sobre lo contrario y la afirmación de lo que la voluntad misma asiente a partir de su autodeterminación. Es así como, desde la voluntad se coloca a la contingencia antes que, a la necesidad, por lo que la acción tendría primacía sobre la naturaleza y, por ende, sobre la ciencia. Por ello, la acción libre escapa al principio de no contradicción en la posibilidad de ser y no ser al mismo tiempo en el momento de su elección.

Entonces, el pensamiento de Escoto señala que la libertad se funda en una decisión voluntaria y no coactiva respecto de lo que señala la razón. Esto implica que el conocimiento señalado, construido o descubierto por la razón no establece un compromiso más fuerte en la voluntad que su propia autodeterminación. Esta noción de libertad, además, es coherente con un sentido prudente de no tomar al conocimiento que se manifiesta en la temporalidad como definitivo, absoluto o necesario. El cual, aunque proveniente de la razón, no está exento de error.

Por tanto, entender a la libertad como autodeterminación de la voluntad significa comprender que la posibilidad de la elección siempre está abierta aún frente a la evidencia de un enfoque que supone una dirección, más no todas las direcciones, a la que apuntaría la razón. Es por ello por lo que, en sentido estricto, no habría libertad si es que no se pudiese optar, por lo contrario.

Bibliografía

Agustín de Hipona. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Edición Bilingüe Tomo V. Primera edición española, introducción y notas del padre. Fr. Luis Arias O.S.A. Segunda Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

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

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

Aristotle., & Calvo Martínez, T. (1994). *Metafísica*. Gredos.

Aristóteles, 384-322 a. C. (1985). *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Gredos.

Bernecker, Sven & Duncan, Pritchard, *The Routledge companion to epistemology*, London & New York, Routledge, Taylor and Francis Group, 2011.

Bett, Richard, *The Cambridge companion to Ancient Escepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Carry, Phillip. *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

De Garay, Jesús. *La voluntad en Duns Escoto: continuidad y ruptura con Aristóteles*. Claridades. Revista de filosofía 13/1 (2021), pp. 67-97. ISSN: 1889-6855

De Garay, J. (2021). The will in Duns Escoto: continuity and break with Aristotle. *Revista de Filosofía*, 13(1), 67–97.

González-Ayesta, C. (2008). Scotus' Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*. *Franciscan Studies*, 66(1), 371–412. <https://doi.org/10.1353/frc.0.0005>

Escoto, J. (1985). *Tratado del Primer Principio*. Madrid: SARPE.

González-Ayesta, C. (2008). Scotus' Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*. *Franciscan Studies* 66, 371-412. <https://doi.org/10.1353/frc.0.0005>.

Larre, O. L. (2020). The Metaphysics of Creation of Duns Scotus: The Intellectus Divine of Locus of the Possible. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46(2), 235–251. <https://doi.org/10.36446/rlf2020146>

Saranyana, J.-Ignasi. (2000). *La filosofía medieval desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (2a. ed.). EUNSA.

Vargas, J. C. (2020). “On the ‘presence’ of the object of knowledge in duns scotus’.” *Arete*, 32(1), 219–239. <https://doi.org/10.18800/ARETE.202001.009>