



Potentia Dei y Liberum arbitrium desde la perspectiva de Duns Escoto

Gloria Silvana Elías*

Para citar este artículo: Elías, Gloria Silvana. «*Potentia Dei y Liberum arbitrium* desde la perspectiva de Duns Escoto». *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015): 197-214.

Resumen

El trabajo aborda el aparente conflicto que cabe entre la omnipotencia divina y la libertad humana. La tesis que subyace en la posición de Duns Escoto es que ni la omnipotencia divina ni la gracia que infunde suprime la determinación interior de la voluntad humana. Por el contrario, la omnipotencia divina se revela como amor y libertad, y es así que el hombre viene al ser desde el amor y la libertad divina que lo sostiene y configura. Es decir, la libertad es el fundamento de todo lo creado, y desde esa misma lógica, el ser humano es esencialmente libre.

Palabras clave

Duns Escoto, *Potentia Dei*, *Liberum arbitrium*, antropología.

-
- * Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), Argentina. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones (CONICET) con el tema de la antropología y metafísica de Juan Duns Escoto. Profesora adjunta regular de la cátedra de antropología filosófica de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Miembro del proyecto de investigación «Lógica y realidad: la fundamentación de las intenciones primeras y segundas en la escolástica medieval, de Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham» (UBACYT). Posdoctoranda en la Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina, con el proyecto de trabajo «La *specie* inteligible en Duns Escoto». Ha participado en diversos congresos y posee diversas publicaciones al respecto. Contacto: gloriasilvanaelias@yahoo.com.ar.

***Potentia Dei* and *Liberum arbitrium* from the Perspective of Duns Scotus**

Abstract

This paper it's about the apparent conflict between divine omnipotence and human freedom. Duns Scotus's argument is that neither the divine omnipotence nor grace that infuses suppresses inside determination of the human will. On the contrary, God's omnipotence is revealed as love and freedom, and so the man comes into being from love and divine freedom that sustains and configured. That is, freedom is the foundation of all creation, and from that same logic, the human being is essentially free.

Keywords

Duns Scotus, *Potentia Dei*, *Liberum arbitrium*, anthropology.

Introducción

La cuestión de la *potentia Dei* ha sido una de las más debatidas durante los siglos medievales centrales. Su estrecha vinculación con otros problemas fundamentales de la metafísica, como el del tiempo, la eternidad, la constitución del orden del mundo, la necesidad y la contingencia, hace que conforme un tema nodal, no solo y no principalmente desde el punto de vista teológico sino en el plano estrictamente filosófico. La complejidad de la cuestión, esto es, su ya sugerida riqueza filosófica, consiente abordarla desde múltiples perspectivas. Hemos elegido una en particular: la que pone en relación el carácter, por así decir, ineluctable de la potencia divina con la potencia humana llamada libre albedrío. De lo que se trata, pues, es de examinar el modo escotista de resolver el aparente conflicto entre ambas. La tesis que subyace en la posición de Duns Escoto es que ni la omnipotencia divina ni la gracia que infunde suprime la

determinación interior de la voluntad humana. Por el contrario, la omnipotencia divina –desde la perspectiva escotista– se revela como amor y libertad, y es así que el hombre viene al ser desde el amor y la libertad divina que lo sostiene y configura. Es decir, la libertad es el fundamento de todo lo creado y, desde esa misma lógica, el ser humano es esencialmente libre.

Así pues, habida cuenta de que en el tema de *potentia Dei* y *liberum arbitrium* del hombre según el planteo de Escoto se trata de dos tipos de *acción*, la divina y la humana, planteamos la siguiente hipótesis de trabajo: en Escoto la *potentia Dei* no limita el alcance de la libertad humana en su accionar, por el contrario, es condición de posibilidad del obrar humano libre. Para demostrar lo dicho analizaremos fundamentalmente algunos de los núcleos principales de las obras escotistas *Ordinatio* I, dd. 42-44; *Lectura* I, d. 39 y *Quaestiones Quodlibetales* XVI.

1. La *omnipotentia Dei*

Como señala en su estudio Boulnois¹, la distinción 44 del libro I de *Ordinatio*: *si Dios puede hacer las cosas de otro modo que el que Él ha ordenado que fuesen*, puede organizarse en tres núcleos centrales, que se vinculan y complementan, otorgando al tema cierta novedad para la época en que fue escrito. Ellos son: 1.º La teoría de la potencia absoluta y la potencia ordenada, que si bien la distinción ya estaba presente en la época de Duns, fue el primero en dedicarle una cuestión entera; 2.º La aplicación de tal binomio a todo agente libre, ya que hasta ese momento sus predecesores solo la aplicaban a Dios; 3.º La perspectiva jurídica al respecto.

Escoto responde al *utrum* principal de la siguiente manera:

Yo respondo. En todo aquello que obra a través de un intelecto y a través de una voluntad, y que puede obrar de manera conforme a la ley recta, es necesario distinguir la potencia ordenada de la potencia absoluta. He

.....

1 Olivier Boulnois, *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard a Luther*, textes traduits et comentés par Boulnois, Genest, Karger, Alain de Libera, Michon, Ozilou, Solère (Paris: Ed. Aubier, 1994), 264.

aquí la razón: este agente puede obrar conforme a esta ley recta, y en ese caso, obra según una potencia ordenada (está ordenada en la medida en que ella es un principio para ejecutar ciertas cosas conforme a una ley recta), pero él puede obrar fuera de la ley o contra ella (*praeter legem vel contra eam*), y en ese caso, es una potencia absoluta, que excede la potencia ordenada. Por esta razón, no solamente en Dios, sino en todo agente libre (que puede obrar según lo que le dicta la ley recta, o fuera de esta ley, o contra ella), hay que distinguir entre una potencia ordenada y una absoluta. Por eso los juristas dicen que alguien puede hacer esto de hecho –es decir, según su potencia absoluta– o bien de derecho (*de iure*) –es decir, de acuerdo con una potencia ordenada según el derecho².

En principio, lo primero que podemos destacar es que Duns Escoto remite la cuestión de la potencia absoluta y la potencia ordenada a cualquier agente que sea racional y libre. En este sentido, la problemática de la potencia operativa se vincula tanto a Dios como a los hombres, lo que es una novedad en el tratamiento en relación a sus predecesores. La potencia ordenada supone ya la existencia de un orden instituido e implica obrar conforme a dicho orden legal que ha sido legitimado por leyes rectas.

Ahora bien, el poder de obrar por fuera de la ley o contra ella, esto es, contra el orden de cosas establecido o trascendiendo el mismo, obra según su potencia absoluta. En Escoto, el orden limita, regula, y se constituye desde la potencia ordenada; la potencia absoluta es capaz de trascender dicho orden, y establecer *alia lex recta*.

Seguidamente, dice Escoto:

Pero cuando la ley y la rectitud de la ley están en el poder del agente, de modo que la ley es recta porque ha sido establecida, el agente puede, por su libertad, ordenar de un modo distinto del que le dicta esta ley (...) con todo, según la ley anterior exclusivamente, ella excede su potencia ordenada, contra la cual o fuera de la cual el agente obra. Se podría dar el ejemplo de un príncipe, de sus sujetos, y de una ley positiva³.

Como puede apreciarse, Escoto sostiene que la potencia absoluta es aplicable al ser humano en tanto agente libre, como es el caso

2 I. Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 44, n. 3, tomo VI (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1963), 363. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de los pasajes en latín al castellano que se encuentran en este artículo son de la autora.

3 *Ibid.*, I, d. 44, n. 5, 364-365.

del príncipe quien por su propia voluntad y determinación puede remover la ley positiva reinante e instituir otra. Ello es posible porque la ley y lo recto dependen de la voluntad del príncipe. Es decir, el príncipe puede remover el orden anterior y su lógica configurativa e instalar otro, y entonces obra por su potencia absoluta. Más allá de este caso particular, y en términos generales, Escoto considera que cualquier sujeto que obre libre e inteligentemente puede obrar tanto de potencia ordenada como de potencia absoluta⁴.

Ahora bien, en el caso de Dios, la potencia ordenada no designa la elección divina de un estado de cosas (ordenado) y la no elección de otro estado (desordenado), sino la institución de un determinado orden de realidad. Este orden instituido no se le presenta a Dios con la necesidad que impele a su voluntad a otorgarle el ser, sino que es elegido por la voluntad divina, y en tanto que fue elegido por Dios, dicho estado es ordenado. O sea, Dios elige un estado de cosas que conserva así de potencia ordenada⁵. A su vez, la potencia absoluta divina tiene el poder de revocar el orden legítimo existente por otro orden absolutamente distinto. Dicho poder es omnipotente, es decir, puede revocar el orden ontológico sin que para ello necesite la mediación de las causas segundas. En efecto, como remarca Escoto, el poder omnipotente de Dios puede modificar toda la realidad y configurar otra inmediatamente, sin necesidad de aquellas. Con todo, a los agentes inferiores el orden instaurado les parece necesario. Afirma Escoto:

Dado que Él puede obrar según las leyes rectas que desde un principio han sido fijadas por Él, se dice que Dios obra según una potencia ordenada; pero en la medida en que puede hacer muchas cosas que no son conformes a las leyes ya establecidas, sino fuera de ellas, su potencia se denomina absoluta⁶.

De lo anterior se puede ver que obrar de un modo o de otro no supone que haya dos potencias en Dios. Escoto plantea que hay más

4 Cf. Eugenio Randi, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo* (Firenze: La Nuova Italia, 1987), 57.

5 Cf. Silvia Magnavacca, ed., «Potentia Dei», en *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005), 540.

6 I. Duns Scotus, *op. cit.*, I, d. 44, n. 7, 365-366.

bien dos *maneras* de obrar divino y no tanto dos *tipos* de poder: Dios puede intervenir *de hecho* por su potencia absoluta, modificando un orden que *de derecho* ha sido instituido, y no por ello operar en contra de la ley recta, sino que opera por sobre la ley recta. Es decir, por su omnipotencia Dios instauro un orden ontológico, y en tanto que Él sostiene dicho orden y obra en consecuencia se dice que obra de potencia ordenada. Pero si Dios lo quisiera, por su omnipotencia, podría remover el orden existente y crear un nuevo orden de cosas, obrando así de potencia absoluta:

Cuando la ley y la rectitud de la ley están en el poder del agente, de modo que la ley es recta porque ha sido establecida, el agente puede, por su libertad, ordenar de un modo distinto del que le dicta esta ley. Y sin embargo, al mismo tiempo, puede obrar de manera ordenada, porque puede establecer otra ley recta, según la cual obrará de manera ordenada. En ese caso, su potencia absoluta no excede en sentido estricto (*simpliciter*) su potencia ordenada, puesto que será ordenada según esta nueva ley⁷.

Por lo expuesto se puede concluir que lo ordenado proviene de la voluntad divina, cuyo operar no es arbitrario ni caprichoso, sino profundamente racional. La voluntad de Dios obra ordenada y recatamente; si Dios quisiera cambiar absolutamente el orden establecido e instaurar otro, lo puede hacer por potencia absoluta, la que no por ir en contra de la ley anterior ha obrado desordenadamente, sino que obra ordenadamente, porque todo lo que es querido por la voluntad divina es ordenado. En suma, la potencia absoluta es de suyo potencia ordenada en el sistema escotista.

Ahora bien, en el orden instituido por la omnipotencia divina existen seres libres e inteligentes, como es el caso particular del ser humano, el que en tanto tal, decimos es a imagen y semejanza del Creador. En efecto, contrario a lo que se piensa –dice Escoto– la omnipotencia divina es la condición de posibilidad de que el hombre obre libremente, ya que ella obra libre y contingentemente en su vinculación con el orden creatural o *ad extra*. A su vez, el poder de Dios no anula las causas segundas que se constituyen desde el

7 *Ibid.*, I, d. 44, n. 5, 364-365.

principio libertad; todo lo contrario, las sostiene en el ser. Desconocer la libertad de los hombres sería ir en contra de su propia creación, que si bien podría hacerlo de potencia absoluta, no lo hace porque la voluntad divina no opera caprichosa y arbitrariamente. Veamos a continuación entonces, cómo se conforma la antropología escotista en relación a la voluntad divina.

2. El obrar humano libre

A nuestro entender, la antropología de Duns Escoto es una antropología que parte y sostiene en el operar libre divino. En efecto, el ser humano alberga una serie de facultades en tanto es a imagen y semejanza de su Creador. Entre ellas, se halla la facultad volitiva, la que como es sabido, Escoto define como libre en su ejercicio y en su especificación. Ello lleva a comprender que cada individuo es el hacedor de su proyecto vital, sin desconocer que el mismo está enmarcado en un conjunto de circunstancias históricas, sociales y económicas que desde luego, y por lo que hemos analizado anteriormente, son contingentes. La contingencia del proyecto que elegimos y la consecución –o no– del mismo, reside en la capacidad humana de poder variar en sus elecciones y transformar su proyecto a partir de su voluntad libre, condición característica de la criatura humana. Además, la contingencia que tiene el orden ontológico del mundo en tanto creado libremente por Dios, y en tanto que puede ser removido, hace que la misma existencia humana contenga cierta plasticidad, propia de las cosas que no están sometidas a necesitarismo alguno.

El alma humana, opera a través de las facultades del entendimiento y la voluntad. Como es sabido, en la teoría escotista el entendimiento humano es capaz de conocer lo inmaterial, teniendo como objeto primero el ser en cuanto ser⁸. Por su parte, la voluntad es formalmente libre, es decir, no está sometida a ley natural alguna y posee la capacidad de autodeterminación, de decidir y operar. Como

8 Cf. *Ibid.*, I, d. 3, p. 1, q.3, n. 116, vol. III, 72.

indica Escoto, es libre tanto en *querer* actos opuestos como en el poder de *realizarlos*. Es decir, Escoto afirma siguiendo a Aristóteles que el intelecto opera con la necesidad que le viene de su naturaleza misma, puesto que si conoce una proposición verdadera no puede negar la verdad de la misma; en cambio, la voluntad es libre en su acción. En ello Duns Escoto se opone a la analogía aristotélica que identifica en cierto modo inteligencia y voluntad⁹, diciendo que si realmente fuera así, la voluntad solo podría querer lo que tiende al fin usándolo, queriéndolo *por* el fin. Sin embargo, la voluntad muchas veces fruye del objeto que debe usar y usa el objeto que debería fruir; en cambio el entendimiento no puede entender una verdad demostrable como un principio evidente ni viceversa. La razón de la diferencia se explica así:

El entendimiento es movido necesariamente por el objeto natural, mientras la voluntad se mueve libremente. Es claro también en otros casos que la necesidad no es similar en el entendimiento y en la voluntad. La conclusión se conoce necesariamente por el principio, mientras lo que tiende al fin no se apetece necesariamente por la bondad del fin¹⁰.

La voluntad es una *potentia ad opposita*, en tanto que es capaz de elegir actos opuestos. Esta capacidad volitiva de tender a actos opuestos es para Duns Escoto una perfección¹¹. Ahora bien, la elección (*electio*) es una función volitiva distinta del querer (*velle*), y puede seguir o no lo que el entendimiento le marca como bueno. Mientras que el intelecto opera por necesidad (que le proviene de su naturaleza), la voluntad opera libremente. De allí que García Castillo sostenga: «Aquí reside la supremacía de la voluntad: en que tiene en sí misma el poder de continuar el acto del entendimiento que consi-

9 Escoto critica en *Quaestiones Quodlibetales* XVI la tesis aristotélica: «Como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo operable», en la que el Estagirita afirma que así como el entendimiento asiente necesariamente a los principios del orden especulativo, así lo hace la voluntad respecto del fin último en el orden práctico. Ver *Quaestiones Quodlibetales* XVI, art. I, n. 10, referida a Física II, c. 9 200a15-16 (Madrid: BAC, 1968), 585.

10 *Ibid.*, XVI, art. I, resp. n. 22, 590.

11 Juan Duns Escoto, *Lectura I*, d. 39, q. 1-5, n. 46, t. XVII (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1966), 493: in ista libertate voluntatis aliquid est imperfectionis et aliquid est perfectionis (...) libertas autem ad obiecta opposita est perfectionis, quia quod voluntas possit operari circa obiecta opposita, non est imperfectionis sed perfectionis.

dera el fin, pero tiene también el poder de dirigir el entendimiento (*convertere*) a la consideración de otro objeto»¹². Como la voluntad no está ligada con necesidad a la tendencia natural hacia un objeto determinado, es que algunos dicen que la voluntad es «más espiritual» que el intelecto¹³.

Ahora bien, Escoto sostiene entre el alma y sus facultades y entre ellas mismas, una distinción de tipo formal, en oposición a Santo Tomás que ve en las facultades una distinción de tipo real. Aquella revela diversos aspectos de una misma realidad, «el alma contiene unitivamente estas potencias, aunque formalmente sean distintas»¹⁴. Tal vez sea necesario en este punto, realizar un parangón entre la posición escotista y la tomista en lo referente a la voluntad humana libre, a los fines de tener una comprensión más acabada de la posición del escocés. En la cuestión VI de *De malo*¹⁵, Tomás aborda el asunto sobre la elección humana y parte de la pregunta de si el hombre tiene libre elección de sus actos o elige por necesidad, a lo cual responde que en todo ente hay un principio de acción o movimiento. En efecto, si el mismo se encuentra fuera del ente, lo mueve violentamente y lo violento repugna tanto a lo natural como a lo voluntario; mas si el principio que mueve a obrar es interno, el hombre se determina a sí mismo en su obrar, que es el caso de los seres humanos. Nosotros como tales, obramos teniendo dominio de nuestra acción, por lo tanto somos libres¹⁶. Es propio del intelecto inteligir la forma que tienen los objetos, como propio de la voluntad es el querer; la voluntad es una tendencia hacia algo. Tomás comprende que el intelecto y la voluntad son potencias, y toda potencia se mueve de una doble forma:

12 Pablo García Castillo, «Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto», *Naturaleza y Gracia* 2-3, Vol. XLI, (1994): 268.

13 Cf. Ambrogio Manno, «Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto», *Filosofia* 3, Vol., XXXIV (1983): 246.

14 I. Duns Scotus, *Opus Oxoniensis* II, d. 16, q. un., n. 18, vol. II (Florentia: Quaracchi, 1914), 582.

15 Se ha consultado para esta síntesis la edición de Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo, introducción de Mauricio Beuchot, q. 6 (Pamplona: EUNSA, 1997).

16 Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* II, cap. 47, Eds., Carcedo-Sierra (Madrid: BAC, 1967), 524.

por parte del sujeto, al que pertenece el ejercicio mismo del acto; y por parte del objeto, por el que se da la especificación del acto. Si consideramos el movimiento de las potencias del alma por parte del objeto que especifica el acto, el primer principio del movimiento es el intelecto; de este modo, lo bueno inteligido mueve también a la misma voluntad. Pero si consideramos el movimiento por parte del ejercicio del acto, el principio sería la voluntad¹⁷. El objeto del entendimiento es lo primero y principal en el género de la causa formal, en tanto que el objeto de la voluntad es lo primero y principal en el género de la causa final. En el caso del Doctor Sutil, también el objeto inteligido se le presenta a la voluntad, y esta puede quererlo o no. Es decir, que para ambos la voluntad se dirige al bien y en la elección de ese bien participan activamente ambas potencias racionales.

Tomás precisa que el intelecto apprehende el objeto bajo la razón de bien y la voluntad quiere o no el objeto; el apetito libre sigue a un especial acto cognitivo que le presenta un bien como conveniente. En Escoto, es evidente que la causa de intelección es el objeto que determina al intelecto, en cambio la voluntad se autodetermina sin que objeto alguno tenga la fuerza para hacerlo sin su consentimiento. Dicho de otro modo, la voluntad no se determina porque el intelecto le haya presentado el bien como objeto, sino que esta por sí misma es libre, ella es la causa total de su propia volición; este libre querer no es irracional, ya que nada puede ser querido si antes no es conocido, pero aún conocido el objeto, la voluntad es libre de amarlo o no.

En Tomás el intelecto entiende la forma del objeto, la cual es universal, pero para que una apprehensión intelectual preceda un movimiento es preciso que la apprehensión se aplique a lo particular; la voluntad queda indeterminada frente a los bienes particulares, es decir, tales bienes no mueven necesariamente a la voluntad, ni en cuanto al ejercicio del acto ni en cuanto a su especificación¹⁸. La

17 Cf. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*. op. cit., q. 4.

18 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I-I, q. 82, art. II, colab. Martorell-Celada et al (Madrid: BAC, 2001), 748.

misma se encuentra en potencia respecto del bien universal, por lo tanto ningún bien es superior a la potencia de la voluntad como para mover por necesidad, salvo el bien perfecto, a saber: la beatitud, la libertad absoluta. Hacia ello el hombre tiende necesariamente según Tomás de Aquino, aunque cabe aclarar que el hombre es libre en el ejercicio de sus actos, o sea, puede no querer pensar en la beatitud. Empero, si ya se dio la especificación del acto y el objeto es aprehendido como bien absoluto, el sujeto necesariamente tenderá hacia él.

Ahora bien, hecha esta primera presentación de las posiciones de ambos filósofos, indagemos propiamente en la relación qué entiende Duns Escoto le cabe al intelecto y la voluntad. Algo ya hemos dicho más arriba. Lo primero que hay que dejar sentado es que en Escoto no cabe hablar de despotismo de la voluntad¹⁹. Ambrogio Manno en su artículo «Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto» afirma que entre intelecto y voluntad cabe una síntesis dialéctica, que se concreta en el proyecto que cada ser humano realiza para sí; dice que la voluntad no está necesitada a seguir al entendimiento, pero no por ello Escoto postula la independencia de la voluntad y de la inteligencia, por el contrario, entiende que ambas causas son ordenadas y concurrentes; el intelecto es causa concurrente parcial del acto elícito. Dice Escoto:

Se puede decir que el intelecto depende de la volición como causa parcial, pero superior; y por el contrario la voluntad depende del entendimiento como causa parcial pero subordinada²⁰.

Escoto asume que la voluntad no determina el contenido del objeto que el intelecto aprehende, aunque puede esta desviar su atención respecto de lo que se conoce, sobre todo cuando lo conocido no es una verdad evidente. Así como es cierto que nada es querido si antes no es conocido, así también es cierto que no hay

19 En general, algunos comentaristas de Escoto han sostenido un tipo de voluntarismo que dio lugar a criticar en este sentido a Escoto de cierto despotismo voluntarista.

20 I. Duns Scotus, *Opus Oxoniensis, op. cit.*, IV. d. 49, n. 18. «Posset dici quod intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori. E converso autem voluntas ab intellectione, ut a causa partiali, sed subserviente».

conocimiento sin la colaboración de la voluntad en el acto de querer conocer y permanecer en ello. Eso dependerá principalmente del objeto del intelecto, es decir, de la proporción de verdad y de bondad que el ente conocido posea en tanto ente. Por ello Manno postula que entre ambas facultades se da una relación de síntesis o relación dialéctica, aun cuando en última instancia es la voluntad la que ordena al conjunto de las facultades humanas²¹. En una maravillosa frase Manno resume su posición respecto de la teoría escotista: «en la «voluntad que decide» confluye todo el espíritu y el «mundo entero» del individuo singular»²². La voluntad es de suyo constitutivamente racional.

2.1 La voluntad como principio de acción libre

Como es sabido, en la *Quaestio Quodlibetal XVI* Escoto lleva adelante una distinción entre principio activo natural y principio activo libre, afirmando que la voluntad es constitutivamente libre, de allí su *potentia ad opposita*, es decir, no está determinada a querer *ad unum*, sino que puede elegir realizar los más disímiles actos, aun cuando por naturaleza tienda al Bien²³; ni siquiera cuando elige la voluntad se ve determinada a mantener dicha elección. De allí la afirmación escotista de que todo acto es contingente.

Al respecto, afirma Jaime Rey Escapa en su artículo «El concepto de libertad en la filosofía del beato Juan Duns Escoto»:

La voluntad, según Escoto tiene el carácter de autodeterminarse. El *ser autodeterminante* significa que el poder de decisión está a disposición de la voluntad. Donde se dan posibilidades diferentes, contradictoriamente opuestas para la acción, nuestra voluntad puede tomar una u otra alternativa. La voluntad, cuando actúa, se autodetermina y no puede dejar de ser libre²⁴.

21 Cf. Ambrogio Manno, *op. cit.*, 250.

22 *Ibid.*, 245 (la traducción del italiano al castellano es de la autora).

23 Parte del análisis que se presenta respecto de la relación entre libertad, necesidad y naturaleza que Escoto trata en *Quaestiones Quodlibetales XVI*, se halla «Libertad y necesidad en el obrar contingente (exégesis de c. XVI de *Quaestiones Quodlibetales*)», documento presentado en las Primeras Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval, Academia Nacional de Buenos Aires, 2006.

24 Jaime Rey Escapa, «El concepto de libertad en la filosofía del beato Juan Duns Escoto», *Laurentianum* 1-2, Vol. 44 (2003): 114.

Como precisa Pérez-Estévez, la contingencia y la posibilidad son cualidades concomitantes a los actos de la voluntad humana²⁵, en tanto el ser humano es un ser contingente y su realidad se conforma desde la posibilidad metafísica que lo sostiene en el ser.

En la *Quaestio Quodlibetal* XVI Escoto expone un doble aspecto de la voluntad (siguiendo en ello a San Agustín): en tanto que apetito –*voluntas ut natura*– y en tanto que facultad libre –*voluntas ut voluntas*–. La *voluntas ut natura* expresa la tendencia natural hacia algo, la voluntad como apetito. La *voluntas ut voluntas* expresa aquel aspecto de la voluntad por la que se autodetermina en su operar y en el objeto de su operar, por lo que no apetece con necesidad que le provenga de su naturaleza ninguno de los objetos que elicit. De lo dicho se comprende que cada sujeto proyecta lo que quiere para sí y en cada elección construye su propia vida. Justamente, el hecho de que cada proyecto vital sea pluriforme²⁶, se debe a esta capacidad de autodeterminación de la voluntad, que por ello mismo es contingente. Como hemos visto, la contingencia caracteriza no solo la acción libre humana, sino antes que nada la acción libre divina en el orden de lo creado.

Ahora bien, retomando la comparación que hicimos entre Tomás y Escoto, queda evidenciado que para el primero hay una libertad en el ejercicio y en la elección de los medios para llegar al fin, pero si el fin es la bienaventuranza lo elige por necesidad que le viene de su propia naturaleza. Ello resulta del hecho que para el santo no hay contradicción entre ambos términos, sino compatibilidad. Lo contradictorio sería oponernos a la naturaleza misma. En ello discrepa total y absolutamente Escoto, para lo cual, desde mi parecer, es clave la distinción que hace entre *volición habitual* y *actual*: habitualmente el sujeto tiende al bien por su misma naturaleza, pero actualmente la voluntad puede querer o no dicho fin. Nada le conviene actualmente sino lo que le place en el acto. Nos dice:

25 Antonio Pérez-Estévez, «Libertad divina, posibilidad y contingencia en Duns Escoto», *Veritas. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* 3, Vol. 50 (2005): 87.

26 Esta expresión tan sugestiva se toma de Ambrogio Manno, *op. cit.*, 244.

La voluntad del viador, aun creada para tender hacia un objeto sobrenatural, tiende solo contingentemente a él, incluso cuando lo aprehende en su universalidad, ya que esta aprehensión no determina a la voluntad a quererlo necesariamente ni, puesta la aprehensión, se determina necesariamente la voluntad ni continúa queriéndolo necesariamente²⁷.

Es decir, la voluntad es libre no solo en relación a la naturaleza sino también ante la evidencia racional²⁸, no porque obre ella ciegamente o irracionalmente sino en el sentido de que aun frente a un objeto bueno y evidentemente bueno, ella puede querer desviar su atención y no quererlo. En efecto, si la voluntad amara necesariamente continuaría necesariamente al acto, consta, sin embargo, que puede necesariamente cesar de amar el objeto bienaventurado en estado de *vía*, induciendo al entendimiento a la consideración de otros objetos. Para Escoto repugna que la voluntad sea un principio por modo de naturaleza, como que la naturaleza sea un principio libre. La voluntad, en suma, no es determinada naturalmente ni por sí ni por otro. Como indica Iammarrone, para Escoto la voluntad es esencialmente libertad, por tanto su acto es libre aun cuando el objeto sea necesario²⁹, mientras que para Tomás la libertad humana es libre en la elección de bienes finitos y medios, pero frente a Dios obra por necesidad. Escoto considera que, aún *in patria*, es decir, aun estando cara a cara con Dios, el hombre elige libremente Dios y no por naturaleza. Es decir, para Escoto el principio natural se opone al principio libre de acción que es constitutivo de la voluntad. Con todo, y como hemos señalado, para Duns un acto libre no se contradice con un acto necesario.

3. La configuración contingente de lo real

A lo largo de todo el escrito hemos tenido por supuesta la metafísica escotista, que encuentra su base en la noción de posibilidad. Lo

27 I. Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, op. cit., XVI, art. I, resp. n. 19, 589.

28 Cf. Franco Todescan, «Giovanni Duns Scoto. Una introduzione bibliografica», *Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul* 3, Vol. 50 (2005): 12.

29 Cf. Luigi Iammarrone, «La libertà in s. Tomasso e in G. Duns Scoto», *Miscellanea Francescana* 1-2, Tomo 95 (1995): 63.

posible es aquello que internamente no guarda contradicción, por lo tanto puede ser. Quien es capaz de otorgar el ser es Dios; así, cuando lo posible de ser es, se presenta como una realidad contingente. La contingencia en el sistema escotista se opone a la necesidad, es decir, aquello que es contingente guarda internamente la posibilidad de dejar de ser. Toda la realidad intramundana se halla sostenida para Escoto en esta perspectiva metafísica. Y ello se debe a que la causa eficiente primera y creadora obra libremente *ad extra*, y esta libertad implica la contingencia de lo instituido. A partir de allí, la novedad que supone cada historia humana, cada biografía personal, cobra un sentido de trascendencia, puesto que es testimonio de la libertad del acto creador.

En efecto, la existencia de una realidad contingente se asienta en la existencia de una causa primera eficiente incausada, la cual es Dios. La contingencia en el sistema escotista no es sinónimo de defecto, sino de libertad. Por ello el mismo Escoto insiste en oponerse a la interpretación hegemónica de lo real hecha por el necesitarismo greco-árabe, línea que Escoto dice hallar representada en parte por Aristóteles, Avicena y Averroes. Recordemos que Escoto arguye que tales filósofos han sido capaces de descubrir, por la sola razón, una Causa Incausada, un Ser Necesario, pero han caído en el error de creer que, entre Este y las cosas, hay una relación de necesidad. Tal error surge por desconocimiento del dato revelado³⁰.

Escoto se ocupa en demostrar que la raíz del universo es la voluntad divina libre, que a su vez es la condición de posibilidad de la acción humana libre expresada en el devenir histórico. Es decir, la contingencia en el obrar humano en tanto causa segunda solo se comprende para Escoto si se admite la contingencia en el operar de la causa primera. Como sostiene Escapa, la contingencia supone la racionalidad. La voluntad divina es la razón última de toda cosa contingente³¹. Solo es necesario para Dios su propio ser, su propia

30 Cf. Gloria Silvana Elías, «Juan Duns Escoto: la dependencia ontológica de la criatura a Dios», Academia.edu, consultada en enero 15, 2010, www.academia.edu/7584506/Juan_Duns_Escoto_la_dependencia_ontol%C3%B3gica_de_la_criatura_a_Dios

31 Cf. Jaime Rey Escapa, *op. cit.*, 123.

esencia. Solo cabe hablar de necesidad en lo que le compete en su relación ad intra, pero en su relación ad extra, cabe hablar del lazo de la libertad y de la generosidad³². Dios instaure de potencia absoluta un orden contingente, que podría haber sido otro, y que puede ser removido si así Dios lo quisiera.

Consideraciones finales

En síntesis, Escoto insiste en la libertad de la voluntad porque de ese modo asegura la responsabilidad humana en cada decisión, que por ser libre, es contingente. Entiéndase contingente como la absoluta certeza de que la realidad podría haber sido de otro modo, o no ser. El orden de lo instituido se asienta en la posibilidad metafísica, y lo que es, es posibilidad. Por su potencia absoluta Dios instaure un orden de cosas en el que hay lugar para la libertad. El orden que es, es tal contingentemente, pero como hemos visto, la contingencia no es ajena al orden y la racionalidad, antes bien, la supone. Dicho de otra manera, el orden existente comprende en su lógica la capacidad volitiva del hombre, enfatizando así el Doctor Sutil el compromiso y la responsabilidad que le cabe a cada ser humano con su realidad personal e intersubjetiva. No se alcanza la felicidad porque sí, sino más bien el ser humano desde su libertad tiene que buscar a Dios, bien suficiente. Dios es el bien perfecto y completo que ordena hacia sí³³. Con todo, Escoto no renuncia a la libertad configurativa del ser humano, y si atreve a sostener que aun conocida la beatitud, el hombre puede suspender cualquier acto para conseguirla³⁴.

32 Cf. Celestino Solaguren *ofm*, «Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto», *Verdad y Vida* 24 (1966): 55-100.

33 Cf. I. Duns Scotus, *Opus Oxoniensis*, *op. cit.*, IV, d. 49, q. 2: «Beatitudo est bonum sufficiens, excludens, scilicet, defectum vel indigentiam; est bonum perfectum vel completum excludens imperfectionem seu diminutionem; est bonum ultimum excludens tendentiam et ordinabilitatem ad aliud completius bonum; est bonum quo habito complete bene est habenti».

34 Cf. *Ibid.*, IV, d. 49, q. 10, n. 10, vol. XXI, p. 333: «Quando accipitur quod illud, in quo non est defectus boni, vel ratio mali, est necessario volitum, dico quod falsa est propositio, quia voluntas respectu cuiuscumque actus est libera, et a nullo obiecto necessitatur... In pluribus habet actum volendi sed non necessarium aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostensa beatitudine [...] et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actus voluntatis circa hoc elicere».

En fin, es en este orden moral contingente, orden amoroso porque es creado por amor, que el hombre elige libremente, a través de su voluntad, un fin. De su operar depende acercarse o alejarse de aquello que lo hará feliz.

Bibliografía

Boulnois, Olivier. *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Textes traduits et comentés par Boulnois, Genest, etc. París: Ed. Aubier, 1994.

De Aquino, Tomás. *Suma Contra Gentiles II, vol. I*. Editado por Carcedo-Sierra. Madrid: BAC, 1967.

_____. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Introducción de Mauricio Beuchot. Pamplona: EUNSA, 1997.

_____. *Suma Teológica I*. Madrid: BAC, 2001.

Scotus, I. Duns. *Opus Oxoniensis IV, Vol. XXI*. París: Ed. Vivès, 1895.

_____. *Opus Oxoniensis II, Vol II*. Florentia: Quaracchi, 1914.

_____. *Ordinatio, Vol. III*. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1954.

_____. *Ordinatio, T. VI*. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1963.

_____. *Lectura I, T. XVII*. Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1966.

_____. *Quaestiones Quodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Félix Alluntis O. P. Madrid: BAC, 1968.

Elías, Gloria Silvana. «Juan Duns Escoto: la dependencia ontológica de la criatura a Dios». Academia.edu. Consultada en enero 15, 2010. www.academia.edu/7584506/Juan_Duns_Escoto_la_dependencia_ontol%C3%B3gica_de_la_criatura_a_Dios.

García Castillo, Pablo. «Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto». *Naturaleza y gracia 2-3*, Vol XLI (1994): 261-274.

- Iammarrone, Luigi. «La libertà in s. Tomasso e in G. Duns Scoto». *Miscellanea Francescana* 1-2, Tomo 95 (1995): 25-71.
- Magnavacca, Silvia, ed. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Manno, Ambrogio. «Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto». *Filosofía* 3, Vol. XXXIV (1983): 243-275.
- Pérez-Estévez, Antonio. «Libertad divina, posibilidad y contingencia en Duns Escoto». *Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul* 3, Vol. 50 (2005): 85-93.
- Randi, Eugenio. *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*. Firenze: La Nuova Italia, 1987.
- Rey Escapa, Jaime. «El concepto de libertad en la filosofía del beato Juan Duns Escoto». *Laurentianum*, 1-2, Vol. 44 (2003): 111-167.
- Solaguren, Celestino O.F.M. «Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto», *Verdad y Vida* 24 (1966): 55-100.
- Todescan, Franco. «Giovanni Duns Scoto. Una introduzione bibliografica». *Veritas. Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul* 3, Vol. 50 (2005): 5-40.

Recibido: 10 de abril de 2014
Aceptado: 16 de junio de 2014