

Voluntad e intelecto: encuentros y desencuentros entre Tomás de Aquino y Duns Escoto¹

Carlos-Adolfo Rengifo-Castañeda², Conrado Giraldo-Zuluaga³, Diana-Carolina Cañaverall-Londoño⁴

Resumen

Introducción. la voluntad y el intelecto, dos potencias fundamentales que obran en el espíritu de los hombres determinando de una manera u otra sus elecciones, han sido desarrolladas y comprendidas de formas distintas por diferentes filósofos a lo largo de la historia, entre ellos, los filósofos medievales Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto, cuyo pensamiento sobre estos asuntos se analiza en el presente artículo a partir de referencias como la Suma Teológica de Aquino, Giovanni Duns Scotus: una introduzione bibliografica de Todescan y La vida del espíritu de Hannah Arendt, entre otras. **Objetivo.** el objetivo del presente artículo es analizar los conceptos de voluntad e intelecto al interior del pensamiento de Tomás de Aquino y Duns Escoto, con el fin de identificar los puntos de encuentro y desencuentro entre ambos autores. **Materiales y métodos.** este análisis hace parte de una investigación cualitativa con enfoque hermenéutico, que empleó como instrumento de interpretación la revisión documental. **Resultados.** se logró establecer que la diferencia principal entre el pensamiento de ambos autores se refiere a la primacía que una potencia tiene sobre la otra: en Tomás de Aquino prima el intelecto sobre el

deseo, mientras que en Duns Escoto prima la voluntad sobre el intelecto. **Conclusión.** para efectos de la prevalencia de una potencia sobre la otra, juegan un papel fundamental asuntos como el libre albedrío y, sobre todo, la forma en que ambas potencias actúan en la psique del hombre al momento de la toma de decisiones.

Palabras clave: voluntad, intelecto, libre albedrío, Santo Tomás de Aquino, Beato Juan Duns Scotus.

Will and Intellect: agreements and disagreements between Thomas Aquinas and Duns Scotus

Abstract

Introduction. The Will and the Intellect, two fundamental powers that work in the spirit of men, determining in one way or another their choices, have been developed and understood in different ways by different philosophers throughout history, among them, the medieval philosophers St. Thomas Aquinas and John Duns Scotus, whose

1 Artículo original derivado de los proyectos de investigación El sentido del hombre en Pedro Laín Entralgo perteneciente a la línea de investigación antropología filosófica del grupo de investigación Epimeleia de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) 2008 y Racionalidad y progreso en la ciencia. Una propuesta de racionalidad analógica a partir de la filosofía de Evandro Agazzi, Universidad San Buenaventura de Cali 02-2017.

2 Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío, especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria de la Universidad La Gran Colombia, magíster en Filosofía de la Universidad del Valle, doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, docente investigador de la Universidad San Buenaventura de Cali, Facultad de Educación, integrante del grupo de investigación Educación y Desarrollo Humano y del Grupo de investigación Paideia. Correo electrónico: Carengifo1@usbcali.edu.co ORCID: 0000-0001-5737-911X

3 Profesional en Filosofía, magíster en Gerencia para el Desarrollo, doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, docente Titular de la Facultad de Filosofía en la misma Universidad, grupo de investigación Epimeleia. Correo electrónico: conrado.giraldo@upb.edu.co ORCID: 0000-0003-1885-9158

4 Abogada de la Universidad La Gran Colombia, Seccional Armenia, magíster en Derecho Público de la misma Universidad, docente investigadora, miembro del grupo de investigación Derecho, Estado y Ciudadanía de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad La Gran Colombia, Seccional Armenia. Correo electrónico: canaverallondiana@miugca.edu.co ORCID: 0000-0003-0476-5353

thinking on these matters is analyzed in this article, from references such as the "Theological Summa" of Aquinas, "Giovanni" of Duns Scotus, "A bibliographical introduction" by Todescan, and "The life of the spirit" by Arendt, among others. **Objective.** The objective of this article is to analyze the concepts of Will and Intellect within the thought of Thomas Aquinas and Duns Scotus, in order to identify the points of encounter and disagreement between both authors. **Material and methods.** : This analysis is part of a qualitative research with a hermeneutic approach, which used documentary review as an instrument of interpretation. **Results.** It was established that the main difference between the thinking of both authors, refers to the primacy that one power has over the other: in Thomas Aquinas the intellect over desire, while in Duns Scotus the will prevails over the intellect. **Conclusions.** For the effects of the prevalence of one power over the other, issues such as free will play a fundamental role and, above all, the way in which both powers act in the psyche of man at the moment of decision making.

Key words: Will, Intellect, Free Will, Saint Thomas Aquinas, Blessed John Duns Scotus

Vontade e do intelecto: acordos e desacordos entre Tomás de Aquino e Duns Scotus

Resumo

Introdução: Vontade e Intelecto, dois poderes fundamentais que operam no espírito dos homens,

determinando de uma maneira ou de outra suas escolhas, foram desenvolvidos e compreendidos de diferentes maneiras por diferentes filósofos ao longo da história, entre eles, os filósofos medievais Santo Tomás de Aquino e João Duns Scotus, cujo pensamento sobre essas questões é analisado neste artigo, a partir de referências como a "Summa Teologica" de Aquino, "Giovanni" de Duns Scotus, "Uma introdução bibliográfica" de Todescan, e "A Vida do Espírito" de Arendt, entre outros. **Objetivo:** O objetivo deste artigo é analisar os conceitos de Vontade e Intelecto no pensamento de Tomás de Aquino e Duns Scotus, a fim de identificar os pontos de encontro e discordância entre os dois autores. **Materiais e métodos:** Esta análise é parte de uma pesquisa qualitativa com abordagem hermenêutica, que utilizou a revisão documental como instrumento de interpretação. **Resultados:** Foi estabelecido que a principal diferença entre os pensamentos de ambos autores refere-se à primazia que um poder tem sobre o outro: em Tomás de Aquino, o intelecto sobre o desejo, enquanto em Duns Scotus a vontade prevalece sobre o intelecto. **Conclusões:** Para os efeitos da prevalência de um poder sobre o outro, questões como o livre arbítrio jogam um papel fundamental e, sobretudo, o modo como ambos poderes atuam na psique do homem no momento da tomada de decisão.

Palavras-chave: a vontade, intelecto, voluntárias, St. Thomas de Aquino, o Beato João Duns Scotus

Introducción

Pretender comprender el problema de la voluntad en el fraile dominico Santo Tomás de Aquino –conocido como el Doctor Angélico– y el fraile franciscano Beato Duns Escoto –llamado el Doctor Subtilis–, instala las pretensiones de este escrito en un escenario de discusiones ocurrido en la Edad Media, que se encuentra ampliamente enriquecido por el talante académico y asiduo rigor expresado por cada uno de estos grandes pensadores medievales, herederos de la filosofía grecorromana, situaciones que consideramos distan de cualquier epíteto con connotaciones de oscurantismo respecto a la época.

Ahora bien, con un claro propósito argumentativo, se seguirá en este escrito la estructura señalada

por Hannah Arendt en su libro La vida del espíritu para, de este modo, apoyados en fuentes primarias y secundarias, intentar dar respuesta, en un primer momento, a cuestiones tales como: ¿cómo Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto conciben la voluntad? y ¿Cuál es la relación que Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto establecen entre la voluntad y el intelecto? y, en un segundo momento, posterior a tales interrogantes, dar respuesta a las preguntas finales de esta investigación, esto es: ¿Existen encuentros o desencuentros en torno a la voluntad y al intelecto entre Santo Tomás de Aquino y el Beato Duns Escoto? y ¿En qué consisten estos encuentros o desencuentros?

Materiales y métodos

La investigación dentro de la cual se produjo el presente artículo es una indagación de tipo cualitativo a la que se le dio un enfoque hermenéutico que ha permitido tratar el asunto, tanto como un problema metódico como uno de racionalidad. Así, a través de este enfoque investigativo, se ha logrado dar cuenta del círculo hermenéutico en torno al pensamiento de los dos autores estudiados, Tomás de Aquino y Duns Escoto, sobre las potencias del alma que determinan la toma de decisiones en el individuo, se logra así consolidar un proceso de comprensión e interpretación del texto en un contexto determinado pero vigente y con un pretexto perfectamente válido en la actualidad. El diseño hermenéutico que se le dio a la presente investigación permitió la comprensión y la interpretación teórica de las diferencias que en la doctrina de los dos autores mencionados se logran establecer en cuanto a la primacía que las potencias del alma tienen en los hombres a la hora de tomar una u otra decisión. Finalmente, como instrumento de interpretación, se empleó la revisión documental, toda vez que resultaba necesario comprender e interpretar, dentro de las teorías propuestas por tales autores, los asuntos constitutivos del problema.

Resultados

A fin de desarrollar el primer momento de este escrito, se reconoce que Santo Tomás de Aquino juzga la voluntad como una facultad del ser humano, de su alma, que se encuentra subordinada al intelecto. Con este fin, hace la distinción entre “dos facultades de «aprehensión», el intelecto y la razón; a las que corresponden dos facultades intelectualmente apetitivas, la voluntad y el *liberum arbitrium* o libre elección” (Arendt, 2012, p. 348). Respecto a este problema en Tomás de Aquino, se admite que “no carece de interés para la mejor inteligencia de lo que es nuestro libre albedrío, el averiguar si una de estas dos potencias es más noble que la otra y de más eminente dignidad” (Gilson, 1943, p. 544). Para Santo Tomás, esta calidad de “noble” la tiene el intelecto en razón del objeto sobre el que versa, que es el ser, el cual, pese a que también es el objeto de la voluntad, tiene apariencia de verdad en el ámbito del intelecto, pero de bueno y deseable (bien) en el ámbito de la voluntad. Todo esto sin desconocer que ambas potencias, que hacen parte de la *esse* de los hombres,

contribuyen a la constitución de la dignidad del individuo (Irizar y Castro, 2013, p. 148). Así, en relación con sus objetos, se erige el intelecto como una potencia más digna y eminente en tanto persigue, como quedó dicho, el ser y la verdad universales (Ia, Q. LXXXII. Art.4) (De Aquino, 1945, p. 79).

Conforme a esto, el objeto de la voluntad es “el bien en cuanto tal; por eso la voluntad, siempre que sospecha la presencia del bien y el intelecto le suministra alguna imagen de él, tiende espontáneamente a abrazarlo” (Gilson, 1972, p. 500). Parfraseando a Arendt (2012, p. 352), estas dos potencias se incluyen recíprocamente en su actividad, se implican, según lo expone el Santo dominico, pues entra en juego aquello que aparece como bueno y apetecible a la voluntad, pero gracias a que el intelecto conoce que la voluntad quiere (De Aquino, 1945, p. 79). Pero, además, ambas potencias –intelecto y voluntad– tienen a su servicio otras subfacultades que les permiten particularizar su actividad:

Así como el intelecto dispone del razonamiento como su poder subordinado para tratar con los particulares, también la voluntad tiene la facultad de la libre elección (*liberum arbitrium*) como auxiliar subordinado para clasificar los medios particulares apropiados para el logro de un fin universal. (Arendt, 2012, p. 352).

Así las cosas, tanto el intelecto como la voluntad tienen facultades auxiliares. Sin embargo, no aparece claro, de manera inmediata en este argumento, el carácter de la libre elección como facultad subsidiaria de la voluntad, pues tal facultad podría llegar a considerarse fuertemente vinculada a lo cognitivo, en tanto supone un proceso racional que permite la toma de la decisión –sin desconocer, por supuesto, que dicha toma de decisiones está cargada, además, de prejuicios construidos a partir de agentes cognoscitivos, axiológicos y morales (Rengifo Castañeda, Vélez Medina y Cañaveral Londoño, 2014, p. 120)–. Ahora bien, de prosperar esta objeción, se podría evidenciar un error categorial en Tomás de Aquino, pues al parecer extrapola atributos propios de lo cognitivo, racional e intelectual, a lo volitivo. No obstante, en lo concerniente al albedrío, Santo Tomás aborda esta objeción aclarando si esta opera como una potencia apetitiva o como una potencia cognitiva. A este respecto, el Santo dominico sostiene:

Está lo que dice el filósofo en III Eth (1.3, c.2): que elección es deseo de lo que está en nuestra mano. El deseo es acto de virtud apetitiva, luego la elección también lo es. Y siendo el libre albedrío la potencia según la cual elegimos, síguese que es una potencia apetitiva. (Ia, Q. LXXXIII. Art.3) (De Aquino, 1945, p. 87)

Ahora bien, vale la pena resaltar, en este punto y respecto a la conceptualización que aquí hace Santo Tomás –afincándose en argumentos aristotélicos– del libre albedrío, la posición y diferencia que, a este respecto, se evidencia en San Anselmo de Canterbury, quien igualmente hace presencia, mucho antes que Santo Tomás, en la teorización de estas materias. Según se citó antes, el Doctor Angélico comprende el concepto de libre albedrío –u opción o elección– como una facultad subordinada a la voluntad, que permite elegir entre una cosa u otra, habiendo mediado el consejo de una parte, y el apetito de la otra. San Anselmo, en cambio, comprende el liberum arbitrium en términos de voluntad libre, definiendo que es más libre la voluntad que, por no poder perder la rectitud, puede ser más libre, en contraposición a la voluntad que, por tener la capacidad de perder esa rectitud, es mucho menos libre (De Canterbury, 2000, pp. 192-193). Concordando con varios autores, entre ellos Gómez-Espíndola, para San Anselmo la capacidad de pecar, por suponer el alejamiento de la rectitud y, con ello, la pérdida de la libertad en la voluntad, no hace parte de la libertad de elección, del libre albedrío, lo que obliga en este punto a determinar si esa rectitud es una facultad que yace en el apetito o en la razón, situación que viene a ser resuelta más adelante, cuando el Cantauriense explica:

T. So it is now clear that a free choice is nothing other than a choice which is able to keep uprightness-of-will for the sake of this uprightness itself.

S. This conclusion is certainly obvious. But as long as [choice] had this uprightness, it was able to keep what it had. However, after it has deserted uprightness, how is it able to keep what it does not have? Therefore, in the absence of the uprightness which can be kept, the free choice which is able to keep uprightness is also absent; for a choice is not able to keep what it does not have.

T. Even if uprightness-of-will is absent, rational nature still has without diminution what

belongs to it essentially. (De Canterbury, 2000, pág. 197).

La libre elección, la voluntad libre o el libre albedrío es para San Anselmo una facultad que reside en la razón, en tanto que aun habiéndose alejado de la rectitud, es en la racionalidad natural del hombre en donde reside la esencia de esa rectitud, de esa voluntad libre, pues a ella pertenece. En esto, el santo Angélico se acerca al santo Cantauriense, en el sentido de que ambos (San Anselmo en mayor medida que Santo Tomás), le dan a la razón un papel importante dentro de la actividad del libre albedrío: Santo Tomás a través del consejo que la razón ofrece sobre el objeto deseado, San Anselmo a través de la ubicación de la esencia de la rectitud, en la razón.

Retomando a Santo Tomás, se tiene que la libre elección y el querer son entonces actos diversos, pero constitutivos de la potencia volitiva, en esta potencia se encuentra la relación entre ambas. Prospera, entonces, el argumento tomasino, afinado en buenas razones frente al cuestionamiento de un presunto error categorial, conduciéndose incólume en su proceso justificacionista y permitiendo, asimismo, sea percibida claramente la relación entre el intelecto y la voluntad, con primacía de la primera respecto a la segunda (cada una con sus respectivas facultades auxiliares). Ahora bien, a esta afirmación podría oponérsele el argumento de que el acto mismo de pensar supone, precisamente, la voluntad de pensar, de donde se seguiría que es la voluntad la que precede al conocimiento, argumento que podría prosperar si se tiene en cuenta que, de conformidad con lo expuesto por el Santo Domingo en los artículos 8 y 12 de la Q. LXXIX de la Suma Teológica, “el raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza, y, sin necesidad de investigación racional, termina en otro conocimiento” (De Aquino, 1945). Por lo tanto, el hecho de pensar, de razonar, de pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible es, de hecho, un movimiento. Sería necesario, entonces, identificar si ese movimiento es natural, esto es, si ocurre sin una causa que lo impulse, o si, por el contrario, necesita la fuerza de otro agente para tener lugar. Ante esto, el mismo autor responde que, cuando la voluntad se dirige hacia un objeto conocido, es ese conocimiento (intelecto) el que mueve a la voluntad a manera de fin (De Aquino, 1945)(Q. LXXXII, Art. 4). Pero a manera de causa eficiente, al igual que a todas las demás potencias del alma, es la voluntad la que mueve al entendimiento, aun

cuando este entendimiento sea una potencia más digna que la voluntad, como se refirió antes cuando, citando al Santo dominico, se expuso que “según la generalidad de su objeto [...], el intelecto es absolutamente más alto y noble que la voluntad” (Ia, Q. LXXXII. Art.4) (De Aquino, 1945).

Ahora bien, retomando la primacía que sobre la voluntad tiene el intelecto en Aquino, habría que decir también que dicha primacía es determinante para evitar que la voluntad se incline, ya sea hacia el bien, ya sea hacia el mal, separándose de la razón, pues será el entendimiento, el intelecto y su proceso racional el que, a través del consejo y la reflexión, ofrezca a la voluntad el bien que, por verdadero, será deseable también. En este orden de ideas, es erróneo el concepto de una mala voluntad que dirige a los individuos, y más ajustado a estos planteamientos el concepto de un mal razonamiento que determine la inclinación de la voluntad hacia el mal. En este sentido, resulta entonces imperioso conocer en el obrar, a fin de no incurrir en insustancialidades aberrantes como la que se ejemplifica en la obra Eichmann en Jerusalem: un estudio sobre la banalidad del mal (Arendt, 2013), en la que la irreflexión y la insensatez de un individuo, más que su maldad, perversión o sadismo, facilitaron la ejecución y la perpetración de crímenes despiadados que marcaron el curso de la historia.

El objeto de la voluntad es entonces el bien deseable, y el concepto de ese bien deseable se encuentra en el entendimiento, por lo tanto, si la voluntad desea algo porque es bueno, será porque el intelecto (el entendimiento) le presenta ese algo como algo bueno. De no ser así, si el entendimiento presentase ese algo como algo malo, la voluntad no lo desearía. En este orden de ideas, la voluntad se inclina hacia lo que el entendimiento le presenta como algo bueno, sin entrar a hacer cuestionamientos al respecto, toda vez que el razonamiento que exige diferenciar entre algo bueno y algo malo, esto es, la *sindéresis*, no es una facultad de su competencia, sino que es de competencia del intelecto, en tanto proceso racional que es. En la elección, entonces, coinciden en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se precisa la deliberación o consejo, por el que se juzga sobre lo que ha de ser preferido. Por parte de la facultad apetitiva, se precisa el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo.

Y es más: el intelecto prima sobre la voluntad, “no sólo porque ‘presenta un objeto al apetito’, siendo, en efecto, anterior a ésta, sino también porque

sobrevive a la voluntad, la cual, por así decirlo, se extingue cuando el objeto es alcanzado” (Arendt, 2012, p. 355). Alcanzar ese objeto, en tanto bien deseable, constituye precisamente un ejercicio de la libertad, pero esta libertad, entendida como el *liberum arbitrium*, no puede ser identificada simplemente como la capacidad de realizar actos meramente voluntarios, pues el hombre puede verse inmerso en la realización de actos de forma voluntaria pero no libre, según se dejó dicho antes cuando se habló de la voluntad como causa eficiente de todas las potencias humanas, a excepción de las potencias vegetativas. La libertad, entonces, es una cualidad de la que gozan solo algunos actos de naturaleza voluntaria. Pero el objeto de la libertad no es la elección de fines, como lo sería la felicidad –que es el fin último del hombre–, sino los medios para alcanzar tales fines. Pero ante la pregunta “¿en qué consiste el fin y la felicidad últimos del hombre?” (2012, p. 354), señala Arendt que Santo Tomás responde: “la felicidad última del hombre es, esencialmente, conocer a Dios a través del intelecto; no es un acto de la voluntad”, fin este respecto del cual, valga anotar, no es posible la elección. En esto, precisamente y según la autora, es en donde se encuentra la verdadera razón por la cual Santo Tomás justifica la primacía del intelecto sobre la voluntad, e incluso la identifica como condición de posibilidad de esta última.

Contrario al Santo dominico, el Beato franciscano concibe a la voluntad en primacía frente al intelecto: “el intelecto sirve a la voluntad al proveerla con sus objetos así como con el necesario conocimiento [...] Necesita a la voluntad para dirigir su atención, y puede funcionar apropiadamente cuando su objeto se ve ‘confirmado’ por la voluntad” (Arendt, La vida del Espíritu, 2012, pág. 358).

Así lo confirma Todescan en sus estudios sobre Duns Escoto: “La volontà si pone, in generale, sul piano dei valori, sopra la ragione; ha il primato sull’intelletto. Non l’intelletto comanda alla volontà, ma la volontà all’intelletto: voluntas imperat intellectui” (2005, p. 12). La voluntad, entonces, comanda al intelecto, siendo por este motivo considerada una facultad más noble. De ahí que Escoto considere a la autonomía de la voluntad como la fuente de toda acción humana, en preeminencia tanto frente al intelecto como frente al deseo, pues la voluntad se encuentra, incluso, en capacidad de resistir ante lo que le presente el uno y el otro, según lo señala Arendt, y es esa capacidad la que constituye, precisamente, la libertad humana (Arendt, 2012, p. 362). Hay pues una total autonomía e independencia (que no

omnipotencia) de la voluntad, con la que emerge la noción de libertad humana en tanto condición de posibilidad para, por un lado, resistir a las necesidades del deseo –el cual, contrario a la voluntad, para Escoto es pasajero–, y por otro, superar los reclamos e intentos de constreñimiento por parte del intelecto y de la razón, pues solo el “yo volente” tiene consciencia de que una decisión adoptada realmente, no tuvo que ser adoptada necesariamente, en tanto pudo haberse optado por otra distinta a la que en efecto se tomó:

Esa es la prueba mediante la cual la libertad se demuestra y ni el deseo ni el intelecto pueden estar a su altura: un objeto presentado al deseo sólo puede atraer o repeler, y una cuestión presentada al intelecto tan sólo puede ser afirmada o negada. Pero la cualidad básica de nuestra voluntad radica en que podemos querer o no querer el objeto que nos presentan la razón o el deseo (Arendt, 2012, p. 363)

Así, se afina una concepción de la voluntad que opera de manera anterior, tanto al deseo como al intelecto, y que es capaz de elegir libremente entre los opuestos desde un yo volente, limitando, por consiguiente, el poder y el carácter absoluto de la razón, pero, como agrega Arendt, “la voluntad no es en modo alguno omnipotente en su auténtica efectividad: su fuerza consiste únicamente en que no puede ser obligada a querer” (Arendt, 2012, p. 364). La voluntad se entiende, entonces, en razón de la capacidad de producir actos desde una condición autónoma de la voluntad libre, pues la libertad es condición intrínseca de la voluntad. Sin embargo, alejándose de la postura aristotélica que inspira a Tomás de Aquino, Escoto distingue entre dos tipos de voluntad:

La “voluntad natural” (ut natura), que sigue las inclinaciones naturales y puede ser inspirada por la razón al igual que por el deseo, y la “voluntad libre” (ut libera) propiamente hablando (...). Si el hombre sólo tuviera su voluntad natural, sería en el mejor de los casos un bonum animal, un tipo de bruto ilustrado (...). La voluntad libre –en tanto que es distinta del liberum arbitrium, que sólo es libre para seleccionar los [medios] para un fin delineado previamente– establece libremente fines que son perseguidos por ellos mismos, y sólo la voluntad es capaz de ese cumplimiento: [voluntas] enim est productiva actum, ‘ya que la voluntad produce su propio acto’. (Arendt, 2012, p. 365).

Según lo anterior, el asunto referido a la libertad de la voluntad no se reduce, quizás, a una cuestión que pueda ser problematizada a la luz de la decisión racional, la cual exige razones frente a situaciones de elección en circunstancias de indeterminación. La libertad –o la voluntad libre (ut libera)– para Duns Escoto, es distinta del liberum arbitrium caracterizado por Santo Tomás: el liberum arbitrium solo tiene capacidad para elegir los medios adecuados (útiles) para la consecución de los fines que previamente ha definido la voluntad, según el consejo de la razón. En cambio, la ut libera está en capacidad de definir, por sí sola, sin el consejo o la influencia de la razón, fines que deban ser perseguidos por ellos mismos, lo que supone que la voluntad libre –que es, en todo caso, voluntad–, elige con autonomía e independencia los fines que han de perseguirse, contrario a lo afirmado por el Santo dominico, quien no concibe que el fin último de la voluntad pueda ser objeto de elección. De esta forma, el concepto de libertad en Escoto se distancia del simple propósito de elección de medios para fines, en razón a que:

La libertad de la voluntad no consiste en la selección de medios para el logro de un fin determinado de antemano –eudaimonia, beatitudo o bienaventuranza– precisamente porque este fin ya viene dado por la naturaleza humana; consiste en afirmar, negar o aborrecer libremente aquello a que se ve confrontada. (Arendt, 2012, p. 369).

Con todo, y según lo señala Arendt, existe un argumento que aparentemente refuta la tesis de la libre voluntad de querer o no querer. Se trata de la ley de la causalidad, que en la versión aristotélica consiste en “una cadena de causación que haría inteligible el movimiento y que, en última instancia, conduciría a una fuente inmóvil de todo movimiento, ‘el motor inmóvil’, una causa que en sí misma no es causada” (Arendt, 2012, p. 370). Así, según la ley de la causalidad, la voluntad sería movida por una causa ajena y exterior a ella, la “causa primera” que habría iniciado una cadena de causas suficientes y necesarias que finalmente derivaron en la inclinación de la voluntad hacia su objeto. Pero Escoto rechaza este argumento, no invocando una “omnipotencia” de la voluntad, sino tomando una “posición intermedia” que deja a salvo los dos conceptos: el de libertad y el de necesidad. Esta postura intermedia consiste en una “teoría de causas parciales (...) [que] pueden ocurrir sobre la misma base e independientemente una de otra” (Arendt, 2012, p.

371), esto es, la contingencia. Para Escoto, todos aquellos fenómenos que –según la ley de la causalidad– necesariamente condujeron a un resultado, pudieron haberse no presentado, pues están gobernados por la contingencia, entendiendo esta como “algo cuyo opuesto podría haberse dado al mismo tiempo en que se dio éste” (Arendt, 2012, p. 371). Y es ante esa contingencia que la voluntad despliega su poder. La *ut libera* –la voluntad libre– es la que puede querer o no querer el objeto contingente, y una vez definido esto, a partir de esa volición, se causarían otras voliciones que generarían efectos necesarios, en tanto que ninguna otra volición los podría deshacer (Arendt, 2012, p. 374). La gran diferencia que sobre este aspecto señala Escoto entre la voluntad y el intelecto radica, entonces, en que “como el intelecto, la voluntad está naturalmente inclinada a la necesidad, sólo que la voluntad, a diferencia del intelecto, puede resistir la inclinación con éxito” (Arendt, 2012, pág. 374).

En este sentido, el yo volente, consciente de su libertad en el proceso de la volición –e incluso con el fin de satisfacer alguna necesidad humana–, no se vería presionado, determinado, limitado o constreñido por exigencias de índole interna o externa para su actuación o su no actuación, ni siquiera se vería limitado o determinado por el intelecto o la razón. Así lo afirma Gilson cuando explica: “tal como acaba de ser descrita, la doctrina escotista de la libertad se aplica ante todo a probar que en ningún caso y en ningún sentido puede la razón ser la causa total del acto libre” (2009, p. 285).

La voluntad se instala libre e indeterminadamente como fuente, origen y causa de toda acción, y el intelecto –“impotente”– no puede más que intentar explicar las causas que derivaron en ese resultado querido por la voluntad: “el intelecto, tratando de proveer a la voluntad con una causa explicativa para tranquilizar su resentimiento ante su impotencia, fabricará una historia para conseguir que los datos encajen” (Arendt, 2012, p. 374), pues es la voluntad –y no el intelecto–, la que provee a los individuos de las distintas voliciones que generan, como ya se dijo, unos efectos necesarios e ineludibles, voliciones estas que una vez ejecutadas o materializadas dejan de serlo para convertirse, por tanto, en decisiones y actuaciones formalmente exteriorizadas. Tal alcance se encuentra lejos para el intelecto en su intento por explicar toda acción humana. Solo en la voluntad humana existe inherentemente la posibilidad y el poder de configurar actuaciones que logran algo, que logran inclusive la transformación de la voluntad en amor, en esa

aceptación incondicional que supone el “*Amo: volo ut sis*”, que es concebido por el Beato franciscano como “un amor que no sólo está, por así decirlo, vaciado, purificado de deseos y necesidades, sino un amor en el cual la propia facultad de la voluntad se transforma en una actividad pura” (Arendt, 2012, p. 378), actividades en las que, en todo caso, se recuerda, la contingencia causal configura el horizonte de la voluntad.

La contingencia de la elección no se debe a los juicios racionales que proponen la alternativa de actos posibles, sino a la espontaneidad del querer por el que esta alternativa queda apartada. La libertad se concentra, pues, en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina (Gilson, 2009, p. 283).

En consecuencia, se puede afirmar que el Doctor Subtilis proyecta, a través de todas estas intuiciones, lo que podrían considerarse como “condiciones especulativas para una filosofía de la libertad” (Arendt, 2012, p. 379), una filosofía que procede del hombre y que lo sitúa en un universo “sometido a la más rigurosa determinación, el sabio estoico solo puede hallar la libertad en la aceptación voluntaria del orden universal” (Gilson, 2009, p. 284). En correspondencia con esto, y continuando con el estudio de la filosofía medieval Étienne Gilson respecto a la concepción del franciscano en torno a la voluntad, se agrega que:

Uno de los puntos sobre los cuales se equivocan más a menudo en la filosofía de Duns Escoto es el papel que en ella desempeña la voluntad. Ninguna expresión tan empleada como la de ‘voluntarismo escotista’. Y es muy cierto que la voluntad desempeña un papel considerable en su doctrina, pero tiene sus límites, y el más importante de todos, el que bastaría a separar radicalmente a Duns Escoto de aquellos que colocan la voluntad en el origen del ser, es que para él ningún voluntarismo es posible en Dios respecto a Dios. (2009, p. 250).

Para su tiempo, la filosofía de Duns Escoto resultó críticamente novedosa, haciendo que fuera reconocido como un hombre con una importante concepción antropológica, guiado por una “mente lúcida, de pensamiento penetrante y de dialéctica

contundente, (...) que piensa y razona desde la problemática concreta de su época, pero trascendiendo su propia circunstancia cultural para embarcarse en la permanente problemática humana” (Merino, 2007), encontrando así buenas razones para, en coherencia con sus procesos de razonamiento, justificar la existencia de la voluntad como una facultad espiritual de carácter autónomo y causalmente contingente, contingencia esta que es vista como un “modo positivo de ser”, y como “el precio que hay que pagar por la libertad” (Arendt, 2012, p. 368), pero con independencia de toda determinación divina, y en rechazo de todo intento de primacía del intelecto respecto a la voluntad, porque el intelecto “no puede poner a salvo la libertad de ninguna forma” (Arendt, 2012, p. 368). Tal primacía de la voluntad sobre la inteligencia en Duns Escoto, como ya se ha dicho, posibilita la concepción de libertad más voluntarista que intelectualista, atribuyendo a la “sola voluntad humana la causalidad total del acto voluntario” (Gilson, 1972, p. 558).

Este asunto de la libertad, problematizado desde una perspectiva epistemológica, se expresaría en la relación entre un sujeto y un objeto, relación que se explica, en términos de Escoto, en razón a la libertad de la voluntad que es libre con respecto a todo objeto, inclusive a Dios, pues “el hombre puede ‘odiar a Dios y encontrar satisfacción en tal aborrecimiento’ porque cada volición va acompañada de algún placer (delectatio)” (Arendt, 2012, p. 369) que no se subordina a nada (ni al objeto mismo, así sea Dios), rechazando con esto, en efecto, y gracias a que algo es causado contingentemente, la posibilidad de que la Voluntad sea movida por un objeto exterior a esta, salvaguardando a su paso la libertad del yo volente en el acto de la volición.

Discusión

Con el fin de desarrollar el segundo momento de este escrito relativo a los posibles encuentros o desencuentros entre Santo Tomás de Aquino y el Beato Duns Escoto en torno a la voluntad y al intelecto, es necesario admitir que para ambos autores lo esencial es determinar cuál de las dos potencias es más “noble” y tiene primacía sobre la otra. Se podría agregar también que para ambos, es la voluntad “la que quiere y la inteligencia la que conoce” (Gilson, 1972, p. 558), empero, hay un aspecto determinante en el voluntarismo de Escoto, que radica en que es la voluntad la que puede determinar o definir los actos de la

inteligencia, y de ahí la primacía de esta sobre el intelecto.

Otro aspecto en el que podría rastrearse algún encuentro entre Escoto y Aquino, aunque de un modo parcial, consiste en el tema del conocimiento que proporciona el intelecto. Escoto se aproxima a Santo Tomás en lo relativo al papel del intelecto, pues desde el Beato franciscano, según Gilson, se infiere que para querer hay que conocer. Sin embargo, “la moción del intelecto por el objeto es una moción natural; ha de haber, pues, una moción natural anteriormente a todo acto de la voluntad” (2009, p. 250), lo cual, a pesar de reconocer que se trata de una mera moción natural, podría situar este concepto circunstancialmente próximo al Doctor Angélico. Como consecuencia, Escoto reconoce, en palabras de Gilson, que es “verdad que debemos conocer un objeto para quererlo; pero es igualmente cierto que, si conocemos ese objeto con preferencia a otro, es porque lo queremos. Nuestras ideas nos determinan, pero nosotros determinamos primero la selección de nuestras ideas” (1972, p. 558), lo que lo conduciría de regreso a la primacía de la voluntad respecto al intelecto.

Así las cosas, luego de reconocer los aspectos constitutivos en torno al problema de la voluntad y el intelecto en Santo Tomás de Aquino y el Beato Duns Escoto, se hace posible evidenciar los puntos de encuentro y de desencuentro existentes en ambos pensadores para, finalmente, justificar que, aunque de un modo sutil, parcial o contribuyente en cada constructo argumentativo, existen lugares de encuentro y proximidad, no evidentes, pero sí determinantes y que dan cuenta de la fineza conceptual en los razonamientos de estos grandes pensadores medievales que, sin incurrir en contradicción alguna, afinan en buenas razones sus constructos teóricos.

Conclusiones

Finalmente, y a manera de conclusión, se tiene que ambos autores, Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto, analizan la intervención de dos potencias o facultades en la psique del hombre al momento de tomar una decisión. Sin embargo, ambos le dan a cada una de ellas un injerencia distinta en el curso de dicho proceso: para el primero, para el Santo dominico, es la razón o el intelecto el que finalmente obra en mayor medida al momento de la toma de decisiones, pues es este

el que le presenta a la voluntad el objeto conocido y verdadero, al cual se inclina de manera natural la voluntad. No obstante, para el Doctor Angélico, es la voluntad la que tiene una mayor injerencia en el proceso de toma de decisiones, en razón a que el intelecto solo puede llegar a conocer el objeto cuando la voluntad o el deseo le ha aconsejado que lo conozca. Ambos dominios de una potencia sobre la otra se encuentran perfectamente bien argumentados en el pensamiento de los dos autores, pero es el pensamiento de Escoto el que le otorga al individuo una mayor libertad –y no cualquier tipo de libertad sino una que lo hace responsable de sus elecciones–, al atribuirle a esa voluntad humana la posibilidad inherente de configurar actuaciones que logran algo, que logran incluso la transformación de la voluntad en amor. Por esta razón, y para los efectos de esta investigación, se concluye que pese a los encuentros y desencuentros que se presentan en el pensamiento de ambos autores respecto al predominio de las dos referidas potencias, es la teoría de Duns Escoto (ampliada y analizada por autores como Gilson y Arendt) la que responsabiliza un poco más al individuo de manera consciente por los resultados de sus actuaciones y, sobre todo, de sus inclinaciones, predilecciones y simpatías, una atribución de responsabilidades que seguramente posibilita una comprensión de las realidades individuales de manera más consecuente y hasta humanística.

Referencias

- Arendt, H. (2012). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós Básica.
- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Bogotá: Random House Mondadori.
- De Aquino, S. (1945). *Suma teológica*. Buenos Aires: Aristocracia en Libros.
- De Canterbury, S. (2000). *Complete Philosophical and Theological Treatises*. (J. H. Richardson, Trad.) Minneapolis, Minnesota: Arthur J. Banning Press.
- Gilson, É. (1943). *El tomismo*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer. Gilson, É. (1972). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Gilson, É. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Rialp.
- Irizar, L. B. y Castro, S. (2013). El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino. *Revista Lasallista de Investigación*, 10 (2), 128-150.
- Merino, J. A. (2007). *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rengifo Castañeda, C., Vélez Medina, B. y Cañaveral Londoño, D. (2014). Ética y bioética: algunas de sus implicaciones en el entramado social. *Producción + Limpia*, 9 (2), 118-125.
- Todescan, F. (2005). *Giovanni Duns Scotto: una introduzione bibliografica*. Veritas, 40.