

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012025000603252>

231-251

EL DUALISMO ESCOTISTA ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD, Y SUS CONSECUENCIAS EN LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA MODERNA

The scotist dualism between nature and freedom and its consequences in Philosophy and modern culture

IGNACIO MIRALBELL

Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)

<https://orcid.org/0000-0001-8848-8036>

imiralbe@ucsc.com

Resumen

Este trabajo analiza un aspecto del pensamiento de Duns Escoto, que nos parece relevante en la conformación de la filosofía y la cultura moderna, a saber: su concepción dualista de la libertad y la naturaleza, entendida como contra-distintas o contrapuestas. Esta contraposición metafísica y antropológica escotista fue recepcionada y continuada en los siglos XIV, XV y XVI hasta influir en la filosofía y la cultura moderna (es muy clara esta dicotomía en Descartes y en Kant, por ejemplo). Ensayamos aquí un análisis crítico de esta concepción de la libertad y –para no quedarnos en la crítica– proponemos cómo sería concebir la relación entre libertad y naturaleza de forma no voluntarista, es decir, en términos de una complementariedad más equilibrada.

Palabras clave: Duns Escoto; libertad; naturaleza; modernidad; voluntarismo.

Abstract

We propose to investigate here an aspect of Duns Scotus's thought, which seems relevant to us in the formation of modern philosophy and culture, namely: his dualistic conception of freedom and nature, understood as contra-distinct or opposed. This scotist metaphysical and anthropological contrast was received and continued in the 14th, 15th and 16th centuries until it influenced modern philosophy and culture (this dichotomy is very clear in Descartes and Kant, for example). We attempt a critical analysis of this conception of freedom and –so as not to remain only critical– we propose what it would be to conceive the relationship between freedom and nature in a non-voluntaristic way, that is, in terms of a more balanced complementarity.

Key words: Duns Scotus; freedom; nature; modernity; voluntarism.

1. INTRODUCCIÓN

Me propongo investigar aquí un aspecto del pensamiento de Duns Escoto, que me parece un antecedente tardo-medieval relevante en la conformación de la filosofía y la cultura moderna, a saber: su concepción dualista de la libertad y la naturaleza, entendidas como contra-distintas o contrapuestas.

Duns Escoto tomó esta distinción del agustinismo de finales del siglo XIII que reaccionó contra el aristotelismo, en particular contra su naturalismo e intelectualismo, y entablaron una defensa de la libertad de la voluntad y su superioridad respecto al intelecto.

Recibido: 18 diciembre 2023

Aceptado: 6 mayo 2024

Las frecuentes condenas de numerosas tesis aristotélicas y averroístas durante el siglo XIII, que culminaron en las de 1270 y 1277 fueron una expresión de esta reacción (Piché, 1999). Al perecer Enrique de Gante –un profesor de la Universidad de París posterior a Tomás de Aquino, pero anterior a Duns Escoto– fue uno de los maestros que inspiraron al Obispo Tempier a decretar esas condenas. Precisamente Enrique de Gante y algunos maestros franciscanos anteriores a Duns Escoto –como Alejandro de Hales, Buenaventura, Juan Peckham, Mateo de Aquasparta y Gonzalo Hispano– ya habían sostenido la libertad de la voluntad y su superioridad sobre el entendimiento, por su peculiar y única capacidad de auto-moverse, de auto-determinarse, y su capacidad única de imperar sobre todas las otras potencias del alma, incluido el intelecto (Prieto López, 2022):

En aquel acto de censura magisterial (las condenas de 1270 y 1277) se estaba decidiendo (...) un colosal cambio de orientación en el pensamiento occidental que llevaba a una nueva valoración de la voluntad y de la libertad (divina y humana) frente a la razón. Una nueva concepción del hombre estaba imponiéndose en la segunda mitad del siglo XIII consistente fundamentalmente en el primado de la voluntad y de la libertad sobre el intelecto. He aquí una nota común a los teólogos agustinianos, del siglo XIII, entre quienes destaca *in primis* Enrique de Gante, con quien de algún modo comienza a insinuarse el origen de la Modernidad. En efecto, si Hegel ha dicho con razón que el rasgo dominante del pensamiento moderno es la conciencia de la libertad, podemos también afirmar de algún modo que el origen del pensamiento moderno está germinando en aquella coyuntura de la segunda mitad del siglo XIII. (Prieto López, 2022, p. 328)

Coincido con Prieto López en que la conciencia de la libertad que surge en este período –segunda mitad del siglo XIII y primeras décadas del XIV– es un aporte considerable y una superación clara del naturalismo e intelectualismo greco-árabe y específicamente aristotélico. Enrique de Gante, Duns Escoto y la mayoría de filósofos franciscanos del período pusieron de relieve que la libertad es una perfección pura presente tanto en el ser humano como en la divinidad. Y ese mérito debe serles reconocido. Sin embargo, me parece oportuno matizar que estos filósofos tardo-medievales pusieron el énfasis sobre todo en la libertad de la voluntad divina, y que en la modernidad ese énfasis se fue decantando a través de un giro antropocéntrico progresivo –no exento de rupturas, reformas y revoluciones– hacia la libertad de la voluntad humana.

Ahora bien, frente a la posición intelectualista aristotélica, estos filósofos agustinianos de finales del siglo XIII y principios del XIV –entre los que está Duns Escoto– se fueron al extremo opuesto: en vez de sostener que la inteligencia es la facultad suprema y lo más perfecto, sostuvieron que la voluntad es más perfecta que el entendimiento. La polémica sobre la superioridad jerárquica de una y otra facultad entre el intelectualismo aristotélico –asumido sobre todo por los dominicos– y el voluntarismo de raigambre más bien agustiniana –asumido sobre todo por los autores franciscanos–

fue bastante aguda a finales del siglo XIII y principios del XIV (Andonegui, 1988), y el análisis de la misma excede los límites de esta investigación¹.

Lo que nos incumbe aquí es que dentro ya de la línea voluntarista franciscana, Duns Escoto construye una nueva posición filosófico-teológica, con un nivel de innovación, coherencia sistemática, y tesis originales, que hacen de su filosofía una nueva síntesis en donde la superioridad de la voluntad, y del conocimiento práctico sobre el entendimiento y el conocimiento especulativo se formulan con nuevas precisiones conceptuales y nuevos argumentos (Hoeres, 1976; Manno, 1983; Wolter, 1986). Y esa nueva síntesis voluntarista fue en parte seguida por Guillermo de Ockham, por lo que podemos hablar de dos formas de voluntarismo que pueden considerarse pre-modernas: la especulativo-formal de Duns Escoto y la nominalista de Ockham.

Duns Escoto y Guillermo de Ockham generaron un sistema filosófico-teológico nuevo con dos variantes –la especulativo-formal de Duns Escoto y la nominalista de Guillermo de Ockham– que si bien había sido ya perfilado por Enrique de Gante y los autores agustinianos anteriores que hemos mencionado, sin embargo, llevan el voluntarismo agustiniano y franciscano de la segunda mitad del siglo XIII a otro nivel de profundización y sistematización, con no pocos tecnicismos conceptuales propios, bastante distintos de los existentes hasta ese momento en la Antigüedad y en la Edad Media, incluso de los autores agustinianos anteriores a ellos. Y ello porque Duns Escoto –con su univocismo conceptual– establece una contra-distinción en la razón formal de la potencia natural y la potencia libre, y establece esta distinción como uno de los principios primeros –si no el primer axioma– de una nueva síntesis filosófico-teológica, que no sólo abarca la concepción del ser humano, sino también de la creación, de Dios, de la Teología Trinitaria, y toda clase de cuestiones filosóficas y teológicas. Como ha descrito L. Polo (1984):

La filosofía del siglo XIV no es exactamente una decadencia, sino el intento de rechazar a Aristóteles. Dicho intento se centra en la tesis de que la voluntad es el núcleo de nuestro espíritu. Si la voluntad es el núcleo de nuestro espíritu y se niega el predominio del entendimiento, se invierte la convicción de Aristóteles que resalta la perfección del conocer frente a lo imperfecto del deseo. Ciertos teólogos medievales no aceptan la hegemonía del intelecto. Ahora bien, como Dios es caridad, la voluntad no es insuperablemente imperfecta. En Dios se da la voluntad (p. 67).

Esta nueva síntesis filosófico-teológica de Duns Escoto fue recepcionada y continuada en los ambientes académicos de los siglos XIV, XV y XVI, ya en sí misma –la *Via Scoti*–, ya mediante su influencia en Guillermo de Ockham –cuya filosofía y teología parte de los presupuestos escotistas, aunque marcando diferencias considerables respecto a Escoto, que era el maestro más relevante de su propia orden franciscana cuando entró de

¹ Mi posición al respecto es que ambas facultades del espíritu humano (y divino) son aspectos complementarios del mismo y no hay superioridad jerárquica de una sobre la otra sino solo diferencia, complementariedad, interacción.

novicio–, ya mediante Francisco Suárez en la neoescolástica española, quien adoptó posiciones eclécticas entre tomismo y escotismo (González Ayesta, 2011).

En esos tiempos tardo-medievales y pre-modernos –siglo XIV, XV y hasta el XVI– en el mundo académico de las universidades europeas, en especial en las facultades de Filosofía y Teología, primaban tres métodos (vías) o enfoques filosófico-teológicos: la *Via Thomae* (la de Tomás de Aquino, una síntesis cristiana entre aristotelismo y neoplatonismo), la *Via Scoti* (la de Duns Escoto, de reigambre más agustiniana, pero con claras correcciones transformadoras al aristotelismo) y la *Via Moderna* o *Via Modernorum* o *Via nominalis*, que era la de Guillermo de Ockham, el cual compartía muchos principios y planteamientos del escotismo, pero a la vez generaba nuevas y diversas soluciones y respuestas a las cuestiones, a partir de una muy propia hermenéutica basada en su teoría de la suposición de los términos en el lenguaje, de ahí el calificativo de “nominalista”. La sintonía del pensamiento de Ockham con el de Duns Escoto es descrito –a mi entender con acierto– por Marechal cuando sugiere que Ockham es Duns Escoto, menos el realismo dogmático de los universales (ver Marechal, 1957). Prieto López describe:

(el) surgimiento hacia finales del siglo XIII de un nuevo concepto de hombre como ser libre y activo, que es una de las vías fundamentales que lleva a la Modernidad. De esta nueva imagen son desde luego actores decisivos Enrique de Gante y Duns Escoto, cuyo legado es recibido en la Modernidad por muchos autores, pero de un modo especialmente claro por Kant. (Prieto López, 2022, p. 339)

Así pues, esta tesis escotista de la distinción dualista entre naturaleza y libertad influyó de manera considerable en la filosofía y la cultura moderna: es muy clara esta dicotomía en Descartes –por ejemplo– con su dualismo de *res cogitans* y *res extensa*, pero también en Kant, con su dualismo entre el mundo fenoménico que es objeto del entendimiento, y el mundo nouménico, que es el de la razón práctica, la voluntad y la libertad.

Indagaremos, pues, la distinción disyuntivista de Duns Escoto entre naturaleza y libertad, pues si bien no es el único aspecto del pensamiento escotista que influye en la modernidad, es claro que es uno de los aspectos más centrales de su pensamiento filosófico-teológico.

2. LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE NATURALEZA Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE DUNS ESCOTO

Escoto transforma la distinción que hacía Aristóteles entre potencias naturales y potencias racionales, de modo que lo que para Aristóteles era la potencia “racional” (*dynamis kata logos*) –la capacidad deliberativa ante alternativas opuestas– no es el entendimiento práctico sino la voluntad como potencia capaz de autodeterminarse en la

“praxis”. Las “potencias naturales” (*dynamis kata phisis*) –para Escoto– son las demás potencias –las fuerzas de la naturaleza, los deseos e inclinaciones naturales, la capacidad psicomotriz, las facultades sensitivas, y –curiosamente– también el entendimiento, pues el entendimiento “*cadit sub natura*”, es decir, cae bajo el concepto de naturaleza, de potencia natural pues su acto no se auto-determina sino que lo que se conoce depende del objeto que se presenta.

Esta primera distinción entre las potencias activas se establece según el diverso modo de elicitar su operación (...) En general, la elicitación de la operación propia puede ser de dos modos. O bien la potencia de suyo (*ex se*) está determinada a la acción, de tal modo que en lo que es de suyo no puede no actuar, cuando no es impedida por algo extrínseco; o bien no está de suyo (*ex se*) determinada, sino que puede realizar un determinado acto, o el acto opuesto, puede actuar o no actuar. La primera potencia se denomina generalmente “naturaleza”, la segunda “voluntad”. (Duns Escoto, 1893a, IX, q. XV, pp. 608 y ss)

Entonces, para Duns Escoto, todas las potencias naturales están determinadas “*ad unum*”, mientras que la voluntad –y no el entendimiento– se caracteriza por una indeterminación en la elicitación de su acto: puede en un mismo momento estar abierta a elicitar actos opuestos (*ad opposita*) porque puede –en un mismo instante– producir o no no producir un acto (de querer), y puede hacerlo con respecto a uno u otro objeto. Escoto caracteriza –como veremos– la voluntad como una potencia indeterminada que se autodetermina activamente a su acto y puede así autodeterminarse (*potest se determinare*). El considera que Aristóteles no conoció esta peculiaridad propia de la voluntad, que: “De esta distinción primera (de las potencias activas) no se ve que hubiera hablado Aristóteles” –*secundum hanc primam comparationem non videtur loqui Aristoteles*”– (Duns Escoto, 1893a, IX, q. XV, pp. 610 y ss).

Para Escoto la voluntad es la facultad de autodeterminarse, de querer o no querer por el hecho mismo de querer, es decir, la capacidad de decidir algo en forma contingente, o sea, sin depender del objeto en la determinación de la acción, sino sólo del sujeto. Esta es una nueva concepción de la voluntad (distinta de la tomista, pero también de la agustiniana), pues ésta ya no es más el “apetito intelectual”, ni tiene una inclinación al bien, o a lo que se presenta como bueno, a amar lo amable. En los clásicos, la voluntad –tanto la humana como la divina– de alguna manera también viene determinada por la “bondad” o “valor” o “atractivo” que un objeto, evento o persona provoca en ella y la mueve a quererlo, a amarlo. En los clásicos el acto de la voluntad a su modo también dependía del objeto, no era un acto de autodeterminación absoluta.

Esta tesis fue sostenida por Escoto en sus diversas obras incluso en las *Cuestiones Quodlibetales*, obra ya tardía y de madurez, donde insiste en que:

El intelecto es movido por el objeto con necesidad natural; sin embargo, la voluntad se mueve libremente. También es evidente (...) que no es similar la

necesidad en uno y en otra, porque por el principio necesariamente se conoce la conclusión, en cambio, por la bondad del fin no necesariamente se desean aquellas cosas que se ordenan al fin” (Duns Escoto, 1893c, pp. 188-189).

Como consecuencia de lo anterior, Duns Escoto sostiene que el entendimiento es una potencia que cae bajo la categoría de “natural” (*intellectus cadit sub-natura*) (Duns Escoto, 1893a, VII, pp. 610), es decir, cae en la categoría de aquellas potencias que están –al menos en parte– heterodeterminadas, que producen un efecto debido a una causa anterior dada y no por una decisión espontánea de la propia potencia, como –según Escoto– ocurre con la voluntad. Creo que eso lleva a negar la existencia de libertad en el acto de pensar, de entender, de conocer, porque la libertad para Escoto es una propiedad de la voluntad, no de la persona ni de su entendimiento. Además, se olvida aquí que el entendimiento contribuye a la libertad de la persona tanto como su voluntad, ya que es aquel el que “abre” a la persona a un conocimiento de la realidad, del mundo como horizonte de comprensión más allá de estímulos específicos (ver Zubiri, 1995), la que le permite tener un horizonte de comprensión con el que entender su entorno y a sí mismo y, por lo tanto, la que le abre a la consideración de diversas posibilidades de acción en un momento dado. Esto –a mi entender– contribuye tanto a la libertad como la capacidad de autodeterminación o de decisión de la voluntad.

Nada de ello es considerado por Duns Escoto, para quien la capacidad de autodeterminación es lo propio y exclusivo de la voluntad. Su concepción de la voluntad se caracteriza, pues, por los siguientes rasgos (Gonzales Ayesta, 2007):

- 1) Es una potencia indeterminada, pero no con una indeterminación pasiva (como la de la materia) sino por una indeterminación activa y positiva que es una perfección ennoblecedora, la cual es absolutamente ilimitada en el caso de la voluntad divina y sólo en cierto modo ilimitada en el caso de la libertad humana. hay un tipo de indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma; hay otro tipo de indeterminación de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación del acto, sea en sentido absoluto (*simpliciter*) o en cierto sentido (*quodammodo*). (Duns Escoto, 1997, IX, q. 15, n. 31)
- 2) Es una potencia que se autodetermina desde sí misma o en sí misma a su propio acto. Sería una excepción al principio aristotélico de que una potencia no se puede actualizar a sí misma. “La voluntad, en cambio, no es principio de por sí determinado respecto de su acción, sea respecto de uno u otro de los opuestos, sino que puede determinarse a cualquiera de ellos” (Duns Escoto, 1997, IX, q. 15, n. 43).
- 3) Su acto es contingente. Según Escoto, el acto de la voluntad es contingente porque de otro modo no sería libre, es decir, esta potencia está abierta a actos opuestos o alternativos (hacer A, no hacer A, hacer B, no hacer B, etc.).

Porque no es contradictorio que haya un principio activo capaz de la perfección que atribuimos a la voluntad, a saber, no sólo que no esté determinada a un efecto o acto porque abarca muchos con su virtualidad, sino que tampoco esté determinada a alguno de aquellos que caen bajo su virtud suficiente. ¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado respecto de su acto o efecto? (...) Pues la contingencia es más noble que la necesidad, como se trató en el libro V en la cuestión que se eleva allí sobre el capítulo ‘De lo necesario’, a saber, de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es el más alto entre los tales, razonablemente se le debe atribuir (a Dios). (Duns Escoto, 1997, q. 15, n. 44)

Por otro lado, la contingencia del acto de voluntad postulada por Duns Escoto sería “sincrónica”. No se trata de que el acto es posible antes de su realización, pero en el momento de su realización se convierte en necesario. Sino que la libertad de la voluntad implica que, en el mismo momento de la determinación de su acto de querer, quiere A y –a la vez y al mismo tiempo– puede querer B. (González Ayesta, 2007, pp. 30-31).

Escoto suscribe la concepción incompatibilista de la voluntad. Para él es incompatible la libertad de la voluntad con la determinación causal, la determinación *ad unum* o inclinación natural o con el hecho de que no haya alternativas. En nuestros días, Harry Frankfurt ha cuestionado a fondo esta concepción de la voluntad, sosteniendo que la voluntad puede determinarse libremente a algo, aunque sea su única opción posible, es decir, su libertad es compatible con el hecho de no tener alternativas. (Frankfurt, 2006).

La esencia de la libertad para Duns Escoto es la *elección*, el *choice*, espontáneo y contingente. No hay cabida aquí para una autodeterminación reflexiva sobre su propio acto, una capacidad reflexiva de decidir qué quiero querer –al modo como plantea Harry Frankfurt (ver Frankfurt, 2006)–, puesto que la volición de segundo orden anularía la contingencia de la volición de primero orden, lo cual según Escoto sería equivalente a que ya no fuera libre. La expresión de “necesidad volitiva” usada por Frankfurt sería un contrasentido para Duns Escoto. En la concepción de la voluntad de Duns Escoto querer algo libremente es quererlo contingentemente, veleidosamente, es querer algo solo porque se quiere (*quia vult*), el querer algo “porque me da la gana”. Hay aquí una concepción de la libertad más como libertinaje o libertinismo, y ello aplicado al ser humano y también a Dios. Y al aplicar este concepto de libertad a Dios, conducirá a absolutizar tanto su Omnipotencia (la *Potentia Absoluta Dei*), que acabará por eclipsar sus otros atributos clásicos: la inteligencia, la bondad, la justicia, la compasión, el amor, la verdad, la belleza, etc.

Con respecto a esta cuestión Tomás de Aquino, siguiendo la distinción de Juan Damasceno entre *telesis* y *boulesis*, había desarrollado una concepción de la voluntad que tenía dos aspectos: la *voluntas ut natura* (voluntad como naturaleza) y la *voluntas ut ratio*

(voluntad como razón). La *voluntas ut natura* es la inclinación natural a amar lo bueno en cuanto bueno, todos aquellos bienes que perfeccionan la vida humana y su plena realización, es decir, el fin último, el deseo natural de felicidad (Reyes, 2004). La *voluntas ut ratio* (la voluntad como razón), en cambio, delibera y determina las acciones concretas, los medios y los fines próximos según las diversas posibilidades. Son dos aspectos de la misma facultad volitiva, y ambas son libres, pero sólo la voluntad como razón delibera entre alternativas. Veamos dos breves pasajes de Tomás de Aquino donde expresa esto:

- a) “Si se propone a la voluntad algo bueno que tenga completa razón de bien, como es el caso del fin último, a causa del cual se apetecen todas las cosas; la voluntad no puede no querer esto; de donde se sigue que nadie puede querer no ser feliz, o ser desgraciado” (De Aquino, T., 1929-1947, ds 25, qu. 1, art. 2.) (...) la voluntad quiere y ama algo naturalmente, a saber, la felicidad y el conocimiento de la verdad (...) (De Aquino, T., 1882, q.9, art. 9)
- b) “La voluntad natural en nosotros, por la cual apetecemos lo que es en sí bueno para el hombre en cuanto hombre; y esto sigue a una aprehensión de la razón, en tanto que es algo que considera absolutamente; como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la salud y otras cosas semejantes (...) la *voluntas ut natura* repudia las cosas contrarias a la naturaleza, y las que son de por sí malas, por ejemplo, la muerte, y otras cosas de ese tipo. (De Aquino, T., 1929-1947, ds 48, qu 1, art. 4)

Advirtamos que la idea tomista de una “voluntad como naturaleza” sería para Duns Escoto como hablar de un hierro de madera o de un círculo cuadrado, una pura contradicción. Pero esta idea tomista de la voluntad como naturaleza es fundamental si se entiende que la voluntad además de una facultad de “querer” en el sentido de decidir o determinarse a algo, es también una capacidad natural de “amar”, donde amar es simplemente “querer” algo o a alguien porque se percibe y entiende como bueno, valioso, estimable, deseable, independientemente de que esa percepción y ese “querer” impliquen una elección o no. Por ejemplo, solemos decir que “queremos” a nuestros padres y hermanos o hermanas, aunque nunca los elegimos.

En efecto, Duns Escoto también consideró que había “inclinaciones” de la voluntad, a las que llamó “afecciones”, pero para él estas afecciones no eran nunca determinantes, pues su inclinación no implicaba determinación de la voluntad que siempre tenía la capacidad de autodeterminarse en contrario. Por otro lado, si en la visión clásica de la voluntad esta puede querer todo aquello que es bueno en alguna medida y por lo tanto, está inclinada en cierto modo a múltiples y muy diversos bienes, (bienes deleitables, útiles, nobles, personas amadas, las relaciones sociales, el conocimiento, las artes, etc), es decir, toda la diversidad de inclinaciones y bienes que se pueden “querer” naturalmente, Duns Escoto –e cambio– parece reducir las inclinaciones de la voluntad a dos: la afección a lo cómodo (*affectio comodi*) y la afección a lo justo (*affectio iustitiae*).

No se trata de “afectos” en el sentido de “sentimientos” o emociones, sino de “inclinaciones” intrínsecas, pero no determinantes, de la voluntad.

Eduardo Gutiérrez del Alamo (2016) señala lo siguiente al respecto:

Para Escoto, la voluntad en cuanto que es un apetito intelectual, o sea, un apetito en dependencia del intelecto –*affectio commodi*– no es libre: el intelecto no es libre, ni tampoco cualquier realidad dependiente de él. Por esto Escoto se ve obligado a introducir una tendencia distinta –*affectio iusti*–, consecuente, dice, a la voluntad como potencia libre, que la posibilite a actuar libremente y no forzada a seguir la tendencia necesaria. (p. 227)

Es interesante observar que estas dos inclinaciones intrínsecas de la voluntad son en cierto modo opuestas: una –la *affectio commodi*– inclina a lo cómodo y agradable a los sentidos, mientras que la otra –la *affectio iustitiae*– inclina a la rectitud, la justicia, y el cumplimiento del deber. Habría que preguntarse si esta concepción quasi-dialéctica de las afecciones intrínsecas de la voluntad no constituye un paradigma antropológico un tanto desgarrado y polarizado. Para Tomás de Aquino –como decíamos– las inclinaciones naturales son tan múltiples y variadas como tendencias, intereses, aptitudes y capacidades tiene la “naturaleza” humana, y –lo que es más relevante– estas tendencias, inclinaciones y disposiciones naturales no se oponen entre sí, sino que son complementarias. En Escoto, en cambio, se reducen a dos, las cuales en cierto modo son opuestas, porque una es más próxima a una inclinación natural y la otra más próxima a la autodeterminación libre de la voluntad. La voluntad humana estaría de manera intrínseca tensionada por un principio de placer y un principio del deber.

3. ALGUNAS DERIVACIONES EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Una vez analizada la peculiar distinción escotista entre naturaleza y libertad, analizaremos aquí algunos hitos en que éste tópico muestra su influencia en el pensamiento y la cultura moderna. No pretendemos aquí un análisis histórico-filosófico exhaustivo, que excede los límites de este estudio, sino sólo mostrar algunos de estos hitos relevantes, que muestran la centralidad de esta cuestión en la filosofía y la cultura moderna.

Hay que recordar aquí el célebre univocismo conceptual de la filosofía escotista, que consiste básicamente en considerar que los conceptos analógicos son confusos, o más bien equívocos en segundo grado, de manera que para permitir un razonamiento deductivo dichos conceptos o *rationes formales* deben ser unívocos, es decir, claros y precisos (Duns Escoto, 1893b, q. 2).

Este principio –que es un precedente tardo-medieval de las “ideas claras y distintas” cartesianas– está presente en todas las cuestiones del pensamiento escotista y, por lo tanto, es relevante aquí, porque la distinción entre potencias naturales y la potencia libre y racional (la voluntad) se hace aquí como una contradistinción formal, precisa y

unívoca, de tal manera que no cabe ninguna derivación analógica en que pudiera hablarse –como en el caso del pensamiento aristotélico o tomista– de una “voluntad como naturaleza” y una “voluntad como razón”. Para Duns Escoto, naturaleza y libertad se contradistinguen formal y precisivamente la una de la otra.

Son llamativos –como decíamos– los paralelismos de este dualismo escotista entre naturaleza y libertad con el dualismo cartesiano entre “*res cogitans*” y “*res extensa*”, que son dos aspectos fundamentales en que el pensamiento cartesiano es iniciador de la filosofía moderna: el idealismo voluntarista de la *res cogitans* y la concepción mecanicista de la *res extensa*, como sustancias por completo heterogéneas. Un estudio en profundidad del voluntarismo insito en la filosofía cartesiana puede hallarse en L. Polo (1996). También X. Zubiri (1994) sostuvo que:

a la postre, el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón. En Metafísica, porque para Descartes el ser y su estructura son creaciones arbitrarias de Dios; en Lógica, porque el juicio será para él un asentimiento de la voluntad; en Ética, porque cree que la bondad es una libre decisión de la voluntad. (p. 163)

La genealogía tardo-medieval de este voluntarismo presente en la filosofía cartesiana ha sido mostrado más recientemente por Verónica Benavides (2001), quien señala que:

surgen una serie de doctrinas que revelan a un Descartes decididamente voluntarista y que desvirtúan su condición de racionalista puro. Dicho voluntarismo, en todo caso, no es ninguna novedad dentro de la historia del pensamiento occidental, pues ya en la Edad Media había sido profesado hasta sus últimas consecuencias teológicas. Duns Scoto y Ockham ya le habían otorgado primacía a la voluntad humana por sobre el intelecto, a tal punto de convertirla en un *poder* absoluto que ejerce un imperio despótico sobre las demás facultades, las que no pueden sino subordinarse a ella. Y lo que es más importante, ya habían definido a Dios por su *Voluntad Infinita* antes que, por su Razón, de lo cual se siguen graves problemas metafísicos y teológicos que, en definitiva, no encuentran solución más que en la *arbitrariedad* de los designios divinos. (p. 88)

Este tópico escotista de la voluntad como poder de autodeterminación y como potencia superior a la naturaleza y al entendimiento está también presente en la filosofía de Kant y su diferenciación entre el ámbito de la naturaleza fenoménica –que es determinista– y el ámbito de la libertad como nóumeno, que es el propio de la razón práctica. Esta dualidad no sólo conforma una de las antinomias de la Razón Pura en Kant, sino que es central en toda su filosofía por marcar la dualidad entre el ámbito de la razón pura y el de la razón práctica (Kant, KrV, A, 1978). Y también encontramos en Kant un énfasis en la autodeterminación de la razón práctica y de la voluntad, al proponer su moral autónoma, diferente a toda moral heterónoma. El contexto histórico-filosófico es diferente al tardo-medieval, y la filosofía teológica de Duns Escoto también difiere en

muchos puntos del antropocentrismo moral de Kant, pero el concepto escotista de autoposición incondicionada del acto de voluntad como poder de autodeterminación es un antecedente neto del concepto kantiano de libertad como autonomía moral (Kant, KpV, 2000).

Desde un punto de vista histórico-filosófico sólo señalaremos que ha sido ampliamente estudiada la impronta escotista en la metafísica alemana de la Modernidad (la *Deutsche Schule-Metaphysik*), en especial en Leibniz y Wolf, referentes principales de Kant en materia de metafísica (Honnefelder, 1990). Esto se suma a sus influencias indirectas a través de Guillermo de Ockham (en Hobbes y Locke, por ejemplo), o a través de Suárez –un pensador ecléctico entre tomismo y escotismo– (en Descartes, en Puffendorf, en Grocio, etc.).

4. EL FACTOR “VOLUNTARISTA” EN LA MODERNIDAD, SEGÚN ALGUNOS CRÍTICOS CONTEMPORÁNEOS

Por otra parte, ciertos análisis contemporáneos de la modernidad coinciden en describir algunos de sus aspectos críticos y problemáticos, entre los que destaca una y otra vez este tópico que estamos analizando, y cuyo origen histórico-filosófico advertimos en Duns Escoto. Veamos, a modo de ejemplo, sin pretender ser exhaustivos en el análisis, algunas de estas visiones críticas de la modernidad y su vinculación con el tópico que estamos analizando.

El mismo Nietzsche, por ejemplo, fue un crítico, entre otras muchas cosas, del antropocentrismo moderno, y ello precisamente porque veía en ese “sujeto” moderno alguien que se había distanciado y alienado de la naturaleza, por su jorobada condición de “sujeto moral” y por su idealismo negador de la vida:

Quando se habla de Humanidad, se piensa en lo que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad, las propiedades naturales y las propiedades humanas son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza (Nietzsche, 2013, pp. 45-46).

Por su parte, la Escuela de Frankfurt llegó a conclusiones muy interesantes acerca de la modernidad. Consideran que ella es fruto de la Ilustración y su ideal de progreso indefinido a través del avance científico y el desarrollo tecno-económico, es decir, a través del progreso de la razón instrumental, utilitaria, pragmática. La esencia de esta razón instrumental era justamente la “voluntad de dominio”, de instrumentalización y explotación de la naturaleza. El proyecto ilustrado estaría abocado a una racionalización del mundo y de la vida mediante la razón instrumental, a un progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre los otros hombres.

En el momento en que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el

incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad. (Adorno & Horkheimer, 2001, p. 107)

El análisis de Heidegger en su etapa más madura –lo que algunos denominan el segundo Heidegger², en obras como *La pregunta por la técnica o Serenidad*, va en la misma línea de detectar en la sociedad moderna una “época de la técnica” en donde la esencia de la técnica no son las máquinas o las tecnologías más y más sofisticadas sino el espíritu o impulso que anima a esa técnica desarrollada en la modernidad, a saber, la “*Gestell*” –la im-posición o dis-posición–:

Si bien al comienzo fue inherente sólo a la civilización europeo-occidental, su poder se ha hecho planetario (...) Esta instancia induce al hombre a habérselas con lo que hay reduciéndolo a stocks, reservas, fondos, “existencias” en el sentido comercial de la palabra. Bajo el imperio del ser como imposición todo va transformándose en algo que debe encuadrarse dentro de una planificación general en vista de su futura explotación y correspondiente consumo (Acevedo, 1999, p. 15).

Para Heidegger esta voluntad de imposición o interpelación a la naturaleza para desocultar sus misterios y energías íntimas –la era atómica–, somete la naturaleza a una red compleja de tecnologías y dispositivos industriales elaborados por la ciencia y la razón calculadora (*rechnendes Denken*), la cual está al servicio de una voluntad de poder, de maquinación, de dominio. La causa de tal deriva im-positiva de la razón humana es –para Heidegger– el olvido del ser, la verdad como desocultamiento parcial del misterio insondable del ser –de la vida y la naturaleza–. Y con ello ha olvidado también el “pensamiento meditativo” (*bessinnliches Nachdenken*) (Heidegger, 1985, pp. 108 y ss).

Pero el “pensar calculador”, típico de la modernidad, no se caracteriza tanto por su matematicismo –aunque desde Descartes eso también es un elemento– sino que Heidegger lo entiende como un pensar posibilidades futuras de la acción y sus resultados:

² Es probable que el primer Heidegger estuviera influido por el voluntarismo escotista, no solo porque hizo su tesis doctoral sobre textos atribuidos a Duns Escoto (Heidegger, 1978), sin por otras razones internas a su pensamiento inicial como, por ejemplo: 1) considerar -ya en su tesis sobre Duns Escoto- el ente como un concepto unívoco que indicaría el ser “objeto” en general, la objetividad de todo objeto. Y 2) porque en *Ser y Tiempo* Heidegger otorga una clara prioridad y anterioridad a la praxis, al uso práctico de los entes como constitutivo del ser-en-el-mundo del *Dasein*, de tal modo que incluso señala que inicialmente el ser de los entes para nosotros es su utilidad, su ser-para-la-mano (*Zuhandensein*) (Heidegger, M, 1997. p. 74 y ss, Acevedo, J. 1992, pp. 123 y ss.). Esto sintoniza de manera considerable con la tesis escotista de la superioridad y mayor alcance de la voluntad sobre el entendimiento, y del conocimiento práctico sobre el teórico o especulativo (Duns Escoto, 1950, tomo I, Prólogo, parte 5, cuestiones 1 y 2, pp. 155 y ss.). Sin embargo, una indagación sobre estas posibles conexiones del pensamiento heideggeriano -principalmete del primer Heidegger- con el escotista excede los límites de esta investigación.

Contamos de antemano con determinados resultados. Este contar caracteriza todo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en marcha máquinas de calcular ni ninguna gran instalación electrónica. El pensar que cuenta, calcula. Calcula con posibilidades continuamente nuevas, con posibilidades cada vez más prometedoras y, al propio tiempo, más baratas (Heidegger, 1985, p. 111). La naturaleza se convierte en una única y gigantesca “estación de servicios”, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas (p. 152).

Y con ello el humano moderno ha echado al olvido la capacidad meditativa y respetuosa del ser (“*seinsgelassenheit*”). Este advenimiento de la era de la técnica en la que los entes aparecen al “*Dasein*” humano como recursos o instrumentos útiles para su acción práctica, acontece como un destino del ser. Mi punto de vista difiere en esto de Heidegger, pues no creo que la era de la técnica sea algo que “adviene” al ser humano como un destino inexorable del ser, sino algo de lo que el mismo ser humano es históricamente responsable individual y colectivamente.

Por último, mencionaremos a Hannah Arendt, que al final de su vida, en su obra titulada *La vida del espíritu*, publicada póstumamente, advirtió explícitamente que si bien fue San Agustín el primer filósofo de la voluntad (Arendt, 1984, p. 343), sin embargo, fue el agustinismo tardomedieval y muy específicamente Duns Escoto, con su énfasis en la primacía de la voluntad como facultad de acción contingente, nueva, de innovación, de proyección de la acción en el futuro, lo que generó el énfasis moderno en el progreso, como fuerza impulsora de la historia (Arendt, 1984, p. 270). Y hablando de Duns Escoto señala:

No bastará con evitar el cliché propio del libro de texto que lo presenta como el “sistemático oponente de Sto. Tomás (...). Tampoco bastará esclarecer y exponer con detalle la indudable y enorme influencia sobre Leibniz y Descartes, a pesar incluso de que también es cierto, como dijera Windelband hace más de setenta años, que sus vínculos con “el mayor de los escolásticos...no han encontrado lamentablemente la consideración o el tratamiento que ellos merecen” (Arendt, 1984, p. 401).

Comparto con Hannah Arendt la tesis de la relevancia de Duns Escoto en los orígenes del pensamiento moderno, pero no comparto su valoración tan positiva de este autor, pues considero –como trataré de mostrar en los apartados que siguen– que su concepción de la libertad no está exenta de errores, y muy especialmente su concepción dualista de la libertad y la naturaleza, entendidos como contra-distintos, que ya hemos analizado.

Sin embargo, Hannah Arendt también fue crítica con la modernidad, y vió en ella inconsistencias que no dejó de denunciar, como por ejemplo, hablando de la filosofía política y la filosofía de la historia modernas, comenta que:

La filosofía política de la Época Moderna, cuyo máximo representante sigue siendo Hobbes, zozobra en la perplejidad de que el moderno racionalismo es irreal

e irracional el realismo moderno, lo cual no es más que otra manera de decir que la realidad y la razón humana se han separado. La gigantesca empresa hegeliana de reconciliar espíritu con realidad (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliación que es la mayor preocupación de todas las teorías modernas de la historia, se basó en la intuición de que la razón moderna se fue a pique en la roca de la realidad (Arendt, 1993, p. 326).

Arendt analiza con claridad el problema de esta extrañación entre realidad y razón (como libertad de la voluntad), entre naturaleza y espíritu, en la modernidad. Pero su sobrevaloración del voluntarismo escotista, le impidió ver que este filósofo –con su modo de distinguir la libertad de la naturaleza– fue uno de los factores originantes de tal extrañación. Esa distinción escotista genera –a mi entender– una “falsa conciencia” en el hombre moderno que se identifica con la libertad como capacidad de innovación en contraposición a la naturaleza, que sería más bien mecánica, cíclica, repetitiva, en vez de comprender –al modo clásico– que el ser libre también es parte de la naturaleza y tiene su propia “naturaleza” en sentido analógico.

Así pues, esta concepción escotista de la libertad contrapuesta a la naturaleza nos parece que es uno de los factores relevantes que conduce al hombre moderno a una dinámica de búsqueda del verdadero sí mismo que resulta en algo inasible, inalcanzable, siempre huidizo, porque ha olvidado el ser, la vida como acto, como “*energeia*”, como actividad que siempre se renueva a sí misma, como “naturaleza”, como renovación continua, que no requiere que uno haga nada nuevo, original, para que tal renovación se dé de instante en instante. Basta con tener ojos y algo de sensibilidad para verlo y observarlo en los bosques cercanos, o quizás mirando el mar en un atardecer.

5. ENSAYO ARGUMENTATIVO DE UNA CRÍTICA A LA TESIS ESCOTISTA Y, POR LO TANTO, A LOS CONCEPTOS DE LIBERTAD Y NATURALEZA IMPERANTES EN LA MODERNIDAD

Insisto en reconocer el mérito del agustinismo en haber relevado la importancia y la peculiaridad de la voluntad, que introdujo en la filosofía una conciencia más profunda de la libertad. Este mérito lo comparte también Duns Escoto. La defensa de la libertad es un notable logro de estos filósofos tardo-medievales y de toda la modernidad. El problema está en este planteamiento de contradistinguir la potencia libre y la natural, dificultando la comprensión de que son dos aspectos de un solo ser y que, además, se complementan en la unidad del ser humano, del cosmos y del ser divino.

Por otra parte, al sostener que el entendimiento es una potencia natural, ello implica que en sí mismo el entendimiento no es libre y no es creativo (cosa que es cuestionable). Hay que matizar que Escoto dice que por parte del objeto el entendimiento no es libre, pero por parte del sujeto si es libre en el sentido de que puede elegir en qué enfocar su atención, o de qué modo “considerar” el objeto, pero –según Escoto– eso es

sólo porque el intelecto y todas las facultades de conocimiento están sujetas al “imperio” de la voluntad.

La concepción precisa y unívoca que hace Escoto de la voluntad como potencia de autodeterminación frente a las potencias “naturales”, que son hetero-determinadas por condiciones anteriores, genera un concepto unívoco de “naturaleza” que pierde toda la riqueza analógica del concepto clásico de “naturaleza”. En la filosofía pre-escotista se solía entender por “naturaleza” la esencia misma de cada ente en su aspecto dinámico, es decir, en su dinamismo activo propio. La “naturaleza” era la esencia de todo ente en cuanto determinaba su “modo de obrar”, sus actos y efectos propios. Con este concepto analógico amplio, se podía hablar de la naturaleza del agua, de la naturaleza de una determinada especie de árbol, de un animal –el león ruge por naturaleza y los pájaros vuelan por naturaleza–, pero también de la naturaleza humana y divina. Era perfectamente válido decir, por ejemplo, que el ser humano es “libre por naturaleza” o “un ser social por naturaleza”, y también –como veremos– podía hablarse de la “naturaleza divina” en un sentido analógico. Pero desde Duns Escoto la “naturaleza” no es un concepto analógico tan amplio. Se restringe a su contraposición dicotómica con la libertad de la voluntad.

Además, esta idea de una voluntad como una potencia que se autodetermina total y exclusivamente a sí misma, implica que una potencia se autoactualiza a sí misma. Esto contradice el principio aristotélico de que el acto (*energeia*) es anterior a la potencia (*dynamis*), según el cual lo que está en potencia debe ser actualizado por algo que ya está en acto, por lo que hablar de una potencia que se auto-actualiza implicaría que inicialmente algo está en potencia y en acto a la vez y al mismo tiempo con respecto a lo mismo, por lo que constituiría una contradicción (Aristóteles, *Metafísica IX*, 1048b-1051a).

Por otra parte, esta idea de una voluntad como una potencia que se autodetermina total y exclusivamente a sí misma, no responde a la experiencia común de la libertad. No sólo porque muchas veces queremos cosas y las hacemos en virtud de conclusiones o dictados del entendimiento o bien por el influjo en nuestra voluntad de los sentimientos o las inclinaciones naturales de la mente y del cuerpo, sino que el propio acto de la voluntad no parece tener esa estructura. Sin duda es cierto que querer algo libremente es quererlo por uno mismo, desde uno mismo, espontáneamente, sin ser coartado o forzado a ello por nada externo o interno. Sin embargo, el querer por uno mismo como fenómeno cotidiano, no parece excluir que en lo querido haya una bondad o belleza intrínseca, un valor propio, que lo hace atractivo para la voluntad. No un valor que yo le asigno, sino un valor en sí mismo. Aristóteles decía que “lo bueno” es lo que todos los seres apetecen, buscan, de manera que tiene carácter de fin. Y el fin actúa por “atracción”. De manera que lo querido en su perfección ontológica ejerce un influjo atractivo sobre la voluntad y la mueve a quererlo, y no por ello ese querer es menos libre. Por otra parte, el acto de querer es

también “amar” y es experiencia común que el amor a veces no parece estar sujeto a una autodeterminación, sino más bien sucede, surge, moviliza y motiva sin haberlo elegido.

Este cuestionamiento es válido también para la idea kantiana de “autonomía” de la voluntad –que, como decíamos, tiene una raigambre en la autodeterminación escotista–, pues si bien se entiende la importancia de que sea el propio sujeto libre y espontáneamente quien determine sus actos libres y las máximas que quiere seguir, sin embargo, no concuerda con la experiencia cotidiana de la libertad la idea de un sujeto que se da normas a sí mismo, pues en la vida cotidiana, las normas más bien aparecen en la convivencia con otros y en sociedad.

Es claro que la creatividad y la capacidad de hacer cosas “nuevas”, que no están ya dadas en la naturaleza, es una de las características distintivas de la condición humana en cuanto ser libre, sin embargo, también me parece cuestionable considerar que para que un acto sea libre tuviera que ser totalmente no predeterminado naturalmente, es decir, “nuevo”, “novedoso”, “*ex novo*”. Esta concepción de la libertad es la que lleva a la Modernidad a constituirse en una época de rupturas, de disrupciones de la continuidad, y a un desprecio, olvido o rechazo de las tradiciones culturales. Como si el hecho de pasear como todas las mañanas por el bosque aledaño a la casa no fuera un acto libre, por no ser “original” ni “novedoso”.

Otro inconveniente es que la concepción escotista de la libertad hace muy problemática la posibilidad de compartir, de generar concordia, de generar consenso de las voluntades en la forma de la participación, porque –como hemos visto– el acto de voluntad en sentido voluntarista requiere dominio y soberanía –absolutividad en su autoposición espontánea e incondicionada– y por lo tanto o somete o es sometida, no hay horizontalidad posible en el “compartir” o en el participar en las decisiones con otras voluntades si se parte del concepto voluntarista de la libertad como autodeterminación independiente.

Para Duns Escoto la potencia racional propiamente hablando es la voluntad. Esto explica que Duns Escoto denomine “racional” al acto de voluntad en tanto en cuanto distinto del acto del intelecto, que es para él una potencia natural. Esto conduce, paradójicamente, a que este acto racional sea de alguna manera “irracional”, en el sentido de no condicionado por ningún argumento del intelecto y por ninguna inclinación natural. En tal planteamiento se está llamando “racional” a la voluntad pura precisamente en cuanto no necesariamente sigue alguna razón o inclinación para su acto de autodeterminación contingente. Hay un elemento irracional, puramente voluntarista, en este concepto de potencia racional y “racionalidad”. Esto explica la sugerencia del pintor español Goya en sus famosos cuadros de monstruos comiendo cuerpos humanos, que interpretó como “la razón que se come a sus propios hijos”. Se refería, por supuesto, a la “razón” moderna que, de acuerdo a lo expuesto anteriormente, significaría principalmente la potencia racional de la voluntad.

Esta paradójica irracionalidad o veleidad de la voluntad escotista excluye la reflexión volitiva. Es un querer espontáneo que no parece subsistir si hay un acto reflexivo

de la voluntad sobre sí misma, un “querer querer” que se extendiera a todo un tipo o campo de actos de querer, una disposición a cierto acto de querer establemente decidida previamente. Los actos de voluntad de segundo orden, de que habla Harry Frankfurt (Frankfurt, 2006) serían una contradicción, serían actos de voluntad que “determinan” otros actos de voluntad contradiciendo la libertad de éstos últimos.

Y para terminar con esta argumentación crítica, añadiría que esta peculiar concepción voluntarista de la libertad divina en Duns Escoto y en Ockham y su consiguiente comprensión de los principios morales como mandatos contingentes de la autoridad divina (Prentice, 1967, Domínguez y Sellés, 2007), condujeron a una comprensión de la moral más como un “positivo” obedecer mandatos que a una escucha atenta al dictamen “natural” de la propia conciencia. Con ello la ética filosófica y racional entró en crisis, pero además se produjo un efecto relevante en la modernidad: progresivamente se fue haciendo problemática la compatibilidad de la libertad divina y la humana. Esta compatibilidad, asumida sin mayor problema en la filosofía antigua y en la filosofía medieval pre-voluntarista, se ve complejizada en términos de una cierta dialéctica del amo y el esclavo (Hegel) que conducirá progresivamente a afirmar la libertad humana frente a la divina, como se empezó a manifestar en los *philosophes* de la Ilustración, y se hizo explícito en autores ya tardo-modernos como el caso de Feuerbach, Marx o Sartre.

6. CONCLUSIÓN PROPOSITIVA SOBRE UNA CONCEPCIÓN NO VOLUNTARISTA DE LA LIBERTAD

No podemos quedarnos en la mera crítica así que a partir de la crítica a la noción de libertad de Duns Escoto debiéramos apuntar a una caracterización más adecuada, verdadera y precisa de la libertad. Partiré reconociendo el valor positivo que tiene la insistencia del agustinismo tardo-medieval y del escotismo en la libertad divina y humana, en su valor positivo y perfectivo, insistencia que fue inspirada e iluminada, sin duda, por la fe cristiana. Esta afirmación de la libertad creadora y creativa –tanto en Dios como en los seres humanos– fue algo importante, quizás un paso filosófico decisivo que abrió otro panorama del pensamiento.

También cabe conceder a Escoto algo que parece claro y obvio en su planteamiento, y que es de experiencia común, a saber, que ciertamente la voluntad tiene ese carácter peculiar de ser un poder de elegir algo espontáneamente, de decidir desde sí y por sí, y que es muy relevante que esa espontaneidad y autonomía en sus decisiones sea tenida en cuenta, respetada y considerada para que la persona (ya sea divina o humana) pueda ser plenamente tal como es. Dios es libre, libre para crear el cosmos, la naturaleza y libre también para hacer milagros, es decir, para realizar efectos que no necesariamente están de acuerdo con las leyes de la naturaleza, tal como “nosotros” la conocemos. Y el ser humano, que es “imagen de Dios”, también es libre: libre de crear, de innovar, de experimentar, de decidir espontáneamente, de autodeterminar su forma de ser, vivir,

actuar y relacionarse. Podríamos considerar que Dios es un creador de creadores, un creador de seres libres para que sean libres, por lo que no habría ninguna incompatibilidad entre su libertad y la nuestra.

Ahora bien, concediendo esto, sin embargo, proponemos una conceptualización diferente de la libertad, que caracterizaríamos de la siguiente manera.

En primer lugar, y como ya hemos señalado, nos parece que la libertad no es un atributo de la voluntad sino de la persona misma, del ser consciente –humano o divino–, atributo al que contribuyen tanto la voluntad, como la inteligencia e incluso la sensibilidad, es decir, todos los aspectos psíquicos de la persona.

Principalmente abogamos por una superación de la contraposición dialéctica entre naturaleza y libertad, acogiendo la clara diferenciación que Duns Escoto y Ockham hicieron, pero a la vez matizando que no se trata de una contraposición, sino sólo de una diferencia. Excede los límites de este trabajo analizar si se trata de dos aspectos complementarios de todo lo real, al modo taoísta (Lao Tse, 1990), o si hay entre naturaleza y libertad una diferenciación de tipo jerárquico en que la libertad como expresión del espíritu tuviera cierta superioridad o mayor rango ontológico sobre la naturaleza. Sobrepasa los límites de este trabajo proponer una solución a esta difícil cuestión, pero sí postular que la solución no es un dualismo disyuntivista sino una diferenciación en la unidad de la complementación. Así, en el plano antropológico, concluimos que sólo reconociendo, aceptando, honrando nuestra naturaleza originaria, sólo dejándola ser libre, paradójicamente, podemos conocer “la naturaleza de nuestra libertad”, nuestra “libertad natural”, nuestra “naturaleza libre”. Permítaseme este juego de palabras, que utilizo a propósito para tratar de dejar atrás este dualismo de Duns Escoto entre naturaleza y libertad.

El ser humano sería entonces naturaleza y libertad, del mismo modo que es cuerpo y alma, en una unidad sustancial no dualista. Por otra parte, Dios mismo no sólo es libertad sino también naturaleza en el sentido clásico de la “naturaleza” divina (la esencia en cuanto principio de un modo propio de actuar y operar), de manera que su libre voluntad no sería arbitraria o impredecible en el sentido del voluntarismo, sino siempre conforme a los otros atributos de su naturaleza: inteligencia, bondad, amor, justicia, belleza, etc.

Por otra parte, se rescataría la importancia de la complementación operativa de la voluntad y la inteligencia como facultades que cooperan en la acción libre –tanto humana como divina–, de modo que la libertad no sólo viene dada por la autodeterminación de la voluntad, sino también por la apertura a la realidad y a la verdad que proporciona el entendimiento, el desvelamiento del ser en la verdad (*aletheia*) según Heidegger, o la aprensión primordial de realidad de la inteligencia sentiente humana como “verdad real” según Zubiri.

A la libertad humana contribuye también la sensibilidad. La sensibilidad humana, las sensaciones, las emociones y los sentimientos, nos permiten tener “empatía” con los otros seres humanos y también con otros seres de la naturaleza y el cosmos. El acto de

querer es también un acto de amar, y es claro que el amar tiene un componente emocional, de inteligencia emocional –diría Goleman-, de inteligencia sentiente –diría Zubiri–.

Por lo tanto, en la vida humana debe haber un equilibrio entre inteligencia, voluntad y sensibilidad, que difícilmente puede lograrse si se cree que la libertad reside exclusivamente en la voluntad y se considera que el pensamiento es una actividad natural, así como lo serían los instintos e impulsos sensibles. En consecuencia, considero que existe una libertad de pensamiento³, una libertad intrínseca al ejercicio del entendimiento en sí mismo, y también existe una libertad del sentir, una libertad intrínseca al ejercicio de la sensibilidad misma.

La naturaleza y la libertad no son instancias opuestas sino complementarias. Esto significa que el ser humano no puede ser plenamente libre sólo con un ejercicio racional y autónomo de su voluntad de dominio de la naturaleza, sino que necesita –por una parte– respetar las leyes de la naturaleza, de su entorno, y –por otra parte– el ser humano no sería plenamente libre si su “naturaleza”, todo aquello que es natural en él –el cuerpo, las inclinaciones naturales, las emociones y sentimientos, la imaginación, las psicomotricidad, las habilidades físicas de todo tipo, etc. –no tuvieran también su modo de expresarse y realizarse libremente en su vida, moderados por la inteligencia y la voluntad pero no controlados hasta el punto del sometimiento. Aquí es importante recordar el sabio adagio de Francis Bacon de que sólo podremos dominar a la naturaleza obedeciéndola (Bacon, 1949), es decir, sólo podremos ser libres “con” la naturaleza, atendiendo y respetando sus leyes y sus procesos naturales tanto en el entorno, como en la propia “naturaleza” humana y la de cada uno y una en particular (el temperamento, el carácter y la personalidad de cada cual).

Este artículo es resultado del proyecto de Investigación DIREG 08/2021, financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile).

OBRAS CITADAS

Acevedo, Jorge (1992). *Hombre y mundo, sobre el punto de partida de la filosofía actual*, Editorial Universitaria.

—— (1991). *Heidegger y la época de la técnica*. Editorial Universitaria.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.

³ No nos referimos aquí a la libertad de pensamiento en sentido jurídico como derecho humano fundamental, sino a su base antropológica: el hecho de que el acto de pensar es libre de suyo, por ser un acto humano, de la persona, es decir, consciente y abierto a múltiples caminos o líneas de desarrollo. Y muy probablemente no puede ser dominado por ninguna voluntad ni ajena ni propia.

- Andonegui, Javier (1988). Aristotelismo y agustinismo previos a Escoto. *Scriptorium Victoriense*, 35, 110-150.
- Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Paidós.
- (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (2021). *Metafísica IX*. Gredos.
- Bacon, Francis (1949). *Novum Organum*. Losada.
- Benavides, Verónica (2001). Reflexiones en torno a la teoría cartesiana de la voluntad, *INTUS-LEGERE*, N° 4, 75-89.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2004). *Fluir (Flow), Una psicología de la felicidad*. Kairós.
- De Aquino, Tomás (1929-1947). *Scriptum super libros Sententiarum*. Mandonnet.
- (1882). *De Potentia*, Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P.M. Edita. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- Domínguez, Fernando y Sellés, Juan Fernando (2007). Nominalismo, voluntarismo y contingentismo. La crítica de L. Polo a las nociones centrales de Ockham, *Studia Poliana*, (9), 115-190.
- Duns Escoto (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Opera philosophica, V, Franciscan Institute-Catholic University of America.
- (1950). *Ordinatio*, Opera Omnia. Edición Vaticana.
- (1893a). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Opera Omnia. Vivés.
- (1893b). *In Librum praedicamentorum quaestiones*, Opera Omnia. Vivés.
- (1893c). *Cuestiones Quodlibetales*, Opera Omnia. Vivés.
- Frankfurt, Harry G. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Katz Editores.
- González Ayesta, Cruz (2007). Introducción a Duns Escoto, Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15, *Cuadernos de Anuario Filosófico*.
- Gutiérrez del Alamo, Eduardo (2016). *Affectiones, Libertas y Voluntas en Juan Duns Escoto*, tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria.
- Heidegger, Martin (2013). *Nietzsche*. Ariel.
- (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- (1985). Serenidad. *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, año V, N° 3.
- (1978). *Categorien und Bedeutung's Lehre in Hohannes Duns Scotus*, Gesamtausgabe, Band 1, V. Kolstermann.
- Hoeres, Walter (1976). *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana Editrice.
- Honnfelder, Ludger (1990). *Scientia Transcendens*, German Edition.
- Kant, Immanuel (2000). *Crítica de la Razón Práctica*. Alianza.
- (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Alfaguara.
- Lao Tsé (1990). *Tao Te King*, Editorial Cuatro Vientos.

- Manno, Ambrogio G. (1983). Il voluntarismo antropológico di Giovanni Duns Scoto, *Filosofia*, 34, 243-276.
- Marechal, Joseph (1957). *El punto de partida de la metafísica*, I. Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2013). La lucha de Homero, *Obras Completas*. Tecnos.
- Piché, David (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Vrin.
- Polo, Leonardo (1996). *Evidencia y realidad en Descartes*. Eunsal.
- (1984). *Curso de Teoría del Conocimiento, tomo I*. Eunsal.
- Prentice, Robert (1967). The contingent element governing the natural law in the last seven precepts of the Decalogue according to Duns Scotus, *Antonianum*, 49, 259-292.
- Prieto López, Leopoldo (2022). Intelecto y voluntad en Enrique de Gante según las Quaestiones quodlibetales, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55 (2).
- Reyes Oribe, Beatriz (2004). *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*. Vórtice.
- Weber, Max (1982). *Escritos políticos, tomo I*, Folios.
- Wolter, Alan B. (1986). *Duns Scotus on the Will and Morality*. The Catholic University of America Press.
- Zubiri, Xavier (1995). *Inteligencia y realidad*. Ediciones pedagógicas.
- (1994). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza.



Esta obra está bajo licencia internacional
Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0