

RESUMEN ANALÍTICO ESTRUCTURADO (RAE)

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN FILOSOFÍA.
2. **TÍTULO:** EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS AFECCIONES DE LA PERSONA HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO.
3. **AUTOR:** Eddisson Rolando Valiente Fandiño.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Diciembre de 2015
6. **PALABRAS CLAVE:** Escoto, Voluntad, Pasiones, Persona, Apetito, Afección, Incomunicabilidad, *Ultima solitudo*, Existencia, Antropología, Potencia activa, Principio potencial activo, Naturaleza, Apetito irascible, Apetito concupiscible.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El hombre como objeto de conocimiento y de análisis filosófico supone adentrarse en la realidad humana. Un aspecto de gran relevancia es el concerniente a la realidad corpórea del ser humano en el que la parte afectiva, como parte constitutiva del hombre, cobra vital importancia. El hombre comprendido como un ser complejo, en tanto que está compuesto por varios elementos, y un ser unitario, en tanto integrado en una unidad estructural, supone cierta dificultad para su comprensión y análisis, ya que él mismo converge a la vez en una sola entidad estructural, la persona. Los lectores de Escoto se encuentran con la reflexión de un pensamiento inacabado en el cual reside su propia fecundidad. De esta manera, la presente investigación estará orientada a indagar en torno a las afecciones, a partir de teorías escotistas, como uno de los rasgos constitutivos del ser humano y a sus posibles relaciones con la voluntad como facultad preeminente en la persona humana.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACION:** La investigación es de carácter documental acorde con la naturaleza epistémica de la filosofía en la que se analizan fuentes primarias del autor y estudios críticos.
9. **METODOLOGÍA:** El método es de carácter exegético filosófico. La técnica de recolección de datos se da a partir de fichado analítico a través de una triangulación conceptual con el problema de investigación. La técnica de análisis se da a partir de matrices categoriales en la que se seleccionan las categorías apriorísticas del problema (afecciones/voluntad) junto con las categorías emergentes que surgen en el desarrollo de la investigación.
10. **CONCLUSIONES:** Escoto en su agudeza especulativa le otorga un carácter preeminente superior y de gran importancia a la voluntad como potencia racional activa a tal punto de causar injerencia, aunque no de manera directa, sobre las afecciones que intervienen en la vida psíquica del ser humano y que comportan total pasividad. La doctrina del maestro franciscano, luego de varias distinciones y giros especulativos, hace de la voluntad la facultad que prima por encima de las demás haciendo de la persona humana un complejo asunto de no fácil comprensión. La voluntad dentro del campo de la libertad y autodeterminación hace de la persona humana responsable de sus actos, por ello su pensamiento ético para muchos autores se enmarca dentro de la doctrina de la libertad en términos de responsabilidad.

**EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS AFECCIONES DE LA PERSONA
HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO**

EDDISON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C. - 2015**

**EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS AFECCIONES DE LA PERSONA
HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO**

EDDISON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO

Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título de profesional
en Licenciatura en Filosofía

Mg. JULIO CESAR BARRERA

Director

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, D.C. - 2015**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I.....	12
CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JUAN DUNS ESCOTO	12
1.1. Perfil biográfico	12
1.2. Obras del <i>corpus</i> Escotista	14
▪ Edición crítica de las obras de Juan Duns Escoto.....	15
▪ De la <i>Ordinatio</i>	16
▪ De la <i>Lectura</i>	17
▪ Índices	17
▪ Obras filosóficas	17
1.3. El método	18
1.4. Principales cuestiones del pensamiento escotista.....	19
1.4.1. La Metafísica -Estructura metafísica del ser sensible-	20
1.4.2. La Teología natural	23
1.4.3. La teoría del conocimiento.....	23
1.4.4. La ética	26
1.4.5. La antropología	27
CAPÍTULO II	30
LA «PERSONA» EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JUAN DUNS ESCOTO	30
2.1. EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA TRADICIÓN	32
2.1.1. La «persona» en Severino Boecio	32
2.1.2. La «persona» en Ricardo de San Víctor.....	34
2.1.2.1. La categoría de sustancia.....	35
2.1.2.2. El concepto de <i>ex-sistentia</i>	37
2.1.2.3. Incomunicabilidad	39
2.2. LA PERSONA EN JUAN DUNS ESCOTO	41
2.2.1. Principio o causa de individuación (<i>haecceitas</i>).....	42

2.2.2.	La «persona» como incomunicabilidad.....	48
2.2.3.	La persona como <i>ultima solitudo</i>	50
CAPÍTULO III.....		53
LA VOLUNTAD EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JUAN DUNS ESCOTO		53
3.1.	La potencia como principio	53
3.2.	El planteamiento aristotélico acerca de las potencias activas	56
3.3.	El principio potencial activo en Juan Duns Escoto	58
3.4.	Naturaleza y voluntad: la relectura escotista al planteamiento aristotélico.....	62
3.5.	El concepto de <i>potentia rationalis</i> en Escoto	65
3.6.	La naturaleza de la voluntad	67
3.6.1.	La voluntad como autodeterminación.....	69
3.6.2.	La voluntad como causa contingente.....	70
CAPÍTULO IV.....		74
LAS PASIONES EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO.....		74
4.1.	LA VOLUNTAD COMO RASGO DE LA APETICIÓN	75
4.2.	LA DOCTRINA ESCOTISTA ACERCA DE LAS PASIONES.....	81
4.2.1.	Planteamiento de Enrique de Gante.....	82
▪	La excitación física	83
▪	La sensación (<i>apprehensio</i>)	85
▪	La percepción	86
4.2.2.	Planteamiento de Juan Duns Escoto.....	87
4.2.2.1	Conceptualización, origen y naturaleza de las pasiones	87
4.2.2.2.	Pasión afectiva y operación apetitiva	91
4.2.2.3.	Clasificación de las Pasiones en la Doctrina Escotista	94
▪	De las inclinaciones inferiores -el apetito sensitivo-.....	95
▪	De las funciones activas y pasivas en el apetito sensitivo concupiscible.....	100
▪	Los actos del apetito concupiscible.....	100
▪	Las pasiones del apetito concupiscible	102
▪	De las funciones activas y pasivas en el apetito sensitivo irascible	105
▪	Los actos del apetitivo irascible.....	107
▪	Las pasiones del apetito irascible.....	109
▪	Relación entre el apetito sensitivo concupiscible y el irascible	111

▪ De las inclinaciones superiores	113
▪ La sinergia psíquica o <i>colligantia facultatum</i>	123
▪ De las funciones afectivas en el apetito concupiscible superior.....	125
▪ De las funciones afectivas en el apetito irascible superior	131
▪ De la relación entre el apetito concupiscible e irascible superior.....	132
4.2.2.4. EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS PASIONES AFECTIVAS.....	134
CONCLUSIONES	141
BIBLIOGRAFÍA	154

INTRODUCCIÓN

La cuestión por la realidad corpórea es un aspecto de gran relevancia como parte inherente en el ser humano en el que la parte afectiva, como parte constitutiva de la persona humana, cobra vital importancia. Intelectuales maestros medievales como san Buenaventura, Juan Duns Escoto y santo Tomás de Aquino; pensadores modernos como René Descartes, Baruch Spinoza e Immanuel Kant y, autores contemporáneos como Edmund Husserl, Merleau-Ponty y Jean-Paul Charles Aymard Sartre han abierto grandes debates, desde múltiples perspectivas, en torno a la corporeidad de la persona humana con el fin de alcanzar una mejor comprensión del hombre y su relación con el otro y con el mundo.

En la Edad Media surgió un movimiento denominado la Escolástica que, en sentido estricto, hace referencia al pensamiento filosófico y teológico desarrollado durante la denominada filosofía medieval. Este periodo se encuentra altamente influenciado por la presencia de dos grandes escuelas: la franciscana y la dominicana. De la escuela franciscana surge uno de los más representativos y revolucionarios pensadores, Juan Duns Escoto (1266-1308), considerado uno de los últimos maestros del periodo de auge de la Escolástica en el s. XIII.

Producto de su genio sagaz, de su inteligencia crítica y de sus ideas propias e independientes, la obra del pensador franciscano, nacido en Escocia, parece buscar la depuración y la revisión minuciosa de las doctrinas escolásticas inmediatamente precedentes.

Su pensamiento caracterizado por su más genuina reflexión, dada la sutileza de sus deliberaciones, hace que le sea otorgado el título de *Doctor sutil*. No obstante, este maestro franciscano puede ser leído a partir de múltiples maneras: como maestro de virtud o de espiritualidad, como filósofo o bien como teólogo. Se

trata claramente de ámbitos diferenciados: el de la persona, el de sus teorías filosóficas y el de su doctrina teológica.

Aunque sus planteamientos parten de elementos teológicos, el desarrollo de sus cuestiones están enfocadas a conceptos propiamente filosóficos, algunos de ellos tomados del aristotelismo o del agustinismo y otras veces a partir de elementos propios, de cuestiones concretas, para elevarlas a asuntos del hombre existencial (Utrilla, 2008, p. 330).

Escoto, heredero de las más importantes figuras franciscanas de finales del siglo XIII (Alejandro de Hales, san Buenaventura, Pedro de Juan Olivi, Guillermo de Ockham, Ramón LLull y Roger Bacon), desarrolla sus argumentos a partir del contexto vital que le otorga esta espiritualidad. Un pensamiento filosófico que se caracteriza, ante todo, por ser una filosofía del hombre y por poseer un conjunto de características comunes entre sus pensadores. Poseedores de un acentuado sentido práctico del estudio, los maestros franciscanos piensan y reflexionan desde lo cotidiano y desde la vida misma en todas sus dimensiones. Es un pensar inquieto en un constante buscar el por qué de las cosas (Segura, 2007, p. 491). Por ello, los lectores de Escoto se encuentran con la reflexión de un pensamiento inacabado en el cual reside su propia fecundidad.

De esta manera, la investigación que se propone trazar en este documento estará orientada a indagar, a partir de los planteamientos escotistas, aquellos elementos que directa o indirectamente involucran a uno de los rasgos constitutivos más predominantes del ser humano, la vida afectiva y sus posibles relaciones apetitivas e incluso intelectuales de la persona humana y mas concretamente la cuestión que concierne a las pasiones afectivas.

Al adentrarse en los planteamientos escotistas en torno a la vida afectiva del hombre es pertinente partir de los presupuestos sobre los cuales se basa el pensador franciscano al emprender su empresa investigativa. Por ello, la ruta que

permitirá una dirección clara hacia el punto que se desea reflexionar estará trazada por la pregunta enfocada hacia la naturaleza y la procedencia de las pasiones.

Escoto en su teoría en torno a las pasiones parte de dos elementos concretos: el placer y el dolor, para luego elevarlos a consideraciones más generales. Sin embargo, el pensador franciscano, advierte que la conceptualización, tanto del placer como del dolor, contiene en sí misma un sentido equívoco ya que, la noción de estos términos podría diluirse en categorizaciones como el gozo y la tristeza, respectivamente, nociones que conllevan a significados diferentes.

Por otra parte, al profundizar en sus planteamientos es pertinente aclarar dos cuestiones que permitirán un mayor acercamiento al desarrollo de su teoría. La primera, en torno al término mismo de «pasión», ya que podría conducir al lector a ciertos equívocos dado que en sentido estricto, y tal vez reduccionista del concepto mismo, se podría leer en Escoto que las pasiones son entendidas como emociones, apetencias, sentimientos o simples afectos. En segundo lugar, habría que preguntarse qué es lo que implícitamente está comprometido en el concepto mismo de pasión. ¿Se trata, entonces, de un acto, un movimiento, una perturbación, una operación, una actividad o quizás un nuevo concepto que en su sutileza y originalidad especulativa podría considerar?

Hasta ahora entonces, la pregunta que conduce a una posible indagación pormenorizada está trazada por el siguiente interrogante ¿Qué estatuto, entonces, darle a las pasiones en la filosofía del pensador escocés, Juan Duns Escoto?

En otra instancia, además de los anteriores interrogantes, se debe partir de dos premisas que, según Escoto, pueden darse por supuestas en el comportamiento de todo animal y de todo hombre. La primera de ellas es considerar que tanto los entes racionales como irracionales poseen una facultad o un compendio de funciones representado por los apetitos que junto con las

sensaciones externas advierten los efectos de lo útil o lo inútil, lo bueno o lo malo sobre determinados objetos circundantes. La segunda premisa afirma que los apetitos junto con las sensaciones externas advierten en el hombre una posibilidad de elección, por lo que deberá existir un acto volitivo que actúe como agente «regulador» para responder a la conveniencia o inconveniencia del objeto respecto a ciertos actos intelectivos.

Ahora bien, si se parte de la premisa de que los apetitos junto con las sensaciones externas generan en el hombre una posibilidad de elección, entonces la voluntad como *appetitus rationalis* (Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. única, n.9) es la forma propiamente humana de la apetencia. Es decir, el *appetitus* es la facultad del alma que ejerce el acto de moverse tendiendo hacia un objeto por adquirir (Gilson, 2007, p. 571), la causa de un movimiento con tendencia a la obtención de un fin.

Esta tendencia marca la pauta para elegir la conveniencia o inconveniencia sobre los objetos externos. Es decir, la voluntad solo puede ser movida por el objeto, por algo exterior cuya acción se ejerce sobre ella desde fuera.

Sin embargo, esta afirmación es puesta a prueba al preguntarse por la causa de la no volición, pues se puede querer pero también se puede-no querer. En este sentido surgen dos doctrinas (una intelectualista y otra voluntarista) cuya finalidad común es conducir al hombre al bien en general.

Estas teorías discrepan entre sí al optar por el primado de una de esas dos facultades ya sea del entendimiento o de la voluntad. En consecuencia, la Escuela Dominicana supone el primado de la intelección y una libertad fundada en el juicio racional de los medios, y la Escuela Franciscana se fundamenta en el primado de la voluntad y una libertad fundada en la autodeterminación (Gilson, 2007, p. 576).

El camino especulativo que guiará esta investigación parte del concepto de persona como la entidad en quien recaen las diversas funciones afectivas tanto sensitivas como intelectivas. En segunda instancia, se adentrará en la propuesta discursiva sobre la voluntad y sus diversas funciones e implicaciones dentro del campo afectivo como rasgo único de los seres racionales. Finalmente, se analizará el concepto de apetito y las implicaciones que tiene dentro del campo sensitivo inferior y superior. Asimismo, se establecerá la posible relación y el influjo de los principios activos propios de la persona humana, la voluntad y el intelecto, en el surgimiento de estas funciones afectivas.

A continuación se emprenderá el camino especulativo en torno a la vida afectiva de la persona humana inicialmente presentando de manera general y concreta el contexto del pensamiento filosófico-teológico del maestro franciscano, Juan Duns Escoto.

CAPÍTULO I

CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JUAN DUNS ESCOTO

*«Inglaterra lo acogió; Francia lo instruyó;
Colonia, en Alemania, conserva su cuerpo».*

Epitafio

El propósito de este primer apartado es realizar una presentación general de los aspectos más relevantes del pensamiento del Doctor y maestro franciscano, Juan Duns Escoto, en orden a establecer una contextualización del autor y a entender sus posiciones fundamentales de las posturas filosófico-teológicas y más concretamente el asunto que respecta investigar en este documento con miras a aclarar la influencia de la voluntad en las pasiones en el pensamiento de Duns Escoto.

1.1. Perfil biográfico

Aunque los datos biográficos del maestro franciscano Juan Duns Escoto son escasos y dicha escasez ha generado diversas discusiones al respecto, uno de los datos que más interesa es sin lugar a dudas la proveniencia del autor cuya información ha tenido diversas interpretaciones. Sin embargo, gracias a las fuentes históricas que ofrecen las obras *Il chartularium Universitatis Parisiensis*, el *Liber Procuratorum* y el *Registrum Ordinis*, la cuestión del lugar de nacimiento y el nombre de la familia queda indiscutiblemente resuelta (Zavalloni, 1992, p. 17).

En el medioevo era común el uso casi general de agregar un calificativo geográfico a los nombres de las personas, por ello el gran interés de identificar el lugar de nacimiento de los autores que vivieron en tan importante época.

Dada la gran relevancia que han tenido los estudios biográficos más asiduos sobre Juan Duns Escoto [Mariano da Firenzze, *Vita beati Johannis Duns Scoti doctory*

mariani ac subtili ab immemorabili tempore beati vulgo nuncupati (1480); Matteo Ferchio, *Vita B. Ioannis Dunsö Scoti franciscani doctoris subtili* (1622) y; Luca Wadding, *Ioannis Duns Scoti doctory subtili Ordiny Minorum vita* (1308)] (Zavalloni, 1992, p. 29) se sabe que nació en Escocia y perteneció a la familia Duns, de allí su nombre Juan Duns Escoto (Zavalloni, 1992, p. 17).

Sin embargo, uno de los datos en los que los investigadores y críticos medievalistas concuerdan unánimemente es la fecha de su ordenación sacerdotal, en la Orden de frailes Menores, el 17 de Marzo de 1291 en Northampton (Inglaterra), en la provincia franciscana a la que Escoto pertenecía (Williams, 2002, p. 2). Dado que la edad canónica requerida para la ordenación sacerdotal en la época era de 25 años, por un proceso retrospectivo, se presume como fecha de nacimiento plausible, más no estrictamente cierta, entre el 23 de diciembre de 1265 y el 17 de marzo de 1266.

Asimismo, se considera que Juan Duns Escoto estudió en los colegios de la misma Orden, completando su formación en Oxford. Allí tuvo como maestro, hacia el año de 1291-1292, a Guillermo de Ware, filósofo y teólogo franciscano perteneciente a la llamada Escuela de Oxford, en donde era distinguido como doctor *praeclarus* y *fundatus*, y que posteriormente habría aportado gran significación en la doctrina de la defensa de la Inmaculada Concepción emprendida por el maestro franciscano (Merino, 2008, p. XXIII).

Luego de completar los estudios preliminares concernientes a las Artes liberales (el *trivium*: gramática, retórica y dialéctica y el *quadrivium*: aritmética, geometría, música, astronomía) en la Facultad de Artes, Escoto debió cumplir un riguroso *currículum* conformado por la aprobación de seis años académicos de estudios teológicos. Durante el séptimo y octavo año debería aprender como oponente en las disputas y en el noveno como respondente. Durante el décimo año debería preparar su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que defendería al año siguiente. En el año duodécimo tenía que comentar la Sagrada

Escritura y al siguiente año disputar bajo otros Maestros de gran solidez filosófica y teológica (Williams, 2002, p. 3).

Entre los años 1300-1301, Escoto inició la producción escriturística de los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo en Oxford. Posteriormente, Duns Escoto fue llamado a enseñar en la Universidad de París teniendo así que interrumpir con su obra *Comentario a las Sentencias*. Al trasladarse a París, el maestro franciscano inicia su enseñanza la cual fue interrumpida hacia finales de 1303 siendo expulsado de Francia, hecho que le permitió regresar a Oxford donde continuó su labor como enseñante. Ya célebre por su enseñanza, Escoto recibió el título de Doctor con el que enseñó en París como Maestro regente durante los años 1306-1307 (Merino, 2008, p. XXIV).

A finales de 1307, Duns Escoto se trasladó a Colonia como *Lector principalis* donde murió el 8 de noviembre de 1308. Asimismo, se resalta que Juan Duns Escoto es llamado por sus contemporáneos Doctor Sutil y considerado uno de los grandes maestros de la Orden de Frailes Menores.

1.2. Obras del *corpus* Escotista

Uno de los aspectos más complejos con que se han enfrentado los investigadores críticos medievalistas, en torno a las obras que se le atribuyen a Escoto, ha sido la dificultad de esclarecer su autenticidad y el orden cronológico de las mismas.

Juan Duns Escoto, en su gran ingenio, comentó el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Como resultado de este estudio se originó el denominado *Comentarios a las Sentencias* cuyo análisis se llevó a cabo en tres versiones diferentes consideradas las obras más importantes del Doctor Sutil. El primer comentario, realizado como bachiller en Oxford (curso académico 1300-1301), lleva por nombre *Lectura*. Se trata del primer comentario que Escoto hace al libro de Pedro

Lombardo y tal como nos ha llegado incluye el comentario sobre los tres primeros libros de las *Sentencias*.

El segundo, realizado en París (cursos 1302-1303 y 1304-1305) recoge la transcripción escrita, hecha por un discípulo, de una lección oral. Sus alumnos lo titularon *Reportata Parisiensia* (*Rep. Par.*). El tercer y último comentario, es el denominado su obra maestra cuyo título es *Ordinatio* (*Ord.*) u *Opus Oxoniense* (*Ox.*) (Escoto, 2011, p. XIII). Esta última obra recoge la información de las lecciones dictadas comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo que comenzó en Oxford y culminó en París. La característica general de la *Ordinatio* es un texto preparado por el autor para su publicación; es decir, para ser copiado por los copistas oficiales de la Universidad.

También se conocen otras obras del Doctor sutil denominadas *Abbreviationes* o *compendia*. Estos escritos son extractos del texto más amplio a modo de guiones o esquemas, y pueden haber sido revisados por el autor o no.

Además, a través de la tradición manuscrita se han encontrado lo que se ha denominado *Additiones*. Algunas de estas adiciones fueron hechas por el propio Escoto y otras proceden de sus discípulos. Entre 1312 y 1325 William de Alnwick, secretario de Escoto redactó unas *Additiones*, que conforman los dos primeros libros de las *Sentencias*. Estas adiciones reciben el nombre de *Additiones Magnae*.

▪ Edición crítica de las obras de Juan Duns Escoto

La Comisión Escotista con sede en Roma ha publicado algunos volúmenes de la obra de Juan Duns Escoto. Es de resaltar que esta comisión es un equipo de especialistas dedicados a la edición crítica de las obras del maestro franciscano. La comisión tiene su origen en 1927 con la creación de la sección escotista en el Colegio San Buenaventura de Quaracchi por voluntad del Ministro General de la Orden de los Frailes Menores, Fr. Bonaventura Marrani, según las decisiones del Capítulo General.

En 1938 la sección escotista fue transferida al Colegio San Antonio en Roma, tomando el nombre de Comisión para la Edición Crítica de las Obras de Juan Duns Escoto.

A continuación se exponen las obras más relevantes del Doctor sutil cuya información es tomada de la obra *Filosofía y teología, Dios y el hombre* editada por José Antonio Merino, 2011, p. XXXV

▪ **De la *Ordinatio***

Volumen I (1950). Contiene un extenso estudio histórico-crítico y el Prólogo.

Volumen II (1950). Libro I, dist. 1-2

Volumen III (1954). Libro I, dist. 3

Volumen IV (1956). Libro I, dist. 4-10

Volumen V (1959). Libro I, dist. 11-25

Volumen VI (1963). Libro I, dist. 26-48

Volumen VII (1973). Libro II, dist. 1-3

Volumen VIII (2001). Libro II, dist. 4-44

Volumen IX (2006). Libro III, dist. 1-17

Volumen X (2007). Libro III, dist. 25-40

Volumen XI (2008). Libro IV, dist. 1-7

Volumen XII (2010). Libro IV, dist. 8-13

Volumen XIII. Libro IV, dist. 14-22 (En preparación).

Volumen XIV. Libro IV, dist. 23-45 (En preparación).

Volumen XV. Libro IV, dist. 46-50 (En preparación).

- **De la *Lectura***

Volumen XVI (1960). Prólogo y Libro I, dist. 1-17

Volumen XVII (1966). Libro I, dist. 8-45

Volumen XVIII (1982). Libro II, dist. 1-6

Volumen XIX (1993). Libro II, dist. 4-44

Volumen XX (2003). Libro III, dist. 1-17

Volumen XXI (2004). Libro III, dist. 18-40

- **Índices**

Volumen XXII. Índices de la *Ordinatio* y de la *Lectura* (En preparación).

- **Obras filosóficas**

La Comisión Escotista, del Instituto franciscano de la Universidad de san Buenaventura, Nueva York, y de la Universidad Católica de Washington, ha publicado los siguientes volúmenes:

Volumen I (1999). *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et quaestiones Praedicamenta Aristotelis* (S. Buenaventura, Nueva York).

Volumen II (2004). *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis. Libri I-IV* (S. Buenaventura, Nueva York).

Volumen III (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri I-V* (S. Buenaventura, Nueva York).

Volumen IV (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis. Libri VI-IX* (S. Buenaventura, Nueva York).

Volumen V (2006). *Quaestiones super secundum et tertium De anima* (Washington, D.C., S. Buenaventura, Nueva York).

Tratado del Primer Principio. Edición crítica de Marianus Müller (Herder, Friburgo Br. 1914).

Entre otras de sus obras se encuentran *Collationes oxonienses et parisienses* o conferencias que trata de temas particularmente teológicos y fueron impartidos particularmente en París y en Colonia. *Quaestiones quotlibetales*, que trata de cuestiones ordenadas y *Theoremata* o teoremas, que expone las principales tesis de teología (Escoto, 2011, p. XIV).

1.3. El método

El método escotista en muchas de sus obras se evidencia en una clasificación de los cuestionamientos a tratar en el que predomina la división, el análisis y el establecimiento de distinciones formales (Miralbell, p. 13). Sin embargo, el pensamiento escotista, tanto filosófico como teológico, debe comprenderse desde las circunstancias históricas en que se desarrolló.

En líneas generales, puede decirse que Escoto no polemiza directamente con el Aquinate, aunque obviamente conociera las correcciones de su orden. Por el contrario, Escoto ataca con frecuencia a Enrique de Gante (1240-1293) quien admitía un agustinismo de corte aviceniano.

La síntesis filosófico-teológica que alcanza el pensamiento de Escoto es original, por ello se distancia tanto de Tomás de Aquino como de Buenaventura. Por ello, se debe ser prudente y cauteloso en las afirmaciones, ya que su pensamiento surge en una época convulsiva y rica en matices importantes; además, cada cuestión debería evocar un detallado análisis y argumentación.

1.4. Principales cuestiones del pensamiento escotista

El carácter especulativo de Duns Escoto y particularmente su pensamiento filosófico-teológico no se reduce a la crítica de los grandes sistemas filosóficos de sus contemporáneos y de la tradición. La síntesis filosófica que alcanza el Doctor Sutil se desarrolla a partir de cuestiones específicas encausadas dentro de un pensamiento genuino y original que desemboca en contenidos concretos en torno a la metafísica, el problema del conocimiento, la antropología, la ética y la teología natural, por citar algunas.

Escoto se sumerge en la herencia de las más relevantes figuras franciscanas de finales del siglo XIII: Alejandro de Hales, san Buenaventura, Pedro de Juan Olivi, Roger Bacon y de las posturas de sus adversarios intelectuales contemporáneos: Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Gil de Roma.

Asimismo, la reflexión escotista surge y se desarrolla desde el contexto vital que le otorga la espiritualidad franciscana, a partir de la forma de vida propuesta por Francisco de Asís.

Se trata de un pensar inquieto y en constante búsqueda que se define ante todo por ser una filosofía del hombre y por un conjunto de características comunes entre sus pensadores. Es por ello que al adentrarse en los planteamientos escotistas se encuentra con la reflexión de un pensamiento inacabado, en cuyos rasgos reside su propia fecundidad. El pensamiento escotista, trata, entonces, de buscar la razón de las cosas, pero principalmente la verdad de las cosas (Segura, 2007, p. 491).

Aunque algunos críticos del pensamiento escotista han planteado que el maestro franciscano emprende una crítica al pensamiento de su contemporáneo Tomás de Aquino, es una afirmación que debe tratarse con cautela, ya que los planteamientos del maestro franciscano surgen a partir de la crítica a las posturas de su contemporáneo el maestro, filósofo y teólogo Enrique de Gante.

Sin embargo, es preciso aclarar que Escoto no es el primero en plantearse un análisis sobre los problemas mencionados anteriormente, antes bien consciente de la imperante importancia de reflexionar estas cuestiones emprende su empresa a partir de una reflexión crítica y argumentada en torno a tan diversas distinciones.

A continuación se expondrá el planteamiento general de algunas de las cuestiones más relevantes del maestro franciscano sin adentrarse en sus posturas más profundas.

1.4.1. La Metafísica -Estructura metafísica del ser sensible-

La metafísica desarrollada por el pensador franciscano Juan Duns Escoto toma relevancia en dos aspectos fundamentalmente: el primero, sobre la teoría de la contingencia y la creación; y el segundo sobre el concepto unívoco del ser.

La Metafísica, en el pensamiento Escoto, ocupa un lugar relevante y original dentro de la historia de la filosofía, ya que es el descubrimiento de una nueva ciencia, con un método y un objeto propio, que según el maestro franciscano, los filósofos no supieron descubrir y los teólogos no supieron expresar (Oromí, 1960, p. 17*).

La metafísica escotista es considerada como la bisagra que logra articular tanto la filosofía como la teología, cuya función es la de ser mediadora e intermediaria entre las dos ramas (Merino, 2004, p. 108). Por tanto, la Metafísica no debe ser vista como ciencia, entendida desde la tradición, que viene o está más allá de la Física, ni como la filosofía primera, ni tampoco como la ciencia que trata de Dios (Merino, 2004, p. 109). Se trata entonces de descubrir una nueva ciencia que supere las aporías de los filósofos y los teólogos que hasta entonces han tratado de dar respuesta a esta cuestión.

El objeto de la Metafísica, de acuerdo al planteamiento del Doctor sutil, no puede ser dado solamente por la Física ni por la Revelación, entonces se hace necesario trascender el objeto de estudio y los principios de estas dos ciencias e

instalarla en un plano esencialmente distinto a tal punto de permitir ofrecer principios y métodos nuevos (Oromí, 1960, p. 17*) «ya no se trata, pues, de una mera distinción formal de objetos o de que sea distinto el objeto formal de una y otra ciencia, sino de su mismo objeto material» (Oromí, 1960, p. 17*).

El objeto de esta nueva ciencia es, entonces, las esencias metafísicas, esencialmente distintas de las esencias físicas, a través de las cuales se llega al conocimiento. Este planteamiento permite entrever una cierta dependencia entre ambas esencias, ya que mediante las esencias físicas se llega al conocimiento de las esencias metafísicas. En este sentido, se manifiesta una trascendencia desde lo Físico a lo Metafísico y a su vez cierta necesidad.

Esta trascendencia se manifiesta en la necesidad absoluta de las esencias metafísicas; mientras que las esencias físicas solo son necesarias de hecho... son esencialmente contingentes (Oromí, 1960, p. 18*).

Por consiguiente, Escoto eleva a la Metafísica a un plano esencialmente necesario, cuyo objeto de estudio y método es propio y ubica a la Física en un plano contingentemente necesario. A partir de este planteamiento, el Doctor sutil manifiesta una dialéctica entre ambas realidades, ya que para instalarse en el plano de la Metafísica se debe tener presente que la realidad física de sí es contingente y depende de una Voluntad creadora que obra contingentemente. Sin embargo, «este saber teológico no le suministra al filósofo el objeto de la Metafísica, sino le abre paso para trascender la Física como ciencia de lo contingente» (Oromí, 1960, p. 18*). Es a partir de las esencias contingentes como se llega a las esencias necesarias que a su vez dependen de un Entendimiento que obra necesariamente (Oromí, 1960, p. 18*).

Por otra parte, afirma Escoto, al conocimiento de las esencias metafísicas, en sí mismas necesarias, se llega a partir de lo contingente y no a partir de las ideas

divinas. Es así como se hace posible que las esencias divinas, hallen su último fundamento en la inteligencia divina (Oromí, 1960, p. 18*).

La posición de Escoto como filósofo y teólogo, al distinguir el objeto de la razón y el de la fe y el método que le corresponde a cada una de ellas, permite el surgimiento de la nueva ciencia sirviéndose del trascender de la filosofía física para llegar a lo que él mismo denomina la Metafísica.

Por otra parte, la Metafísica escotista también tiene gran novedad y originalidad a partir del concepto unívoco del ser pues se considera que con este planteamiento Escoto da fundamento al discurso metafísico. Para ello, el maestro franciscano hace de este concepto aplicable tanto a Dios como a los demás entes «La univocidad del ser, entonces, es un instrumento mental que capacita al hombre a estar abierto a la realidad total, finita e infinita, humana y divina, contingente y necesaria». (Merino, 2004, p. 111)

La univocidad, entonces, en el planteamiento escotista es la identidad de un concepto designando su unidad e identidad, de ahí la necesidad de afirmar la unidad del concepto de ser. En este sentido y dejando atrás la tradición, en Escoto se da una refundación de la metafísica sobre el concepto de la univocidad del ser, por ello para O. Boulnoisen en su obra *Introduction à J. Duns Scot*, en *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (París 1988), p. 11-81, la metafísica de Escoto no es tanto una destitución como una instauración del concepto, por tanto, con el nuevo planteamiento de la univocidad, la metafísica hasta ahora presentada se abre a nuevas y altas posibilidades.

Llamo unívoco al concepto que de tal manera es uno, que su unidad es suficiente para que sea una contradicción afirmarlo y negarlo a la vez de la misma cosa y que, tomado como término medio de un silogismo, una de tal manera los términos extremos que no sea posible equivocación ni engaño. (*Ord.*, I, d. 3, n. 26)

Por consiguiente, el ser es un concepto absolutamente simple que expresa la entidad (*entitas*), es una realidad simplísima y es al mismo tiempo indeterminado y sin más cualificaciones.

1.4.2. La Teología natural

La Teología natural escotista se centra en el estudio del *ens infinitum* o *increatedum*, es decir, se trata de un ser trasciende a diferencia del orden de los seres creados o finitos. Para Escoto, la noción de ente, es de vital importancia, ya que es el punto de encuentro entre la filosofía y la teología para demostrar la existencia de Dios. Asimismo es el punto de encuentro para demostrar la unión entre Dios y el hombre «el ente común es lo que une lo creado e increado a lo finito e infinito» (Utrilla, 2008, p. 335).

Escoto concibe a Dios, ante todo, como el ser infinito cuyo concepto es el más perfecto y más simple que podemos tener de Él. En este sentido, para el Doctor sutil, la Metafísica no es la ciencia que se encarga de la demostración de la existencia de Dios, ya que, ninguna ciencia demuestra la existencia de su objeto y además, nuestro entendimiento es incapaz de enmarcar en una definición distinta los conceptos supremos de las propiedades esenciales del ser: infinito, necesario, etc. (Oromí, 19560, p. 74).

Los atributos de ese ente infinito necesariamente se transfieren una realidad trascendente por lo que a su vez estos conceptos deben ser estudiados por una ciencia también trascendente, es decir la Teología.

1.4.3. La teoría del conocimiento

El problema del conocimiento en el planteamiento escotista es un asunto con un alto grado de complejidad al involucrarse, por una parte, elementos de carácter sensitivo, psicológico, noético, metafísico, teológico, lógico y ontológico; y por otra, el reconocer, en la dinámica del conocimiento humano, la relación entre

un sujeto o inteligencia capaz de conocer y un objeto inteligible, es decir, capaz de ser conocido (Merino, 2004, p. 60).

El campo cognoscitivo es ampliamente cuestionado por los diversos sistemas filosóficos que tratan de dar respuesta a tan inacabado asunto de investigación. Escoto en sus diferentes obras trata la distinción sobre el conocimiento humano de manera fragmentada e indicativa, mas nunca como una visión unitaria y conclusiva. El Doctor escocés refiere el problema del conocimiento a asuntos tales como los sentidos corporales, el sentido común, la imaginación y la capacidad cognoscitiva por citar algunos (Merino, 2007, p. 29).

La teoría del conocimiento planteada por Duns Escoto se caracteriza esencialmente por dos rasgos fundamentales. El primero, en «la insistencia en el dinamismo irreducible de la inteligencia, es decir en la actividad creadora del sujeto en todo proceso cognoscitivo» (Merino, 2004, p. 60) y el segundo, «en la preferencia concedida ya no al conocimiento del universal, sino al conocimiento de lo singular» (Merino, 2004, p. 60).

Con su planteamiento, y a partir de un minucioso y riguroso análisis, Escoto se abre paso por las dos corrientes orientadoras y dominantes de su época. La primera, la corriente iluminista, inspirada en rasgos platónicos agustinianos, representada por Enrique de Gante supone que todo el conocimiento comienza y termina en el alma. La segunda, la corriente abstractiva, defendida por Godofredo de Fontaines, basada en principios aristotélicos-tomistas, tomando como base la teoría del acto y la potencia, sostiene que el entendimiento humano no puede pasar de potencia a acto sin previamente ser movida por el objeto. De esta manera, «es el objeto el que actualiza y perfecciona el conocimiento, en la función de causa eficiente (G. de Fontaines) o de causa formal (Tomás de Aquino)» (Merino, 2004, p. 61).

Escoto determina un total rechazo a los planteamientos de sus contemporáneos e inaugura su distinción mostrando que la causa eficiente y total del conocimiento se encuentra conjuntamente en el entendimiento (alma) y en el objeto. De este modo, los dos elementos convergen simultánea e integralmente en la producción de un mismo efecto, el conocimiento (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 262).

Otro asunto de gran importancia en el planteamiento escotista es la pregunta central por el objeto primero del conocimiento. Para dar respuesta a este interrogante, Escoto responde con una triple primacía: la primera, en el orden del tiempo; la segunda, en el orden de la perfección y; la tercera, en el orden de la adecuación «*Triplex est ordo intelligibilium in propósito: unus est ordo originis sive secundum generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae*» (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 3, p.1, q. 1-2, n. 69).

Se trata, entonces, de establecer cuál es el objeto primero del conocimiento en el orden de la propia naturaleza, es decir, identificar el objeto que determina el horizonte cognoscitivo del entendimiento humano, bajo el cual todos los demás objetos son conocidos. La propuesta a la que llega Escoto es el desarrollo de un pormenorizado análisis que analiza en el prólogo de su *Ordinatio*:

El objeto formal, naturalmente primero y adecuado de nuestra inteligencia, es el ser en cuanto ser. Esto significa que todos los seres, en cuanto cognoscibles, pueden ser actualmente objeto de nuestro conocimiento, inclusive e ser infinito o Dios. (Duns Escoto, *Ord.*, Prologus, q. un., d. 1, n. 1)

Tanto en la *Ordinatio* como en la *Lectura*, Escoto plantea algunas soluciones en torno al problema del conocimiento y los esquematiza de la siguiente manera (*Ord.* I, d. 3, n. 401-485 / *Lectura* I, d. 3, n. 308-373):

- *Species sensibilis*

El punto de partida es la sensación o la precepción sensible

- *Species intelligibilis*

El resultado de la intuición sensible es iluminado por el entendimiento agente.

- *Species impressa*

Es la recepción en el espíritu de la *species intelillibilis*

- *Species expressa*

Si se requiere mayor profundización al respecto se remite al lector a las obras citadas, ya que este y otros son los interrogantes que Escoto se traza en su análisis en torno al problema del conocimiento, pero para efectos de esta introducción al pensamiento del maestro franciscano baste con lo expuesto en este apartado.

1.4.4. La ética

La ética escotista puede comprenderse a partir del aspecto teleológico que pretende el planteamiento de su pensamiento filosófico-teológico, es decir, la necesidad de una doctrina revelada, la practicidad de la teología como ciencia y el objeto de la fruición (*fruitio*) -finalidad última que solo depende de la voluntad humana, de su amor- (Oromí, 1960, p. 83).

La finalidad última del hombre en la teoría escotista no es un asunto meramente especulativo, sino una reflexión en su contenido práctico. Su practicidad, entonces, consiste en dar a conocer el fin último del hombre y los medios para conseguirlo.

Las fuentes de la ética escotista cuya finalidad es que el hombre alcance el fin último, se centran en dos principios que iluminarán todo su planteamiento. Por una parte, la dependencia de la voluntad necesaria de Dios en cuanto se ama a sí mismo» y, por otra, «la dependencia de la voluntad divina que obra contingentemente en la elección de lo creable» (Oromí, 1960, p. 83). Estos elementos al tener su fundamento esencialista en la voluntad divina hacen que la propuesta escotista sea elevada a una Ética del amor.

La importancia de la Teología, como ciencia eminentemente práctica, es presentar los medios que Dios ha puesto a disposición del hombre para conseguir la fruición, ya que solo el amor divino ha podido trascender la distancia infinita entre lo necesario e infinito de su esencia y lo finito y contingente de la creación. De esta manera el hombre, como ser finito, podrá lograr llegar al Infinito y fruir de él como fin.

1.4.5. La antropología

La sistematización de una antropología filosófica-teológica, dentro de la escuela franciscana, se fundamenta, según José Antonio Merino (2004) en dos fuentes distintas que convergen en un mismo propósito doctrinal. La primera fuente se sustenta en la experiencia vivida por san Francisco de Asís y la primitiva comunidad. El rasgo fundamental de esta fuente inicial se sustenta en la sensibilidad fraternal en la que el hombre concreto y existencial es acogido y al mismo tiempo relacionado y referido a otros (Merino, 2004, p. 166). La segunda fuente es el rasgo eminentemente ontológico y esencialista dentro del contexto medieval que interpreta al hombre, a partir de categorías filosóficas griegas y de teologías vigentes a la época, forjados a partir de la patrística griega y latina (Merino, 2004, p. 166)

La visión antropológica en el pensamiento del maestro franciscano Juan Duns Escoto ocupa una parte considerable en sus rigurosas cuestiones. La estructura física del hombre y su puesto en el cosmos, su naturaleza, sus potencias y actividad y, su finalidad última son algunos de los aspectos que el Doctor sutil trata de analizar.

Aunque Escoto parte de algunos presupuestos de la doctrina escolástica como por ejemplo, la aceptación del hombre como ser compuesto de materia y forma, de alma racional y cuerpo, no significa que su planteamiento sea una repetición de las cuestiones propias de la época. Por el contrario, su análisis presenta una serie de

distinciones llena de aspectos originales que hacen de su pensamiento un análisis crítico y audaz (Iammarrone, 1999, p. 149).

En la doctrina antropológica de Juan Duns Escoto, la relación alma-cuerpo constituye en su doctrina el carácter formal del cuerpo humano. En el pensamiento escotista, la unión sustancial entre el alma racional y el cuerpo se da de manera inmediata en cuanto que no hay una tercera realidad interpuesta entre uno y otro que origine tal unión «L'informazione è una unione sostanziale tra l'anima razionale e il corpo, che essa con la comunicazione immediata della propria entità rende formalmente vivente costituendolo como autentico corpo umano» [El alma racional informa al cuerpo. La información es una unión sustancial entre el alma racional y el cuerpo que junto con la comunicación inmediata de la propia entidad le da el carácter formal de ser vivo constituyéndolo como auténtico cuerpo humano] (Iammarrone, 1999, p. 149).

De la unión entre el alma racional y el cuerpo se origina el hombre: una nueva sustancia, es decir un nuevo ente, que existe en sí y por sí, una nueva naturaleza, es decir, un nuevo principio remoto de actividad específicamente humana y una nueva persona, un nuevo sujeto que existe en sí y por sí, en modo independiente de otros entes, un ente dotado de razón y ordenado al conseguimiento del fin último de todas las cosas, es decir la felicidad suprema (*beatitudine*): Dios.

El concepto de *beatitudine* es esencial en el planteamiento escotista, ya que es el fin último al cual todo hombre está ordenado a conseguir «La beatitudine è la felicità suprema della creatura ragionevole; è la sua perfezione, la piena soddisfazione del suo Desiderio infinito, l'attuazione della sua illimitata potenza di conoscenza e d'amore» [La beatitud es la felicidad suprema de la criatura racional; es la perfección, la plena satisfacción de su deseo infinito, la realización de su ilimitado poder de conocer y de amar] (Todisco, 1996, p. 82-83).

Escoto considera que el cuerpo humano, en cuanto cuerpo, posee la propia forma sustancial que lo constituye cuerpo, es decir la *forma corporeitas* «*Homo intelligit formaliter et proprie; ergo anima intellectiva est propria forma hominis*» (Ox., IV, d. 43, q. 2, n. 6). Por otra parte, el elemento principal que lo constituye «hombre» no es el cuerpo en tanto que conviene con otros seres materiales. En este sentido, el principio que constituye al hombre, le informa y lo eleva a la dignidad de cuerpo humano es el alma (Iamarrone, 1999, p. 155).

Para finalizar este apartado, diversas cuestiones se presentan a la reflexión de Escoto en torno al problema del hombre, baste, entonces, con nombrar algunas de ellas para estudios e investigaciones posteriores: el problema concerniente al alma en cuanto forma específica del hombre, la naturaleza del alma en cuanto ser espiritual e incorruptible y el problema de la inmortalidad del alma.

Más allá de comprender al hombre solamente como un compuesto de alma racional y cuerpo, la preocupación de Escoto se centra también en establecer el estatuto ontológico del hombre, por tanto su análisis antropológico abre fronteras y reflexiona al hombre a partir del concepto de persona tomando como referencia los estudios de sus predecesores Severino Boecio y Ricardo de san Víctor.

CAPÍTULO II

LA «PERSONA» EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JUAN DUNS ESCOTO

*«Persona est incommunicabilis habens existentiam
in natura intellectuali»*

Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 2, pars. 2, q. 1, n. 378

Dada la importancia de comprender al hombre en su multiplicidad de rasgos, de esclarecer la dimensión que lo encumbra como aquel ente con el más alto grado de dignidad y de no conformarse con la insipiente concepción que hasta entonces se había manejado como un «algo», sino de comprenderlo como un «alguien», único, concreto e irrepetible; Escoto se abre paso a la aguda especulación sobre el concepto de persona que dentro de la Escolástica había tenido tanto ímpetu. Al respecto, el filósofo italiano, Giovanni Lauriola comentando a Escoto señala: «*La persona rappresenta l'ultima e concreta realtà, la sostanza singolare o individuale*» [La persona representa la última y concreta realidad, la sustancia singular o individual] (Lauriola, 1999, p. 217). Esta afirmación muestra algunos de los diversos elementos que hacen parte de la no fácil comprensión que entreteje la concepción de uno de los rasgos fundamentales del ser humano: la persona.

La noción de persona, en el planteamiento escotista, más que una simple definición es una realidad que se enmarca dentro del plano existencial y axiológico. En este sentido, Escoto establece la posibilidad de comprender la persona dentro de una realidad objetiva (como un concepto de primera intención) y, no como un concepto meramente lógico o una simple construcción de la mente (concepto de segunda intención). En este sentido, el fenomenólogo Daniel Herrera afirma:

La persona es un ser, que sobre la base de su individualidad y racionalidad, está referido al mundo de los valores y es capaz de acogerlos libremente dentro de sí para salir de sí y trascenderse dentro de un horizonte sin límites, en un progreso infinito. (Herrera, 2007, p. 39)

En la Escolástica, al hablar de persona, era casi imperante remitirse a los planteamientos de las cuatro fuentes más reconocidas que hasta entonces se había formulado: san Agustín, Severino Boecio, Ricardo de san Víctor y los grandes Maestros de la Época.

La reflexión de Agustín de Hipona se centró en el intento de aprehender la persona en el horizonte de una relación subsistente (san Agustín, *De Trinitate*, L. VII), el planteamiento de Boecio mostraba que «*persona est naturae rationalis individua substantia*» [persona es sustancia individual de naturaleza racional] (Boecio, *De duabus naturis*, c. III), Ricardo de san Víctor comprendía el concepto de persona en términos de existencia como «*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*» [existencia incommunicable de una naturaleza racional] (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. XXII) y finalmente, los Maestros de la Época afirmaban que la persona había de ser comprendida como «*hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*» [supósito o sujeto distinguido por una propiedad perteneciente a la dignidad] (Manzano, 2007, p. 12-13).

De los planteamientos dados por la Escolástica, Escoto encuentra particular interés, en torno a la reflexión del concepto de persona, concretamente en la síntesis filosófica de Boecio y Ricardo de san Víctor. Es así como el maestro franciscano se apoya en las concepciones de estos dos grandes filósofos de la tradición para, finalmente, establecer su propia y genuina concepción sobre la cuestión.

Al realizar un seguimiento en la reflexión discursiva que realiza el Doctor sutil con miras a identificar su propuesta acerca del concepto de persona, es preciso adentrarse en el planteamiento de los dos autores en los que se basa su reflexión -

Boecio y Ricardo de san Víctor- y así tratar de establecer un diálogo que permita entretejer las visiones de los autores. Asimismo, es pertinente establecer puntos de discusión y las posibles relaciones de complementariedad o refutación para identificar, finalmente, la concepción del maestro franciscano, Juan Duns Escoto.

Es así como, en el pensamiento filosófico-teológico de la Escuela Franciscana en general, y en el planteamiento escotista en particular, la categoría de «persona» es el eje fundamental en torno al cual gira todo el esfuerzo reflexivo por comprender la complejidad que en sí mismo conlleva formularse la cuestión concerniente al hombre.

Finalmente, es pertinente señalar que las principales tesis sobre el concepto escotista de persona se encuentran en sus obras *Ordinatio* (I, d. 23, q. 1; I, d. 28, q. 2; II, d. 3, q. 6; III, d. 2, q. 1; III, d. 1, q. 1; III, d. 1, q. 4), *Reportata Parisiensia* (I, d. 25, q. 1.) y en *Quaestiones quodlibetales* (q. 19).

2.1. EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA TRADICIÓN

2.1.1. La «persona» en Severino Boecio

Al comenzar el capítulo tercero de su obra *Sobre la persona y las dos naturalezas* (*Liber de Persona et Duabus Naturas contra Eutychen et Nestorium*) llamado *Differentia naturae et persona*, Severino Boecio define la persona como una sustancia individual de naturaleza racional «*Persona est naturae rationalis individua substantia*» (Boecio, *Contra Eut.*, IV, 5-9).

La importancia de la definición expuesta por Boecio radica en dos de los elementos constitutivos de su concepción, es decir, en señalar que la persona es «*substantia individual*» para significar el carácter singular en el género de la sustancia y en resaltar el rasgo racional de su naturaleza «*de naturaleza racional*» para distinguir el elemento que identifica al hombre como persona y lo diferencia

de los otros entes. Por tanto, el énfasis dado por Boecio en la noción de persona está dado en el carácter individual de naturaleza racional.

El argumento de Boecio expuesto en su tratado *Persona et Duabus Naturas contra Eutychen et Nestorium*, recobra nuevo sentido en el desarrollo de su planeamiento en el que el autor se centra ahora en distinguir la noción de «naturaleza» y de «persona».

En su concepción, Boecio introduce cierto rasgo esencialista al concepto de naturaleza, aquello que hace algo ser lo que es, es decir, su diferencia específica al afirmar: «*natura est unam quanque rem informans specifica differentia*» [naturaleza es la diferencia específica que da forma a algo] (Boecio, *Contra Eut.*, I, 25-58) y en otro apartado señala: «*Hoc interim constet quod inter naturam personamque deffirre praediximus, quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietates, persona vero rationabilis naturae individua substantia*» [...la diferencia entre naturaleza y persona es esto, que la naturaleza es la propiedad específica de cualquier sustancia, y la persona es sustancia individual de naturaleza racional] (Boecio, *Contra Eut.*, IV, 5-9). Dada esta reflexión se infiere, entonces, la reducción que el autor realiza del concepto de naturaleza a su esencia.

De esta manera, la noción de persona propuesta por Boecio adopta una visión exclusivamente esencialista. Por tanto, en términos estrictos, la concepción de Boecio se reduce a afirmar que «la persona es la individualidad de una naturaleza racional» (Culleton, 2010, p. 61). De este enunciado se sigue, entonces, que lo individual es el rasgo determinante de la persona, es decir, «lo individual en cuanto tal es el factor propiamente constitutivo de la persona» (Greshake, 2001, p. 133). Así, «la esencia de la persona se constituye en la sustancia racional individual y no en el acto de ser específico y propio» (Culleton, 2010, p. 61). Por tanto, la sustancia refiere a una propiedad natural común, mas no específica de una persona en particular. Tal distinción permite entrever que los accidentes y el

aspecto relacional propio y diferente de cada persona queda por fuera de la definición boeciana de la noción de persona (Culleton, 2010, p. 61).

La concepción propuesta por Severino Boecio, entonces, se refiere a una propiedad común, mas no a una propiedad que conviene exclusivamente a uno. Por tanto, se hace necesario determinar en el planteamiento una propiedad que permita hacer de la persona una realidad distinta y concreta con una identidad particular y singular perteneciente solo a una y no a muchas, una propiedad que la haga un alguien y no simplemente un qué.

Aunque Boecio no da respuesta a este interrogante, para efectos, de continuar con esta reflexión es preciso valerse de la distinción que Ricardo de san Víctor realiza en torno a la cuestión.

2.1.2. La «persona» en Ricardo de San Víctor

El abad agustiniano, Ricardo de san Víctor, se propone modificar la noción boeciana de persona que hasta entonces había predominado en la tradición. Para ello, el autor se propone formular el problema de manera independiente al concepto de sustancia haciendo de la cuestión un nuevo centro de reflexión.

Para Ricardo de san Víctor, la noción de sustancia refiere a una propiedad común a varios, por tanto, el autor señala que es necesario determinar una propiedad que convenga exclusivamente a uno: «*Sub nomine personae, similiter subintelligitur quaedam proprietas quae non conventi nisi uni soli... Proprietas individualis, singularis, incommunicabilis*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 6).

El esfuerzo del abad del monasterio de san Víctor consistirá, entonces, en hacer de la persona «un alguien» distinto de los demás seres otorgándole una dignidad particular, concreta e incommunicable. La importancia de la connotación ricardiana se centra, entonces, en asignarle a la persona una propiedad que la haga una, única, distinta a las demás. Esta propiedad es la incommunicabilidad, rasgo

que permite establecer que no pueden existir dos personas idénticas, sino solo una e irrepetible.

La noción de persona que Ricardo de san Víctor propone para corregir la concepción boeciana, cuya imprecisión en la definición hace que su enfoque sea muy general, se fundamenta en la siguiente afirmación: «*Persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*» [La persona es un existente por sí mismo con cierto modo singular de existencia racional] (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, VII, 24).

La nueva concepción de «persona» propuesta por el abad del monasterio agustiniano, Ricardo de san Víctor, permite resaltar tres aspectos de suma importancia que contribuyen al enriquecimiento del concepto mismo tan discutido en la Escolástica. El primero, se refiere a la crítica de la categoría de sustancia; el segundo, a la introducción de la categoría de existencia y; el tercero, al carácter singular único de la persona, es decir, su incomunicabilidad.

2.1.2.1. La categoría de sustancia

La reflexión en torno al concepto de persona propuesto por el abad del monasterio agustiniano de san Víctor, Ricardo de san Víctor, toma distancia de la noción boeciana al establecer que el planteamiento dado por el filósofo romano no queda satisfactoriamente definido. El circunscribir la persona dentro de la categoría de sustancia racional (*rationalis substantia*), haciendo de la racionalidad un elemento común de muchos, hace que el abad reformule la concepción otorgando a la persona una propiedad que pertenezca exclusivamente a uno, un rasgo singular que no es común a muchos ni puede llegar a serlo (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 16).

El carácter sustancial que Boecio imprime a su concepción le permite identificar al abad del monasterio de san Víctor que tal planteamiento no hace de la persona la realidad más determinada, distinta y concreta «*unus aliquis solus, ad*

omnibus aliis singulari proprietate discretus» (*De Trinitate*, IV, c. 7). Será necesario, entonces, identificar en la persona un elemento que la haga ella misma y no otra, es decir, establecer una categoría que le pertenezca exclusivamente a esa persona y no común a las demás.

El rasgo que, según Ricardo de san Víctor, hace de la persona más que una simple sustancia racional, rasgo común de una serie de sustancias, es la identidad del nombre propio, es decir, la particularidad de la persona para dar cierta connotación autoreferencial al término «*alias ergo subintelligitur proprietas generalis, alias proprietas specialis; ad nomen autem personae, proprietas individualis, singularis, incommunicabilis*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*; IV, c. 6).

Apoyándose en san Jerónimo, Ricardo señala: «*Hieronymus in his verbi non decit personas esse proprietates personarum sed proprietates nominum, hoc est quod proprie significant nomina personarum*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 3). Esta afirmación señala que el contenido del nombre propio, es decir, la particularidad implícitamente expresada en el nombre, debe ser entendida como aquello que constituye el rasgo de persona (Culleton, 2010, p. 65). En este sentido, el nombre es el elemento que le permite a la persona ser entendida como un alguien, como un quién (*quis*) y no simplemente como un qué (*quid*) como la compendia Boecio a partir de la categoría de sustancia. La respuesta a la pregunta por el quien será, entonces, siempre un nombre propio.

La respuesta a las dos preguntas ya sea por el *quid* o por el *quis* permitirá, en la síntesis del abad del monasterio de san Víctor, asignarle el rasgo de identidad a la persona, es decir, a la pregunta por el «qué» corresponderá una propiedad natural común, mientras que el interrogarse por el «quién» corresponderá a una propiedad singular, la incommunicabilidad, que no es común a muchos ni puede llegar a serlo (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 7).

La propiedad que hace de la persona incommunicable, es el rasgo de pertenecer exclusivamente a uno, es decir, la *proprietas incommunicabilis*, aquello que

solamente puede convenir a una única persona «*quae nonnisi uni alicui personae convenire potest*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 16) y consiste en lo que no es común a muchos ni puede llegar a serlo.

El esfuerzo de Ricardo de san Víctor al comprender la persona ya no en términos de sustancia, que refiere a una propiedad natural común, tal como la comprendía Boecio; sino como aquello que dé cuenta de la identidad singular, que la hace un alguien único y concreto, distinto de las demás personas, dado por la identidad particular expresada por el nombre, es el rasgo que sobresale de la síntesis reflexiva del abad del monasterio agustiniano y que hace del autor su gran contribución al pensamiento en torno a la persona.

2.1.2.2. El concepto de *ex-sistentia*

Ricardo de san Víctor es sin duda un pensador que innova en el concepto de persona brindando elementos que permiten una mayor profundidad en la reflexión confrontando el clásico planteamiento de la tradición. La nueva formulación en el planteamiento trae consigo dos rasgos que le asignan cierta identidad y singularidad a la persona; por una parte, la constitución esencial de un alguien y por otra, su modo de existir u origen, es decir, el ser persona (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 11-13).

El abad del monasterio de san Víctor establece una nueva dirección a la noción de persona valiéndose del término *ex-sistentia*. Para el abad, el existir tiene una doble implicación. En primer lugar, indica tener una cualidad propia (*qualitas*) y en segundo lugar, implica ser dependiente, es decir tener un origen (*origo*) con el que se está necesariamente en relación (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 11-13).

Sin embargo, la *ex-sistentia*, en la concepción ricardiana, debe ser entendida no como el estar existiendo, sino como una característica del modo de existir, como una propiedad que contiene un principio originario. El abad establece, entonces,

que la noción *ex-sistentia*, en sentido estricto del término, trae consigo dos elementos que se extraen del término mismo: por una parte, el prefijo *ex* que indica el origen de la persona, el principio originario; y por otra, la partícula, *sistentia* que refiere a la naturaleza.

La reflexión que Ricardo realiza en torno a los dos elementos constitutivos del término le permite establecer el carácter unitario del ser persona, es decir, la relación de origen (*ex*) y su propia naturaleza (*sistentia*). En este sentido, la existencia ya no puede ser considerada simplemente como una sustancia racional, sino como una propiedad que trae consigo un principio originario y a su vez es portadora de una naturaleza.

Por otra parte, otro de los esfuerzos que se le reconoce al abad del monasterio de san Víctor es el intento de distinguir los conceptos de sustancia y persona. Para ello, Ricardo de san Víctor se vale de la noción de existencia haciendo énfasis en dos aspectos concretamente: en primer lugar, en la existencia común, es decir, aquella existencia que es común a muchos, aquello que es compartido entre varios; y en segundo lugar, la existencia incommunicable, aquello que pertenece exclusivamente a uno, es decir, caracterizada por el hecho de ser atribuida solamente a un individuo singular al estar constituida por una propiedad incommunicable, «aquello que solo puede convenir a una única persona» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 16),

El argumento en torno a la persona toma una nueva perspectiva al considerar que la persona no está constituida por un elemento común a muchos, sino de una propiedad personal originaria (*personalem proprietatem*), rasgo que hace a un «alguien» ser persona. Por tanto, propiedad incommunicable (*proprietas incommunicable*), de acuerdo a Ricardo de san Víctor, hace referencia a aquello que sólo puede convenir a una única persona «*quae non nisi uni alicui personae convenire potest*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 16), en este sentido, la propiedad personal es lo que hace de alguien una persona absolutamente incommunicable

«*quod proprietas personalis omnino sit incommunicabilis*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 17), es decir, diferente a todas las demás.

La *proprietas incommunicabilis*, entonces, es el rasgo constitutivo de la individualidad y de la existencia incommunicable, es la propiedad que hace ser a Sócrates y no Platón, en otras palabras es la socrateidad de Sócrates y la platoneidad de Platón.

Realizando una relación entre las formulaciones de los autores considerados de la tradición se llega a afirmar que mientras para Boecio, la persona es una naturaleza racional, para Ricardo de san Víctor la persona es la portadora de una naturaleza, es decir, aquello en lo cual la naturaleza racional existe (Culleton, 2010, p.66). Sin embargo, el rasgo de singularidad en ambos autores es un elemento común a varios. Por ello, el abad del monasterio de san Víctor hace uso de la noción de incommunicabilidad para hacer de la persona una entidad con un carácter de unicidad e irrepetibilidad con otros.

2.1.2.3. Incommunicabilidad

En la reflexión filosófico-teológica que realiza Ricardo de san Víctor, en su tratado *De Trinitate*, se resalta el énfasis que el abad realiza sobre el concepto de persona.

El esfuerzo de Ricardo se centra en otorgarle un rasgo que haga a la persona única e irrepetible, una propiedad que le pertenezca determinadamente solo a una entidad y que no sea común a varios y a su vez que no sea un accidente distintivo más, sino un rasgo especial constitutivo de la individualidad y de la existencia (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate* IV, c. 6).

Para identificar la propiedad que satisfaga al autor con los rasgos señalados, Ricardo de san Víctor se aleja de la concepción que hasta entonces había imperado al considerar la persona en términos meramente sustanciales. Por ello, para el

autor es preeminente otorgarle a la persona una categoría que determine su realidad sustancial (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, II, c. 12).

La atención del autor se centra, entonces, ya no sobre la cualidad específica de la racionalidad (*rationalis substantia*), rasgo común a toda persona; sino en lo determinantemente único de cada persona, su incomunicabilidad, que a su vez, sólo se designa mediante un nombre propio.

El punto de partida del abad del monasterio de san Víctor es, entonces, la distinción entre la naturaleza común y la particularidad de la persona. Es así como, para Ricardo, el carácter incomunicable es el rasgo distintivo que hace de la persona única e irrepetible y por tanto, se deduce que hay tantas existencias incomunicables como personas en el mundo «*omnis proprietas personalis omnino est incommunicabilis*» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate* IV, cap. 18, p. 267).

En términos estrictos, la atención ya no se centra sobre la cualidad específica de la racionalidad, que es común a toda persona, sino en el carácter absolutamente único que hace de cada persona un «alguien» completamente diferente. Al respecto, Ricardo de san Víctor afirma: «El carácter de incomunicabilidad es el determinante de la realidad sustancial de una persona» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate* II, cap. 12).

Lo constitutivo de cada persona es su existencia incomunicable (*incommunicabilis existentia*) y por tanto cada propiedad personal es absolutamente incomunicable. Así por ejemplo, la socrateidad de Sócrates es aquello que hace que Sócrates sea Sócrates y no Platón. Es la propiedad incomunicable (*proprietas incommunicabilis*), de acuerdo al planteamiento del autor, que «en términos formales la persona ya no es pensada como un algo (*aliquid*), sino como un alguien (*aliquis*)» (Ricardo de san Víctor, *De Trinitate*, II, c. 12).

El aspecto de la persona que determina la limitación de la visión esencialista propuesta por la tradición, es decir, la perspectiva que la considera solamente

como una sustancia, es la existencia (*ex-sistentia*). Es la partícula *ex-sistere*, el término que le permite a Ricardo identificar tanto, la constitución esencial de la persona como el origen o modo de existir que solo es posible a la naturaleza racional.

La *ex-sistentia* identifica por una parte, que algo es y por otra, que posee una determinada propiedad a partir de su origen. Esta propiedad, es incomunicable, y a su vez es el rasgo que le otorga el carácter de ser persona y va más allá de la simple connotación ordinaria de sustancia. En este sentido, la incomunicabilidad de alguien es más que una propiedad de origen pues está fundada, al mismo tiempo, en el *sistere*, es decir, en la totalidad de su existencia.

2.2. LA PERSONA EN JUAN DUNS ESCOTO

Escoto, lector de los autores de la tradición, acepta parcialmente la concepción de persona propuesta por Boecio referida como una «naturaleza racional individualizada». Sin embargo, el Doctor sutil advierte que considerar el carácter individual, en cuanto tal, como el factor propiamente constitutivo de la persona y, al referir la sustancia a una propiedad natural común, mas no específica de una persona en particular; no puede entenderse de manera directa y formal.

Por otra parte, el maestro franciscano señala que la naturaleza racional debe estar contenida por un quién y no por un qué. Es así como Escoto retoma el planteamiento dado por Ricardo de san Víctor, en cuyo análisis considera la existencia como constitutivo y determinante de la persona a partir del concepto de incomunicabilidad, es decir, un modo de existencia que le es propio a la persona e imposible de ser comunicado a otro individuo, imposible de volverse común. Es así como el carácter incomunicable en la comprensión de persona, como una propiedad que solo es posible a la naturaleza racional y cuya naturaleza es el

existir tal como lo desarrolló Ricardo de san Víctor, también se hace determinante en el planteamiento escotista.

Por tanto, el punto de partida para Escoto será, entonces, profundizar en el argumento planteado por Boecio cuya finalidad será distinguir «persona» de «individualidad» y retomar el argumento de existencia y de incomunicabilidad propuesto por Ricardo de san Víctor para una posible transformación y resemantización.

En suma, pareciera que el Doctor sutil, a primera vista, se encarga de «resumir y repetir» las definiciones de sus predecesores, Boecio y Ricardo de san Víctor. Sin embargo, fiel al estilo medieval de «repetición y diferencia», Escoto re-semantiza, en su síntesis filosófica, tres elementos fundamentales que caracterizan, según su perspectiva, a la persona a partir de los planteamientos dados por la tradición: individualidad, incomunicabilidad y existencia.

La «individualidad» como la impronta escotista de la individuación y el rasgo *sui generis* del ser persona. La «incomunicabilidad», entendida no en el sentido de absoluta soledad que se materializa en un solipsismo, sino como el núcleo ontológico más profundo de la persona que desde su intimidad le remite a otra entidad otorgándole el carácter de intersubjetividad. Y por último, la «existencia», rasgo que ubica a la realidad de la persona en el mundo en el que la relación cara a cara con la alteridad visibiliza en las interrelaciones cotidianas un ser que interpela y es interpelado por otros en el devenir de la vida misma.

2.2.1. Principio o causa de individuación (*haecceitas*)

La teoría de la individuación planteada por Duns Escoto parte de la pregunta por el origen ontológico de la individualidad, busca responder el por qué -en términos ontológicos- una sustancia primera material es individual (Pérez-Estévez, 1994, p. 783).

En la primera cuestión de su obra *Ordinatio* (Duns Escoto, *Ord.*, II, d. 3, *Pars Prima*, q. 1), Escoto se pregunta si la sustancia material es individual en razón de sí o de su naturaleza. Ante este interrogante, el maestro franciscano considera que la naturaleza no es de suyo individual por lo que se hace necesario considerar una entidad capaz de individualizarla. A esta propiedad, el doctor sutil la denomina principio de individuación (Faitanin, 2002, p. 4).

*Philosophus VII Metaphysicae probat -contra Platonem- quod "substantia cuiuscumque rei est propria illi cuius est, et non inest alii (...) ita quod ex natura sua non potest inesse alii; igitur ex natura sua est individua. Contra: Quidquid inest alicui ex ratione sua per se, inest ei in quocumque; igitur si natura lapidis de se esset "haec", -in quo- cumque esset natura lapidis, natura illa esset "hic lapis". (Duns Escoto, *Ord.*, II, d. 3, *Pars Prima*, q. 1)*

Asimismo, Duns Escoto afirma que el carácter individual de la naturaleza pertenece formalmente al género de la cantidad y no puede considerarse como un concepto de segunda intención, ni como una operación del entendimiento, ni tampoco como la unidad predicamental que es principio de número (Pérez-Estévez, 2002, p. 783). Ante este análisis, Escoto afirma que «individual o singular» (términos correlativos) es la indivisibilidad de la sustancia material, la repugnancia a dividirse en muchos (*Ord.*, II, d. 3, *Pars Prima*, q. 2).

El principio de individuación, entonces, en el planteamiento escotista, está dado en términos de repugnancia formal, es decir, la imposibilidad de dividirse ya sea en partes subjetivas o en muchas entidades individuales con la misma naturaleza «*individuum materiale non potest dividi in plura eiusdem naturae*».

Non enim, cum quaeritur an substantia materialis sit singularis et una et individua intelligitur de singularitate prout est secunda intentio (sic enim dicitur esse singularis per operationem intellectus), similiter non quaeritur de unitate quae est principium numeri (nam res illa unitate dicitur esse una, ut per unitatem formaliter de genere quantitatis), ... an substantia

materialis habeat indivisibilitatem ita quod repugnat sibi dividi in plura quorum quotlibet est ipsum sicut pars subjectiva est suum totum. (Duns Escoto, *Ord.*, II, d. 3, *Pars Prima*, q. 2)

Ser individuo, por tanto, a partir del principio de individuación, significa ser uno, único, indivisible e irrepetible; asimismo, significa que el individuo, en cuanto tal es distinto de todos los demás individuos, es decir, los individuos, en cuanto tales, no tienen nada en común entre sí (Pérez-Estévez, 1994, p. 784). En otras palabras, ser individuo denota que los entes son diferentes por sus diferencias individuales y éstas a su vez son formalmente diversas y no tienen nada formal en común «... *differentiae individuales sunt primo diversae non habendo aliquid in "quid" dictum de eis (nec ens nec aliud)...*» (Duns Escoto, *Lect.*, II, d. 3, *Pars Prima*, q. 5-6).

Ser individuo implica, en cuanto individuo, ser radicalmente distinto, diferente y formalmente otro respecto a los demás individuos de la misma especie, aunque simultáneamente implique ser idénticos, en cuanto pertenecientes a la misma especie (Pérez, Estévez, 1994, p. 784).

Finalmente y luego de realizar un detallado examen, Escoto señala, que el mundo exterior es un conjunto de sustancias materiales individuales y que tales sustancias poseen una naturaleza o *quididad*, que las hace pertenecer a una especie determinada.

Para Escoto, la naturaleza no es por sí misma un individuo, antes bien debe precisar de algo que la individualice para que sea «esta naturaleza» y una vez individualizada, no pueda ser en otro individuo (Pérez-Estévez, 1994, p. 798). «*"Omnis substantia per se existens est propria illi cuius est", hoc est: vel ex se ipsa propria, vel per aliquod contrahens facta propria, quo contrahente posit non potest inesse alii...*» (Duns Escoto, *Ord.*, II, d. 3, *Pars Prima*, q. 2).

Asimismo, la naturaleza, según el maestro franciscano, posee por sí misma una propiedad real que la torna indiferente y la capacita para acontecer ya sea de manera singular o universal. No obstante, para que determinada naturaleza devenga de manera singular debe precisar de algo externo y adicional que la contraiga y la individualice (Pérez-Estévez, 1994, 798). «*Communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsum*» (Duns Escoto, *Ord.*, II, d. 3, Pars Prima, q. 2). En este sentido, según Duns Escoto, la individualidad es causada por una entidad positiva que determina, de suyo, la singularidad de la naturaleza, es, por tanto, una entidad formal que difiere de la entidad específica, sin embargo se torna una con ella (Duns Escoto, *Lect.* II, d. 3, Pars Prima, q. 6, n. 5-12).

Por consiguiente, señala Escoto, «*est illud positivum quod sic ponitur, per quod natura specifica individuatur*» la entidad positiva por la cual la naturaleza es individualizada, es decir, el principio de individuación de las sustancias corpóreas es lo que se denomina *haecceitas* (Duns Escoto, *Lect.*, II, d. 3, Pars Prima, q. 6, n. 28-29).

La *haecceitas*, por tanto, es causa intrínseca y esencial y, torna una por sí la naturaleza en la medida en la que la determina singularmente. De esta exposición se concluye que todo individuo está constituido por una entidad positiva, es decir, de una entidad formalmente distinta de la que recibe la diferencia última individual; su naturaleza específica.

La importancia radica entonces en que la *haecceitas* es considerada, por Escoto, la última perfección del individuo y de la naturaleza y, como tal es formalmente única y distinta de cualquier otra (Pérez-Estévez, 1994, p. 816).

El individuo es entonces el ser más perfecto que posee una perfección añadida a la naturaleza. Es un compuesto que posee la unidad que producen dos entidades, la naturaleza y la *haecceitas*, la primera de ellas determinable, potencial

y contraíble por la *haecceidad* y, esta última, la entidad que determina a la naturaleza, la actualiza y la contrae (Pérez-Estévez, 1994, p. 827).

La perfección del individuo se la otorga la *haecceitas* una entidad positiva, formal, actual en sí misma, singular y por tanto esencialmente incommunicable e indivisible así como esencialmente diversa de cualquier otra realidad. En este sentido, lo singular, en cuanto tal, es la perfección suprema y última de toda sustancia primera o individuo (Pérez-Estévez, 1994, p. 827).

La cuestión sobre la *haecceitas* como la entidad por la que la naturaleza es individualizada y la torna una por sí, en la medida en la que la determina singularmente, le permite a Escoto resignificar la concepción de persona dada por Boecio, quien señala que el rasgo determinante de la persona es su individualidad. Sin embargo, la persona, para el pensador escotés no solo es individualidad, sino una naturaleza racional que posee un alguien y además es incommunicable.

Por tanto, en el pensamiento escotista, la diferencia entre persona e individuo radica en que la persona tiene una incommunicabilidad mayor y diferente que la individualidad. Por una parte, afirma Escoto, la *haecceitas*, la entidad positiva, al individualizar a la sustancia le otorga un carácter incommunicable que el doctor sutil denomina *incommunicabilidate ut quod* (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 2, *pars.* 2, q. 1, n. 378, Edición Vaticana). Asimismo, esa incommunicabilidad *ut quod* (incommunicabilidad de algo) no le pertenece a la esencia, sino al individuo.

Por otra parte, en la naturaleza racional, la persona no es el ser individual respectivo de tal naturaleza y se distingue de su *haecceitas* correspondiente, por tanto el doctor sutil hace una distinción entre el *quo* (quién) y el *quod* (qué). A este respecto, Duns Escoto señala que en la persona hay una doble incommunicabilidad, la *incommunicabilidate ut quod et ut quo*, siendo esta última el rasgo absolutamente determinante y puramente individual en donde radica la distinción entre el individuo y la persona (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 2, *pars.* 2, q. 1, n. 378, Edición

Vaticana). Por tanto, el rasgo determinante que distingue a la persona de la naturaleza y a la persona del individuo es la incomunicabilidad *ut quo*.

El análisis que Escoto realiza acerca del principio de individuación lo conduce a negar las doctrinas precedentes las cuales señalan que la sustancia por su naturaleza es individual. Es así como Escoto al leer a Boecio y particularmente su análisis sobre el concepto de persona, admite, solo parcialmente, su concepción al encontrar en ella que la naturaleza individual no pueda ser de sí individual, sino que debe haber una propiedad que le otorgue la singularidad determinante para ser considerada una entidad única.

Asimismo, Duns Escoto niega la propuesta de Enrique de Gante quien plantea que el principio de individuación no precisa ninguna entidad positiva, sino que se explica suficientemente por medio de una doble negación o privación (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, V, q. 8), debido a que la individuación encierra la negación de ser divisible y la negación de ser igual a los demás seres (Pérez-Estévez, 2004, p. 130). Finalmente, el maestro franciscano niega las doctrinas que mostraban como principio de individuación entidades positivas, como el acto de existir, la cantidad como accidente o la materia como constituyente de la naturaleza de la sustancia propuestas por Egidio Romano y Godofredo de Fontaines (Pérez-Estévez, 1994, p. 810).

El planteamiento dado por Ricardo de san Víctor hace que el doctor sutil se cuestione sobre los conceptos de incomunicabilidad y de existencia como rasgos constitutivos de la persona. Para el maestro franciscano, la persona puede ser vista a partir de una doble significación; por una parte, como formalmente idéntica con la incomunicabilidad y por otra, si la persona es determinantemente incomunicabilidad y la existencia indica solamente el modo de poseer la existencia.

Por tanto, el maestro franciscano centrará su atención en el planteamiento filosófico-teológico dado por Ricardo de san Víctor al considerar que su análisis es más amplio y extendido. Al respecto, Duns Escoto señala:

Respondeo ad questionem quod accipiendo definitionem personae quam ponit Richardus, IV De trinitate cap. 22, quod est "intellectualis naturae incommunicabilis existentia, per quam definitionem exponitur vel corrigitur definitio Boethii dicentis quod persona est rationalis naturae individua substantia, quia sic sequeretur animam esse personam, quod est inconueniens. [Tengo mis dudas sobre si el término persona significa la existencia como formalmente idéntica con la incommunicabilidad, o si persona propiamente solo significa la incommunicabilidad, y la existencia solo entra en el concepto como designativo del modo de poseer la existencia. Si es así, la definición deberá ser: persona es incommunicabilidad que posee existencia en una naturaleza individual] (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 2, pars. 2, q. 1, n. 378).

Evidentemente, los conceptos de existencia e incommunicabilidad son determinantes en el planteamiento escotista acerca de la persona cuya significación viene dada, entonces por la siguiente afirmación: «*persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali*» [persona es incommunicabilidad que posee existencia en una naturaleza individual].

2.2.2. La «persona» como incommunicabilidad

El intento de comprender lo que es la persona, Escoto se centra en un nuevo discurso expresado en términos de incommunicabilidad. Para el maestro franciscano la distinción ente *ut quo* y *ut quod* es determinante al identificar el rasgo distintivo de la persona «*Neque se habet natura ad suppositum sicut quo ad quod*» (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1, n. 378. Ed vaticana).

Así como Escoto distingue persona de individuo también se centra en reflexionar la diferencia entre persona y naturaleza. Aunque para el Doctor sutil, la naturaleza es una realidad *suppositum per se* a la persona (Duns Escoto, *Quod.* 19, n. 11 e 21 Ed. Vives, vol. XXVI), es la persona la que corresponde a la naturaleza

racional. Es decir, la persona no es persona por su naturaleza racional, sino por el *quo* propio de la persona «este hombre no es persona por ser hombre, este hombre es persona por ser persona, por la “*suppositalitas*”» (Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 2, q. 1, Ed. Vaticana). La incomunicabilidad *ut quo* diferencia a la persona tanto de la naturaleza como de su individuación.

Es importante resaltar que en el planteamiento escotista para ser persona no solo basta la incomunicabilidad *ut quo* y *ut quod*, es preciso, entonces, considerar lo que él mismo denomina incomunicabilidad aptitudinal (*aptitudo non dependenti*) (Duns Escoto, *Quodl.* XIX, n. 19), es decir, una disposición interna para la incomunicabilidad. Sin embargo, el doctor sutil afirma que la incomunicabilidad aptitudinal no es suficiente para ser persona sin la actualidad, es decir, la persona acontece donde convergen tanto la incomunicabilidad aptitudinal como la actual (Duns Escoto, *Quodl.* XIX, n. 19).

Escoto condiciona el concepto de persona a la incomunicabilidad pero no como lo propuso Ricardo de san Víctor, sino que al resemantizar la concepción, el maestro franciscano señala que para que haya persona es ineludible que se realicen tanto la incomunicabilidad *ut quo* aptitudinal y actual como la incomunicabilidad *ut quod* actual (Culleton, 2010, p. 69).

Es importante mencionar también que el sujeto de la incomunicabilidad es la persona y no la naturaleza pues no es la naturaleza a través de la incomunicabilidad que se hace persona. Por consiguiente, la incomunicabilidad cabe exclusivamente a la persona en cuanto persona (*quo persona est persona*) no a la naturaleza.

“Talem forte negationem importat diversitas, de quo alias, quia negat identitatem, vel notat non identitatem talem in ente; ergo talem potest nominare incommunicabilitas, ut importatur in persona, quia notat negationem dupliciter in natura intellectuali” (Duns Escoto, *Ox.* I, d. 23, q. un., n. 7, p. 939).

Escoto luego de realizar un esfuerzo intelectual dentro del ámbito filosófico para comprender a la persona ya no como una cosa, un qué, un *ut quod*, sino como un alguien bajo los rasgos de racionalidad, individualidad, incomunicabilidad y existencia, el maestro franciscano emprende una reflexión que le otorgue una comprensión y un esclarecimiento que le permita otorgarle al hombre un encumbramiento y otorgarle una importancia única por encima de cualquier otra sustancia ya sea material o espiritual.

La condición de persona, en el pensamiento escotista, además de ser considerada como incomunicabilidad, es decir, como un alguien con existencia única, irrepetible, absolutamente insustituible de la cual se deriva su dignidad; también es posibilidad de relación (Laureola, 1999, p. 220).

La condición de posibilidad de relación, entonces, ubica a la persona dentro de un ámbito más existencial, por tanto, Escoto desarrolla el concepto de soledad última (*ultima solitudo*) (Duns Escoto, *Ord.*, III, d. 2, q. 1, n. 17. Ed. Vivès) como la condición de la persona con apertura al otro.

2.2.3. La persona como *ultima solitudo*

La expresión *ultima solitudo* es la conclusión de un largo y pormenorizado análisis del concepto de persona en el pensamiento escotista y por tanto es la condición de la persona a partir desde una perspectiva más existencial.

Escoto desarrolla la noción de soledad perpetua o última soledad (*ultima solitudo*) no entendida a partir de una postura solipsista, sino como un estado de perfección que permite la intersubjetividad, el relacionarse con el otro.

La persona como existencia única, irrepetible, absolutamente insustituible de la cual se deriva su dignidad y que no puede ser interpretada como autismo, sino como condición de posibilidad de cualquier relación auténtica de igualdad. (Lauriola, 1999, p. 220)

Al respecto el pensador escocés afirma: «*Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae*» (Duns Escoto, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 17. Ed. Vivès) [La personalidad exige la *ultima solitudo*, estar libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona] y en otra de sus obras, *Reportata parisiensia*, reitera su afirmación en otros términos «la persona requiere la *ultima solitudo* o la negación de dependencia actual y aptitudinal» (Duns Escoto, *Rep. Par.* III, d. 1, q. 1, n. 4, Ed. Vivès). A partir de esta definición, Escoto no expone una categoría aparentemente negativa, sino un elemento que se enmarca en un dinamismo de trascendencia, en una relación vinculante.

Para Escoto es de suma importancia considerar la persona como libre de toda dependencia con relación a cualquier otra persona. Esta negación de dependencia conlleva al hombre a encontrarse consigo mismo para optar autónoma y libremente por aquello que le permitirá o no realizarse plenamente. Es así como para el pensador franciscano la persona no es una cosa más, sino un alguien que además de ser una sustancia individual es, asimismo, incomunicable.

A partir de esta independencia, que de ninguna manera puede ser interpretada de manera negativa, el hombre adquiere una identidad irrepetible, una existencia única de la cual se deriva su dignidad y le permite abrir la posibilidad de relación.

En este sentido, el hombre, visto a partir de la categoría de persona en la síntesis expuesta por el maestro franciscano Juan Duns Escoto, además de ser existencia incomunicable, insustituible, único e irrepetible, es un ser en apertura con los otros.

Por consiguiente, en la cuestión concerniente al ser humano, y lejos de agotar en su totalidad la reflexión inacabada en torno a la distinción acerca de los diferentes elementos que conforman al hombre en su pluridimensionalidad, además de los rasgos señalados en el curso de esta investigación, Escoto señala

que tanto los seres que poseen alma como los que no la poseen, están sujetos a potencias activas en virtud de elicitar sus actos.

Es así como dentro del desarrollo de su síntesis filosófica, el maestro franciscano mostrará que los seres finitos con naturaleza racional poseen dos principios propios que no comparten con los seres irracionales, el entendimiento y la voluntad. Por ello, con miras a resolver la cuestión que ha movido la elaboración del presente documento es preciso detenerse ahora en la teoría voluntarista propuesta por el maestro franciscano, Juan Duns Escoto.

El propósito será brindar los elementos suficientes para resolver la cuestión en torno al influjo de la voluntad dentro de otro de los rasgos fundamentales del hombre: las pasiones.

CAPÍTULO III

LA VOLUNTAD EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JUAN DUNS ESCOTO

«*Voluntas est libera per essentiam*»
Duns Escoto, Ox., II, d. 17, q. 3, n. 5; X, 56b

La doctrina escotista sobre la voluntad está enmarcada dentro de varios lineamientos que hacen del problema un asunto de difícil seguimiento. Aunque la concepción voluntarista planteada por el maestro franciscano no se encuentra sistematizada en una obra en particular, se puede entrever el desarrollo de la cuestión en diferentes apartados de sus tratados. En una de sus obras más importantes, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* [Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles], Escoto desarrolla una exposición mucho más completa, crítica y detallada de la distinción en torno a la voluntad.

El planteamiento de la exposición de la teoría voluntarista propuesta por Juan Duns Escoto, en su obra *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles*, parte de la lectura y del análisis de la doctrina aristotélica en torno a la teoría del acto y la potencia. El propósito del Doctor sutil, será entonces, resignificar el planteamiento del estagirita a partir de la identificación de ciertos rasgos voluntaristas transformando el análisis del pensador griego en un modelo de intencionalidad volitiva, es decir, en la tendencia a la obtención de un determinado fin.

3.1. La potencia como principio

Al introducir en su análisis el concepto de potencia, el pensador escocés demuestra que el término en sí mismo es de carácter equívoco. La potencia, entonces, para el Doctor sutil, puede ser entendida en tres sentidos concretamente:

El primer sentido en el que Escoto entiende la potencia es en un sentido metafórico, matemático o lógico (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Ed. Viv., IX, q. 7). El pensador franciscano afirma que «la potencia es -lo posible- en el sentido de lo que es expresado con verdad en una proposición modal de posible» (Miralbell, 1992, p. 13). Retomando a Aristóteles, el Doctor sutil afirma:

Lo posible es aquello cuyo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo es posible que un hombre esté sentado, pues no es necesariamente falso que no esté sentado. Así pues, lo posible significa, en este sentido, como ya se ha dicho, lo no necesariamente falso; en otro, el ser verdadero; y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya. (Aristóteles, *Metafísica*, V, 12, 1019 b)

El segundo sentido en el que Escoto concibe a la potencia es como potencia metafísica (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Ed. Viv., IX, q. 7), es decir, el pensador franciscano concibe la potencia como un «modo de ente» o en términos aristotélicos es entendida como la división entre la potencia y el acto. En efecto, este modo de entender la potencia es como lo opuesto al acto, a lo que es en acto (Miralbell, 1992, p.14). En este sentido, el Doctor sutil distingue dos modos de potencia: la potencia objetiva y la potencia subjetiva. Ignacio Miralbell (p. 14) citando a Escoto afirma: «la potencia objetiva es potencia al acto de ser *simpliciter*, mientras que la potencia subjetiva es la potencia que un sujeto real ya existente en acto tiene para una determinada actualización adventicia o accidental».

Finalmente, el tercer sentido en que Escoto entiende la potencia es como principio (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Ed. Viv., IX, q. 8). Para ello, el pensador escocés toma como centro de discusión la teoría aristotélica de las cuatro causas. En el planteamiento del Doctor sutil, la causa formal y la causa final no son potenciales, por tanto, la potencia entendida como principio solo puede ser entendida como principio potencial activo referida a la

causa eficiente y como principio potencial pasivo referida a la causa material (Miralbell, 1992, p. 14).

A partir de la lectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico surge un tratamiento transformador y adaptativo cuyo ingenio consiste en concebir a la potencia como un principio previo al acto otorgándole el carácter de primacía. Así, pues, para Escoto, la potencia es anterior al acto en el orden de procedencia y de origen (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Ed. Viv., IX, q. 14). Por lo tanto, para el maestro franciscano, la potencia es el principio del acto. De este modo, el acto es actualización, actuación, acción, es decir, «es un acto que pre-supone dos extremos no actuales, sino potenciales: el poder y lo posible» (Miralbell, 1992, p. 16).

Este análisis, le permite a Duns Escoto establecer una nueva dirección a la teoría del acto y la potencia, dentro del campo de la metafísica, cuyo rasgo imprescindible es ahora de carácter dinamicista. Su teleología, entonces, se transforma en un modelo de la intencionalidad volitiva en el que la tendencia a la obtención de un fin determinado se traduce en términos de lo deseable, lo amable (*desiderabile et amabile*) [Duns Escoto, *Tractatus De Primo principio*, Ed Vivès c. III]. Asimismo, esta transformación en el planteamiento escotista implica una subordinación del fin al cual se tiende al poder eficiente (Miralbell, 1992, p. 16).

La resignificación de la teoría del acto y la potencia le permite al maestro franciscano establecer la tendencia a la obtención de cierto fin en términos de «amor», ya que en la teoría escotista la noción de «fin» significa lo deseable por un amor volitivo, es decir, compromete directamente a la voluntad.

Para Escoto «fin» significa lo amado por un amor volitivo. El conocimiento no es amor, luego no tiene propiamente fin. Si el conocimiento tiene un término objetivo en que recae, eso es su «objeto» pero no su fin. (Miralbell, 1992, p. 37)

En sentido estricto, la obtención de un determinado fin está marcado por un deseo imperioso cuyo estímulo no es el objeto sobre el cual tender, sino el amor, ocasionando una vinculación directa y evidente entre el fin al cual se tiende y al amor.

La vinculación esencial entre «fin» y «amor» en el pensamiento escotista es de suma importancia pues le otorga un valor privilegiado a la ética voluntarista en la que el amor toma la primacía por encima del intelecto.

En este sentido, para el pensador franciscano, el intelecto, como potencia activa, no tiende propiamente hacia un fin, ya que el intelecto no se mueve en términos de amor, sino en términos objetivos, es decir, como consecución del objeto sobre el cual está dirigido.

En otras palabras, el fin solo causa aquello que causa el eficiente por amor de tal fin [*nihil causat finis nisi quod efficitur ab eficiente amante finem*]. Por tanto, el fin solo es real en tanto que querido y en consecuencia, el querer (*amare*) es lo propio de la voluntad (Miralbell, 1992, p. 17), mas no del intelecto.

3.2. El planteamiento aristotélico acerca de las potencias activas

Luego de identificar y precisar el carácter tendencial hacia el cual se dirigen el entendimiento y la voluntad como potencias activas en vista de la consecución de los fines, el Doctor sutil, en la cuestión 15 del libro IX de su obra *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles*, se centra en analizar el desarrollo de la distinción propuesta por el estagirita en el libro IX de su obra *Metafísica*, dedicado al estudio del acto y la potencia. En este apartado, el maestro franciscano se detiene a analizar la distinción propuesta por el Filósofo entre las potencias racionales y las potencias irracionales como principios activos.

El planteamiento que propone Aristóteles parte de la afirmación, en el libro IX, capítulo II, de su obra *Metafísica*. El planteamiento del estagirita afirma que tanto

los seres animados como los inanimados están sujetos a potencias activas, algunas de las cuales serán racionales y otras irracionales.

Puesto que algunos de tales principios se dan en las cosas inanimadas y otros se dan en los vivientes, y en el alma, y en la parte racional del alma, es evidente que algunas potencias serán irracionales, mientras que otras serán racionales. (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 1-3)

En ese mismo capítulo, Aristóteles desarrolla tres ideas que serán imprescindibles en el análisis que realiza Duns Escoto en torno a esta distinción para emprender su síntesis filosófica. En primera medida, el estagirita plantea la existencia tanto de potencias irracionales (que actúan sin conocimiento) como de potencias racionales (que actúan con conocimiento). En segundo lugar, señala que las potencias irracionales solamente pueden producir un efecto determinado, mas nunca su contrario, mientras que las racionales pueden producir efectos contrarios.

Las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente, por ejemplo, lo caliente solamente puede calentar, mientras que la medicina puede producir la enfermedad y la salud. (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 5-6)

Por último, la tercera idea que señala, es que la capacidad de producir efectos contrarios proviene del conocimiento, ya que la ciencia -entendida como hábito subjetivo, como presencia de las especies en el entendimiento y no en sentido objetivo, como cuerpo de doctrina- (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b) conoce conjuntamente su objeto y la negación del mismo.

En este sentido, «la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación, si bien no de la misma manera, pues en cierto modo se ocupa, más bien de la misma cosa» (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 7-9).

Estos tres planteamientos son la clave en el análisis escotista, ya que a partir de esta especulación Escoto re-semantiza el planteamiento aristotélico y abre paso a una nueva interpretación.

La lectura del texto aristotélico le permite al Doctor sutil resignificar la conceptualización del pensador griego atribuyéndole una nueva categorización a su síntesis filosófica.

El criterio que utiliza Escoto para replantear la distinción aristotélica ya no es simplemente el estar referido a objetos y efectos opuestos, sino al modo en que las potencias activas elicitán (lat. *eligo-eligere* = elegir, consentir, querer) los actos, ya sea por el carácter autónomo o heterónomo de obrar de cada una de ellas.

3.3. El principio potencial activo en Juan Duns Escoto

La teoría voluntarista propuesta por el maestro franciscano Juan Duns Escoto se fundamenta en afirmar que las potencias activas son cierto poder que permiten actuar o producir algo y se involucran en el modo de elicitar los actos. Por consiguiente, Escoto llama «potencia activa» a «la naturaleza absoluta que es el fundamento propio de las múltiples relaciones a efectos opuestos» «*Et vocatur haec 'potentia activa' natura absoluta quae est relationum plurium (quae sunt ad oppositos effectus) proprium fundamnetum*» (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 12).

Y en otro apartado, el maestro franciscano señala:

[...] quod potentia activa (cuiuscumque est sive actionis sive termini producti) sic est illius quod, manente natura eadem, non potest ipsa esse activa alterius quam cuius ex se potest. [Cualquier potencia activa sea un poder para actuar o para producir algo, es tal que solo puede obrar lo que puede por sí misma mientras su naturaleza permanece inalterada]. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 10).

La fundamentación, del maestro franciscano, en torno a la diferencia que Aristóteles le asigna a las potencias racionales e irracionales se basa, entonces, en el modo en que las potencias activas eliciten sus actos sin que al hacerlo su naturaleza se vea alterada.

Por tanto, el criterio para establecer la diferencia entre las potencias activas no radica simplemente en el hecho de estar referido a objetos y efectos opuestos (*ad opposita* o *ad unum*), sino en la capacidad de elicitar una acción autodeterminante hacia cualquiera de ellos. En este sentido, las potencias activas pueden estar abiertas o bien a efectos opuestos o bien a acciones opuestas (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 11).

Una potencia activa, señala el pensador escocés, está abierta a efectos opuestos ya sean contrarios (querer *-velle-* o rechazar *-nolle vel-*) o contradictorios (querer o abstenerse de querer), si permaneciendo inalterada su naturaleza, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. Por el contrario, una potencia activa puede estar abierta a acciones opuestas si le es suficiente elicitar tales acciones opuestas manteniendo inalterada su naturaleza.

Una potencia activa se dice [1] abierta a efectos opuestos –o contrarios o contradictorios– si, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice [2] abierta a acciones opuestas si, permaneciendo inalterada su naturaleza, basta para elicitar tales acciones opuestas. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 11)

Sin embargo, de acuerdo a la lectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico, para Aristóteles una potencia activa puede estar abierta a efectos opuestos sin que de por sí produzca acciones opuestas (González, 2007, p. 16). No obstante, esta afirmación es válida, para el maestro franciscano, únicamente para el intelecto, ya que, según Escoto, el intelecto está abierto a la verdad y a la falsedad y puede conocer una cosa y su privación a través de un mismo concepto.

No obstante, el intelecto no es de por sí capaz de elicitar sus actos respecto a cada uno de los opuestos sin una determinación externa (González, 2007, p. 17). Por tanto, el intelecto está abierto a efectos opuestos, mas no a acciones opuestas.

El intelecto, por consiguiente, en el acto de deliberación sobre los posibles cursos de acción con vistas a la obtención de un fin, mas no puede interrumpir su deliberación y decidirse sobre uno u otro objeto, sino que necesita de un principio exterior que lo determine. Por tanto, el intelecto necesita de un principio para determinarse hacia uno de los opuestos sobre los que delibera.

Escoto señala que una vez determinado el intelecto, éste obra de manera natural como cualquier otra potencia irracional por lo que no cabría considerarlo como potencia racional (González, 2007, p. 17).

El rasgo de una potencia racional, por tanto, en el planteamiento del pensador escocés radica en la capacidad de producir acciones opuestas sin necesidad de una determinación exterior y no en el simple hecho de estar abierto a los opuestos.

Para aclarar este planteamiento, Escoto se vale del modo de actuar del intelecto práctico propuesto por el estagirita:

Y, puesto que lo «potente» tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente. Pues todas estas limitan su actividad aun solo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa. (Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 5-10)

Aunque Escoto advierte que Aristóteles no hace referencia a la facultad que permite realizar acciones, el estagirita sí hace referencia al acto mismo que la ejecuta, es decir, la *prohairesis* o elección.

Sin embargo, el maestro franciscano evidencia que el planteamiento aristotélico le brinda las herramientas suficientes para apoyar su propia interpretación. En este sentido, mientras que para Aristóteles la elección o *prohairesis* es el acto que posibilita ejercer la acción, para Escoto es la potencia activa que permite elicitar los actos.

En este sentido, el intelecto necesita de la determinación de un agente exterior que le permita establecer la elección sobre el objeto a desear. Este agente determinante es la voluntad (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 40).

El estatuto que Escoto le otorga a las potencias activas es, entonces, una preeminencia de la voluntad sobre el intelecto; este último presentando y dirigiendo y la voluntad inclinando e imperando, determinándolo hacia una de las posibilidades. En este sentido es válido afirmar que el intelecto, en términos de proceso causal, es una potencia natural, ya que precisa de una hetero-determinación para elicitar sus propios actos y la voluntad elicit su propio acto de modo contrario, es decir, de manera auto-determinante.

La primacía de la voluntad sobre el entendimiento es lo que se denomina voluntarismo y es un pensamiento opuesto a la corriente intelectualista. El intelectualismo, entonces, es una postura en la que autores precedentes al Doctor sutil como Sigerio de Brabante, Godofredo de Fontaines y Boecio de Dacia afirmaban que el intelecto podría llegar por sí mismo al último juicio práctico y era la potencia que decidía el medio más apropiado para lograr determinado fin (González, 2007, p. 88). Por tanto, para estos autores es el intelecto el que determina a la voluntad considerada, esta última, como potencia pasiva.

3.4. Naturaleza y voluntad: la relectura escotista al planteamiento aristotélico

Luego de la relectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico del acto y la potencia concerniente a las potencias racionales e irracionales, el maestro franciscano encuentra en la propuesta del estagirita un argumento sujeto a ambigüedad, ya que no brinda la suficiente precisión. Por tanto, el maestro franciscano propone un nuevo criterio en la distinción apoyado ahora en el modo en que las potencias activas eliciten sus actos a partir de su carácter de autodeterminación o heterodeterminación.

(...) la primera distinción entre potencias activas procede del modo diverso en que eliciten su operación: porque el obrar sobre éste o aquel objeto (aunque de algún modo las distinga) no muestra una distinción tan inmediata. (...) Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 21-22)

En los comentarios que el pensador escocés realiza a las Cuestiones metafísicas propuestas por Aristóteles, el maestro franciscano realiza una transferencia en los conceptos empleados por el estagirita en su exposición en torno a las potencias racionales e irracionales. En este sentido, transfiere la racionalidad a la voluntad y la naturalización al intelecto.

De acuerdo al modo en que las potencias eliciten sus operaciones, Escoto propone un principio activo según el modo de obrar de una y otra, es decir, ya sea de carácter heterónimo (determinado por otro) o autónomo (autodeterminado). A estos principios activos, Escoto los denomina naturaleza y voluntad respectivamente.

Lo que define a una potencia racional es el poder determinarse a elicitar uno u otro acto respecto de los opuestos, es decir, la autodeterminación. Solo hay una potencia capaz de autodeterminarse: la voluntad. Por tanto, solo ella es potencia auténticamente racional. No hay otro ejemplo de agente libre (contrapuesto al natural) más que la voluntad. (González, 2007, p. 89)

Para Escoto, la diferencia clave entre las potencias irracionales y racionales, entre la naturaleza y la voluntad respectivamente, radica en la autonomía y autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o heterodeterminación de la naturaleza (González, 2007, p. 19).

Escoto objetando a Godofredo de Fontain afirma que es posible la existencia de una potencia con tal perfección señalando que es la voluntad. Para ello, Escoto se basa en un principio aceptado en su época: cuanto mayor es la independencia de un agente respecto de su efecto mayor es su perfección, pues en este caso es capaz de efectos variados. (González, 2007, p. 89)

Una potencia racional tiene en sí misma el poder para elicitar sus actos, es decir, de autodeterminarse, si no requiere de agentes externos que la determinen hacia uno u otro curso de acción. Para Escoto solo existe una potencia capaz de tal autodeterminación y es lo que denomina voluntad. Por consiguiente, Escoto sostiene que solo la voluntad tiene la capacidad de autodeterminación, ya que es *principium potestative determinativum sui ad alterutrum* (González, 2007, p. 89).

Por otra parte, la heterodeterminación, entonces, es el rasgo distintivo de los principios activos naturales, es decir, la determinación por un agente externo a ellos al momento de elicitar sus actos. A este principio activo, Escoto lo denomina naturaleza.

En el caso de las potencias irracionales cuando el objeto capaz de recibir la acción del agente se hace presente a la potencia (*passivum approximatum*) necesariamente se desencadena la acción del principio activo. Este modo de elicitar los actos especifica un tipo

de principio activo que Escoto denomina naturaleza. (González, 2007, p. 18)

En este sentido, un principio activo natural, es decir, la potencia irracional, aunque esté abierto a efectos opuestos no es capaz de determinarse a sí mismo, sino que requiere de un agente externo que lo determine.

Para Duns Escoto, lo natural o la naturaleza hace referencia a un principio de acciones y efectos que implica siempre una potencia. Al referirse a lo natural se hace mención a dos elementos concretamente: El primer elemento hace referencia a una potencia activa, referida siempre a un proceso causal, a un influjo eficiente. A su vez, esta potencia involucra tres elementos: la potencia activa o agente, la potencia receptiva o paciente y el acto o forma que la potencia activa imprime en la potencia receptiva (Miralbell, 1992, p.18). El segundo elemento refiere a una potencia pasiva en uno de sus modos de recibir el acto de principio activo correspondiente. Esta relación puede ser natural, violenta o neutra.

(...) Es natural si la potencia pasiva está naturalmente inclinada al acto o forma que recibe, se llama violenta si la padece contra su natural inclinación y se llama neutra si la potencia pasiva ni se inclina naturalmente a la forma que recibe ni a su opuesta. (Miralbell, 1992, p.18)

En sentido estricto, la naturaleza no es para Escoto cualquier tipo de principio activo, sino un determinado modo de principiar y más aún, contrapuesto al obrar voluntario. La naturaleza, entonces, es el principio naturalmente activo ya sea extrínseco o intrínseco con tal que sea natural en el modo de principiar.

González Ayesta comentando a Escoto señala lo que para el maestro franciscano es la naturaleza:

Un principio activo tal que mientras permanece inalterado, solo puede obrar de una manera determinada. Para Escoto, la naturaleza está plenamente determinada: solo en el caso en que

otro agente intervenga y la altere o cambie su curso de acción se rompe tal determinación: el frío produce frío y nunca calor a menos que otro agente intervenga. (González, 2007, p. 79)

La definición escotista de naturaleza, aunque no es un concepto legítimo y auténtico propuesto por el maestro franciscano, se encuentra ya en una de las obras de Avicena, *Liber primus naturalium: Tractatus primus De causis et principiis naturalium* y parece que el Doctor sutil la retoma para comentar el texto de Aristóteles (González, 2007, p. 79).

La distinción aristotélica entre potencias irracionales y potencias racionales se transforma, entonces, en manos de Juan Duns Escoto en la distinción entre naturaleza y voluntad respectivamente cuyo criterio se fundamenta en la diferencia de los modos de elicitar los actos de cada una de las potencias.

3.5. El concepto de *potentia rationalis* en Escoto

Aunque no es fácil seguir el planteamiento escotista por los innumerables giros que realiza en su exposición, el maestro franciscano, en el análisis de la obra aristotélica, emplea el término potencia racional (*potentia rationalis*) con diferentes acepciones.

En un primer momento, el pensador escocés contrapone el término racional a lo irracional para significar las potencias pertenecientes a la parte racional del alma que conforme al planteamiento aristotélico son capaces de efectos opuestos (*valent opposita*) y que corresponden al intelecto y sus hábitos (González, 2007, p. 20).

En un segundo momento, para Escoto es importante explicar el uso de la expresión «*potentia rationalis valet ad opposita*», en tanto que es capaz de por sí de producir actos contrarios en relación con el mismo objeto, es decir en tanto es capaz de autodeterminarse a obrar en un sentido o su contrario (González, 2007, p. 21).

Mientras que el intelecto y sus hábitos, en la exposición aristotélica, es claro ejemplo de ser una potencia racional, en la exposición escotista es solo potencia racional de modo incompleto, ya que dicha potencia está sujeta a la determinación de un agente externo, es decir, la voluntad.

El intelecto, por una parte, no es potencia racional en el sentido en que no es capaz de autodeterminarse hacia uno de los opuestos ni es capaz de obrar de modo contrario en el momento de elicitar sus actos (González, 2007, p. 24).

Ninguna potencia activa natural tiene de por sí la capacidad de elicitar acciones opuestas acerca del mismo objeto, o de obrar o de no obrar, en el modo en que la potencia racional es de los contrarios o contradictorios. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 73)

Por otra parte, el intelecto no es potencia racional porque no está referido a los opuestos de modo que pueda optar por cualquiera de ellos, sino que necesita de una determinación exterior. Por consiguiente, el intelecto es para Escoto, tanto en su función especulativa como en su función práctica una potencia natural (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36-40). Sin embargo, Escoto en un sentido impropio y restrictivo, considera que el intelecto es potencia racional en cuanto su acto es previo al acto de la voluntad, única potencia racional (González, 2007, p. 88).

El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de [los actos] exteriores, porque aun cuando [se refiere] a los opuestos no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría [producir] nada exterior. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 41)

De modo contrario al entendimiento, la voluntad es capaz de autodeterminarse respecto a los opuestos, su capacidad de autodeterminación se extiende tanto a su acto elícito como a los actos imperados. Es así como Escoto le asigna a la voluntad el carácter de potencia racional cuyo rasgo distintivo es la

autodeterminación (González, 2007, p. 88). Este planteamiento le permite a Escoto afirmar que la única potencia completamente racional es la voluntad, ya que es la única capaz de autodeterminarse. La voluntad no está determinada por su propia naturaleza, es una potencia autónoma que se autodetermina (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 57-62).

Escoto define a la voluntad como determinante de su propio acto y del acto del intelecto que delibera (González, 2007, p. 87), ya que cuando la voluntad se determina a su propio acto no pierde su carácter *ad opposita* y no se convierte en una potencia *ad unum* (I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 57-62).

Por consiguiente, el término «racional» no solo basta para referirse a los opuestos, ya que es una concepción incompleta, pues es posible ser *ad opposita per modum naturae* (referirse a los objetos de modo natural).

Un principio racional, por tanto, significa ahora, de acuerdo al planteamiento escotista, ser capaz de autodeterminación respecto a sus actos opuestos y no solamente estar referido a objetos opuestos. Es así como la voluntad en sentido estricto es propiamente una potencia racional.

La voluntad está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 41)

3.6. La naturaleza de la voluntad

La síntesis filosófica escotista, en torno a la diferencia entre las potencias irracionales y las racionales se centra en la contraposición entre dos clases de principios activos que el mismo pensador escocés ha denominado naturaleza y

voluntad. La conclusión a la que llega el Doctor sutil es que la diferencia concreta entre potencias irracionales y racionales, naturaleza y voluntad respectivamente, estriba en la autonomía o autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o heterodeterminación de la naturaleza (González, 2007, p. 19).

Aristóteles había establecido, en el capítulo IX de su obra *Metafísica*, la diferencia entre la potencia irracional y racional tomando como criterio el carácter unidireccional o pluridireccional de cada una de las potencias. Ante este cuestionamiento, Escoto señala que las potencias irracionales obran siempre de la misma manera (*ad unum*) y las racionales están abiertas a los contrarios (*ad opposita*) (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 41).

Es así como Escoto transfiere el carácter de racionalidad, en sentido estricto, únicamente a la voluntad. Sin embargo, el pensador escocés señala que la voluntad como potencia racional está caracterizada por dos rasgos fundamentalmente: la autodeterminación y la contingencia.

En este sentido, la voluntad puede autodeterminarse hacia cualquiera de los opuestos cosa que no puede hacer el entendimiento (González, 2007, p. 96) y el entendimiento se comporta como un agente natural en el sentido en que o bien es movido por la evidencia a elicitar su acto (intelecto especulativo) o es incapaz de decidirse por uno de los opuestos respecto de los que delibera (intelecto práctico) (González, 2007, p. 92).

Para continuar con el desarrollo de esta exposición es importante adentrarse en el análisis que realiza Escoto en torno a la distinción de la voluntad como autodeterminación y contingencia.

3.6.1. La voluntad como autodeterminación

Para Escoto, la voluntad es esencialmente libre «*voluntas est libera per essentiam*» (Ox., II, d. 17, q. 3, n. 5; X, 56b), es decir, en sentido propio, la voluntad no puede ser considerada como tendencia natural, sino como un poder libre.

Asimismo, el maestro franciscano le otorga a la voluntad un principio trivalente, es decir, una potencia con tres actos, ya que la voluntad puede querer, rechazar, o abstenerse de querer o rechazar el objeto presentado por el intelecto (*velle, nolle vel non velle neque nolle*) (González, 2007, p. 78). Por tanto, la apertura a los opuestos a los que la voluntad puede tender, no solo se da respecto de los contrarios (querer o rechazar), sino también respecto de los contradictorios (querer o abstenerse de querer) (González, 2007, p. 78).

A este respecto, señala Escoto:

Ser capaz de los opuestos le conviene a la potencia racional esencialmente y como primera en su orden, como una propiedad de la potencia racional en cuanto racional, pues por ello se distingue de la irracional. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 61)

Y González Ayesta (2007) comentando a Escoto señala:

La voluntad puede elegir suspender todo acto respecto del objeto que el intelecto le presente y eso es suficiente para asegurar su apertura respecto de los contrarios. Cuando el entendimiento presenta a la voluntad un bien que no contiene ninguna mezcla de mal la voluntad no puede rechazarlo (*nolle*) pero puede no quererlo (*non velle*): abstenerse de ejercer un acto respecto de tal objeto. Esa abstención es en cierto sentido un acto y abre la suficiente alternativa para asegurar la libertad de la voluntad como apertura a los contrarios.

De este planteamiento se concluye que la voluntad tiene pleno control o dominio sobre sus propios actos sin necesidad de requerir de un agente externo que le permita elicitar un acto determinado «*Non potest esse voluntas nisi sit domina*

sui actus, et ita est domina voluntas sui actus» (Rep. Par. III, d. 17, q. 2, n. 14; XXIII, 376a).

3.6.2. La voluntad como causa contingente

Otro rasgo de gran importancia que Escoto señala en su teoría voluntarista es que la voluntad como potencia autónoma que se autodetermina puede elicitar sus actos de modo contingente. Es decir, la voluntad como principio activo y esencialmente libre tiene la capacidad de obrar de un modo distinto, sobre el mismo objeto, en el mismo momento en que está actuando de modo opuesto. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 57-65; *Lectura*, I, d. 39; *Reportatio parisiensia*, IA, d. 39-40).

De acuerdo a la lectura que González Ayesta realiza sobre la teoría voluntarista de Escoto en su publicación *Juan Duns Escoto, Naturaleza y Voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, el comentador hace distinción entre una contingencia epistemológica y una contingencia metafísica. La diferencia entre ambas contingencias radica en que la contingencia epistemológica se presenta únicamente en la naturaleza considerada como principio activo natural, y la contingencia metafísica es propia de la voluntad considerada como agente esencialmente libre.

Aunque para Escoto la contingencia se da tanto en la naturaleza como en la voluntad, el maestro franciscano alude en este punto a una diferencia en el modo contingente de elicitar los actos entre las dos potencias activas.

De acuerdo a la lectura del comentador de Escoto, Cruz González Ayesta, para el maestro franciscano «un principio natural obra necesariamente mientras su causalidad no es interrumpida por la acción de otro agente natural. Es decir, todo acontecimiento que resulta de un principio natural puede ser evitado y, en ese sentido, es contingente» (González, 2007, p. 26).

La contingencia de la naturaleza se da, entonces, en tanto que «por la concurrencia de varias series causales producidas por agentes naturales puede producir un efecto causal y, en este sentido, contingente, no necesario» (González, 2007, p. 102).

Al exponer el planteamiento en torno a la contingencia de la voluntad, Escoto toma distancia de la concepción de que todo lo que ocurre por causas naturales es contingente en un sentido metafísico, en tanto es causado por la libre voluntad de Dios. En la concepción escotista, en el universo no hay nada puramente necesario, sino solo cosas necesarias en sentido relativo, en cuanto son efecto de causas secundarias naturales (Duns Escoto, *Lectura*, I, d. 39, n. 91).

En el orden metafísico, entonces, la voluntad puede actuar de otro modo en el mismo momento en que está actuando del modo opuesto. La contingencia en tanto que surge de una acción libre, es decir, la capacidad de actuar o no actuar, tiene control sobre el propio acto. Este rasgo característico de las potencias racionales es propio de la voluntad como causa contingente de sus actos (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 44). A esta manera de la voluntad elicitar sus actos, Escoto la denomina contingencia sincrónica.

Sin embargo, Escoto señala que la contingencia sincrónica puede darse solamente en las potencias racionales, es decir en la voluntad. Para sustentar este planteamiento, el Doctor sutil se vale de una argumentación de carácter lógico y otra de carácter metafísico.

Empleando el análisis lógico, el maestro franciscano demuestra que la voluntad al dirigirse hacia un objeto determinado en un tiempo específico, puede no hacerlo en ese mismo instante «la voluntad que quiere *a* en el instante *t* puede no querer *a* en ese mismo instante» (González, 2007. P. 60).

La voluntad es capaz de querer lo contrario de lo que quiere no solo considerada en el instante temporal anterior, ni tampoco considerada actualmente con su acto, sino considerada como anterior por naturaleza a su acto «*Voluntas volens aliquid in a, potest nolle illud in a: non potentia ante actum tempore, nec potentia cum actu, sed potentia ante actum natura*». (Duns Escoto, *Lectura*, I, d. 39, n. 60)

Por otra parte, para mostrar una explicación en torno a la concepción metafísica de la contingencia sincrónica, Escoto toma como referencia la doctrina de los *instantes naturae*. El maestro franciscano supone que dentro de un mismo instante de tiempo se pueden distinguir una serie de momentos en el orden de la naturaleza, ya sean anteriores o posteriores en los que se pueden determinar los posibles actos que elicit la voluntad dentro de un tiempo cronológico establecido (González, 2007, p. 100).

En el instante cronológico $t1$ en que la voluntad elicit su acto puede distinguirse entre el “momento” (*instante naturae $t'1$*) en que la voluntad está referida a ambos contrarios y el “momento” (*instante naturae $t'2$*) en que actualiza uno de ellos²¹. La prioridad de $t'1$ sobre $t'2$ se basa en la anterioridad de la potencia sobre el acto, una anterioridad que no es cronológica sino de naturaleza y que, por tanto, no implica una ruptura del instante de tiempo ($t1$) en que el acto se realiza. (González, 2007, p. 100)

En conclusión, la voluntad al elicitar un acto tiene la capacidad de quererlo o no quererlo en el mismo instante en que lo desea. Por tanto, la voluntad como potencia activa racional es contingente en el sentido en que no solo antes de dirigirse hacia su fin, sino en el mismo momento en que lo está ejerciendo puede tender hacia lo uno o lo otro sin que necesite de agentes externos que la determinen. Es decir, la voluntad es contingente no solo porque puede hacer una cosa u otra antes de elicitar su acto, sino porque cuando elicit su acto no pierde la potencia al querer elicitar el acto opuesto.

Cuando la voluntad se encuentra en un estado de volición está en ella de modo contingente, la voluntad es en ese momento una

potencia capaz de los opuestos; y [lo es] en ese instante en sentido dividido. A saber: no [en el sentido de que] pueda producir un opuesto a la vez que el otro, sino [en el sentido de] que en este instante puede afirmar uno de los contrarios no afirmando el otro en ese mismo instante; aunque, sin embargo, [podría] afirmar este otro, en sentido dividido, y esto no de modo necesario, sino contingente. (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 65)

El planteamiento propuesto por Juan Duns Escoto sobre la naturaleza y la voluntad permite identificar en su doctrina dos rasgos importantes que le otorgan a la voluntad, como principio potencial activo, el carácter de primacía por encima del intelecto. La voluntad como esencialmente libre y autodeterminante frente a sus actos hace que esta potencia activa tenga pleno control y dominio sobre sus actos sin que requiera de agentes externos para poder elicitar sus fines como lo requiere el intelecto.

Asimismo, aunque no es el rasgo fundamental de la voluntad al elicitar actos, la voluntad, según Escoto, también acepta el carácter en términos de apetición. En este sentido, la voluntad interviene dentro de la actividad de la vida afectiva de la persona humana.

El propósito, entonces, de esta última parte de este escrito se fundamenta en identificar aquellos rasgos de la vida afectiva del hombre en continua relación con los actos ilícitos en los que la voluntad interviene en el curso del surgimiento de estas funciones tan relevantes en la vida psíquica del ser humano.

CAPÍTULO IV

LAS PASIONES EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DUNS ESCOTO

*« 'Todas las cosas son difíciles', dice Salomón, y da la razón de por qué son difíciles:
porque 'el hombre no puede explicarlas con su lenguaje' »*

Prólogo a las Cuestiones Cuodlibetales

Con ocasión de plantear las consideraciones acerca de los estados afectivos del hombre y aceptando con ciertas reservas las doctrinas propuestas por sus predecesores, como es el caso concreto de Enrique de Gante, Juan Duns Escoto se centra en dos realidades concretas, los apetitos y las pasiones, con el fin de proponer su síntesis filosófica.

El propósito de la reflexión escotista en torno al complejo de funciones en la producción de los afectos, se fundamenta en primer lugar, en identificar el origen y la naturaleza de los mismos y, en segundo lugar en su funcionamiento dentro del campo no solo sensitivo, sino intelectual de la persona humana.

Otro aspecto a resaltar en este apartado es identificar que las potencias activas tanto racionales como irracionales, es decir, la voluntad y el intelecto, respectivamente; dentro de la reflexión filosófica de los apetitos y las pasiones, guardan particular injerencia dentro del campo afectivo del hombre al identificar en ellas ciertos rasgos de apetición.

Estas consideraciones no son meras distinciones especulativas que hacen de la pregunta por el hombre una cuestión mucho más oscura y difícil de comprender, sino una doctrina que permite profundizar y esclarecer el oculto y misterioso campo de las tendencias sensitivas, sujetas al determinismo natural, y de las tendencias cognoscitivas o voluntarias, autoconscientes y dotadas de autodeterminismo, en la producción de los afectos.

Aunque para Duns Escoto la propiedad que identifica a la voluntad es el carácter de autodeterminación y libertad, más que por otros atributos, el maestro franciscano acepta, con algunas reservas, que la voluntad puede contener ciertos rasgos de apetición (*appetitus*). Este señalamiento le permite al Doctor sutil abrir la posibilidad de abordar la cuestión sobre la voluntad, como potencia racional activa, reconduciendo la reflexión sobre la posible influencia que eventualmente pudiera ejercer en el complejo de funciones dentro del campo afectivo de hombre.

A continuación se realizará un seguimiento de reflexión en torno la distinción escotista acerca de la voluntad dentro del ámbito de los apetitos y las pasiones con miras a resolver la cuestión que concierne esta investigación: el influjo de la voluntad en las pasiones en el pensamiento del maestro franciscano, Juan Duns Escoto.

4.1. LA VOLUNTAD COMO RASGO DE LA APETICIÓN

Etimológicamente el vocablo apetito proviene del griego *ἐπιθυμία* y del latín *appetere*, *petere-ad* término que a su vez lo constituye las partículas *ad* (a, hacia) y *peto* (conseguir, obtener, adquirir) cuya traducción, entonces, hace referencia a un dirigirse hacia algo o la tendencia o inclinación hacia la consecución de un fin.

La tradición filosófica escolástica, y Duns Escoto partidario de este planteamiento, estableció como válido y universal admitir que los apetitos se clasificaran en sensitivos e intelectuales. Asimismo, los apetitos sensitivos son denominados apetitos inferiores y los apetitos intelectuales también llamados apetitos superiores (Verneaux, 1970, p. 35).

Con el fin de esclarecer estos términos, entiéndase por apetitos sensitivos aquellas inclinaciones cuyo fin es la obtención de una sensación o una percepción sensitiva, y por apetito intelectual aquella inclinación provocada por un

conocimiento propiamente racional (Chauvet, 1936, p. 38) y altamente influenciados por la voluntad.

Asimismo, los apetitos sensitivos se producen a partir de tres condiciones que podrían llegar a ser complementarios entre sí. La primera de ellas, surge a partir de una cierta inclinación por el objeto; la segunda, a partir de la aproximación entre el sentido excitado y el objeto y la tercera, la producción o surgimiento del placer o el dolor (Chauvet, 1936, p. 38). Por otra parte, los apetitos superiores o intelectuales descansan en el intelecto, facultad por la que se conoce el bien en general.

Los apetitos superiores a diferencia de los inferiores, que son compartidos con los seres irracionales, se dan únicamente en los seres humanos. Asimismo, los escolásticos consideraron que los apetitos tanto inferiores como superiores, según su función, podrían tener carácter irascible y concupiscible.

Dejando de lado las consideraciones generales de los grandes maestros escolásticos y adentrándose en la doctrina que concierne al pensamiento escotista, el apetito (*appetitus*), señala el Doctor sutil, «es la facultad del alma que ejerce el acto de moverse tendiendo hacia un objeto por adquirir» (Gilson, 2007, p. 571). En otras palabras, el apetito es la causa de cierto movimiento que le permite a la potencia activa tender a la obtención de un determinado fin.

El pensamiento filosófico planteado por Juan Duns Escoto sobre la voluntad, además de las obras citadas en el capítulo concerniente a esta potencia activa, también se encuentra sustentado en su obra más importante, *Opus Oxoniense*. El análisis que realiza en este tratado se fundamenta en la voluntad como rasgo propiamente humano de la apetición (Gilson, 2007, p. 571). Su reflexión se centra, entonces, en otorgarle a la voluntad un rasgo particular dentro del ámbito de los apetitos.

Asimismo, el pensador escocés define a la voluntad, en el libro III de su obra *Opus Oxoniense* en la distinción 33 como un apetito con razón «*appetitus rationalis*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 33, q. un., n. 9) y, en la distinción 17, de la misma obra como un apetito con razón libre «*appetitus cum ratione liber*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 17, q. un., n. 2).

Otro concepto similar sobre la voluntad también se encuentra en una de sus obras más reconocidas, *Reportata Parisiensia*. En uno de los apartados de esta obra, Escoto define a la voluntad como apetito intelectual «*appetitus intellectivus*» (Duns Escoto, *Rep. Par.*, II, d. 25, q. un., n. 19) y en otra de sus distinciones de la misma obra como un apetito con razón «*Dico quod communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione*» (Duns Escoto, *Rep. Par.*, III, d. 17, q. 2, n. 3).

El rasgo apetitivo de las potencias activas lleva al doctor sutil nuevamente a plantear ciertas distinciones entre la naturaleza y la voluntad. Dentro del planteamiento, el concepto de fruición (*fruitio*), término del acto voluntario, entendido como el gozo o felicidad de alcanzar el bien deseado se hace imprescindible en su concepción voluntarista dado que es un rasgo distintivo y fundamental de la potencia activa racional dentro del campo de la apetición.

Al señalar los principios que Escoto distingue entre la naturaleza y la voluntad como rasgos propios de las potencias activas, el maestro franciscano toma como referencia dos metáforas para demostrar que las potencias irracionales, es decir, la naturaleza, no contiene en sí misma y en sentido estricto rasgos de apetición.

La primera metáfora, señala Escoto, se fundamenta en admitir que todo lo pesado tiende o se mueve por sí mismo hacia el centro sin que experimente ningún deseo de hacerlo, sin que ninguna inclinación lo mueva a la obtención de tal fin y la segunda metáfora muestra el caso de un objeto que al entrar en reposo y al encontrarse con la fuerza atrayente de un imán se dirige hacia él sin que a su vez experimente deseo alguno de hacerlo (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un.).

En ninguno de los casos, según el maestro franciscano, la naturaleza como potencia activa, una vez obtenido el fin deseado, presenta rasgos de gozo o felicidad. En efecto, para que exista apetición, en sentido estricto, afirma Escoto, debe haber cierta libertad que permita no solo alcanzar el objeto hacia el cual ha surgido la tendencia, sino sentir gozo al lograr adquirir los bienes hacia los cuales se inclina.

En este sentido, el análisis sobre la naturaleza, en la teoría voluntarista de Duns Escoto debe tener en consideración dos principios: el primero, se fundamenta en el apetito sensitivo como potencia natural y el segundo, se centra en el medio que emplea la potencia natural para elicitar su acto.

Por una parte, respecto al apetito sensitivo como potencia natural, Gilson interpretando a Escoto señala: «el apetito sensitivo, en tanto potencia natural, está enteramente determinado por el conocimiento de su objeto, en este sentido el apetito, de por sí, no tiene la capacidad de conducir, sino de ser conducido»; y por otra, el apetito natural, afirma Duns Escoto, se dirige naturalmente y con toda su fuerza hacia su objeto sin disponer de ningún medio que lo controle (Gilson, 2007, p. 572).

Sin embargo, Escoto considera que la concepción de la voluntad como apetito racional debe considerarse con cierta reserva, ya que para el Doctor sutil la voluntad es esencialmente libre. Por consiguiente, si en algo se debe caracterizar a la voluntad es por su rasgo de libertad más que por el apetito (*appetitus*). Al respecto señala Escoto: «La *libertas* es en ella una razón más formal que lo que es el *appetitus*, y ella es formalmente voluntad solo a título de libre, no de apetición» (Duns Escoto, *Ox.*, II, d. 25, q. un., n. 16).

La voluntad, entonces, en el pensamiento escotista, implica la facultad de querer (desear) la causa última de sus determinaciones, por tanto, para Duns

Escoto no hay otra cosa distinta que cause efectivamente el acto de querer que la misma voluntad (Duns Escoto, *Ox.*, II, d. 25, q. un., n. 1).

En este sentido, la identificación de la voluntad como apetito permite, en la reflexión del maestro franciscano, establecer de manera mucho más radical la distinción entre la libertad de la voluntad y la necesidad natural del intelecto como potencias activas. En efecto, la voluntad puede ordenar al intelecto a informarse sobre el objeto al cual dirigirse y mostrarle la conveniencia o inconveniencia de su elección según la cual podrá «gozar» de él. Pero aun en el acto mismo, el intelecto no encuentra un gozo consiente y mucho menos alcanza la felicidad dado que la libertad no ejerce ninguna injerencia al elicitar tal acto.

El gozo de alcanzar determinado fin es un rasgo distintivo y fundamental de la potencia activa racional o voluntad como apetición. A esta acción, Escoto la denomina fruición (*fruitio*). Para Escoto, entonces, el término del acto voluntario es el gozo de su objeto, es decir, la fruición.

Escoto señala, siguiendo los planteamientos de san Agustín que la fruición puede ser aplicada hacia cualquier objeto ya sea éste considerado como bueno o malo, ya que para algunos el gozo se encuentra en el deleite por el bien y para otros en el deleite por el mal. De allí se deduce, entonces, que la voluntad no está determinada a ningún acto en particular dado que su elección es esencialmente libre (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 1, q. 1, n. 2).

Al introducir el concepto de fruición en su planteamiento voluntarista, Escoto distingue una clasificación: la fruición ordenada (*fruitio ordinata*) y la fruición común (*fruitio in communi*).

El gozo o la fruición ordenada (*fruitio ordinata*) está sujeta a las condiciones requeridas para la rectitud del acto moral, es decir, se propone ser moralmente recta (Gilson, 2007, p. 588). A este respecto, cabe mencionar que para Escoto, el parámetro para lograr la rectitud de los actos morales es el fin último, que en

sentido estricto es Dios. Por tanto, para Escoto, solo existe un objeto del cual se pueda afirmar que es por sí mismo o en sí mismo objeto de fruición, y ese objeto es Dios.

La fruición ordenada solo tiene como objeto el fin último, ya que del mismo modo que la Verdad primera es la única a la cual el intelecto debe consentir por ella misma, del mismo modo también el primer Bien es el único al cual la voluntad debe consentir por él mismo. (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 1, q. 1, n. 5)

Por otra parte, el objeto de la fruición común (*fruitio communis*) es el fin último, sea el verdadero o uno falso dependiendo lo que la razón le presente a la voluntad como fin último, o un fin que arbitrariamente la voluntad pueda elegir a partir de la libertad.

En efecto, de acuerdo al planteamiento escotista, la voluntad, por su rasgo esencial de libertad, puede hacer arbitrariamente de un fin su fin último (Gilson, 2007, p. 589). Esta afirmación se explica por la indeterminación radical de la voluntad, pues del mismo modo que ella puede querer o no querer un objeto, puede ejercer su acto de manera voluntaria y libre.

La voluntad, entonces, puede ejercer el acto de elegir de manera libre, es decir, según el modo del acto. Se trata entonces del poder de decisión de dirigirse hacia algún fin por sí mismo sin vincularlo a otro, queriéndolo como un bien. Esto implica que la voluntad no goza de su objeto en tanto que «fin», sino en tanto que es «bien», ya que solo es fin a título de bien (Gilson, 2007, p. 599).

Por consiguiente, la fruición, señala Escoto, se refiere no a la relación de fin en cuanto tal, sino en tanto que bien permite la adquisición de un gozo, de la felicidad. Entonces gozar de un objeto, en la doctrina escotista, consiste en el acto perfecto de la voluntad que permite querer un bien por sí mismo y no en utilizar un objeto, en querer un bien en función de otro (Gilson, 2007, p. 590).

La distinción de los objetos determina en el intelecto la distinción de los actos, mientras que en el caso de la voluntad es la distinción de los actos libres la que determina la de los objetos.

4.2. LA DOCTRINA ESCOTISTA ACERCA DE LAS PASIONES

La fuente de la doctrina escotista sobre las pasiones se fundamenta por una parte, en el pensamiento aristotélico y por otra, en el pensamiento agustiniano. Asimismo, la finalidad de la reflexión sobre las pasiones en el pensamiento de Duns Escoto está orientada a resolver el interrogante sobre el verdadero fin del hombre. Es así, que para algunos autores como H. Siebeck y Heinz Heimsoeth, la propuesta del Doctor sutil es una de las doctrinas más influyentes en el pensamiento antropológico no solo moderno, sino también contemporáneo (Cuartas, 1955, p. 74).

La síntesis filosófica acerca de las pasiones propuesta por el Doctor sutil parte de los presupuestos filosóficos de su predecesor y contemporáneo el Gandavense, Enrique de Gante o de Goethals, también conocido como Doctor solemne (*Doctor sollemnis*) (Chauvet, 1936, p. 19).

Enrique de Gante, nacido en Bélgica, es un filósofo y teólogo cuyo pensamiento emergió dentro de la época dorada de la escolástica en medio de la intensa actividad intelectual de finales del siglo trece. El pensamiento de Enrique de Gante plasmado en dos sus obras más importantes, las «*Disputationes Quodlibetales*» o «*Quodlibeta*» y la «*Suma Teológica*», se inscribe más profundamente dentro del ámbito psicólogo que en el metafísico.

El Gandavense abordó las cuestiones debatidas por las escuelas filosóficas de su época con tal originalidad que da a su obra una impresión muy personal, sin embargo, su falta ocasional de claridad le ha expuesto a críticas severas, especialmente por parte de Duns Escoto (González, 2014, p. 215).

Era común en los pensadores escolásticos tratar la cuestión sobre los estados afectivos, en términos de pasiones y apetitos cuyo punto de partida eran los conceptos de placer y dolor concretamente. A este respecto, el propósito de Juan Duns Escoto, enmarcado dentro de la época escolástica, emprende su investigación en torno a estos dos estados afectivos –placer y dolor– cuyo propósito será establecer el origen y naturaleza de los mismos dentro de un estudio mucho más exigente y profundo en torno a la cuestión.

Es de resaltar que aunque a lo largo de la historia el término para referirse a los estados afectivos del ser humano se ha transformado notablemente, para efectos de esta investigación se empleará y se reservará el vocablo «pasión», usado por el pensador escocés en sus obras, cuyo propósito será el de mantenerse fiel al pensamiento del maestro franciscano.

A continuación se planteará, de manera general, el pensamiento del Gandavense, Enrique de Gante, en torno a las pasiones, en constante dialogo con el Doctor sutil y así identificar los puntos de acuerdo y desacuerdo entre los dos autores para posteriormente emprender su teoría propia.

4.2.1. Planteamiento de Enrique de Gante

La teoría de las pasiones propuesta por Enrique de Gante se expone en su obra *Disputationes Quodlibetales* o «*Quodlibeta*». El propósito de la reflexión filosófica del Gandavense se fundamenta en el interrogante por el origen de las pasiones a partir de tres factores principalmente: la excitación física, la sensación y la percepción (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 205-8).

A continuación, a manera general, se expondrán los rasgos más relevantes del planteamiento filosófico de Enrique de Gante cuya finalidad será establecer un dialogo junto con la postura del pensador escocés, Juan Duns Escoto.

▪ La excitación física

Aceptando el legado de la doctrina recibida por los grandes maestros escolásticos, era de gran aceptación por el Gandavense afirmar que «todos los objetos del mundo material poseen una doble actividad, designadas, respectivamente, con el nombre de acción natural y de acción intencional» (Chauvet, 1936, p. 21).

A este respecto, es de resaltar que en la producción de las pasiones, en la doctrina del Gandavense, deben darse conjuntamente tanto la acción intencional como la natural o física. Por ello, en torno a la producción del placer y del dolor, el maestro belga señala que el surgimiento de estos estados afectivos no solo depende de la acción intencional, sino que siempre se hace necesaria la mediación de la acción natural de los cuerpos del mundo en calidad de causa remota (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 205-206 va).

Asimismo, según la doctrina de Enrique es imprescindible que a toda acción natural o física le corresponde una modificación orgánica (*inmutatio naturae*) (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 207), es decir, la unión del órgano sensible con el objeto estimulante.

La modificación orgánica provocada por la acción natural se presenta bajo tres formas:

La primera de ellas puede presentarse como una modificación del órgano, es decir, toda acción intensa por demasía es desorganizadora y fuente de dolor, como por el contrario una excitación adecuada es siempre placentera. La segunda modificación se origina cuando la energía vital del órgano sufre menoscabo, ejemplo de ello sea el estado desagradable producido por un prolongado e intenso trabajo. La fuerza vital sufre también cuando no se da proporción entre ella y el agente estímulo. Por donde se ve que la segunda forma entra en el dominio de la primera. El tercer modo aparece cuando la operación vital es defectuosa. Este último caso, afirma, Enrique se reduce al primero,

es decir, a la lesión de órgano. (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va)

De acuerdo al planteamiento del Doctor solemne, las tres formas bajo las cuales se presenta la modificación orgánica provocada por la acción natural se puede reducir a una sola, es decir, a una acción ya sea de carácter conveniente o inconveniente. En efecto, si la acción es de conveniencia se produce placer y si por el contrario es inconveniente y nociva se produce el dolor (Chauvet, 1936, p. 23). Este planteamiento, aunque no propio de Enrique de Gante, es propio de los intelectuales árabes y en particular de Avicena, cuyo desarrollo de encuentra en su obra *Metaphysica*, VIII, c. 7.

La noción de modificación orgánica, entonces, se reduce a la relación de algo inconveniente o conveniente con el sentido (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va). En efecto, aunque el Doctor solemne considera tal modificación como la causa de las pasiones en sentido estricto, se sigue, entonces, que tanto la conveniencia como la inconveniencia son elementos causales que producen el placer y el dolor respectivamente.

El maestro franciscano, Juan Duns Escoto, señala que ante la aceptación de la doctrina aviceniana incorporada en la postulación de Enrique de Gante, no puede ser reducida en términos estrictamente causales. Por consiguiente, señala Escoto, la conveniencia o inconveniencia está dada en términos de relación de adaptación entre el órgano sensible y el objeto. En otras palabras, el objeto impresiona el apetito produciendo en placer o dolor según el agrado o desagrado que le ocasione «*Quod igitur dicimus communiter quod conveniens delectat et disconveniens tristet, hoc debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causando delectationem et dolorem in potentiam...*» (Duns Escoto, *Ox.*, L. III, d. 15, q. un., t. 14).

En síntesis, el surgimiento de los afectos en términos causales tal como lo propuso Avicena y posteriormente adaptado por Enrique de Gante no es un planteamiento del todo cierto, se requiere, entonces, según Escoto, de una relación de adaptación o conveniencia entre el objeto y el órgano sensible en la producción de los afectos «*Quod igitur dicimus communiter quod conveniens delectat et disconveniens tristet, hoc non debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causando delectationem et dolorem in potentiam*» (Duns Escoto, *Ox.*, L. III, d. 15, q. un.).

Además, en la producción de los actos psíquicos sensitivos se debe tener presente la sensación como fruto de la acción intencional. En este sentido, la sensación no puede ser fuente de dolor o de desagrado; sino únicamente de placer, ya que toda actividad llevada a cabo y ejercida es agradable (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 207).

- **La sensación (*apprehensio*)**

El segundo factor, la sensación, se produce como una condición necesaria y no como causa remota conforme lo explicado en la excitación física. Para el Gandavense, el conocimiento por sí mismo, ya sea sensible o intelectual, no es capaz de causar algún afecto, es decir, el conocimiento no basta para producir los afectos correspondientes que pudieran producirse como el placer o el dolor (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va). El conocimiento, por tanto, ya sea sensible o intelectual, en el planteamiento de Enrique de Gante cumple la función iluminadora, mas no de excitación en virtud de producción de afectos.

El planteamiento de Enrique de Gante, en torno a la sensación, evidentemente manifiesta una inversión en el orden biofisiológico u orgánico respecto del psicológico. En este sentido, el orden orgánico, según el gandavense, es inferior respecto del psicológico, aspecto que el Doctor sutil no comparte y arremete en contra de él. Para Escoto el ámbito puramente espiritual o psicológico posee el más

alto grado en el orden de los afectos, ya que es allí donde surgen las más nobles funciones afectivas en la persona humana (Duns Escoto, *Ox.*, L. III, d. 15, q. un.).

▪ La percepción

El tercer factor que toma lugar como el elemento fundamental en la producción de las pasiones en el planteamiento del Doctor solemne son las percepciones. La noción de percepción es, en el planteamiento del Gandavense, el conocimiento de las relaciones vitales (intensiones) que se presentan ya sea como un bien (algo favorable) o como un mal (algo nocivo), implicadas por los objetos que nos rodean (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t. II, fol. 207). Esta afirmación se expresa en virtud de la existencia de entes que naturalmente se presentan como convenientes, cuya función es el favorecimiento de los intereses vitales (sentir, vivir...), como por ejemplo una mujer o por el contrario, aquellos entes que se nos presentan como desfavorables, como por ejemplo un lobo. Estos intereses vitales, afirma de Gante, son la fuente de nuestras pasiones.

... ipsae autem intentiones circa sensibilia et intelligibilia quae consistunt in ordine et relatione rerum contristantium et laetantium ad animata sensibilia, puta lupus aut mulier, ut inimicum et amicum naturae, perceptae aestimatione vel opine, ut bonum vel malum actuale, quae iubet aut timere aut laetari et dicunt de fugiendo... aut laetandum... (Enrique de Gante, Quodlibet. XI, q. 8; t. II, fol. 207)

Las percepciones, entonces, afirma Enrique de Gante, mueven al hombre por una parte, a estimar el valor de los objetos, en su conveniencia o inconveniencia; y por otra infunden la pasión correspondiente ya sea el placer o el dolor respectivamente.

El argumento del Doctor solemne toma mayor fuerza e importancia al afirmar que el hombre tiene una facultad que le es propia a la percepción, y le permite advertir tales percepciones que se presentan como algo favorable o nocivo con relación al mundo exterior.

El argumento que de Gante presenta para advertir el agrado o desagrado que las cosas del mundo ofrecen a la percepción depende de si los objetos se presentan directamente por los sentidos o si por el contrario se trata de objetos ausentes o inexistentes.

En este sentido, afirma el pensador belga, «si se trata de objetos actualmente presentes a los sentidos, las intenciones de provecho o desagrado son percibidas por los sentidos particulares en calidad de ‘sensibles comunes,’ mas no como como sensibles propios» (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8). Y en otro apartado señala: «si se trata de objetos ausentes o inexistentes, que consiguientemente no pueden ser advertidos por los sentidos particulares, la percepción de las intenciones es atribución de un sentido interno denominado ‘estimativa’» (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8).

La estimativa, entonces, provee todas las características del objeto ausente provocando placer o dolor dependiendo el grado de conveniencia o inconveniencia con que se presente. Sin embargo, esta misma condición, afirma Enrique, se aplica tanto para las pasiones sensibles como para las espirituales «*ut ex radice prima contigit (dolor intelligibilis) ex dispositione sive intentione disconvenienti corruptiva... et hoc non ex apprehensione speculativa, nisi ut causa sine qua non, sed ex perceptione, et hoc vel quia illa intellectio est disconveniens virtuti... vel operationi*» (Enrique de Gante, *Quodlibet.*, XI, q. 8; t, II, fol. 208 va).

4.2.2. Planteamiento de Juan Duns Escoto

4.2.2.1 Conceptualización, origen y naturaleza de las pasiones

Al comenzar este recorrido especulativo acerca de las pasiones es preciso preguntarse qué conceptualización de pasión cabría darle al término referido a los estados afectivos del hombre dentro de la doctrina escotista. Para responder a este interrogante, es importante identificar el estatus del término en su contenido predominantemente equívoco.

A este respecto y al identificar a Escoto como asiduo lector de los tratados aristotélicos, en un primer momento surge el interrogante de si el término «pasión» cabría ubicarlo dentro del campo categorial propuesto por el estagirita. Inmediatamente y de manera contundente, aunque sin separarse por completo del campo categorial propuesto por Aristóteles, el maestro franciscano se aparta radicalmente de la concepción de «pasión» expuesta por el estagirita en el capítulo XXI del libro V de su *Metafísica* y en el libro IX de su *Libro de las categorías*.

El criterio que toma Duns Escoto para apartarse del planteamiento de «pasión» categorial es que la «pasión» no es transmutación de otro, ni transmutación por otro, como lo propone el estagirita «*passio etiam est transmutatio ab altero, inquantum alterum*», (Aristóteles, *Metaphysica*, V, 12, 1019a15-20). La pasión, para el maestro franciscano, mas que transmutación o transformación alguna significa una perfección accidental que perfecciona a quien es afectado (Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales*, q. 13, n. 71-72). En este sentido, señala el Doctor sutil, toda perfección accidental y última pertenece al orden de la cualidad (Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales*, q. 13, n. 25).

El carácter de cualidad permite aclarar el oscuro camino y abrir el espectro especulativo al entregar nuevos elementos de reflexión y así, finalmente deducir el rasgo que le imprime el carácter de pasión, que en definitiva no es el mismo al del campo categorial aristotélico.

En efecto, aunque Escoto al plantear su doctrina filosófica en torno a las pasiones toma distancia de la categoría aristotélica de «pasión» al otorgarle el rasgo que lo constituye como tal, no se aleja por completo del campo categorial al propuesto por el estagirita, ya que para el pensador escocés la pasión pertenece a la categoría de la cualidad.

Sin embargo, Aristóteles señala que la cualidad, como categoría, está sujeta a una serie de especies. La cuestión, entonces, inmediatamente genera el

interrogante por el estatuto, que el pensador franciscano, le da a las pasiones al enmarcarla dentro del género de la cualidad.

Era común entre los grandes maestros escolásticos, asignarle a los conceptos un sentido lato o amplio, otro impropio y uno propio o estricto. Respecto de las pasiones, en una de sus obras últimas, *Cuestiones Cuodlibetales*, el Doctor sutil retoma un planteamiento que precedentemente había expuesto en su *Ordinatio* en la que, en sentido amplio, considera que las operaciones son pasiones espirituales y pertenecen a la tercera especie de la cualidad (Duns Escoto, *Ordinatio*, III, d. 15, q. un., n. 8 ss. Ed. Vivés XIV 572 ss).

El hecho de las pasiones pertenecer a la tercera especie dentro del campo categorial aristotélico, permite entrever que para el estagirita hay en el alma ciertas cualidades que refieren a diferentes especies. Estas especies de cualidades, señala Aristóteles, son unas pasivas y otras denominadas afecciones « [...] La tercera clase comprende las cualidades pasivas y también las afecciones o modificaciones... De igual manera, hay en el alma cualidades pasivas y también afecciones» (Aristóteles, *Libro de las categorías*, IX).

Un elemento de gran significancia que Escoto ofrece en su reflexión es establecer que dentro del campo de las pasiones también existen las pasiones espirituales y a su vez les otorga el carácter de operaciones y, además las ubica dentro de la tercera especie de la cualidad aristotélica. En este sentido, afirma Escoto «*in hoc conveniunt spiritualis operatio et passio, quia utraque est in fieri in subiecto, et pro tanto utraque posset dici passio pertinens ad tertiam speciem*» [La operación espiritual y la pasión espiritual convienen en que las dos están *in fieri*¹ en el sujeto, y por tanto, podría decirse que las dos son pasiones pertenecientes a la tercera especie] (Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales*, q. 13, n. 74).

¹ El término *in fieri*, en su sentido más general, denota la noción de «queriendo llegar a ser», «potencialidad para».

La cita anterior trae consigo dos elementos que bien podrían permitir una reflexión un poco más profunda. El primer aspecto a resaltar es la identificación de la pasión dentro del campo categorial aristotélico de la cualidad y no como pasión propiamente dicha tal como lo había propuesto el estagirita en las obras citadas.

El segundo aspecto a resaltar es que dentro de la categorización que Escoto realiza al establecer tanto las operaciones espirituales como las pasiones espirituales dentro del campo categorial de la cualidad; el carácter que Escoto le otorga al término pasión es un rasgo eminentemente cualitativo del alma.

En este sentido, se evidencia que al considerar a las pasiones dentro del campo categorial de la cualidad, Escoto asume, al igual que Aristóteles, que las pasiones hacen parte de la tercera acepción, es decir, de manera recalcitrante, Escoto señala que las pasiones pertenecen al campo de las afecciones, mas no a la categoría de «pasión» concretamente.

Una vez establecido el estatuto que Duns Escoto le otorga a las pasiones dentro del campo categorial de la cualidad aristotélico otorgándole un carácter exclusivamente afectivo, es preciso señalar que la doctrina de las pasiones propuesta por el maestro franciscano se enmarca dentro del campo psicológico afectivo. Por tanto, para efectos de la presente investigación al referirse al término de «pasión» se hará alusión a la «pasión afectiva» para distinguirla del campo categorial de «pasión» propuesto por Aristóteles.

Otro aspecto que merece particular atención es la noción de operación apetitiva y el de pasiones afectivas dado que Escoto parece no diferenciar, en un primer momento, estas dos distinciones equiparándolas aparentemente al mismo nivel sin mostrar claridad sobre una posible distinción entre una y otra.

Por ello, es importante no solo introducir, sino profundizar en estos dos conceptos y así identificar con exactitud si corresponden, en sentido estricto, a la misma afirmación o son dos categorías diversas.

4.2.2.2. Pasión afectiva y operación apetitiva

Para Escoto, tanto las pasiones afectivas como las operaciones apetitivas son cualidades del alma en sentido impropio (Duns Escoto, *Quotlibet.*, q. 13, art. 3, n. 71), sin embargo, en sentido propio difieren entre sí en su relación para con el objeto.

En sus obras *Opus Oxoniense* y *Reportata parisiensa*, Escoto demuestra que la relación para con los objetos tanto de las operaciones como de las pasiones se produce de manera diversa e incluso opuesta. Por una parte, mientras que las pasiones se producen desde el objeto «*passiones sunt ab obiecto*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un, n. 8, t. 14), por otra, las operaciones surgen hacia el objeto «*operationes (autem) sunt ad obiecta*» (Duns Escoto, *Rep. Par.*, I, d. 1, q. 3).

La diferencia, entonces, en sentido estricto, entre ambas cualidades del alma se da propiamente en la relación para con los objetos. Mientras que las pasiones afectivas no tienen objeto propio hacia el cual tender o inclinarse, ya que son completamente pasivas; las operaciones se producen por una clara tendencia hacia el objeto al poseer plena conciencia de actividad.

Cuando Duns Escoto señala que las pasiones son *ab obiecto* insiste en que la pasión afectiva resulta como consecuencia natural y necesaria, es decir, no tienen objeto y por tanto carecen de intencionalidad propia «*passiones non habent obiecta propria, quasi sint ratio tendendi in obiecta; quia tunc essent operationes, bene tamen habent operationes, sicut pro causis efficientibus*» [las pasiones no tienen objeto propio, que sean como razón de tender hacia los objetos, porque entonces serían operaciones]. (Duns Escoto, *Report. Par.*, IV., d. 49, q. 6, n. 3)

Las pasiones, entonces, implican una relación del mundo exterior hacia la persona, es decir se padece la acción de lo externo. Según afirma Chauvet «las pasiones afectivas son producidas en nosotros, pero no provienen tanto de

nosotros cuanto de la acción de los objetos que nos rodean favoreciéndonos o perjudicándonos» (Chauvet, 1936p. 74).

En las operaciones apetitivas, por el contrario, se da una relación de la persona hacia el mundo exterior, hacia el objeto deseado, es decir se obra hacia ellos. En este sentido, «las operaciones apetitivas son cualidades nuestras, producidas por nuestro propio apetito y tienden en cierto modo hacia los objetos buenos o nos apartan de los malos» (Chauvet, 1936, p. 74).

La dependencia de las pasiones afectivas respecto de los objetos, afirma Escoto, es la razón fundamental por la cual se les denomina pasiones, ya que son producidas por el objeto y dependen completamente de la acción ejercida por el mismo (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 9). La pasión afectiva también denominada *delectatio* no tiene un objeto hacia el cual se incline, sino algo por lo cual es producida «*delectatio quae, quia non manet nisi in praesentia causae agentis*» (Duns Escoto, *Ox.* III, d. 15, q. un., n. 8).

La verdadera causa de las pasiones afectivas es, entonces, el objeto externo que produce cierto influjo sobre quien padece su acción. Sin embargo, el objeto produce una reacción sobre quien padece la acción procurando, ya sea satisfacción o insatisfacción o en términos escotistas se da el surgimiento del deleite (placer) o del desagrado (dolor), respectivamente.

La aparición del placer y del dolor, las dos pasiones fundamentales en el pensamiento escotista, son la consecuencia del funcionamiento de la acción ejercida sobre el sujeto sensible.

Una vez establecida la profunda diferencia entre las pasiones afectivas y las operaciones apetitivas, Duns Escoto parece apropiarse de la definición del término técnico de «pasión» empleado por san Juan Damasceno en su obra *De Fide Orthodoxa*, II, 22 «*passio est motus virtutis appetitivae sensibilis in imaginatione boni et*

mali» [La pasión es un movimiento de la facultad del apetito sensible en respuesta a la percepción de algo bueno o malo].

No obstante, el maestro franciscano adopta de manera parcial esta definición para servirse de la acepción, según la cual, las pasiones son propias exclusivamente de las facultades apetitivas, es decir, toda pasión afectiva, supone previamente un acto apetitivo. Por tanto, la concepción sobre las pasiones expuesta por san Juan Damasceno y la acepción que el Doctor sutil extrae de su planteamiento es la base para la elaboración de la doctrina escotista propia y original en torno a las pasiones afectivas.

Por consiguiente, la pasión, para Duns Escoto, es una cualidad producida en el apetito por un objeto y en continua dependencia del mismo (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 11). De esta afirmación se infiere, entonces, que las pasiones afectivas por una parte, son cualidades del alma y por otra, son atributos del apetito.

Para Escoto hay una clara distinción entre el apetecer (operaciones apetitivas) y el ser afectado (pasiones afectivas) dada la dependencia entre unas y otras respecto al objeto. Esta dependencia constituye dos géneros totalmente diversos de la vida psíquica del ser humano. Es decir, no existe un elemento común que permita ponerlas al mismo nivel, en otras palabras no existe un género próximo. Sin embargo, el maestro franciscano pone de manifiesto admitir un elemento común, es decir, un género remoto propio de las funciones apetitivas y pasivo-afectivas. Este elemento común es pertenecer al alma en cuanto dotada de voluntad.

*Sic dico in proposito in operationibus, quae tendunt in obiectum, posterior perfectior est et sic operatio voluntatis perfectior est operatio intellectus, licet non sint in eode genere proximo; sed una in genere cognoscitivi, alia in genere appetitivi; sed variatur genus in passionibus, quia illae non tendunt in obiectum sed sunt ab obiecto. (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 7.)*

En consecuencia, las pasiones afectivas, en el pensamiento escotista, ocupan un lugar de gran importancia dentro de la pregunta por el hombre, ya que en primer lugar perfeccionan a la persona humana al hacer parte de las cualidades del alma y en segunda instancia, son atributos del apetito, entendido éste como la facultad del alma que ejerce el acto de moverse tendiendo hacia un objeto por adquirir.

4.2.2.3. Clasificación de las Pasiones en la Doctrina Escotista

Una vez identificada la profunda diferencia entre las operaciones apetitivas y las pasiones afectivas en torno a los estados afectivos del hombre, Duns Escoto establece una clasificación; si no completamente nueva, al menos sí novedosa y distinta a lo que los grandes maestros habían planteado hasta entonces desde la tradición.

La clasificación en torno a las pasiones toma lugar a partir de dos elementos fundamentalmente. El primero, en la radical distinción que realiza Escoto entre las operaciones apetitivas y las pasiones afectivas, es decir, entre el apetecer y el ser afectado (delectación) como cualidades del alma, diversas entre sí en su relación para con los objetos y, en segunda instancia, apoyado en la concepción de pasión expuesta por el damasceno, en cuya acepción se fundamenta en señalar que las pasiones afectivas se producen en los apetitos.

Estos dos elementos le permiten al maestro franciscano realizar una clasificación de las pasiones tomando como referencia las funciones activas y pasivas tanto del apetito concupiscible como del apetito irascible no solo de las facultades inferiores, sino también de las superiores o espirituales (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 7 y *Rep.*, IV, d. 49, q. 6). Por tanto, para que la clasificación sea completa, afirma Escoto, debe considerarse la existencia de las pasiones afectivas puramente espirituales pertenecientes de forma exclusiva en los entes racionales y

no solamente de las sensitivas presentes tanto en los seres racionales como en los irracionales.

En principio, el maestro franciscano, presenta una clasificación funcional en torno a la vida psíquica del hombre poniendo de manifiesto la profunda diferencia existente entre las apeticiones y las pasiones (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 7 y *Rep.*, IV, d. 49, q. 6). Sin embargo, en dicha clasificación no se establece una clara distinción que permita identificar el género remoto al cual puedan reducirse. Por tanto, Escoto propone una clasificación facultativo-funcional en la que pone de manifiesto la profunda distinción entre las apeticiones y las pasiones afectivas de donde se desarrolla la definitiva y más completa clasificación propuesta por el maestro franciscano en torno a la vida afectiva de la persona humana. (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 7 y *Rep.*, IV, d. 49, q. 6)

A continuación se emprenderá un recorrido especulativo sobre los rasgos de los apetitos y de las pasiones afectivas que dentro de la doctrina escotista gobiernan la vida afectiva del ser humano, tanto en el campo concupiscible como en el irascible pertenecientes a las facultades inferiores y superiores de la persona humana. Aunque el análisis que se emprenderá se hará de manera separada, esto no significa que en el curso normal de la vida psíquica de la persona humana se lleve cabo de la misma manera. Por el contrario, las diversas funciones afectivas están siempre en continua interrelación entre unas y no se producen en sentido puro sin influir entre ellas mismas.

▪ De las inclinaciones inferiores -el apetito sensitivo-

Siguiendo los planteamientos de san Juan Damasceno, Juan Duns Escoto pone de manifiesto que las pasiones afectivas se producen exclusivamente en el apetito. Esta aceptación permite adentrarse en la elaboración de su doctrina con miras a identificar cuáles son las facultades o funciones más directa e inmediatamente afectadas dentro del plano de las inclinaciones inferiores o sensibles.

El Doctor sutil señala con firmeza que el placer y el dolor son las dos únicas pasiones que, en sentido estricto, se producen en el apetito y están sujetas al funcionamiento de las tendencias afectivas dado que es allí donde se originan.

Los apetitos se producen, en el planteamiento de la doctrina escotista, en un primer momento, a partir de la inclinación hacia el objeto a alcanzar. Esta inclinación se manifiesta como una actividad que toma ocasión siempre desde el interior hacia el exterior en búsqueda del fin deseado. En un segundo momento, el sujeto sensiente procura unirse al objeto provocando, finalmente, una reacción ya sea de satisfacción o de insatisfacción según el interés despertado. Si la reacción provocada por la tendencia es de satisfacción se produce lo que el Doctor sutil denomina «placer» y si por el contrario, la tendencia le provoca displacer se origina el «dolor».

En este sentido, las dos pasiones fundamentales en el pensamiento del maestro franciscano, Juan Duns Escoto, placer y dolor, aparecen como el estadio final del funcionamiento de la inclinación. El apetito, entonces, no es más que la síntesis funcional de todas las relaciones afectivas.

El placer y el dolor, entonces, son estados que crean una profunda y particular atención en la tendencia. Es decir, en sentido estricto, para que se produzcan las pasiones afectivas debe darse en primer lugar, la tendencia o apetito.

Sin embargo, es importante señalar que, en la realidad, sin el conocimiento previo de los objetos, la tendencia no podría entrar en función, ya que el conocimiento y la inclinación están tan inseparablemente unidos a tal grado de producir la impresión que forman una sola y única potencia. Del mismo modo, sin la actividad de la tendencia, muchas de las sensaciones quedarían imperfectas e incompletas, ya que faltaría la experiencia que se adquiere al entrar en contacto con el objeto procurado por las funciones tendenciales (Chauvet, 1936, p. 105).

En otras palabras y en términos generales, el conocimiento siempre está en íntima relación con la tendencia, es decir, en el plano particular y tomando como referencia la experiencia, a cada género de conocimientos le corresponde el género correspondiente de la inclinación. En este sentido, dentro del género sensible, las tendencias o inclinaciones sensitivas son inherentes del conocimiento de los sentidos y a su vez, las tendencias intelectuales o voluntarias son inseparables al conocimiento superior (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 17, q. un., n. 2).

Es así como el conocimiento sensible comprende una diversidad de especies de sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto que a su vez le corresponden una serie de inclinaciones como la tendencia a mirar, a ver, a escuchar, a sentir... Asimismo, afirma Escoto, los placeres, específicamente los correspondientes a las sensaciones, son diversos según la proveniencia de una u otra tendencia (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 17, q. un., n. 2). Es así como los deleites del oído, procurados por una pieza musical, son diferentes a los deleites provocados por la observación de una pintura.

No obstante, afirma el Doctor sutil, existe una tendencia que por sobre todas las demás, dada su multiformidad de rasgos toma gran relevancia y particular atención. Se trata de la tendencia imaginativa, una función de carácter sensitivo-interno que emplea los recursos de todos los sentidos en beneficio propio complementando la imperfección de los sentidos particulares.

La tendencia imaginativa tiene la facultad de llegar hasta límites insospechados donde los sentidos sensoriales no pueden llegar dada su limitación, traspasando, incluso, la misma realidad (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 17, q. un., n. 2). Asimismo, la tendencia imaginativa tiene la facultad de retener y combinar las imágenes de las impresiones consientes aprehendidas por los sentidos y una vez desaparecido el objeto del campo de la conciencia, ella es capaz de traer nuevamente a la mente el objeto, recreando fantasiosamente según sus propios intereses, provocando la fantasía a forjar visiones deleitosas y fingiendo deleites

sensuales a tal punto de ansiar hasta lo imposible y absurdo que ni el objeto presente logra hacer emerger.

Communiter, tamen, loquimur de appetitu sensitivo sicut de uno, et elle est, qui sequitur virtutem imaginativam: et sicut illa virtus imaginativa imaginatur obiecta omnium sensuum in praesentia illorum et in absentia, sic delectatur sus appetitus in illis, si sint convenientia, vel dolet de illis, si sint disconvenientia. (Duns Escoto, Ox., III, d. 17, q. un., n. 2)

No obstante, no se debe limitar la facultad imaginativa orientada exclusivamente a satisfacer la tendencia con la imaginación, es decir, como una función tendencial de carácter meramente interno. Por el contrario, en cuya función realista, la tendencia imaginativa tiende a procurar satisfacciones reales y en virtud de la *colligantia facultatum*, es decir, un modo de ser ordinario de interacción entre diversas facultades, a complementar los sentidos externos y a cooperar con las demás inclinaciones particulares. A la tendencia imaginativa con todas sus funciones y síntesis de todas las tendencias, Duns Escoto la denomina apetito sensitivo.

Respondeo, portio inferior intellectus bene ostendit passionem futuram, et similiter, quod nimis videtur, imaginativa potuit illud ut terribile et tristabile imaginari et ita appetitus illius potentiae apprehensivae potuit terreri, et iste est appetitus qui dicitur sensitivus, quando fit sermo de virtutibus et vitiis. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un., n. 19)

El apetito sensitivo o tendencia imaginativa como la denomina Duns Escoto presenta, en el curso normal de su actividad, dos elementos dignos de reflexión. En primer lugar, el apetito sensitivo se muestra como una simple inclinación hacia la consecución de determinadas satisfacciones o como un movimiento de declinación y repugnancia hacia ciertos objetos. Y en segunda instancia, si en el curso normal de la actividad en función de la adquisición de cierto fin sale al encuentro un obstáculo que le impida el libre ejercicio de su actividad, se manifiesta una nueva forma de tendencia, manifestada en violentos movimientos

a repeler y a deshacer el obstáculo que impide el curso normal de la libre actividad.

Appetibilia quidem ad seipsum sunt appetibilia ex se, quae, scilicet, nata sunt ex se statim convenire, et quaedam sunt etiam primo fugibilia, scilicet, quae nata sunt statim ex se disconvenire. Alia autem appetibilia non primo appetibilia vel fugibilia;... est notandum quod concupiscibilis respicit illud, quod natum est ex se esse conveniens vel disconveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, necessario natus est sequi actus delectandi vel tristani, vel fugiendi vel prosequendi, quantum ex parte eius est. Talia non respicit irascibilis; actus, enim, irascibilis est irasci; irasci autem secundum Philosophum II Retor: "Est appetere vindictam secundum apparentem finem propter apparentem parvipensionem...". (Duns Escoto, Ox., III, d. 34, n. 19)

Estas dos fuerzas o energías compulsivas presentes en el alma, la una inclinada a la consecución de un fin deseado procurando el bien sensible, es decir la satisfacción placentera de sus exigencias, Escoto la denomina apetito concupiscible y a aquella orientada hacia la lucha contra los obstáculos que impiden el libre ejercicio de la actividad, es denominada por el Doctor sutil, apetito irascible.

Aunque ambas fuerzas se encuentran presentes en el alma, diversas entre sí y producidas en el apetito, según la acción ejercida hacia la consecución del bien deseado, se originan en espacios diferentes, ya sea en el apetito concupiscible o en el apetito irascible.

El dinamismo, entonces, del apetito concupiscible se reduce a tender hacia el bien apartándose de todo aquello que le implique dolor y el del apetito irascible se manifiesta en forma de violencia y de ataque, en lucha o destrucción.

Irascibilis igitur non habet pro obiecto arduum sive appetibile, id est hoc quod habet concupiscibilis pro obiecto; sed habet pro eius obiecto ipsum offendens, ita quod actus eius adaequatus est velle vindicare vel nolle offendens [...] Respondeo, semper quando irascibilis habet actum suum, ibi sunt duo nolita, unum irascibilis et aliud concupiscibilis, patet in

ejemplo prius posito, nolitum concupiscibilis est carere cibo; ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia, qua, scilicet, quasi refugit nolitum et non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, scilicet illud quod aufert cibum, et illud est nolitum ab irascibili, non actu refugitivo, sed respuendi vel repellendi... (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, n. 12)

En este sentido, los afectos propios originados tanto en el apetito concupiscible como el irascible son diversos, ya que las satisfacciones propias del concupiscible difieren de las satisfacciones producidas en el irascible. En efecto, mientras que el rasgo característico del apetito concupiscible es la apacibilidad, el del apetito irascible es la violencia e impetuosidad.

- **De las funciones activas y pasivas en el apetito sensitivo concupiscible**

Luego de haber considerado algunos elementos sobre el apetito sensitivo, sus rasgos y sus tendencias, sus funciones dentro del mismo apetito vistas dentro de las facultades del concupiscible y del irascible, es preciso ahora identificar cuáles son las operaciones y las pasiones afectivas que surgen y las posibles relaciones que se producen entre unos y otros.

- **Los actos del apetito concupiscible**

El pensamiento escotista reduce a dos, como en repetidas ocasiones se ha señalado, las funciones activas del apetito inferior: la inclinación y la declinación. La inclinación, por una parte, consiste en la acción despertada por la excitación de un objeto sensible y por otra, la declinación cuyo propósito es la aversión del apetito en presencia de objetos repugnantes (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 8).

Asimismo, dentro de las funciones activas existen dos estadios: uno inconsciente (*naturalis*) y otro consciente (*elicitus*). Los apetitos naturales, por una parte, son inclinaciones que se encuentran en todo ente de manera compartida

tanto en seres racionales como en aquellos que carecen de intelecto. La finalidad de este apetito es la adquisición de la forma o perfección que les es propia y por lo tanto, se basa en la propia naturaleza del sujeto. Asimismo los apetitos inferiores no necesitan de un conocimiento del fin o del bien que se apetece, basta con tender a la obtención del fin con tal de deleitarse en él. (Verneaux, 1970, p. 38). Por el contrario, los apetitos elícitos se basan en el conocimiento del fin al cual tienden, es decir, comportan consciencia del fin hacia el cual se inclinan.

El apetito natural, entonces, tiende a procurarse un bien, mas no se produce ningún movimiento hasta que un sentido externo o la imaginación intervengan provocando el dinamismo de la tendencia, encaminándolo hacia el objeto aprehendido o imaginado. Caso contrario ocurre si alguno de los elementos existentes, aprehensión o imaginación, le presentan al sujeto senciente algo repugnante, pues se produciría la aversión.

En este punto de la reflexión, Duns Escoto se pregunta si el amor y el odio podrían considerarse como actos del apetito sensitivo concupiscible a lo que el doctor sutil responde negativamente. El criterio que toma el pensador escocés para justificar su negativa es afirmar que las tendencias no tienen la capacidad de amar u odiar, ya que simplemente buscan su propia satisfacción e interés.

En principio, el apetito sensitivo, y al menos en apariencia, pareciera que amara, sin embargo su proposito es buscar su propia satisfacción y sus placeres. El amor, por el contrario, es capaz de entregarse completamente hacia su amado independientemente de todo interés egoísta y de toda satisfacción interesada (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 5, n. 2). El apetito sensible en términos de amor, no es más que apariencia, pues por una parte, busca objetos que le provoquen el bien, mas no es su bondad lo que realmente le interesa, sino la satisfacción que pueda procurarle. Por otra parte, el apetito sensible se entrega al aparente objeto de su amor, pero más que entregarse es atraído por los goces que le brinda.

Appetitus sensitivus licet aliquantulum alicui inhaereat propter se, id est non propter alterum negative...; tamen nec amore inhaeret, quia eius proprie non est amare. Similiter nec proprie inhaeret, quia non se applicat, sed quasi infigitur vi obiecti, quia non ducit, sed ducitur (Duns Escoto, Ox., I, d. 1, q. 5, n. 5).

Y en otro apartado para fortalecer mucho más su criterio de por qué el apetito sensitivo no puede ser considerado en términos de amor, Escoto señala: « [...] *appetitus sensitivus assimilatur ferro, quasi infixio adamantini vi adamantis attrahentis vel vi attracto* [...]» [el apetito sensitivo es similar al hierro, que abandonado a sí mismo, es atraído vertiginosamente por el poderoso imán del deleite] (Duns Escoto, Ox., I, d. 1, q. 5, n. 5).

Este último criterio demuestra la intensidad de la función activa del apetito sensitivo y brinda un elemento de no menor importancia, el carácter pasivo de los apetitos inferiores. Aun cuando los apetitos inferiores tiendan hacia su objeto con toda su fuerza y energía, las tendencias son profundamente pasivas en cuanto carecen de libertad, ya que son incapaces de refrenar o moderar sus actos y de encauzarlos hacia otros senderos y además, están determinadas por la profunda fascinación de satisfacer sus placeres y deleites «*naturale est ei (appetitu sensitivo) summe ferri quantum potest, quia sicut talis appetitus, secundum Damascenum, ducitur et non est in poestate eius actus, quin agat quantum potest*» (Duns Escoto, Ox., II, d. 29, q. un., n. 3).

El deseo y la aversión son actos, verdaderas funciones activas de los apetitos y se reducen en último término a los actos de inclinación y declinación del apetito concupiscible, respectivamente, mas el amor y el dolor hacen parte de otra clasificación que en el curso de esta reflexión se irá dilucidando.

▪ Las pasiones del apetito concupiscible

En sentido propio, señala Escoto, tanto el placer (deleite) como el dolor son estrictamente pasiones del apetito concupiscible. Sin embargo, al adentrarse en la

visión de lo que para el maestro franciscano es el placer como principal fenómeno pasional de la vida afectiva junto con el dolor, es un aspecto bastante complejo de analizar dado los diferentes giros y acepciones que el Doctor sutil aborda en tan discutida cuestión.

No obstante, para efectos del presente estudio, el planteamiento se abordará a partir de tres aspectos mutuamente complementarios que conforman a su vez una única e indivisible realidad. El primero, como satisfacción del apetito sensible; el segundo, como complemento de la vida psíquica perfecta del hombre y; el tercero, como perfección de la naturaleza humana (Chauvet, 1936, p. 121).

El placer como producto de la satisfacción del apetito sensible por el bien adquirido, afirma Duns Escoto, se manifiesta como un estado de tranquilidad y sosiego de las facultades sensitivas. Sin embargo, este periodo de calma y serenidad, en el planteamiento del Doctor sutil, no se presenta bajo un carácter inactivo, sino dinámico.

Asimismo, señala el maestro franciscano, el placer, bajo los efectos de la satisfacción, produce en el apetito una reacción interna forzándolo a mantenerse en el disfrute máximo posible hasta que el objeto conveniente se agote en su totalidad o hasta que las fuerzas psíquicas del apetito declinen (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 17, q. un., n. 11). De igual forma, además de ser una propiedad exclusiva producida por la actividad de los apetitos sensitivos, también se produce como perfección de la persona humana, en armoniosa relación para con los objetos, ya que las funciones apetitivas deben ir acorde con sus respectivos objetos.

En este sentido y siguiendo a Aristóteles, Duns Escoto señala que toda acción psíquica para que sea perfecta debe ir acompañada del deleite; por tanto, para que el placer se produzca como resultado de la perfección del obrar humano debe darse cierta armonía entre el objeto, la facultad y la actividad de la misma, de lo

contrario el placer desaparecería o disminuiría en grado sumo (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 17, q. un., n. 11).

En directa relación con el planteamiento del estagirita, Escoto no solo asume la teoría activista propuesta por el pensador griego, sino que la eleva a lo que en palabras de Fidel Chauvet denomina, interpretando a Escoto, como la teoría de la satisfacción de los apetitos (Chauvet, 1936, p. 123).

Aunque hay una evidente dependencia entre la manifestación del placer y la actividad de los apetitos, este proceso, en el planteamiento escotista, no se da de forma inmediata. La producción del placer se da a partir del objeto, verdadera causa de las pasiones, a partir de una previa actividad. Por lo tanto, la actividad, en la producción del placer, solo cumple una función mediática (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 17, q. 3, n. 11). En otras palabras, la acción en cuanto tal no es, ni podrá ser nunca deleitable « [...] *quia factio sola ut factio nunquam est delectabilis et, ideo, propter delectationem nunquam oportet ponere rationem principii activi*» (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 17, q. 3, n. 11) pero sí es el medio para que se produzca el deleite.

Por otra parte y dejando de lado la reflexión en torno al deleite, al adentrarse en lo concerniente a la pasión del dolor, la síntesis filosófica escotista a diferencia de otros escolásticos, eleva a esta función dentro del dominio del campo afectivo y no como un conocimiento aprehensivo sensible.

El dolor, afirma Escoto, no es una sensación, sino el efecto de la sensación o más exactamente el efecto del objeto causante de la inconveniencia o desagrado «*dolor est effectus sensationnis vel obiecti nonnisi sensati*» [el dolor es el efecto de la sensación provocada por el objeto (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 17, q. 3, n. 11).

Asimismo, el dolor no es un acto de algún órgano sensitivo, señala el Doctor sutil, sino una propiedad y atribución de los apetitos sensibles en cuanto pasivos «*Dolor, sicut et delectatio sensitiva, est passio causata in appetitu sensitivo ab obiecto*

apprehenso per sensum» [tanto el dolor como el placer son pasiones producidas en el apetito sensitivo provocado por el objeto] (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 44, q. 3, n. 3).

Además, el dolor como efecto de la sensación provocada por el objeto no se da en un órgano sensitivo concretamente, sino en el apetito. Para el maestro franciscano, la facultad de padecer es propia del alma y no del cuerpo, aun cuando las causas y las condiciones del dolor residan en el cuerpo mismo. Por lo tanto, no es el cuerpo el que padece afecciones agradables o desagradables, sino el alma directamente «*animae est dolore non corporis, etiam quando ei dolendi causa est a corpore [...]*» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 44, q. 3, n. 3).

No obstante, la causa del dolor a diferencia del placer es la carencia de armonía y agrado entre los objetos y los apetitos sensibles. Los apetitos se mueven continuamente hacia la consecución de bienes y satisfacciones; sin embargo, cuando el apetito se encuentra ante un objeto que le provoca desagrado, se produce un choque que en lugar de producir complacencia se transforma en sensaciones indeseables.

En síntesis, el contraste entre la tendencia de entrar en un estado de deleite y las sensaciones desagradables y repugnantes en el curso de la consecución del bien hacia el cual se tiende produce lo que Duns Escoto denomina «dolor» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 44, q. 3, n. 3).

▪ De las funciones activas y pasivas en el apetito sensitivo irascible

Una vez establecidos los rasgos diferenciadores respecto del apetito concupiscible y los criterios acerca del origen del apetito irascible es preciso resolver la cuestión sobre el objeto y funcionamiento de este último.

Valiéndose de los planteamientos de sus predecesores, particularmente de Enrique de Gante, Escoto señala como insuficiente afirmar que la finalidad objetiva del apetito concupiscible sea el bien y la del irascible el bien arduo tal como lo afirmaba el gandavense (Enrique de Gante, *Quodlibet*, VIII, q. XV). Esta

opinión le genera al Doctor sutil cierta insatisfacción, ya que en ambas situaciones se presenta una diferencia de carácter accidental mas no una diferencia específica, es decir lo arduo respecto del bien es tan solo un accidente.

Para justificar la insuficiencia en el argumento propuesto por de Gante, el maestro franciscano toma como referencia de la experiencia el caso de un animal airado que se vuelca ferozmente hacia su objeto, que en este caso se muestra como su amenaza, aquel que intenta apoderarse de su alimento o lastimar a sus cachorros (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 10).

El objeto en el caso particular del animal airado ya no es la consecución de un bien, sino el defender a sus crías y/o la conservación de su alimento según sea la situación. Es decir, el animal iracundo no se mueve por la satisfacción codiciada por el apetito concupiscible, sino por el sentimiento de violencia despertado en él, cuya finalidad es repeler, destruir o apartar a su agresor. Por consiguiente, el airado no tiende hacia un bien directo e inmediato o hacia un mal concretamente, la tendencia ahora se inclina hacia su «ofensor» (*offendens*).

Actus enim irascibilis est irasci, irasci autem secundum philosophum II, Rhet. est appetere vindictam secundum finem appaentem, propter apparentem parvipensionem; obiectum igitur irascibilis est vindicare, vel verius, si hoc est actus eius, vindicabile, quod posset dici irascitivum vel ut usitato nomine loquar dicatur offendens... (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 10)

La naturaleza del ofensor radica, entonces, esencialmente, en impedir la obtención de las satisfacciones y deleites provocados por el apetito concupiscible. Por tanto, al desaparecer el carácter de impedimento, la ira tenderá a perder fuerza, a desvanecerse y a ser sustituida, en algunos casos, por sentimientos benévolos y apacibles.

En el pensamiento escotista el objeto del apetito concupiscible es el bien, no obstante, a diferencia del análisis de Enrique de Gante, el objeto del apetito

irascible no es el bien ni el mal y mucho menos el bien airado, sino el «ofensor», aquel objeto que se presenta como el obstáculo en la consecución del bien.

Sin embargo, el objeto a repeler, es decir, el ofensor, señala Escoto, en algunos casos podría convertirse para el apetito concupiscible como lo conveniente y bueno, independientemente del acto de obstaculizar. Lo que significa que el ofensor, además de presentarse como el objeto a repeler en el apetito irascible, también podría presentarse en el apetito concupiscible ya no como el objeto repugnante a repeler, sino como aquello deseable y anhelado.

▪ Los actos del apetitivo irascible

Aunque en el planteamiento escotista el análisis del funcionamiento de los actos del apetito irascible no es tan sencillo como lo señalado acerca del apetito concupiscible, por los diferentes giros y acepciones que realiza el pensador escocés en su especulación, es claro señalar que así como el acto adecuado del intelectos es el entender para el apetito irascible es el airarse.

El análisis reflexivo emprendido por Escoto en torno a los actos del apetito irascible toma como punto de partida la diversidad entre la aversión y la ira (Chauvet, 1936, p. 129). El Doctor sutil señala que el punto de encuentro entre estos dos actos se da a partir del propósito común entre el uno y el otro, es decir, apartarse del objeto inconveniente. Este criterio le permite establecer ciertos rasgos análogos de confrontación y así determinar algunas posiciones en su distinción.

La primera distinción que debe hacerse es que mientras la aversión aparta al sujeto senciente del objeto repugnante a través de la fuga, la ira no se aleja del obstáculo, por el contrario, lo enfrenta a tal punto de vencerlo o quedar vencida ella.

[...] hoc offendens est obiectum irascibilis, circa quod irascibilis habet quodam nolle, non quidem proprie refugientis, sicut concupiscibilis nolens refugit, sed magis respuentis, sive repellentis; quia irascibilis nolens

repellit; nec tamen cupit illud impediens amoveri, sed amovere et ultra punire [...] (Duns Escoto, Ox., III, d. 34, q. un., n. 10).

Aunque para Escoto existe una clara diferencia entre la aversión y la ira en torno al objeto repugnante, el pensador escocés señala que en ciertos casos cuando el obstáculo presenta la posibilidad de ser repelido ocurre un inusual pero determinante movimiento en el que la aversión al tomar lugar dentro de la acción puede influir sobre la ira ejerciendo una acción provocadora. A este acto poco frecuente, Duns Escoto lo denomina «ira perfecta».

La ira perfecta, entonces, comprende, según el maestro franciscano, dos objetos indeseables. Por una parte, el objeto indeseable propio de la aversión concupiscible y por otra, el objeto indeseable de la aversión irascible (Duns Escoto, Ox., III, d. 34, q. un., n. 12). Este último es el que Escoto denomina ofensor y que no en todos los casos se presenta como repugnante al concupiscible.

La importancia de identificar la aversión como elemento influyente para que surja la ira perfecta, le permite al Doctor sutil establecer tres elementos en el funcionamiento de los actos del apetito irascible en relación con los objetos indeseables del apetito concupiscible. El primero es la acción provocadora que ejerce el objeto indeseable propio del apetito concupiscible que a su vez puede presentarse como repugnante al apetito irascible, el segundo surge a partir de la acción provocadora del objeto indeseable propio del apetito irascible sobre el sujeto senciente que se manifiesta como el ofensor. Y el tercero, y de manera conjunta, la acción de la aversión sobre el objeto, la cual toma lugar en el mismo instante en el que se da el ejercicio entre ambos apetitos mostrándose como un bien. Este bien, que se traduce en el fin deseado, está dado en términos de satisfacción y placer que le permite tener sensaciones de placer y deleite (Duns Escoto, Ox., III, d. 34, q. un., n. 12).

En consecuencia, para que surja la ira perfecta, afirma Escoto, se requiere primeramente, aunque no en todos los casos, de la inclinación hacia el objeto deleitable por parte del apetito concupiscible, seguido de un acto de aversión, por parte del mismo apetito al identificar la dificultad que impediría la consecución del bien. En consecuencia, la acción conjunta entre la aversión y el deseo ocasiona el surgimiento de la ira (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 12).

Asimismo, señala Escoto, la ira perfecta puede surgir bajo dos modalidades (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 10). Por una parte, la ira desahogada o satisfecha, cuya particularidad es ser capaz de irrumpir con todos los obstáculos y por otra parte, la ira contenida producida cuando el sujeto sintiéndose limitado e insuficiente para arremeter contra su ofensor no lo hace violentamente contra él, sino que se recoge interiormente terminando por consumirse de ira (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 10).

El resultado de estas dos modalidades de ira trae consigo consecuencias en la parte afectiva originando las pasiones del apetito irascible. La manera en la que el objeto actúa sobre quien recibe la acción produce algunos estados que se plantearán en el siguiente apartado.

▪ Las pasiones del apetito irascible

El placer como pasión afectiva, en el pensamiento escotista, surge de la capacidad de irrumpir con los obstáculos presentados hasta encontrar deleite por parte de la ira satisfecha. Por el contrario, el dolor surge al producirse cierta impotencia al no poder contrarrestar el objeto presentado como obstáculo. Sin embargo, se debe tener presente que el placer y el dolor se producen tanto del apetito concupiscible como del irascible. A este respecto surge el interrogante si para el maestro franciscano tales pasiones al hacer parte de los dos apetitos cumplen la misma función o si por el contrario difieren entre sí en algunos rasgos.

Para resolver este cuestionamiento, nuevamente el Doctor sutil trae consigo en su reflexión el planteamiento acerca de las pasiones propuestos por Enrique de Gante.

Para el gandavense, de manera diversa a la concepción del escocés, la formulación además de presentar un carácter cíclico parece establecer que las pasiones afectivas del placer y el dolor le corresponden única y exclusivamente al apetito concupiscible.

Para el Doctor solemne, las pasiones del apetito irascible proceden del apetito concupiscible y al llegar a su término natural, se funden nuevamente en los procesos concupiscibles. Mediante esta explicación, Enrique de Gante le asigna un papel determinante a las pasiones afectivas como funciones propias del apetito concupiscible sin que de manera alguna se produzcan en el irascible en sentido estricto *«Unde sicut in parte sensitiva pasiones irascibilis oriuntur a passionibus concupiscibilis et terminantur in eis: irascuntur, enim, animalia cum disturbantur a delectatione in concupiscibili et cessat eorum ira cum quiescunt in ea»* (Enrique de Gante, *Quodlibet*, VIII, q. XV).

Por el contrario, Escoto a partir de la doctrina del gandavense reafirma su teoría la cual consiste en que la producción de los afectos del placer y el dolor se dan tanto en el apetito concupiscible como del apetito irascible, respectivamente. Sin embargo, señala el maestro escocés, las pasiones afectivas de placer y dolor, aunque nominalmente idénticas, son totalmente diversas en su funcionamiento y actividad a las producidas en uno y otro apetito *«apparet autem quod isti dolores, irascibilis et concupiscibilis, non sunt ídem dolor...»*. (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 12)

El criterio que fundamenta la diversidad entre las pasiones afectivas producidas tanto en el apetito concupiscible como en el irascible aunque

producidas en el apetito sensible se fundamenta en la afirmación «que a causas diversas corresponden efectos diversos». Asimismo, Escoto señala que la diversidad existente entre el placer y el dolor tanto del apetito concupiscible como del irascible se encuentra en el carácter del obstáculo entre uno y otro apetito. Mientras que en el irascible el objeto es el ofensor, en el concupiscible es el bien y el mal sensibles. En otras palabras, aunque las manifestaciones de los afectos tanto del concupiscible como del irascible son de especies iguales difieren entre sí en el carácter del objeto presentado, ya sea de agrado o de desagrado (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 12).

Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione in parte sensitiva, quam dolor irascibilis. De hoc quaere. Concupiscibilis quidem dolor est cum restrictione, sicut delectatio opposita est cum dilatatione; dolor autem irascibilis est cum calefactione, quae est accensus sanguinis circa cor.
(Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 12)

La contra-argumentación dada por Escoto al planteamiento del gandavense le permite identificar al Doctor sutil dos afecciones propias de la ira que se producen al no poder satisfacer sus deleites. La primera afección es el dolor producido al sentirse incapacitada de vencer a su opositor y la segunda surge al sentirse privada del bien al cual tiende al ser impedida por el ofensor. Asimismo, si se admitiera la existencia solamente del dolor concupiscible, habría que admitir también la primera causa de padecimiento, lo cual en la experiencia se corrobora como no acertado.

En consecuencia, aunque el placer producido en el apetito irascible está dado por la ira satisfecha como resultado de la satisfacción por haber alcanzado el bien deseado a pesar de las dificultades presentadas, el dolor producido por la ira insatisfecha se produce doblemente al no poder alcanzar el objetivo hacia el cual ha tendido.

- **Relación entre el apetito sensitivo concupiscible y el irascible**

La dificultad de establecer si el placer y el dolor, como únicas pasiones en sentido estricto, pertenecen al apetito concupiscible o al irascible permite identificar una estrecha relación entre las tendencias y afecciones propias del apetito sensitivo.

Aunque para Duns Escoto es clara la distinción en torno al placer y al dolor como pasiones puras dentro de su propuesta especulativa, también se evidencian una serie de afectos que difícilmente se dejan incluir dentro del esquema propuesto hasta ahora. Se trata de la esperanza y el temor al presentarse como funciones semejantes y hasta análogas a las pasiones, en sentido estricto, propuestas por el escocés.

Escoto afirma que así como el placer referido a adquirir un bien real, de manera análoga se encuentra la esperanza de alcanzar un bien posible y en perspectiva. Y de igual forma sucede con el dolor en cuanto una especie de mal se asemeja al temor.

La esperanza, afirma Escoto, «es un afecto provocado por la presencia imaginativa o fantasiosa, mas no real, de un bien en perspectiva. Así como el bien real presente produce placer, por modo semejante, el bien en perspectiva por la fantasía» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 26, n. 23).

Dico quod nomina sunt ad placitum; unde spes potest imponi et imposita est ad significandum passionem quamdam impressam appetitui sensitivo ex delectabili praesenti non in se, sed in phantasia, quia in se, si esset praesens, natum esset imprimere delectationem. (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 26, n. 23)

En este sentido, aunque no se considera una pasión en sentido estricto, bien cabría afirmarse que la esperanza es una función derivada del deleite. Es decir, en tanto que inducido a provocar un acto, el cual es el deseo, la esperanza es una pasión del apetito concupiscible. Esta afirmación tiene una importancia coyuntural, ya que el influjo de las pasiones afectivas, como es el caso de la

esperanza, sobre las actividades apetitivas es el de provocar al acto. De forma similar sucede respecto del placer al provocar una reacción del apetito obligándolo a tender hacia el objeto con mayor fuerza (Chauvet, 1936, p. 138).

Por otra parte, el temor, según el maestro franciscano, tiene el efecto contrario al de la pasión de la esperanza, que aunque producido por la presencia imaginativa, y en perspectiva de un mal; el temor queda reducido a una especie de dolor imaginario «*Sed ex alia parte, malum praesens in imaginatione natum est imprimere timorem; malum praesens in se, imprimit dolorem* (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 26, n. 23).

La presencia imaginativa tanto del bien como del mal en perspectiva, aunque carecen de una causa extramental, sus placeres y displaceres son reales al menos en el campo subjetivo. En este sentido, tanto la esperanza como el temor tienen en sí mismos el carácter de realización en términos de futuro, ya que el conocimiento de lo futuro rebasa los límites de la sensibilidad «*Apprehensio interior non sufficit ad dolorem causandum; quia non ídem dolor sequitur apprehensionem interiorem et exteriorem. Patet, alioquin ídem dolor esset dormientis et vigilantis...*» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 10, q. 5, n. 5).

▪ De las inclinaciones superiores

La pregunta por el hombre, además de los estrechos límites del ámbito propio de los afectos sensibles, también se extiende hacia amplios e ilimitados horizontes en el vasto campo de la vida afectiva del ser humano procedentes de las funciones superiores o espirituales, como lo es el anhelo supremo de la felicidad, el sentimiento religioso y moral y el campo estético, por citar algunos (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 10, n. 3).

En efecto, el análisis de la doctrina escotista acerca de las pasiones quedaría incompleta si no se emprendiera un camino especulativo hacia el ámbito afectivo de las tendencias y afectos superiores.

Para los grandes maestros escolásticos y particularmente en la empresa filosófica de Juan Duns Escoto era admitida y aceptada la existencia de afectos superiores en los seres intelectuales como bien lo manifiestan los hechos de la experiencia. De lo contrario sería un ejercicio especulativo carente de uno de los aspectos más relevantes que completa y perfecciona los actos humanos.

Luego de haber realizado un análisis de la propuesta escotista sobre las inclinaciones inferiores o apetitos sensibles, en virtud de procurar una completa reflexión sobre la vida afectiva de la persona humana es importante explorar ahora algunos de los planteamientos propuestos por el maestro franciscano sobre la vida afectiva llevada a cabo en el apetito superior también denominados apetitos espirituales o intelectuales.

El análisis a emprender estará en continua relación con los afectos sensibles, ya que los apetitos meramente espirituales no se dan fuera del ámbito humano sin tener evidentes repercusiones fisiológicas en el campo inferior.

La vida afectiva del hombre, además de las tendencias sensibles que no se elevan más allá de procurar satisfacciones que ansían la búsqueda y obtención del bien sensible y deleitable, también la compone aquella tendencia que no solo busca placer, sino que llamada a buscar el bien en general, a aquietar y calmar todas las aspiraciones humanas; se dirige hacia la búsqueda de la máxima felicidad, es decir, la tendencia hacia lo Infinito, hacia el Bien Infinito (Cuartas, 1955, p. 94).

Siguiendo a san Agustín, Escoto identifica en la voluntad dos partes diversas como función de la misma facultad. Una, denominada porción superior (*portio*

superior) y otra, llamada porción inferior (*portio inferior*) (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 22).

Illud respicitur a portione superiore large sumpta, ut praedictum est, secundum Augustinum, est quod respicitur in ordine ad aeternum, hoc in ratione, ut a quo ipsa accipit principium cognoscendi; et in voluntate ad quod ipsa vult in ordine ad ipsum, ut finem ultimum voluntas vult illud. Sed voluntas nihil vult naturaliter primo et propter se, nisi finem ultimum; et, per consequens, omne aliud, non primo, sed in ordine ad illum; ergo. (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 22)

La *portio superior*, de acuerdo a la lectura que el maestro franciscano realiza a los planteamientos de san Agustín, está constituida por las tendencias propias de la voluntad; es decir, el bienestar propio, la inclinación a la justicia y la felicidad en el Bien Infinito. Asimismo, a través de estas tendencias, la voluntad es capaz de elevarse a la obtención de los bienes superiores.

Por otra parte, la *portio inferior* designa la propensión natural de la voluntad o la disposición a secundar las actividades activas o pasivas de las tendencias sensibles (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 22). En otras palabras, es un modo ordinario de interacción entre las facultades sensitivas e intelectuales.

Intellectus in quantum intelligit aliquid, quia sensus cui coniungitur, sensit illud, est tantum portio inferior; ergo, similiter hic de appetitibus. Et antecedens patet, quia in quantum sic cognoscens, nihil cognoscit per regulas aeternas, quia eodem modo cognosceret, si non posset secundum illas de hoc iudicare. (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 22)

Y en otro numeral afirma:

La voluntad como naturaleza en el primer modo es la voluntad en cuanto naturalmente solo inclinada a sus propios objetos. En el segundo modo es voluntad inclinada a objetos del propio apetito [...] Del primer modo es solo la porción superior; del segundo modo es solo la porción inferior. (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 16)

La actividad de las inclinaciones superiores se producen de manera similar al funcionamiento de las inferiores. Aunque, por una parte, las tendencias sensibles presuponen una aprehensión o conocimiento que provoca la actividad de los apetitos inferiores por otra parte, las aprehensiones intelectuales están dotadas de un carácter propio y superior, cuyo propósito es excitar la actividad de las inclinaciones superiores (Chauvet, 1936, p. 140).

El campo funcional de la voluntad en la doctrina escotista tiene dos actos principalmente: el querer y el no querer «*in genere non est nisi dúplex actus voluntatis, velle et nolle*» (Duns Escoto, *Ox.*, IV. D. 49, q. 5, n. 2).

Así como las tendencias sensibles están inclinadas hacia la búsqueda del bien sensible, es decir, hacia aquellas cosas convenientes propias a sus exigencias y capaces de procurarle placer; de manera similar, la inclinación voluntaria orienta sus actos hacia el bien en general, hacia aquellos objetos que satisfagan las supremas exigencias de infinita felicidad e infinita justicia. La voluntad, en su estado más puro, anhela el bien, pero no el bien sensible, concreto, material, perecedero, sino el Bien Infinito, el Sumo Bien.

El Bien Infinito, afirma Escoto, debe entenderse como aquella propiedad de todo ente racional, la cual encierra en sí, la tendencia de calmar los anhelos de felicidad y de justicia «*Totum ens est obiectum voluntatis sub ratione boni, et intellectus sub ratione veri*» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 50, q. 6, n. 5) «... *Bonum dicit rationem allectivam affectus ad seipsum*» (Duns Escoto, *Rep.*, Prologo, q.1, n. 37). Por tanto, el objeto apetecido por la voluntad es el bien en general, aun cuando no sea sino meramente posible.

Aunque el acto de no querer equívocamente se podría entender como una abstención o una suspensión del acto voluntario, como algo negativo, se debe advertir que, en la propuesta del maestro franciscano, la concepción misma de no querer debe entenderse como el acto positivo de resistirse a un objeto, de

rechazarlo. Por tanto, el acto de no querer también tiene el carácter positivo como el de querer «*Est in communi dúplex actus voluntatis, scilicet velle et nolle. Nolle enim, est actus positivus voluntatis, quo fugit disconveniens seu resilit ab obiecto disconveniente; velle est actus, quo acceptat obiectum aliquod conveniens*» (Duns Escoto, Ox., II, d. 6, q. 2, n. 3).

Estas funciones aunque para efectos del presente estudio se analizarán de manera separada, en la vida afectiva del hombre no se presentan así y mucho menos en estado puro, sino siempre en continua interrelación entre unas y otras.

Aunque el mecanismo de los apetitos inferiores es semejante al de los superiores, la gran diferencia se encuentra en que la voluntad además de estar inclinada al bien, al igual que las tendencias inferiores, está dotada de libertad y autodeterminación. Por tanto, la primera condición para que se lleve a cabo el funcionamiento de las inclinaciones voluntarias hacia la búsqueda de la obtención de un bien es la tendencia libre, mas no necesaria como ocurre en los apetitos inferiores atraídos ineludiblemente por el bien sensible y deleitable.

El apetito sensitivo tiene algo absoluto que le conviene por su naturaleza, como perfectivo extrínseco, y algo que no le conviene, como corruptivo extrínseco, y en cuanto a éste, algo semejante hay en la voluntad, pero no en cuanto al otro. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un., n. 12)

La segunda condición que debe darse en la producción de las inclinaciones y afecciones voluntarias es la presencia de un objeto capaz de satisfacer la tendencia hacia la cual dirige su atención y, en tercer lugar, la acción del objeto sobre la inclinación superior.

Dependiendo del agrado o desagrado que la acción del objeto imprima sobre el apetito así mismo se producirá la pasión afectiva correspondiente, que dentro de la teoría escotista será la alegría o la tristeza respectivamente.

Sin embargo, el proceso causativo de las pasiones volitivas, expuesto por Duns Escoto, de manera casi paralela a las tendencias inferiores, trae consigo grandes dificultades especulativas. En primer lugar, a diferencia de los apetitos sensibles, las funciones tendenciales voluntarias dotadas de autodeterminación y no sujetas al determinismo natural deberán estar fuera del alcance determinante de las influencias externas, es decir, el objeto, en sentido estricto, bajo ninguna circunstancia deberá incidir en la voluntad de lo contrario no cumpliría con el rasgo autodeterminante de la misma facultad.

En segundo lugar, la voluntad como esencialmente libre tiene el carácter de ser una potencia eminentemente activa, es decir, no puede ser sometida a influjos externos y como tal, a primera vista, incapaz de sufrir la acción de los objetos, es decir, incapaz de toda pasividad.

El carácter de libertad implica, entonces, cierta indiferencia hacia uno u otro bien y por tanto, excluye conveniencias o inconveniencias naturales (Chauvet, 1936, p. 45). Dado el rasgo de libertad, la actividad de la voluntad es independiente de las influencias que pudieran imperar sobre ella, pues libre de toda acción exterior puede inclinarse y dirigirse hacia un objeto determinado o simplemente podrá apartarse de él o en su defecto huir.

Por consiguiente, el carácter de libertad y el no estar sujeta a determinaciones externas son los criterios para establecer la existencia o no de las pasiones en el campo espiritual de la persona humana «*Si obiectur quod tunc obiectum necessario agit in voluntatem imprimendo istam passionem, quod videtur esse contra libertatem voluntatis, respondeo*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un.).

No obstante, la relación de conveniencia o inconveniencia en la producción de los afectos superiores parece no ser el criterio que sustente y satisfaga la producción de los apetitos y las pasiones en dichas tendencias.

Aceptar la restringida concepción de la naturaleza de la voluntad como autodeterminante y libre en su esencia, sería también admitir que, en sentido estricto, esta potencia no acepta relaciones de conveniencia, de afectos y de pasiones, ya que cada uno de estos rasgos implica determinismo.

Dentro de los actos de libre elección, la voluntad admite ciertos grados cuyas funciones están subordinadas ya sea por el grado consciente o inconsciente de la potencia activa. En primer lugar, dentro del campo consciente, en cuanto potencia activa dinámica y bajo la iluminación del intelecto, la voluntad tiene dos modos diversos y sucesivos de actuar, ya sea como condición de libertad de especificación o libertad de ejercicio.

La libertad de especificación le permite a la voluntad elegir entre diversos objetos y la libertad de ejercicio optar entre el querer o el no querer un bien deseado.

Este planteamiento explicita el rechazo por parte del Doctor sutil a la teoría de Enrique de Gante quien afirma que el intelecto tendría un influjo puramente condicional y no causal en las elecciones voluntarias (Chauvet, 1936, p. 49). En este sentido, se deduce que la voluntad en virtud de su carácter libre de elección, de su mismo autodeterminismo, queda determinada respecto del objeto que ha elegido o respecto a la acción ejecutada u omitida «*Respondeo, voluntas ut voluntas libera est, sed ut volens non est formaliter libera, quia habet formam determinatam ad unum quae est ipsa volitio*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un.). Por consiguiente, el estado de determinación de la voluntad además de ser fruto de su propia actividad es impuesta sobre sí misma.

De esta manera, tanto las inclinaciones inferiores como las superiores cumplen con la condición causal de determinación frente al objeto hacia el cual se inclinan cumpliendo con la segunda condición de producción de los apetitos y por tanto, en el surgimiento de las pasiones afectivas. Por consiguiente, las funciones

tendenciales inferiores quedan determinadas por su propia naturaleza y las superiores a partir de su propia autodeterminación.

Así como las partículas de hierro son atraídas irresistiblemente por el imán, de manera similar ocurre con la determinación de las inclinaciones inferiores, es decir, los objetos pueden ser fuente de producción de los deleites sensibles ejerciendo una invencible atracción sobre las tendencias inferiores. En este sentido y retomando a san Juan Damasceno, Escoto reitera el determinismo al cual están sujetos los apetitos inferiores afirmando que son conducidos pero no poseen la facultad de conducir *«iste appetitus (sensitivus) naturaliter se habet ad obiectum, unde secundum Damascenum: 'Dicitur et non ducit'. Non sic obiectum comparatum ad voluntatem quae libera est; licet aliquod ex natura sua sit conveniens voluntati, puta ultimus finis»* (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un.).

En efecto, la determinación de la voluntad hacia el objeto al cual tiende está dada por su propio acto de querer o no querer, y una vez determinada, el objeto tiene la capacidad de satisfacer o no las inclinaciones voluntarias.

Cum (obiectum) si ultimate conveniens sibi per actum voluntatis acceptantis et complacentis sibi in illo et talis convenientia est posita per velle obiecti, vel disconvenientia per nolle obiecti; relationibus convenientiae et disconvenientiae concomitantibus rationes voliti et noliti, sequitur approximatio huius obiecti, videlicet, apprehensio quod volitum vel nolitum habet esse. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un.)

De este análisis se sigue, entonces, dado el estado de determinación que la voluntad se procura a sí misma frente a su objeto y a la acción que éste ejerce sobre la potencia activa, un estado de vulnerabilidad al sufrir las consecuencias de su elección. De este modo, la potencia activa es capaz de pasividad y por tanto; de ser afectada, de sufrir la acción de los objetos. En otras palabras, la voluntad una vez haya optado por el objeto de su elección entra en una fase de determinación, que de manera similar a los apetitos sensibles, la vulnera a la acción de los objetos

circundantes. Es decir, la voluntad queda influenciada a manera de reacción por los objetos elegidos.

Respondeo: voluntas non necessitatur simpliciter ab obiecto; tamen inter ea quae sunt ostensa sibi potest esse necessitas consequentiae: sicut si volo, necessario volo et ita sistat nolitio alicuius obiecti et illud nolutum eveniat, videtur necesario sequi necessitate consequentiae tristitiam posse fieri in voluntate. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un.)

En consecuencia, el acto libre de querer trae consigo ciertos efectos respecto del grado de conveniencia o inconveniencia que le produce el objeto. De tal forma, si el objeto le produce satisfacción se origina el gozo y si por el contrario le produce insatisfacción surge la tristeza.

Por otra parte, la voluntad ya no iluminada por el intelecto, sino totalmente inconsciente, y penetrando hasta lo más profundo del hombre interior, que sintetiza y contiene en sí los anhelos más espirituales, posee en el alma humana la tendencia a lo inefable, a lo sublime, al ser en toda su plenitud, en otras palabras al Infinito. Este Bien es llamado a aquietar todas las aspiraciones humanas pues es la fuente de la máxima felicidad. Al respecto, señala Escoto: «parece que hay una inclinación natural a amar al Bien Infinito... Así parece que lo experimentamos en el acto de amar el Bien Infinito; aún más, no parece que la voluntad descanse perfectamente en otro» (Duns Escoto, Ox., I, d. 2, q. 2, n. 31).

Esta tendencia natural cuya finalidad es orientar y determinar a la persona humana, aunque de manera totalmente inconsciente hacia su Último Fin, es la facultad más noble que orienta al hombre hacia el Bien Supremo (Duns Escoto, Ox., IV, d. 43, q. 2, n. 3 y Ox., I, d. 2, q. 2, n. 31).

Asimismo, la voluntad como plenamente determinada hacia el Bien Supremo admite las relaciones de conveniencia e inconveniencia también. Por una parte, la conveniencia la recibe del Bien Supremo, único capaz de satisfacer plenamente sus aspiraciones, rasgo que le permite deleitarse por excelencia y de manera

sobreabundante y; por otra, la inconveniencia se produce por el hecho de apartarse del Bien optando por el mal «*non sic obiectum comparatum ad voluntatem quae libera est; licet aliquod ex natura sua sit conveniens voluntati, puta ultimus finis*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un.).

Sin embargo, la voluntad dentro de los límites conscientes e inconscientes también admite un grado intermedio dando ocasión a dos facultades espirituales que expresan las principales tendencias de orden superior: la inclinación al bienestar o la búsqueda de la comodidad (*affectio commodi*) (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 15) y la inclinación a la justicia (*affectio iustitiae*) (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un.)

La inclinación de bienestar o de comodidad (*affectio commodi*), busca el bien propio, la comodidad de sí mismo, la propia felicidad. Este último término Escoto lo toma de la obra de san Anselmo *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio* [De la concordia de la presciencia, de la predestinación y gracia divina con el libre albedrío], en donde afirma: «la felicidad proviene... del afecto de comodidad, porque según san Anselmo, no podemos menos de querer las comodidades» (san Anselmo, *De concordia*, q. III, c. XI *et*. Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un.).

Por otra parte, la inclinación a la justicia (*affectio iustitiae*) no busca el propio bien en forma exclusiva, sino que siendo de índole más noble y llena de abnegación y sacrificio busca el bien en sí mismo y equitativamente distribuido «pero más noble es el afecto de justicia... que es libertad ingénita, según la cual no se puede querer algún bien, no en orden a sí mismo» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un.).

Las tendencias espirituales que expresan las principales inclinaciones de orden superior se hallan, entonces, en el alma, esencialmente única, con gran variedad de funciones que intervienen armoniosamente interfiriendo con diversos ordenes de

operaciones y pasiones en el campo sensitivo e intelectual en virtud de las actividades sinérgicas (Cuartas, 1955, p. 95). En este sentido, es en el alma donde se lleva a cabo la síntesis admirable de delectaciones y afecciones en una única voluntad (Chauvet, 1936, p. 144).

▪ **La sinergia psíquica o *colligantia facultatum***

La posibilidad de interrelación de la voluntad como facultad del apetito superior con los apetitos inferiores hace posible la unión entre las diversas actividades tanto del ámbito cognoscitivo como apetitivo. En este sentido se denota una complementariedad entre funciones permitiendo a través de las actividades afectivas un estado de perfección en la persona humana.

La repercusión que trae consigo la mutua e íntima interrelación tanto de los apetitos inferiores como de los apetitos superiores hace del hombre un ser realmente humano, ya que en la vida cotidiana, afirma el Doctor sutil, la actividad afectiva superior está acompañada de repercusiones tanto a nivel sensible como fisiológico. Además, dentro de la naturaleza humana no se encuentran en estado puro las funciones superiores y mucho menos las inferiores.

El funcionamiento de la porción voluntaria superior en continua relación con la parte inferior no se origina de manera espontánea, por el contrario debe haber una disposición entre las facultades denominada *colligantia facultatum* (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un., n. 22) o en la lectura de algunos comentadores del pensamiento franciscano denominada sinergia psíquica.

Breviter voluntas, ut natura primo modo, est voluntas, ut naturaliter inclinata tantum ad sua propria obiecta. Secundo modo est voluntas inclinata ad obiecta alterius appetitus, cui coniungitur mediante inclinatione illius. Primo modo, est tantum portio superior; secundo modo, tantum inferior. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un., n. 23)

El término de *colligantia*, aunque no es propio del Doctor sutil, proviene de síntesis filosóficas de varios maestros franciscanos contemporáneos a su época

como Mateo de Aquasparta, Guillermo de Ware, Pedro de Trabibus y principalmente de Pedro de Juan Olivi (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. q. 34).

Dada la determinante conexión que, según Escoto, existe entre la *portio superior* y la parte apetitiva del hombre a través de la *colligantia facultatum*, el maestro franciscano presta particular interés a esta facultad de cuya reflexión se desprende un importante análisis.

La *colligantia facultatum* es, entonces en el pensamiento escotista, la facultad a través de la cual se da la mutua unión entre las actividades del apetito superior e inferior con sus múltiples interrelaciones. Sin embargo, el funcionamiento de la actividad ya sea perteneciente del campo inferior o superior debe complementarse por la ayuda mutua de las demás funciones. En este sentido, dentro de las actividades intelectuales se requiere en primer lugar, la cooperación de los sentidos y en segundo lugar, la acción concomitante de la imaginación, así como la percepción sensible perfecta requiere de la ayuda análoga por parte de la inteligencia (Duns Escoto, *Rep. Par.*, IV, d, 45, q. 2, n. 9).

La *colligantia*, entonces, crea la disposición para que el funcionamiento de los actos y de las tendencias tanto superiores como inferiores se lleven a cabo de manera interrelacionada. Por tanto, el entendimiento no solo se limita a los placeres meramente intelectuales, sino que también tiene la fuerte disposición para «*diligit phantasiari*» [darse a fantasear] y la voluntad, además de tender a los actos estrictamente superiores también puede acceder a la búsqueda de los apetitos sensitivos y a padecer o deleitarse según el fin obtenido.

Quando enim anima est coniuncta, quidquid ipsa intelligit secundum intellectum, phantasiatur actu illud ídem secundum phantasiam, nec hoc propter aliquam imperfectionem maiorem, quam habet in intelligendo, quando est coniuncta, quam quando est separata; sed propter naturalem ordinem, connexionem et concordiam istarum potentiarum in agendo circa ídem, quando est coniuncta. Fundatur enim in eodem esse animae ut

partes virtuales, et ideo ad operationem perfectam alicuius potentiae omnes potentiae concurrunt coagendo circum ídem obiectum, quia quaelibet nata est intendere actum alterius propter concomitantiam earum naturalem, sicut voluntas faciliter inclinatur ad volendum illud, quod appetit appetitus, non propter aliud quam propter earum ordinem naturalem in agendo. (Duns Escoto, *Rep. Par.*, IV, d, 45, q. 2, n. 9)

Además de lo dicho hasta ahora, los actos volitivos de padecer o deleitarse junto con las funciones sensitivas, a partir de la *colligantia facultatum*, dan ocasión al surgimiento de un rasgo eminentemente volitivo, la compasión (*compati*). Por tanto, además de las funciones descritas, propias de tan noble facultad, la voluntad también puede tender hacia la compasión dado su carácter de compasión volitiva.

Por consiguiente, la razón de ser de la *colligantia facultatum* reside entonces en la unidad esencial del ser humano, una unidad que exige armonía, conexión y cooperación en el funcionamiento de todas las actividades. Asimismo, esta facultad proporciona la unión entre las diversas funcionalidades de los apetitos inferiores y superiores, de sus relaciones e influjos.

▪ De las funciones afectivas en el apetito concupiscible superior

Una vez establecida la existencia de las pasiones afectivas y de los apetitos tanto en el campo superior como en el inferior y establecido su origen, teniendo como base la relación de conveniencia e inconveniencia, y su naturaleza se demuestra una profunda diferencia entre el apetecer y el padecer afectivamente.

Para Duns Escoto, en sentido estricto, la apetición voluntaria es una operación y la pasión afectiva es una afección. Es de resaltar, que en el pensamiento escotista, dentro de la vida afectiva de la persona humana, al menos en sentido nominal, los términos «apetecer voluntariamente», «querer» y «amar» son sinónimos en cuanto designan la operación positiva de la voluntad en tanto que libre y autónoma en sus tendencias (Chauvet, 1936, p. 56).

El propósito de este apartado es, entonces, analizar algunos de los más relevantes planteamientos, no de manera separada, sino en continua y directa relación con las pasiones producidas en torno al funcionamiento de las inclinaciones del apetito superior.

El amor, para Duns Escoto, quien bebiendo de fuentes agustinianas implica «entregarse el amante al amado, por la pura bondad que en éste resplandece, independientemente de todo interés egoísta, de toda satisfacción interesada» (san Agustín, *De doctrina Christiana*, I, c. 4, n. 4) es el acto por excelencia de la voluntad.

El rasgo más noble del amor no es buscar el interés propio, el amor no se busca a sí mismo; por el contrario, implica una renuncia a sí, rompiendo con todo egoísmo, cuya finalidad es donarse plena y absolutamente a su amado, no queriendo otra cosa más, ni buscando otro interés que la bondad del otro.

La capacidad de unirse, de entregarse al amado por ser quien es, surge independientemente de todo egoísmo, y por tanto es la expresión más pura de la persona humana; por tanto, Escoto le otorga el carácter de valor supremo al amor, encumbrándolo a tal grado de la actividad volitiva que es la expresión más perfecta de toda persona humana.

El amar, por tanto, es un querer procedente exclusivamente de la voluntad concupiscible; es un acto exclusivo del apetito superior, ya que el apetito inferior es incapaz de amar, es incapaz de cualquier renuncia generosa al estar inclinado hacia la búsqueda de sus propias satisfacciones y placeres (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 1, q. 3).

Aunque el fin de los apetitos sensibles es el deleite, en los apetitos superiores el fin del verdadero y más puro no puede ser el deleite espiritual; en este caso, afirma Escoto, el deleite es su consecuencia. El amor, por tanto, como el acto más perfecto de la persona humana, puede existir aun cuando no se presente

inclinación alguna hacia el placer, «se ama por la excelencia intrínseca del bien y se goza porque se ama el bien» (Chauvet, 1936, p. 164).

No obstante, la capacidad de satisfacer o no las tendencias, se traduce, así como en las inclinaciones inferiores, en la conveniencia o inconveniencia en relación directa con el objeto. En este sentido, señala el maestro franciscano, si el objeto produce agrado surge la alegría y si por el contrario genera desagrado se produce la tristeza.

Dado que la alegría y la tristeza son producidas por el objeto, en el pensamiento escotista, estas dos funciones no son consideradas propiamente actos u operaciones de la voluntad, sino pasiones afectivas del apetito concupiscible voluntario (Duns Escoto, *Rep. Par.*, I, d. 1, q. 3).

Amor y alegría, entonces, son funciones diversas, la primera producida como acto de la voluntad (Duns Escoto, *Rep. Par.*, I, d. 1, q. 3) y, la segunda, la alegría, de manera paralela al deleite sensible, es producida en términos de satisfacción del acto hacia el cual se ha inclinado la voluntad, es decir, es la satisfacción de la voluntad misma. En otras palabras, la alegría se origina en la satisfacción del apetito voluntario, es efecto de la fuerza con que la voluntad deseaba el bien «*Gaudium maius non semper provenit ex volito magis bono, sed ex inensiori actu volendi bonum volitum*» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 50, q. 6, n. 9).

Aunque la alegría está en estrecha relación con el amor, estas dos funciones del campo concupiscible de la voluntad son diversas, mientras que el amor es el acto perfecto de la voluntad, la alegría es la satisfacción del acto por el bien obtenido en la operación volitiva.

Por otra parte, afirma el pensador escocés, aunque no todo amor llega a tan alto grado de elevación, debe considerarse, por consiguiente, que el amor se presenta bajo algunas imperfecciones o degradaciones.

En primer lugar se encuentra el amor inferior, el más cercano a la inclinación sensible y por tanto corresponde al acto superior de bienestar. Asimismo, afirma Escoto, el amor inferior procede del apetito voluntario de felicidad y le denomina amor de concupiscencia. En otras palabras, es un amor que aunque busca la *beatitud*, pero ante todo la propia bienaventuranza., el propio bien. A este respecto, debe señalarse, que aunque el amor inferior tiene rasgos de egoísmo, al tender buscar su propio bien, no es la búsqueda desmedida de placer por el placer, como ocurre en el apetito inferior, sino el anhelo del más elevado placer (Duns Escoto, *Ox.*, II, d. 21, q. 2, n. 2).

En segundo lugar, afirma Escoto, el anhelo del propio bien exige, asimismo, el amor de la justicia. El amor al verdadero bien, a tal punto de llegar al olvido de sí mismo. Este amor, entonces, es así como un correctivo del amor de concupiscencia, cuya función es conducir a la voluntad por el sendero recto de la equidad. En este sentido, la raíz de la libertad se encuentra en el amor de la justicia (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q. 5, n. 3).

Asimismo, el acto de querer puede presentar algunas funciones derivadas como lo son el deseo, el querer de complacencia y el querer eficaz. El deseo es un acto del amor imperfecto; así como el amor es la unión entre el amante y el amado, el deseo es el mismo acto de querer pero producido en ausencia del amado y en la búsqueda de unión consigo mismo. Por tanto, no es una unión o una adhesión real, sino una compenetración egoísta consigo mismo (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 26, q. un., n. 7). Por su parte, el querer de complacencia es ese mismo amor egoísta o querer imperfecto en búsqueda de una simple volubilidad y finalmente, el querer de complacencia consiste en un querer decidido y resuelto a realizar cuanto se propone «*dúplex est volitio, una simplex, quae est quaedam complacentia obiecti, alia efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum si non impediatur*» (Duns Escoto, *Ox.*, II, d. 21, q. 2, n. 2).

El deseo también admite identificar otros actos afines como lo son la esperanza y la desesperación. La esperanza es un deseo absoluto, firme, fundamentado en la creencia de la posibilidad de alcanzar lo que se desea «*spes ponitur praecise inclinans ad istum actum imperfectum, qui est desiderium*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 33, q. un., n. 17) y la desesperación es un deseo condicionado, es decir, un deseo de alcanzar aquello que se sabe o se cree ser imposible de lograr «*desperans, conditionaliter vult beatitudinem*» (Duns Escoto, *Rep. Par.*, III, d. 26, q. un, n. 21).

Por otra parte, el odio a diferencia de ser una pasión afectiva es un acto libre de la voluntad. En este sentido y en oposición al amor, que es el mismo querer, el odio producido como acto de la voluntad es un «no querer».

El acto de «no querer» o nolición, antes de ser comprendido como una posición negativa, ha de ser entendido como un acto positivo producido por la voluntad. Por tanto, la nolición tiene la connotación de rechazo, resistencia u oposición al mal aborrecido (Duns Escoto, *Rep. par.*, I, d. 1, q. 3).

Las condiciones de aparición del odio no dependen de la existencia o no existencia real del mal aborrecido. De donde se deduce, que el odio es un acto absoluto e independiente y no condicionado, cuyo surgimiento puede darse a partir de la existencia ya sea real o imaginativa de un mal aflictivo. Se puede odiar, afirma Escoto, hasta lo que no existe. El maestro escocés sustenta esta afirmación a partir de Dios quien, según él, odia profundamente el pecado aun antes de que existieran las creaturas razonables y libres capaces de pecar (Chauvet, 1936, p. 59).

A este respecto, el Doctor sutil señala: junto al odio se presenta otra realidad que aunque no es un acto propiamente de la voluntad, debe ser considerada como una pasión afectiva (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un, n. 12). Se trata, entonces, de la tristeza cuyo rasgo fundamental es la displicencia o desagrado de la voluntad al encontrarse, en la conciencia, con la existencia real o imaginaria de un mal aflictivo.

Y dado que suceda el no querer, se entristecerá, y tanto más cuanto más intensamente no lo quiso, por la definición de tristeza de san Agustín. Habrá pues en él algo que antes no hubo, porque antes no se entristecía. Pero no hay en él ninguna operación, ni simplemente, ni según, algún grado... No está tampoco esta pasión en la voluntad por sí misma efectivamente, porque estaría entonces inmediatamente en la potestad de la voluntad, así como la volición y la nolición (acto de no querer) están en la potestad de la voluntad. (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un, n. 12)

La tristeza se produce a partir de la obstrucción de las facultades intelectivas y volitivas de la persona humana y del choque entre los más altos anhelos junto con una realidad cruel y destructora (Chauvet, 1936. P. 166). La tristeza, resalta Escoto, tiene un carácter altamente negativo a tal punto de considerarla como el más cruel y desgarrador de todos los afectos (Duns Escoto, *Ox.*, II, d. 23, n. 2).

No obstante, en algunos casos, la respuesta al acto de nolición se presenta como agradable y deleitable generando gozo y satisfacción. Es en este sentido en el que la tristeza no puede ser considerada como consecuencia del odio. Un ejemplo de ello son aquellos quienes sienten satisfacción por el aborrecimiento o enemistad profesado hacia sus enemigos o competidores o para aquel quien se place en los efectos de un crimen cometido. La tristeza, entonces, depende de la existencia del mal, lo que no ocurre con el acto de odiar.

La diferencia, entonces, entre el odio como acto volitivo y la tristeza como pasión afectiva radica, en un primer momento, en que el odio no depende de la existencia real del objeto odiado mientras que la tristeza depende de esa condición. Por consiguiente, se reitera una vez más el carácter de la pasión afectiva, es decir, es el objeto quien condiciona y causa la tristeza. En segundo lugar, el odio al considerarse como un acto producido por la voluntad, la tristeza se le impone a la facultad volitiva en virtud de existir precedentemente un mal, es decir, es algo que se sufre, se padece y por tanto es una pasión afectiva diversa al odio cuyo rasgo es

el de una operación. Y por último, el odio puede ser deleitable mientras que la tristeza no.

▪ De las funciones afectivas en el apetito irascible superior

La actividad y funcionamiento del apetito irascible superior se da de manera análoga al del irascible inferior. El objeto que impide la consecución del bien hacia el cual tienden las funciones irascibles superiores al igual que las inferiores, Escoto lo denomina ofensor (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 13).

Asimismo, el Doctor sutil señala que las principales funciones del apetito irascible superior de manera análoga al apetito sensitivo son la ira desahogada y la ira contenida además de la paciencia que le es propia a las inclinaciones espirituales *«et velle perfectum, quod assimilatur frutioni in concupiscibili, quando (irascibilis) moderate repellit nolitum vel moderate sustinet»* (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 11).

A partir de la distinción acerca de la ira, se desprende que la ira contenida surge a partir de la represión natural por el temor de adquirir mayores males. Este acto siempre va acompañado en algunos casos de tristeza y en otros de desesperación.

La ira perfecta según el planteamiento escotista en el ámbito espiritual surge a partir de dos formas diversas: la primera se produce como satisfacción completa de la ira y la segunda, en contraposición a la primera, se produce como resultado de la represión virtuosa de la misma ira en forma de lo que Duns Escoto denomina paciencia.

La noción de paciencia, entonces, permite entrever que en el planteamiento escotista esta actividad del apetito superior se da a partir de la represión de la ira por un acto de la libre voluntad y como consecuencia trae consigo alegría.

Aunque la paciencia, como una modalidad o función derivada propia del campo irascible, perteneciente únicamente a la vida afectiva del hombre, también es considerada, dentro de la escuela escotista como un acto virtuoso obtenido a partir del influjo de la educación (Chauvet, 1936, p. 168).

Esta consideración pone de relieve la importancia de la vida afectiva de la persona humana como un todo en el que las diferentes actividades tanto del apetito concupiscible como del irascible, lo sensible y lo espiritual, la naturaleza y la educación hacen de la persona humana un complejo y diverso conjunto de funciones entrelazadas entre sí.

▪ De la relación entre el apetito concupiscible e irascible superior

Así como en el campo sensible existen algunas funciones que presentan dificultad al establecer criterios de clasificación, de manera similar ocurre dentro del campo apetitivo superior.

La esperanza, por ejemplo, es una función con alto grado de complejidad de análisis al presentar rasgos tanto del apetito sensitivo como del apetito espiritual. Por una parte, la esperanza dentro del apetito inferior se presenta como una pasión sensible (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 27, q. un., n. 17) por otra parte, dentro del apetito superior, presenta rasgos tanto de un acto especial de la voluntad como de pasión espiritual de manera análoga a la inferior. Además, de las funciones expresadas, la esperanza en el pensamiento escotista también es considerada como una modalidad del querer desinteresado, es decir como un amor imperfecto «... *et spes tantum inclinatur in bonum commodum absens*» (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 31, n. 2).

En el campo del apetito irascible surge también una función inusual y compleja de carácter activo-pasivo-afectivo. Esta función denominada por Escoto posesión (*tentio*) surge en el momento en el que la esperanza junto con el deseo, de manera conjunta, se lanzan hacia la consecución del fin deseado «*tentio pertinet ad voluntatem, ut est concupiscibilis, et dicitur succedere spei eo modo, quo per spem*

voluntas desiderat sibi bonum habendum, et per tentionem amat illud bonum habitum, et illa tentio est amor concupiscentiae boni praesentis» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q.6, n. 23).

El surgimiento de la posesión se lleva a cabo una vez vencidos todos los obstáculos que impiden la consecución del bien a adquirir. En ese mismo instante y de manera simultánea, la esperanza, que impulsaba al irascible desaparece y en su lugar, toma ocasión en la conciencia, la satisfacción de haber obtenido lo que tanto ansiaba. Esta satisfacción producida en las condiciones descritas toma por nombre posesión «*Quarto modo tentio dicitur esse quidam actus assecutionis vel passio consequens spem passionem, et illo modo est in irascibili*» (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 49, q.6, n. 23).

La posesión, entonces, es el resultado de un complejo proceso. Su carácter no es fácilmente identificable al contener no solo rasgos de inclinación, sino también de pasión afectiva. Sin embargo, sus características, como acto, coinciden a las de un tipo de amor imperfecto por lo que Escoto la equipara al amor de concupiscencia.

La reflexión escotita en torno a la vida afectiva como rasgo inherente constitutivo de la persona humana trae consigo una profunda reflexión en torno a la vida afectiva del hombre en la que interviene no solamente la facultad meramente sensitiva, aquella que comparte con los entes irracionales, sino que resalta la facultad que hace de la persona humana, además de racional, una creatura en relación con todos los entes existentes, cuya función más noble es la relación con el Bien Infinito.

La persona humana no solamente puede ser comprendida como una única entidad, irremplazable, individual e incommunicable. La propuesta escotista trae consigo un nuevo planteamiento que permite identificar al hombre como un ente elevado a tal grado por encima de los demás haciendo de su realidad un ser dotado de rasgos que lo distinguen de entre otros como el más noble en sus

facultades no solo apetitivas, sino superiores. En consecuencia, luego de haber realizado un seguimiento especulativo por el planteamiento escotista, a continuación se expone una síntesis de la clasificación facultativo-funcional a partir de la cual se muestra la importancia que ocupan los afectos dentro del pensamiento filosófico del maestro franciscano.

Clasificación facultativo-funcional

1. Cognoscitivas	2. Apetitivas
1.1. Actos	2.1. Actos
Del apetito concupiscible	Del apetito concupiscible
1.1.1. Amor (querer)	2.1.1. Deseo (inclinación)
1.1.2. Odio (no querer)	2.1.2. Aversión (declinación)
Del apetito irascible	Del apetito irascible
1.1.3. Ira	2.1.3. Ira
1.2. Pasiones	2.2. Pasiones
Del apetito concupiscible	Del apetito concupiscible
1.2.1. Alegría	2.2.1. Placer
1.2.2. Tristeza	2.2.2. Dolor
	De apetito irascible
	2.2.3. Placer
	2.2.4. Dolor

4.2.2.4. EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS PASIONES AFECTIVAS

La persona humana como complejo de funciones y de facultades permite identificar que la vida afectiva como parte inherente del ser humano trae consigo múltiples implicaciones que hacen de la pregunta por el hombre una cuestión en la que intervienen varios elementos que interactúan de forma diversa.

Las funciones y actividades en el ámbito afectivo se llevan a cabo a partir de la constante interrelación entre las afecciones y los apetitos surgidos en el ejercicio de los actos voluntarios y de los apetitos sensitivos entre ambas facultades. En efecto, hay una continua interrelación de las facultades superiores con las inferiores y particularmente de las pasiones afectivas con el intelecto y la voluntad en cuanto potencia activa dotada de libertad y autodeterminación.

Un elemento de gran importancia que hace de la doctrina de las pasiones afectivas, planteada por el maestro franciscano Juan Duns Escoto, una reflexión novedosa y original además de admitir la existencia no solo de las funciones apetitivas dentro del campo sensitivo es la aceptación del surgimiento de las pasiones afectivas en el campo intelectual o espiritual y la constante y continua interacción dentro del campo sensitivo.

La interrelación de las diversas actividades psíquicas entre los apetitos hace que en el hombre se lleve a cabo la perfección de sus múltiples funciones y las relaciones no solo consigo mismo, sino con los demás entes; incluso con el Bien Infinito.

Los datos de la experiencia permiten evidenciar cómo algunas alteraciones en las diversas facultades intervienen en la persona humana. Un ejemplo de ello es un intelecto perturbado y una voluntad algunas veces suprimida de la libertad, en ambos casos influenciados por los apetitos sensitivos y las pasiones afectivas.

Luego de haber expuesto y analizado varios de los elementos propuestos en el planteamiento escotista sobre la vida afectiva de la persona humana queda por resolver el interrogante principal que ha movido adentrarse en esta cuestión tan controversial y compleja a la vez: el influjo de la voluntad en las pasiones afectivas de la persona humana.

El propósito de este último apartado es, entonces, identificar de qué manera influyen las potencias activas, y más concretamente la voluntad como la facultad

predominante de cuyo ejercicio está la libre elección, dentro del campo de las afecciones.

Dentro de la síntesis filosófica escotista hay una evidente primacía de la voluntad sobre el intelecto y, aunque el propósito de la presente investigación no se centra en analizar los efectos de la facultad intelectual sobre las funciones afectivas es un elemento de gran importancia que brindará algunos elementos de discusión para permitir comprender con mayor claridad la relación entre los afectos y la facultad superior de la voluntad.

Las operaciones afectivas del apetito inferior vistas bajo la posible acción de la facultad superior del intelecto involucran un proceso contrario e incompatible con el proceder de la actividad racional. La acción natural del intelecto implica un proceder razonado y discreto mientras que la actividad de los apetitos sensibles implica una inclinación natural, con toda fuerza y poder, hacia la consecución del objeto deseado.

El rasgo natural de los apetitos inferiores de inclinarse con todo ímpetu hacia la obtención del objeto impide la acción de la operación intelectual de ejercer su influjo sobre la operación.

[...] aliqua delectatio, sensibilis impedit usum rationis quod probatur Agustinum, XIV de Civ. Dei, c. 16, qua major in corpore ex voluptatibus nulla est, in momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, pene omnis eius acies, et quasi vigilia cogitationis obruitur; et Philosophus VII Ethicorum, dicit quod furatur intellectus saepissime sapientis... (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un.).

Aunque la finalidad de este apartado es mostrar, de manera general, la relación de las facultades superiores con los afectos del apetito inferior, sin analizar la injerencia de manera pormenorizada con cada una de las funciones afectivas analizadas en los apartados precedentes, en vistas de una mayor

comprensión y solamente para efectos de este caso, se tomará como ejemplo concreto el dolor.

El dolor, como pasión afectiva, es en el planteamiento escotista la función con mayor incidencia en la vida afectiva del hombre por sobre las demás. El dolor en el estado de mayor intensidad, adquiere un alto control sobre la conciencia a tal punto de hacer casi imposible cualquier acto (Chauvet, 1936, p. 174). El criterio sobre el cual se basa el Doctor sutil para sustentar tal afirmación es la enérgica respuesta con que el apetito reacciona frente al desagrado producido por el objeto. En el estado de intenso dolor lo que se busca no es ya la provocación del surgimiento del deleite, sino la ausencia del dolor provocado.

El apetecer un objeto que provoque un dolor posterior trae consigo el surgimiento de la aversión, por lo tanto la presencia de esa pasión no permite el uso adecuado de la razón. En este sentido, el intelecto queda secundado bajo la acción de la voluntad y no ejerce un influjo directo sobre la función afectiva ejercida.

Ulterius, dolor excellens in parte sensitiva natus est impedire usum rationis. Quod probatur, quia plus impedit dolor vehemens usum illum quam delectatio, quia secundum Augustinum; LXXXIII QQ, q. 36: 'Nemo est, qui non magis dolorem lugeat quam appetat voluptatem, quando quidem videmus inmanissimas bestias etiam asperitatibus potius exterreri dolore et metu. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un.)

En consecuencia, los apetitos sensitivos, como se ha resaltado en varios apartados anteriores carecen, dada su naturaleza, de autodeterminismo y libertad. Las funciones inferiores al estar sujetas a la violenta sujeción del deleite y a la repulsión del dolor no pueden regirse bajo el dominio del intelecto. Por tanto, la determinación de los apetitos hacia la consecución de sus propios deleites y placeres hace que la facultad superior del intelecto, por sí misma, sea incapaz de gobernar o refrenar las funciones afectivas.

En efecto, el intelecto por si solo es incapaz de gobernar y contener los apetitos aun cuando su rasgo principal es el razonar. Es imposible que bajo la persuasión racional los apetitos se inclinen bajo su influjo. Por consiguiente, aunque el intelecto carece de la facultad de cambiar la dirección de los apetitos, es bajo la acción de la voluntad que puede lograr hacerlo. La voluntad, entonces, vendría a ser la facultad articuladora que permite la moderación entre los instintos y la facultad intelectual.

Stricte accipiendo rationem, ips (voluntas) est persuasibilis a ratione; accipiendo rationem large, prout dividitur contra sensum, sic est rationabilis; appetitus autem sensitivus, non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi; et haec verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis... ratio non videtur attingere appetitum sensitivum nisi mediante voluntate, quae est proprie appetitus rationalis. (Duns Escoto, Ox., III, d. 15, q. un.)

En el curso normal del surgimiento de las pasiones, el objeto es quien provoca la pasión respectiva. Por tanto, la función del intelecto es el de presentar la conveniencia o inconveniencia de excitar determinados instintos y la voluntad pone en ejecución sus dictámenes respecto a la conveniencia o no del objeto por adquirir.

Sin embargo, Escoto considera que hay un caso diverso y particular en el que la acción del intelecto puede adquirir un mayor influjo dentro de las pasiones afectivas. En este sentido, aunque la intención de Escoto es darle al intelecto mayor protagonismo e injerencia sobre las pasiones afectivas, es la voluntad quien finalmente toma protagonismo y posibilita la manera de excitar, de manera voluntaria, las pasiones afectivas.

El funcionamiento consiste, entonces, en que la voluntad en su libertad y autodeterminación puede hacer uso del intelecto con el propósito de que éste le

presente como objeto deseable una fantasía y ser así el medio de ayuda para excitar las pasiones correspondientes y lograr surgir, finalmente, las pasiones afectivas deseadas.

No obstante, no siempre la voluntad accede al intelecto para lograr tener las pasiones afectivas deseadas. En otros casos es la voluntad, de manera inconsciente, quien sufre las consecuencias del acto voluntario de querer o no querer el bien deseado. Aun así, la voluntad en su libertad tiene un fuerte influjo sobre las pasiones afectivas producidas.

La voluntad, entonces, en su condición de libertad y autodeterminación tiene injerencia sobre las pasiones afectivas no de manera directa sobre ellas pero sí lo hace tomando ocasión de los elementos que las ocasionan. Tal es el caso del intelecto que al crear una fantasía puede hacer emerger las pasiones correspondientes. Asimismo, cuando una pasión afectiva toma lugar en la conciencia y cuyo influjo afectivo es indeseable, la voluntad puede tomar control sobre el apetito que movido por el deseo causa la pasión y con ello disminuir indirectamente la carga emocional impresa.

El influjo de la voluntad en las afecciones, a partir de los actos libres, dentro del planteamiento escotista, se puede reducir a dos funcionamientos en los que la voluntad puede tener ocasión de tomar injerencia: el primero, bajo la perspectiva de querer reprimir un afecto que invada la conciencia en el instante inmediato en el que surja la pasión y el segundo, de una emoción por experimentar en un futuro (Chauvet, 1936, p. 178).

En el momento en que la pasión ha tomado control sobre la conciencia y cuyo influjo es indeseable, la voluntad en su acto libre puede recurrir a dos determinaciones: la primera, si bien la causa de las pasiones afectivas se da a partir de la acción del objeto sobre el apetito, la voluntad en su libertad y autodeterminación tiene la facultad de suprimir la pasión correspondiente al

apetito excitado, quitando el objeto que lo provoca o disminuyendo la intensidad afectiva producida moderando la intensidad de los mismos actos quitando el carácter nocivo desagradable (Chauvet, 1936, p. 178).

Otra forma de mitigar la pasión desagradable una vez asumida la pasión ejercida, es volcando la atención sobre otra cosa y conduciendola hacia aquellos deleites superiores como lo son los estéticos, morales o religiosos. De esta forma, elevando las pasiones afectivas a grados superiores se dominan las tendencias y pasiones inferiores encaminadas hacia bienes más finos y delicados (Duns Escoto, Ox., III, d. 33, q. un., n. 9).

Por el contrario cuando la pasión aún no está presente en la conciencia, pero una vez advertida por el intelecto, aparece como futura, Escoto propone dos medios, el primero, apartándose de los objetos que causen el estado afectivo y el segundo, escogiendo de entre los objetos que causen las afecciones, aquellas que afecten de manera moderada y no fuerte la pasión.

... tamen, quia moderatio passionis potest intelligi dupliciter, aut passionis inexistens aut futurae. Inexistentem convenit moderari dupliciter, vel minuendo passionem quae nata est inferri ab obiecto secundum se, ne sit inmoderata; sicut si obiectum esset natum delectari potentiam sensitivam sibi derelictam; aut referendo illam delectationem ad finem convenientem rectae rationi, ad quem non referretur ex absoluta ratione obiecti appetitus sensitivi. Futuram etiam moderari convenit intelligi, vel fulgiendo obiectum quod natum est inmoderate delectari et assumendo sola obiecta quae nata sunt delectari moderate... (Duns Escoto, Ox., III, d. 33, q. un., n. 9)

Finalmente y aunque no propiamente son las potencias activas las que causan injerencia sobre los estados afectivos, Escoto señala la formación de los hábitos y las buenas costumbres en virtud de mitigar aquellas situaciones que con tanto desagrado se presentan en el alma.

CONCLUSIONES

Martin Heidegger, uno de los grandes filósofos del s. XX, en una de sus lecciones dadas en el invierno de 1941-1942, interpela a sus alumnos que iniciaban los estudios de filosofía con una intrépida afirmación: «Todos los pensadores de raza piensan lo mismo». Sin lugar a dudas y con total certeza dentro de esta afirmación también cabe señalar a uno de los grandes pensadores y maestros franciscanos, Juan Duns Escoto. Su pensamiento genuino y sutil indaga, con su profundidad discusiva y gran sutilidad en su discurso, sobre diversos aspectos que desde la antigüedad varios de los más altos exponentes de la tradición se habían preocupado por preguntarse.

El pensamiento escotista es ante todo una filosofía del hombre, un adentrarse en la compleja dimensión humana, en su naturaleza y estructura física, en sus facultades y potencias y, en su finalidad última y en los medios para alcanzarla.

La sistematización de su reflexión parte del legado franciscano surgido por una de las más emblemáticas figuras del medioevo, san Francisco de Asís, un hombre que comprendió la importancia y el sentido profundo del estrecho vínculo entre el Bien Infinito y las creaturas. Esta realidad, inmediatamente, circunscribe al ser humano como un ser en relación consigo mismo, con los otros y con el Otro otorgándole un lugar privilegiado en el cosmos.

La antropología dentro del pensamiento escotista ocupa un lugar de gran preeminencia. Su rasgo predominantemente ontológico y esencialista, dentro del contexto de la escolástica, hace de la pregunta por el hombre un pensamiento interesante y atrayente cargado de matices y de profundas cuestiones a partir de categorías filosóficas evidentemente aristotélicas y agustinianas bajo la influencia

del pensamiento árabe dentro de un contexto cargado de espiritualidad, misticismo y humanismo.

Dada la preocupación de comprender al hombre ya no como un algo, sino como un alguien, de encumbrarlo como una realidad única, irrepetible, en relación con otros entes; Escoto emprende su empresa especulativa a partir de la categoría de persona como eje fundamental sobre el cual gira todo el esfuerzo reflexivo, cuyo propósito es comprender la inmensa complejidad que concierne el formularse la pregunta por el hombre.

La persona humana, además de ser una naturaleza racional, tiene el carácter de incomunicabilidad, de individualidad, de soledad última y de existencia. Estos rasgos hacen de la persona humana una, única, indivisible e irrepetible, en relación con la alteridad y con apertura al otro que interpela y es interpelado en el devenir constante de la vida donde se desarrolla su existir.

Además de los rasgos señalados, la persona humana, en el pensamiento escotista, en su pluridimensionalidad, también está sujeta a poseer potencias activas en virtud de elicitar sus actos, es decir, la inclinación o tendencia a la obtención de un bien deseado.

Para el maestro franciscano, la voluntad y el intelecto son en la doctrina escotista potencias nobles en el sentido en que perfeccionan la realidad de los entes racionales (Duns Escoto, *Rep. Par.*, II, d. 25, q. un., n. 2). Tal como lo consideraba la tradición, tanto los seres animados como los inanimados están sujetos a potencias activas, algunas de las cuales serán racionales y otras irracionales. El criterio de Duns Escoto para considerar tal distinción es el grado de autonomía y autodeterminación frente a la heteronomía o heterodeterminación de las potencias activas en sus cursos de acción.

Una potencia racional activa tiene la capacidad, en sí misma, de autodeterminarse, es decir, de no requerir agentes externos que la determinen

hacia uno u otro curso de acción. La heterodeterminación, entonces, es el rasgo de los principios activos naturales que determinados por agentes externos elicitan sus actos de manera ya no libre, sino coaccionada por otros.

Ninguna potencia activa natural, afirma el maestro franciscano, tiene de por sí la capacidad de elicitar acciones opuestas respecto el mismo objeto o de obrar o no obrar como es el caso del intelecto *«L'intelletto è una potenza naturale [...] ma soggiacciono al ritmo della natura»* (Todisco, 2008, p. 313). En efecto, el intelecto no posee la facultad de elección, sino que requiere de la acción de la voluntad para elicitar sus actos.

Por consiguiente, la voluntad es la potencia activa racional por excelencia, ya que no requiere de acciones externas para ejecutar sus actos elícitos; mientras que el intelecto requiere de agentes externos para inclinarse hacia este o aquel objeto *«quella della volontà è un'indeterminazione attiva o illimitata, perchè può muoversi in tutte le direzioni, capace di determinarsi a un opposto piuttosto che a un altro»* (Todisco, 2012, p. 21).

La voluntad, definida en términos escotistas, no está determinada por su propia naturaleza, por el contrario, es una potencia activa que se autodetermina. Es así como Escoto transfiere el carácter de racionalidad únicamente a esta facultad.

Una vez establecido la voluntad como única potencia activa racional a diferencia del intelecto, el Doctor útil aborda la teoría del acto y la potencia aristotélicas en cuyo planteamiento encuentra elementos que posteriormente serán transformados y resemantizados por su ingenio sagaz y útil.

El concepto de potencia le permite identificar al pensador escocés, un elemento transformador, traducido en términos de principio. Por consiguiente, la potencia, en el pensamiento escotista es principio potencial activo previo al acto en el orden de procedencia (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum*

Aristotelis, IX, q. 14) y el acto entonces, queda reducido a la actualización de la potencia.

La transformación y adaptación a la nueva conceptualización de las nociones de acto y potencia, hacen del planteamiento aristotélico una resignificación de los conceptos ahora de carácter dinamicista, es decir, la inclinación a la obtención de ciertos fines implica, ahora, un modelo de la intencionalidad.

El carácter intencional de la voluntad como principio potencial activo racional se transforma ahora en aquello deseable y amable. El fin deseado, entonces, es aquello deseable por un amor volitivo.

El «fin» y el «amor» son conceptos estrechamente vinculantes pues el fin es lo amado por un amor volitivo. Sin embargo, el intelecto, como principio potencial activo tiene un término objetivo sobre el cual tender, mas no es el fin; en otras palabras el intelecto no tiende propiamente hacia un fin, su tendencia está dada en términos objetivos, es decir, como consecución del objeto sobre el cual está dirigido y no en términos de amor.

En consecuencia, el fin está dado en términos de querer (amar) y por tanto le compromete solo y directamente a la voluntad, mas no al intelecto.

Para Escoto, la voluntad es esencialmente libre y por tanto no puede ser considerada como tendencia natural, sino como poder libre. En este sentido, la potencia activa racional, es decir la voluntad, tiene la capacidad y el pleno dominio de elicitar sus actos a partir del querer o no querer los objetos presentados por el intelecto.

Per dirne in primato, si pensi che se l'intelletto si rapporta alle cose rappresentandole -l'intelletto evoca e giudica- la volontà invece si riversa in ciò che vuole, lasciandosi prendere da quella ricchezza- la volontà si abbandona, non porta l'altro a sé, ma sé all'altro». (Todisco, 2008, p. 313)

Asimismo, el maestro franciscano, además del carácter de libertad y autodeterminación de la voluntad, acepta también un rasgo particular, que aunque no por encima de los dos anteriores, la considera con un rasgo particular dentro del campo de los apetitos.

El apetito, dentro del planteamiento escotista, es entendido como la facultad del alma que ejerce el acto de dirigirse hacia algo tendiendo a la obtención de un fin deseado ya sea en el campo sensible o espiritual.

La voluntad como principio potencial activo con rasgos de apetición no hace de la finalidad de sus actos la simple adquisición de los bienes deseados, sino que el término de su objetivo se da en miras de alcanzar la fruición, es decir, la alegría o gozo de obtener el bien deseado. La fruición, entonces, se transforma en el rasgo distintivo y fundamental de la potencia racional dentro del campo de la apetición.

En efecto, el surgimiento de la apetición, en el campo intelectual, está dado en términos de la libertad y la autodeterminación de la voluntad de alcanzar el fin deseado y además de sentir satisfacción, en términos de alegría, por la consecución del fin hacia el cual ha tendido.

El amor como acto volitivo y la fruición producida por el fin deseado y alcanzado hacen de la potencia activa racional dos principios estrechamente vinculantes trayendo consigo grandes consecuencias en uno de los campos más profundos y a la vez más complejos dentro de la vida afectiva del hombre.

La operación de apetecer, se caracteriza por dos elementos concretamente: el primero, implica conciencia de actividad y la segunda, la tendencia o inclinación hacia un objeto. Sin embargo, la relación tendencial hacia el objeto puede ocasionar la satisfacción a la tendencia despertada o por el contrario una insatisfacción produciéndose el desagrado y por ende su correspondiente declinación (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 15, q. un., n. 8).

En este sentido, el apetito comporta en un primer momento, la tendencia consciente o inconsciente hacia un objeto por alcanzar, es decir, es una inclinación de carácter tendencial. Por tanto, aunque inicialmente el apetito tiende hacia un objeto cuyo propósito es provocarse deleite o placer, asimismo puede padecer ciertas afecciones frente al objeto presentado.

La diferencia entre el apetecer y el padecer poseen un elemento que las hace no solo diversas, sino diametralmente opuestas. El apetecer comporta la tendencia hacia un objeto determinado, mientras que el padecer implica plena pasividad, es decir, no tiende hacia ningún objeto (*pasiones sunt ab obiecto*). La pasión afectiva, entonces, se caracteriza por su formal dependencia respecto del objeto.

En este sentido, los objetos hacia los cuales están inclinados los apetitos ocupan gran relevancia en el pensamiento escotista como productores de grandes funciones afectivas dentro del ser humano. En efecto, los objetos son causa verdadera de los apetitos pero también de otras funciones afectivas llamadas pasiones. Estas funciones, empero, se producen no solamente en el apetito sensitivo inferior, compartido con los seres irracionales, sino en el campo espiritual o superior propio de los seres racionales. En otras palabras, los apetitos son la síntesis funcional de los estados afectivos en la persona humana.

El hecho de considerar el surgimiento de las pasiones afectivas no solo en el campo apetitivo inferior, sino también en el superior hace del planteamiento escotista en torno a los estados y funciones afectivas del ser humano, un rasgo innovador y auténtico de su pensamiento, ya que los autores contemporáneos a su época no admitían tal posición.

Sin embargo, es de resaltar, tomando ocasión del planteamiento de san Juan Damasceno, que toda pasión afectiva supone un acto apetitivo, es decir, siguiendo a Duns Escoto, las pasiones son atributos de los apetitos.

Es de resaltar, que los apetitos y las pasiones afectivas, ya sea en las facultades inferiores y/o superiores, no se dan en estado puro, sino siempre bajo la continua interrelación entre ambas dimensiones en virtud de la *colligantia facultatum*. Es decir, los apetitos sensitivos, convenidos tanto en los seres racionales como en los irracionales, pueden entrar en una continua interrelación con las funciones superiores generando el surgimiento de nuevos y variados estados afectivos muchas veces difíciles de comprender e identificar.

Puesto en presencia tanto el objeto como el sujeto sentiente se produce la acción del primero sobre el segundo. Por consiguiente, si la acción satisface a las tendencias subjetivas se origina el deleite o placer y si por el contrario, la acción repugna o desagrada se produce el dolor.

Para Escoto es importante señalar que el alma, tal y como lo admitían los maestros escolásticos, está conformada por una parte concupiscible y otra, derivada de ésta, denominada irascible. El campo concupiscible se traduce en la simple inclinación hacia la consecución de ciertos placeres o deleites y el irascible toma lugar al presentarse un obstáculo que le impida el libre ejercicio de su actividad durante el curso normal de la inclinación del apetito concupiscible hacia la obtención de su fin. Asimismo, entre uno y otro campo apetitivo surgen una serie de funciones afectivas diversas entre ellas y con funciones y actividades particulares.

Los actos propios del apetito sensitivo inferior, señala Escoto, son la inclinación y la declinación o en otras palabras el deseo y la aversión, respectivamente (Duns Escoto, *Ox.*, I, d. 1, q. 3). La inclinación o deseo, como se señaló en líneas anteriores, se produce por la tendencia a la obtención de un fin deseado, es una operación cuya tendencia es dirigirse hacia un objeto que le permita provocarse placer. Por el contrario, la declinación o aversión surge cuando el objeto le resulta inconveniente a la operación tendencial despertada. Asimismo, dentro del plano concupiscible, se producen las dos únicas pasiones por excelencia

denominadas placer (deleite) y dolor. Por una parte, el placer surge si la acción del objeto le provoca satisfacción y por otra, si le causa insatisfacción se produce el dolor.

Sin embargo, si el apetito orientado hacia la consecución del bien se encuentra con un obstáculo (en términos escotistas el ofensor) que le impida el ejercicio en su curso normal, se origina lo que Escoto denomina la ira. No obstante, en el apetito irascible también se producen dos pasiones afectivas dependiendo del grado de satisfacción o insatisfacción provocada por el objeto tendido aun cuando el ofensor se haga presente. Estas dos funciones son el placer y el dolor que aunque nominalmente idénticas en su producción son diversas entre sí.

Las funciones afectivas de placer y dolor difieren entre sí en tanto que producidas en el apetito concupiscible tienen el carácter apacible, mientras que las del irascible son el resultado de la lucha y la violencia producida por el ofensor.

A este respecto y aunque Escoto señala en su teoría otras pasiones afectivas como la esperanza y el temor se debe tener presente que tan solo estas ultimas son funciones derivadas del deleite y del dolor respectivamente.

La persona humana además de querer satisfacer sus deseos propiamente sensitivos se ennoblece a ámbitos mucho más elevados como lo son la búsqueda del bienestar personal, su anhelo de justicia y la tendencia hacia la fruición perfecta, es decir, el Bien Infinito. Todas estas funciones propias del campo intelectual o espiritual.

Las funciones afectivas del campo apetitivo superior o espiritual surgen de manera análoga a las producidas por el inferior. El concupiscible superior se manifiesta en la tendencia hacia el bien en general, ya sea placentero o un bien en sí, como también por una aversión respecto al mal. No obstante, cuando la voluntad encuentra obstáculos que impiden o dificultan el curso normal de la acción, toma lugar el irascible. Por tanto, la ira no solo es una función del ámbito

sensible, sino presente también en el espiritual (Duns Escoto, *Ox.*, III, d. 34, q. un., n. 13).

El campo funcional de la voluntad tiene dos actos principales: el querer y el no querer (Duns Escoto, *Ox.*, II, d. 6, q. 2, n. 3). Sin embargo este último no debe entenderse en sentido negativo, sino en un sentido positivo, en términos de resistir o rechazar a un objeto.

El querer es un acto de la voluntad que implica amar, por tanto querer y amar en la doctrina escotista son términos correlativos. Amar es un querer procedente de la voluntad concupiscible propia del apetito superior, ya que el apetito inferior es incapaz de amar pues solo busca el deleite egoísta. Amar implica, en términos agustinianos «unirse y entregarse al amado por ser quien es, independientemente de todo cálculo egoísta, es la expresión más pura y encumbrada de toda actividad, es la superación más perfecta de sí mismo». Sin embargo, el amor también acepta ciertos grados en el que algunas veces se muestra con algunos rasgos de imperfección acercándose a la inclinación instintiva sensible. Es el caso del amor de concupiscencia que corresponde a la búsqueda egoísta del bien personal.

El odio, por su parte es un no querer positivo cuyo sentido es inverso al funcionamiento del amor. En consecuencia, amar y odiar son los dos únicos actos, en sentido propio, del apetito concupiscible superior dentro de la doctrina escotista. Sin embargo, el acto de querer también acepta algunos aspectos secundarios como funciones derivadas, tal es el caso del deseo, la desesperación y la esperanza.

En torno a las pasiones afectivas propias del apetito concupiscible intelectual, Escoto admite como las puras y verdaderas el gozo y la tristeza (Duns Escoto, *Ox.*, IV, d. 50, q. 6, n. 9). Por una parte, el gozo, de manera similar al apetito concupiscible inferior se produce como cumplimiento de la acción voluntaria. Es

decir, en últimos términos, el gozo es la satisfacción del apetito voluntario y por otra, la tristeza se produce cuando sobreviene algo contrario al deseo.

Y, finalmente, dentro del campo irascible al igual que sucede en el concupiscible cuando en el curso normal de la inclinación surge un ofensor, la función que ejerce el objeto es la ira al encontrarse con aquello que impide la obtención de los deseos.

El funcionamiento de las actividades afectivas tanto del ámbito inferior como superior presentan rasgos análogos en su producción. Sin embargo, en el surgimiento de las pasiones afectivas se requiere como rasgo *sine qua non* la determinación por parte del objeto sobre el sujeto sensiente.

La condición de determinación por parte del objeto hacia el sujeto sensiente trae consigo una aporía en la que los rasgos de la voluntad entran en discusión. Por una parte, la voluntad, en el pensamiento escotista, tiene como rasgo esencial la libertad y la autodeterminación, sin embargo, bajo ninguna circunstancia, dadas estas condiciones, la voluntad podría ser capaz de sufrir pasiones afectivas, ya que como rasgo preeminente está la de ser determinada por un agente exterior y la voluntad en su libertad no podría caber dentro de esta condición. Por otra parte, la voluntad podría ser capaz de padecer y su condición de libertad y autodeterminación no tendría validez.

Una vez expuestas estas dificultades en el planteamiento, Escoto, en su sagacidad argumentativa y especulativa saliéndole al paso a la dificultad encontrada y así evitar caer en aparentes aporías, establece que una vez la voluntad ha optado por el objeto de su elección, ella misma se autodetermina, entrando en una fase de determinación. En este sentido, de manera similar al apetito sensitivo, la voluntad bajo un acto de autodeterminación queda vulnerada al influjo de los objetos circundantes. Y una vez determinada, ella misma bajo su

propia acción, se somete a las consecuencias que en su libre determinación el objeto pueda provocarle.

La voluntad, por tanto, a partir de su carácter de libertad y de autodeterminación es capaz de ser afectada, de sufrir la acción de los objetos y en consecuencia ser capaz de pasividad.

Esta argumentación en el planteamiento permite entrever, a primera vista, y aunque de manera indirecta el influjo de la voluntad en la producción de las pasiones afectivas tan relevantes en la vida del ser humano.

Si bien dentro de la doctrina escotista, la voluntad no tiene una injerencia directa sobre las pasiones, el influjo lo efectúa desde el apetito o sobre el objeto que las produce. En este sentido, la voluntad puede provocarse o reprimir una emoción ya sea que ésta se presente de manera inmediata o se trate de un afecto por experimentar en el futuro.

En sentido ordinario, la causa de las pasiones afectivas es la acción conjunta entre el acto y el objeto. Si se trata de refrenar un afecto que se presente a la conciencia como desagradable, el influjo que la voluntad ejerce sobre la pasión es, a partir de la libertad y autodeterminación, apartando el objeto que lo incita o moderando la intensidad de sus actos. A partir de estas dos operaciones, la voluntad suprime o disminuye la intensidad afectiva con carácter nocivo provocada por la acción del objeto.

Otra manera de moderar la pasión ejercida por el objeto es volviendo la atención a otra parte con el fin de encaminarla hacia otros campos como por ejemplo el religioso, el estético o el moral. De esta forma, se impide que toda la fuerza que la pasión ejerce sobre el alma quede absorbida por la pasión ejercida ante tal situación.

Por otra parte cuando la pasión afectiva no se presenta de manera inmediata, sino que aparece como futura, la voluntad puede recurrir a dos movimientos: el

primero consiste en apartar los objetos que pueden influir en alto grado o escoger que las afecten al menos de manera moderada.

Escoto en su agudeza especulativa le otorga un carácter preeminente superior y de gran importancia a la voluntad como potencia racional activa a tal punto de causar injerencia, aunque no de manera directa, sobre aquellas afecciones que intervienen en la vida psíquica del ser humano y que comportan total pasividad. La doctrina del maestro franciscano luego de varias distinciones hace de la voluntad la facultad que prima por encima de las demás haciendo de la persona humana un complejo asunto de no fácil comprensión.

La voluntad dentro del campo de libertad y autodeterminación hace de la persona humana responsable de sus actos, por ello su pensamiento ético para muchos autores se enmarca dentro de la doctrina de la libertad como responsabilidad (Todisco, 2008, p. 315). Es decir, la esencia de la responsabilidad es la voluntad (Duns Escoto, *Ord.*, II, d. 42, q. 4, n. 1-2).

La voluntad dentro de los límites de la responsabilidad abre un nuevo camino especulativo que aunque no es propósito de este escrito es importante al menos plantear la importancia y sus consecuencias en el ámbito moral de los afectos como complemento de la acción libre y responsable.

La vida afectiva de la persona humana es un elemento complejo de naturaleza sensible-espiritual y por tanto implican consecuencias éticas al participar de la libertad y de la responsabilidad de los actos.

A lo largo de la historia de la humanidad, el asunto concerniente a la vida afectiva del hombre ha sido un asunto de no menor importancia. Por ello, no solo en la doctrina escotista, sino en el pensamiento moderno y también contemporáneo no solo los afectos, sino también la voluntad ha sido causa de profunda admiración y preocupación discursiva.

Heinz Heimsoeth, filósofo alemán, se ha distinguido como investigador de la historia de la filosofía moderna, en especial de la metafísica a la que considera como la auténtica apertura de lo real. Sus estudios denotan un alto cuidado e identificación del trasfondo espiritualista y religioso en autores como Descartes, Leibniz, Fichte, Schelling y Hegel, basado en las obras de los místicos como Eckhart o Böhme, así como de la filosofía de Nicolás de Cusa (Heinz, 1932).

Asimismo, señala Heimsoeth, el primado de la voluntad, que reaparece en Schopenhauer o en Schelling, se remonta a la influencia de San Agustín y Duns Escoto. A partir de esta estimación, el filósofo alemán encuentra lo que, según él, son las bases escolásticas y renacentistas de la metafísica contemporánea. De esta manera, en sus análisis de historia de la filosofía destaca la continuidad de los problemas filosóficos a través de los diversos sistemas históricamente dados así como aquellos supuestos y motivaciones que subyacen en cada sistema (Heinz, 1959).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Juan Duns Escoto

Escoto, J. D. *Opera Omnia philosophica*, Volumen IV (1997). En: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Libri VI-IX. St. Bonaventure University, Franciscan Institute- Catholic University of America, St. Bonaventure (NY). [Edición crítica].

Escoto, J. D. (1959). *Ordinatio*. Ed. Civitas Vaticana. Typis Polyglottis Vaticanis.

Escoto, J. D. (1894) *Ordinatio*. Vol XIV. Ed. Vivès, Parisiis. Apud Ludovicum Vives. Bibliopolam editorem.

Escoto, J. D. (1968). *Obras del Doctor sutil, Juan Duns Escoto. Cuestiones Quodlibetales*. Madrid, España: BAC

Escoto, J. D. (1891-1895). *Opera omnia, Editio nova iuxta editionem Waddingi... recognita*, I-XXVI, apud Ludovicum Vivès, Parisiis.

Escoto, J. D. (1950) *Opera omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, ordinationis et lectura loci paralleli*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana [edición crítica].

Escoto, J. D. (1997-2004). *Opera philosophica*, I-IV, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) [edición crítica].

Escoto, J. D. *Opera philosophica*, (2006). Franciscan Institute-Catholic University of America, St. Bonaventure (NY)-Washington (DC) [edición crítica].

Escoto, J. D. (1998-2001). *Opera omnia (editio minor)*, I-III, Arti Grafiche Alberobello (AGA), Alberobello (Bari)

Duns Escoto, *Tractatus De Primo principio*, Ed Vivès

Escoto, J. D. (1959). *Opera Omnia. Lectura*. Edición Vaticana. Tomo XVII.

Escoto, J. D. (1893). *Opera Omnia. Reportata Parisiensia*. Edición Wadding-Vivès. Tomo XXII.

Otras secundarias

- Agustín, san. (1957). De la doctrina cristiana. En: *Obras de san Agustín. Tomo XV*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (1956). Tratado sobre la Santísima Trinidad. En: *Obras de san Agustín. Tomo V*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anselmo, san. (1953). Obras completas de san Anselmo II. En: *De la concordia de la presciencia, de la predestinación y gracia divina con el libre albedrío*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1982). *Tratado de Lógica (Órganon). Tomo I*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Boecio, S. (1979). *Persona et Duabus Naturas contra Eutychen et Nestorium*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos
- Boulnoisen, O. (1988). *Introduction à Jean Duns Scot*. Francia, París.
- Castilla y Cortázar, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*. Madrid, España: Ediciones Rialp, S.A.
- Chauvet, F. (1936). *Las pasiones*. Barcelona, España: Ediciones Beltrán.
- Cuartas, D. (1955). *Las pasiones y su influjo en la vida moral*. Bogotá, Colombia: Editorial Minerva Ltda.
- Culleton, A. (2010). Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de san Víctor (Existencia) y Escoto (incomunicabilidad). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 59-71.
- De Gante, E. (1979). Opera Omnia V. En: *Quotlibet*. Leuven-Leiden. Edición crítica de Raymond Macken, Leuven University Press.

- De san Víctor, R. (1959). *La Trinité*. Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ. París: Les editions du CERF.
- Faitanin, P. (2002). La «haecceitas» en Juan Duns Escoto. *Aquinate*, (8), 3-14.
- Gilson, É. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pamplona, España: Eunsa (Colección de pensamiento medieval y renacentista, n. 91).
- González, C. A. (2007). Naturaleza y voluntad. Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15. *Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria* (199), 1-118.
- González, Z. (2014). *Historia de la filosofía. Tomo II*. España: Fundación Gustavo Bueno.
- Greshake, G. (2001). *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder.
- Heinz, H. (1959). Los seis grandes temas de la filosofía occidental. *Revista de Occidente. Madrid*.
- Heinz, H. (1932). *La metafísica moderna*. Revista de Occidente, Madrid.
- Herrera, D. (2007). Fundamentos filosóficos de una pedagogía franciscana. Itinerario educativo. *Revista de la facultad de educación. Editorial Bonaventuriana*. (50), julio-diciembre, año XXI, 29-40.
- Iammarrone, L. (1999). *Giovanni Duns Scoto. Metafisico e teólogo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teología*. Collana -I Maestri Francescani- a cura della Pontificia Facolta Teologica S. Bonaventura. Roma: Miscellanea francescana.

- Damasceno, san J. (1955). *De fide Orthodoxa*. Versions of Burgundio & Cerbanus. Franciscan Institute publications: Text series Número 8 de Text series, Franciscan Institute (St. Bonaventure University). Editor: E. M. Buytaert, p. 423.
- Laureola, G. (1999). *Il Concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica*. In Giovanni Lauriola (Ed.) *Scienza e Filosofia della Persona in Duns Scoto*. Padova: Ed. Alberobello. pp. 211-228.
- Manzano, I. (2007). Decir la «persona» según Escoto. Un intento de interpretación. *Revista Española de filosofía medieval*, (14), 11-31
- Merino, J. (2004). *Manual de filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Merino, J. (Ed.) (2011). *Filosofía y teología, Dios y el hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (2008). *Jesucristo y María. Beato Juan Duns Escoto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos..
- Miralbell, I. (Sin fecha). *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Olivi, P. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. q. 34
- Oromí (1960). *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Dios Uno y Trino*. Edición Bilingüe. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Pérez-Estévez, A. (1994). *El individuo en Duns Escoto*. Táchira: Universidad Católica del Táchira
- _____ (2004). Juan Duns Escoto: Conceptos y doctrinas fundamentales de su filosofía. *Agora*, 23, (2), 113-147.
- Segura, A. (2007). *Historia universal del pensamiento filosófico*. Madrid: Liber Distribuciones educativas.
- Todisco, O. (1996). *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*. Collana -I Maestri Francescani- a cura della Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura. Associazione culturale Leone Veuthey. Roma: Miscellanea francescana.
- _____ (2008). La volontà come responsabilità in Giovanni Duns Scoto. *Miscellanea Francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani*, (108), 309-356.
- _____ (2011). La volontà di Dio e il potere della ragione. Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto. *Miscellanea Francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani*, (111), 45-76.
- _____ (2012). Il ruolo del soggetto e il primato della volontà. *Miscellanea Francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani*, (112), 7-30.
- Utrilla, P. (2008). El pensamiento de Duns Escoto en la cultura de su tiempo. *Revista Teológica Limense*. pp. 323-354.
- Verneaux, R. (1970). *Filosofía del hombre*. Barcelona: Editorial Herder. Décima edición.
- Williams, T. (Ed.) (2002). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge University Press. New York.

Zaballoni, R. (1992). *Giovanni Duns Scoto. Maestro di vita e di pensiero*
Bologna: Edizioni francescane.