

Supuestos metafísico-teológicos para el abordaje a la ética de Duns Escoto

Gloria Silvana Elías

Universidad Nacional de Tucumán

I. Introducción

La cosmovisión medieval escolástica ha dado lugar a diversos sistemas filosóficos complejos y particulares, tal que dentro de la misma perspectiva cristiana se pueden recorrer distintos senderos en el conocimiento de Dios, muchas veces enfrentados entre sí. De este universo de sentido tan variado, he resuelto analizar el pensamiento del filósofo y teólogo Juan Duns Escoto, quien recibió no casualmente la denominación de *Doctor Sutil*. Su sistema intrincado, arborescente en sus disquisiciones y radical en sus planteos, ha producido en mí una especie de seducción intelectual. Fundamentalmente me he visto atrapada por su radicalidad en el planteo de la libertad humana, que inclusive a los mismos filósofos cristianos ha llegado a sorprender. Justamente por eso, porque lo considero un filósofo que partiendo de una tesis lleva a ésta hasta sus últimas consecuencias, es que encontré en ella una filosofía sumamente racional.

El trabajo intenta develar los supuestos de la ética escotista a partir del análisis de tres cuestiones de su obra *Comentario a las Sentencias (Opus Oxoniense)*, que fue el primer comentario que de las *Sentencias* de Pedro Lombardo realizó en Oxford. Tales cuestiones pertenecen al *Prólogo, Parte I, cuestión única: La necesidad de la doctrina revelada*, y *Parte V: La teología en cuanto ciencia práctica*; y a la *Distinción primera del Comentario, Parte I: Del objeto de la fruición, Parte II: La fruición en sí*, y *Parte III: Sujeto de la fruición*, en base a la edición de Madrid: BAC, 1960.

El objetivo no es otro que sistematizar los fundamentos de la visión ética de Duns Escoto, no tanto desde un análisis literal de los textos mencionados, sino desde los supuestos metafísicos y teológicos que le sirven de base. En definitiva, trato de poner de manifiesto la perspectiva escotista de la relación moral entre el hombre y Dios, cuyo eje es el amor esencialmente libre, de acuerdo a la naturaleza de Dios Creador y del hombre, su creatura.

II. Marco teórico

En *Opus Oxoniense*, Escoto realiza un recorrido teológico-filosófico. Parte de una instancia primera consistente en preguntar si es necesaria la doctrina revelada para acceder al conocimiento del fin del hombre, y cuál es el objeto o fin de la teología. Posteriormente, pero respecto de lo mismo, se pregunta si la teología es una ciencia y de qué tipo. En una segunda instancia Escoto reflexionará sobre la fruición, su objeto y sujeto, a la luz de las certezas ya logradas.

Escoto en la *Parte I* del *Prólogo* desarrolla la cuestión sobre *si es necesario revelar al hombre en este estado alguna doctrina sobrenaturalmente*, y señala una controversia entre filósofos y teólogos acerca de si en el estado de la presente vida, *in via*, en que nos encontramos, es necesario que se nos revele alguna teoría de orden sobrenatural para llegar al conocimiento del fin de la vida humana. Los filósofos admiten la perfección de la naturaleza humana y descartan la necesidad de una sobrenatural. Por el contrario, los teólogos consideran que la naturaleza humana necesita de la gracia para salvar su defeción natural y alcanzar la perfección sobrenatural.¹ Es decir, para los primeros el intelecto posible es capaz de hacerse todo lo inteligible, luego el hombre puede, a la luz del intelecto agente, conocer todo.² En efecto, toda naturaleza creada depende de su causa *per se*, y como el hombre conoce su propia naturaleza, puede ascender naturalmente al conocimiento del fin al que se ordena.³ Por otra parte, sostiene Avicena que en Dios se da perfectísimamente la razón del ser, que es naturalmente cognoscible.⁴

¹ *Opus Oxoniense*, Prol. Parte I, cuestión única, parágrafo n. 5: “como se ve, en torno a esta cuestión hay controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos, en efecto, admiten la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural, y los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: defecto de la naturaleza, necesidad de la gracia y perfección sobrenatural”.

² *Ibíd* Aristóteles, apartado A, parág. n. 6, referido a III *De Anima*: “Entendimiento agente es el que todo lo hace, y posible el que todo se hace”.

³ *Ibíd* Enrique de Gante, parág. n. 7: “El entendimiento posible apetece naturalmente conocer todo lo inteligible se perfecciona naturalmente por todo conocimiento, y por lo mismo, recibe en sí naturalmente toda intelección”.

⁴ *Ibíd* Avicena, apartado B, instancia contra los dos razonamientos principales contra filósofos parág. n 24: “Según Avicena, primer objeto de conocimiento es el ser, y que en Dios perfectísimamente se salva la razón del ser, son naturalmente cognoscibles”.

Ahora bien, estos argumentos están suponiendo que nuestra naturaleza es naturalmente cognoscible para nosotros, lo cual es falso para Escoto, ya que en nuestro presente estado, no se conoce ni nuestra alma ni nuestra naturaleza sino según razón general, abstraible de las cosas sensibles.⁵ No nos es cognoscible su sustancia según razón propia, sino por medio de actos que la manifiestan con evidencia.

Esta parte de la respuesta de Escoto, y la totalidad de su desarrollo se fundamenta en la división que hace de las ciencias, y que detallaré a continuación.

1. *Metafísica y Teología: su objeto*

El autor distingue tres ciencias reales, una ideal y otra sobrenatural, en conformidad con el estado actual del hombre, a saber: la física, que trata de las sustancias materiales en cuanto móviles; la matemática (sin incumbencia en este trabajo); la metafísica, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, o sea, la esencia o *quiddidad* en cuanto tal, y cuyo fin es puramente especulativo; la lógica, es la ciencia ideal, trabaja con conceptos universales; finalmente la ciencia sobrenatural o teología, que tiene por objeto a Dios infinito, Principio y Fin del hombre.

Tanto en la metafísica como en la teología Escoto realiza una distinción, según se las considere en sí o con referencia a nosotros *in via*, no por razón de su objeto, sino por el modo de explicarlo; en la primera este modo es *a priori* (*propter quid*), mientras que en la segunda es *a posteriori*, de los efectos a las causas (*quia*). En el caso de la metafísica, el objeto propio desde ambas consideraciones es el ser en sí mismo, y no la *quiddidad* abstraible de las cosas sensibles, como enseñaron Aristóteles y los filósofos en general. Si bien el entendimiento parte de lo sensible, su objeto es el ser en sí mismo, neutro o

⁵ *Ibíd* resp. a las instancias de los dos filósofos, parág. n. 28: "... los argumentos posteriores, si se consideran en su punto de contacto, suponen nuestra naturaleza o potencia intelectual como naturalmente cognoscible para nosotros; suposición que -tomada la naturaleza bajo el aspecto propio y especial según el cual se ordena a fin determinado, es capaz de la gracia consumada y tiene a Dios como perfectísimo objeto- resulta ciertamente falsa. Y en verdad, si del presente estado se trata, no se conoce ni nuestra alma ni nuestra naturaleza según razón general, abstraible de las cosas sensibles".

unívoco, que expresa una realidad común, predicable de la realidad física y espiritual, no en cuanto física y espiritual sino en cuanto tal. Unívoco, entonces, es aquel concepto que de tal manera es uno, que su unidad es suficiente para que resulte contradictorio afirmarlo y negarlo a la vez de la misma cosa.⁶

Con respecto a la teología, distingue la teología *del bienaventurado* que ve directamente a Dios, esencia divina singular, y *nuestra* teología cuyo objeto es Dios, pero no *ut haec essentia*, sino como concepto común a las esencias.⁷

El concepto de ser infinito, objeto de nuestra teología, no es idéntico al que se demuestra por la razón natural en la metafísica. Esto se debe a que la teología, por apoyarse en la Revelación, tiene acceso a un ser infinito más rico que el de la metafísica. Es decir, sólo a partir de los datos revelados el hombre forma el concepto de ser infinito. En cambio, el filósofo llega al conocimiento del ser en cuanto ser, del cual no le es posible deducir la existencia del ser infinito,⁸ pues a todos los conceptos que se unen al ser los inducimos *a posteriori*, de la experiencia. Es decir que nuestra teología no es ni puede ser la causa esencial de nuestra metafísica, cuyo objeto no es el ser infinito, sino el ser sin más, tal cual lo capta nuestra mente.

De ello entonces, concluimos con Escoto que sólo el teólogo -que recibió por Revelación el concepto de infinito- puede demostrar naturalmente, a partir de nuestra metafísica, la existencia del ser infinito.⁹

2. Nuestro entendimiento: *capax totius entes*

Según la Escolástica, nuestro entendimiento es de sí capaz de entenderlo todo. Ahora bien, ¿cómo es ello posible para un entendimiento unido a la materia, como es el caso del intelecto humano? Pues bien, ello sólo es posible por la Revelación. Al parecer de Escoto, nuestro entendimiento no es limitado en lo que se refiere a su objeto, sino sólo por la manera en que puede conocerlo en el estado actual. En efecto, su limitación consiste en que no puede conocer por intuición directa el singular, sino por abstracciones a partir de la sensibilidad. La metafísica, por consiguiente, es la “ciencia

⁶ *Id.* Introducción de Fray Miguel Oromí, pp. 63-4.

⁷ Oromí, “Duns Escoto y el objeto de la metafísica”, en *Revista de Filosofía*, n.º. 67, vol. 17, 1958, pp. 400-1.

⁸ *Id.* p. 402.

⁹ *Cfr. Op. Cit.* p. 402.

primera que tiene por objeto lo primero cognoscible”,¹⁰ que no es lo mismo que lo primero que se conoce.

Escoto disiente de Aristóteles y Tomás acerca de que lo primero que es cognoscible sea la esencia de las cosas materiales, y en tal sentido critica a esta metafísica de una física universal. Para Escoto, las esencias de las cosas materiales son lo primero que se conoce, pero gracias a una ciencia metafísica de lo primero cognoscible. Lo que ocurre es que por la fe sabemos que hay esencias que no son materiales. Mas el ser en sí de la metafísica no es ni material ni no-material, ni finito ni infinito, es simplemente neutro. Sin contradecir al filósofo, el teólogo lo supera en el empleo de su mismo método filosófico. Según Oromí, el Doctor Sutil no comprende cómo un teólogo o un cristiano pueda prescindir de lo que sabe por la Revelación para hacer filosofía después del fracaso de la filosofía griega, o cómo pueda llegar por la sola vía filosófica a aquello que sólo está al alcance de la teología.¹¹ Pero, por otra parte, la misma posibilidad de *nuestra* teología depende del concepto de ser de nuestra metafísica, en cuanto éste es descubierto por nuestra razón natural aunque operando bajo la luz de la revelación. De este modo “el concepto de ser es unívoco in quid a Dios y a las criaturas”.¹² No significa que deje de ser un concepto filosófico; si bien le es necesaria, es la filosofía en su propio campo la que llega a la noción de ser comunísimo.

Nuestra teología –dice Escoto- tiene como objeto el ser infinito, y la noción de infinitud proviene de la Verdad revelada. Con todo, ello es posible sólo porque la metafísica nos brinda el concepto de ser unívoco.

3. La teología: una ciencia práctica

En la realidad existente se da la contingencia, lo que fue descubierto ya por Aristóteles. Escoto considera haber encontrado la razón de ello a partir del dato revelado. La razón última de toda contingencia sólo puede hallarse en la causalidad de la Primera Causa que obra contingentemente. De ahí que la contingencia no sea una verdad que se pueda demostrar a priori, sino a posteriori. Ahora bien, como el ser es contingente, y por ende

¹⁰ Cfr. *Qq. In Metaph*, VII q. 4 n. 3.

¹¹ Cfr. Oromí, p.18.

¹² *Id.* p. 429.

su obrar, es preciso contar con una ciencia que proporcione al hombre el saber necesario para conseguir su fin; de allí que en la *Parte V* del *Prólogo* trate sobre *La teología en cuanto ciencia práctica*, cuestión I, *Si la teología es ciencia práctica o especulativa* y cuestión II, *Si la teología, por su referencia a la "praxis" como a su fin, se llama per se ciencia práctica*. En esta parte Escoto desarrolla su postura diciendo que dicha ciencia no es otra que la teología, que por lo mismo es una ciencia práctica: "la fe no es hábito especulativo, ni el creer es acto especulativo, sino práctico... la visión, en efecto, dice para el entendimiento creado... aptitud para conformarse de suyo con la fruición"¹³. Según el filósofo, en cambio, el hombre es incapaz naturalmente de conocer distintamente su propio fin, y por tanto, de conseguirlo.

En consecuencia, Dios es el fin natural del hombre, pero fin que no le es asequible sino sobrenaturalmente.¹⁴ La teología es una ciencia práctica porque todo conocimiento de su objeto –Dios infinito, creador– no tiene otra finalidad que la de conducir al hombre a su posesión.

El autor nos aclara el concepto de praxis cuando, al hacer referencia a la teología en cuanto ciencia práctica, lo define como la operación a la cual puede extenderse el entendimiento.¹⁵ Toda praxis consiste en acto de la voluntad, ya elícito ya imperado, según lo veremos más adelante, en vistas a la fruición.

¹³ *Opus Oxoniense*, Prol. Parte V, apartado VI, *respuesta a los argumentos principales de la cuestión primera*, parág. n. 345: "Y viniendo ahora a los argumentos principales de la cuestión primera, respondo al primero diciendo que la fe no es hábito especulativo, ni el creer acto especulativo, ni especulativa la visión que sigue al acto de creer, sino práctica, la visión, en efecto, dice para el entendimiento creado no sólo aptitud conforme de suyo con la fruición, sino también anterioridad natural respecto de la fruición a fin de que ésta se origine rectamente, conformándose con la visión".

¹⁴ En este caso Escoto responde a Agustín (Pról. Parte I, parág. n 22: "Poder tener fe como poder tener caridad es de la naturaleza de los hombres; pero tener fe como tener caridad, esto es de la gracia de los fieles") en Parte I, *resp. a las instancias de los filósofos*, parág. n. 32: "al segundo argumento basado en san Agustín, digo poder tener caridad en cuanto ésta dice respecto a Dios amable en sí según razón propia, es cosa que conviene a la naturaleza del hombre considerado según razón especial, y no según razón común al mismo y a las cosas sensibles, por donde en el presente estado no pueden conocerse naturalmente ni esa potencialidad amativa referente al hombre, ni el hombre en cuanto al aspecto según el cual le pertenece la potencia amativa... Dios es fin natural del hombre, asequible, empero, no natural, sino sobrenaturalmente".

¹⁵ Cfr. *Id.* Pról. Parte V, apartado V, *solución a la cuestión primera*, resp. n 314. 315.

4. De la necesidad de la doctrina revelada en el conocimiento del fin

A modo de repaso, enumeremos algunos de los supuestos explicitados hasta aquí que resultan necesarios para la comprensión de la necesidad de la teología en la perspectiva ética:

- Distinción entre física - metafísica - teología
- Fisicismo de la filosofía griega en cuanto filosofía primera
- El objeto de la teología como ser infinito
- Univocidad del ser de la metafísica, prerequisite para nuestra ciencia teológica
- Origen revelado de la infinitud del ser
- El fin del hombre sólo accesible por vía teológica
- La teología como ciencia práctica

Sólo a la luz de estos supuestos se comprende por qué la doctrina revelada es necesaria en el conocimiento del Fin último. Para Escoto, en el presente estado (de naturaleza caída) el fin del hombre viador excede su facultad natural, ya que no tiene por vía natural otro recurso para concebir a Dios que el concepto común a Él y a las cosas sensibles, infinitamente distante de su perfección absoluta.¹⁶

En la solución de la cuestión única, el Doctor Sutil analiza en qué sentido una cosa es sobrenatural para así explicar si el hombre conoce a Dios natural o sobrenaturalmente. Lo primero que se plantea al respecto es que la potencia receptiva dice relación, por un lado, al acto que recibe; por otro, al agente del que la recibe:

La potencia receptiva se compara al acto o forma que recibe, o al agente del que la recibe. Según la comparación primera, tenemos potencia natural, violenta o indiferente. *Respecto de la forma recibida, llámese potencia natural la que de suyo dice inclinación a la forma, violenta la que de suyo dice repugnancia a*

¹⁶ *Ibíd.* Pról. Parte I, apartado I, *controversia, resp. a los filósofos*, parág. n. 48, responde a Aristóteles y Enrique que las verdades separadas pueden conocerse por razón natural, dice: "Suponen que al presente no tenemos, por vía natural, otro concepto para concebir a Dios que el concepto común a Él y a las cosas sensibles, y en caso de negarse este supuesto, todavía debe decirse que el concepto que uno forma de Dios, valiéndose de lo creado, es imperfecto; por el contrario, el que se forma en virtud de su esencia en sí es perfecto".

la misma, e indiferente la que de suyo no se inclina a la forma que recibe más que su contraria. Donde es de advertir que, *considerada así la potencia, no cabe sobrenaturalidad alguna.*¹⁷

Desde esta primera perspectiva, queda claro que nuestra naturaleza es capaz de recibir la forma divina sin sentirse violentada, puesto que, en tanto que potencia receptiva creada por Dios, nuestra naturaleza tiende naturalmente a su Causa Primera.

Pero si comparamos el principio receptivo al activo, del cual recibe la forma, *entonces existe lo natural, cuando se compara el principio receptivo al principio activo, cuya condición natural es imprimir forma en el sujeto pasivo; y lo sobrenatural, cuando se compara el principio activo, incapaz de suyo para imprimir forma en el sujeto pasivo.*¹⁸

En cuanto dice relación al agente, de éste en tanto que activo recibe la forma; de suerte que es natural cuando el activo imprime la forma en el sujeto pasivo, y sobrenatural cuando el principio activo es de suyo incapaz para imprimir la forma en el sujeto pasivo y necesita de un agente sobrenatural para lo dicho.

En la explicación de lo anterior, Escoto parte de la noción de causa *per se*, entendiéndose aquello que una vez puesto, se sigue el efecto. Ahora bien, aunque el activo introduzca la forma al principio receptivo de un modo violento, aún así, la razón de lo violento se explica *per se* por la habitud entre el principio pasivo y la forma. Del mismo modo, se entiende lo sobrenatural *per se* por la habitud entre el principio pasivo y el activo. Además, no sólo es sobrenatural el modo en que se introduce la forma sino también cómo permanece, ya que puede permanecer violentamente, o naturalmente aun cuando sea una forma sobrenatural a causa del agente. Esta última aclaración de Escoto tiene la finalidad de hacer notar que, aunque se le llame sobrenatural a causa de la relación entre el agente y el principio pasivo, la misma forma es natural en relación con el principio pasivo, puesto que le resulta naturalmente una forma perfectiva al sujeto que la recibe. Es decir que en la relación de nuestro entendimiento posible con la forma no cabe

¹⁷ Pról. Parte I, apartado II, *solución a la cuestión*, parág. n. 57.

¹⁸ *Id.*

hablar de conocimiento sobrenatural, puesto que todo conocimiento natural lo perfecciona. No ocurre lo mismo del segundo modo, donde cabe referirse a lo sobrenatural cuando el entendimiento posible recibe un conocimiento generado de agente que naturalmente no es capaz de mover al entendimiento receptivo a un grado de intelección tal.¹⁹

De donde se llega a la conclusión de que las verdades complejas se comunican sobrenaturalmente, y que su primera comunicación es por vía de una Revelación histórica sobrenatural, pues procede de agente que no mueve naturalmente al entendimiento en el presente estado.

En conclusión, aunque el alma tenga dentro de sí suficiente capacidad en lo que respecta a la acción de conocer convenientemente al alma, no tiene suficiente capacidad respecto del objeto en sí. En el caso del ser humano, Duns Escoto explica que la naturaleza está ordenada A recibir un ser perfecto tan infinitamente superior, que no es accesible a la causalidad del agente natural.

En última instancia, esta cuestión única concluye afirmando que la verdad revelada no tiene suficiencia para inclinar el entendimiento a dar asenso a la misma, pero el agente sobrenatural tiene eficacia suficiente para inclinar el entendimiento a la verdad revelada, causando en el mismo el asentimiento.²⁰

5. De la Teología como ciencia práctica a la fruición

En la *Parte V* del *Prólogo*, Escoto analiza la teología en tanto que ciencia práctica. Según su definición, toda ciencia práctica consiste en un acto de la voluntad²¹ que actúa conjuntamente con el entendimiento, correspondién-

¹⁹ Cfr. *Ibíd.* Pról. Parte I, apartado II, solución a la cuestión, parág. n. 60.

²⁰ *Ibíd.* Pról. Parte I, apartado V, *respuesta a los argumentos principales*, parág. n. 95: "La verdad revelada no tiene suficiencia para inclinar el entendimiento a dar asentimiento a la misma, de ahí la doble desproporción: la del agente respecto de la potencia pasiva, y la de la potencia pasiva respecto del agente; pero el agente sobrenatural, por el contrario, tiene eficacia suficiente para inclinar el entendimiento a la verdad revelada, causando en el mismo el asentimiento que establece proporción entre la verdad y el entendimiento; y así resulta que no hay que recurrir a un nuevo medio sobrenatural para proporcionar el entendimiento ni respecto del agente ni respecto de la forma que se imprime por el agente, cosa que no ocurre con la potencia natural respecto del objeto sobrenatural, pues en este caso la potencia debe proporcionarse al objeto por un nuevo medio de las dos maneras antes dichas".

²¹ *Ibíd.* Pról. Parte V, apartado I, *concepto de praxis*, parág. n. 230.

dole a la *praxis* la posterioridad y al conocimiento la prioridad, aunque no siempre la intelección anterior sea práctica, sino tan sólo cuando es determinativa de la rectitud o cuando está referida a la misma *praxis*. Por otra parte, esta intelección no es la regla a la cual haya de conformarse la *praxis* para que sea recta, ya que no está bajo ningún punto de vista sometida a la necesidad de seguir lo que el entendimiento aprehende como bueno.

Para la ilustración de lo dicho Escoto apela al siguiente ejemplo: “la rectitud de esta *praxis*, Amar a Dios, es necesaria y está virtualmente contenida en la esencia divina; así tal *praxis* va precedida no ya de la aprehensión, sino de la aprehensión conforme, a lo cual necesariamente ha de conformarse la *praxis* si ha de ser recta”.²² Con todo, la voluntad, que no puede errar acerca del fin manifestado en general, sí puede errar acerca del fin manifestado en particular, por lo que necesita de una dirección, tarea de la teología.

Todo lo anterior viene a cuenta de mostrar los supuestos teológico-metafísicos que sustentan la ética escotista, sobre todo con vistas a comprender más claramente su concepción de la libertad humana. A continuación desarrollaré la *Distinción I* del *Comentario*, que versa *Sobre la fruición, Parte I: Objeto de la fruición*.

6. De la fruición y del fin último

Según Escoto, la voluntad tiene distintos modos de querer una cosa: o quiere un bien por sí (*fruitio*), o lo quiere en vista a otra cosa (*usus*), o lo quiere simplemente sin atender ni a lo uno ni a lo otro (*actum neutrum*); la fruición es entendida como el acto perfecto de la voluntad que quiere una cosa como fin, es decir, por sí mismo. Siguiendo más bien de un modo comprensivo el texto escotista *De la fruición en sí*, veremos cómo en la opinión de Escoto se hacen presentes los supuestos analizados previamente.

a) Del objeto de la fruición

La pregunta que el autor se plantea en la *cuestión I* es si el objeto de la fruición es el fin último, para lo cual distingue entre la fruición ordenada y la fruición en general: la primera es aquella apta para ser recta, en cuanto se ordena según las debidas circunstancias; la fruición en general en cambio prescinde de que tenga o no aquellas circunstancias debidas. En efecto, la voluntad no está

²² *Ibíd.* apartado IV, *resp. a la cuestión segunda*, parág. n. 269.

ordenada de suyo a la fruición ordenada,²³ si nos atenemos a la constitución ontológica de los seres libres desde la que parte Escoto como dato revelado. Por ello acepta que en la voluntad puede haber suma perversidad, como cuando usamos de las cosas que se ha de fruir y viceversa. Ello indica que la voluntad es libre no sólo en cuanto al ejercicio de sus actos sino también en cuanto a su especificación, o sea, que somos sujetos capaces de decidir cuándo y bajo razón de qué llevaremos a cabo una elección particular y concreta.

En el caso en que la voluntad fruye ordenadamente, tiene por objeto último el fin, mientras que el objeto de la fruición en general, en cuanto prescinde de que el fin sea ordenado o desordenado, puede ser, ya el fin verdadero –que es el fin último por la naturaleza de la cosa– ya el fin aparente –el fin último presentado por razón erróneamente– ya el fin prefijado –el que la voluntad en su libertad quiere como fin–.²⁴ Ahora bien, el hecho de afirmar que una fruición es ordenada o no, depende bajo qué razón fruya: si se fruye bajo razón de fin por sí o de fin por otro. Esta distinción es posible con el auxilio de la teología, que revela al hombre cuándo fruye ordenadamente (develando la identidad del Fin último) y cuáles son los medios correctos para dicha fruición.

Por lo tanto, respecto de la fruición ordenada, la verdadera razón de fin no es la razón propia del objeto fruitable, sino que es algo que acompaña al mismo; en la fruición desordenada del fin aparente, la razón de fin acompaña al objeto fruitable. El fruir ordenadamente, entonces, se toma extensivamente por el amor de lo honesto, en contraposición con el amor de lo útil y de lo deleitable.

Escoto arguye que un objeto puede incluir todos los objetos de algún modo, y por eso sólo ese objeto aquieta perfectamente a la potencia cuando puede ser aquietada. El ente finito no necesariamente se aquieta en lo finito, pues puede ser ordenado a algo más perfecto de lo que puede recibir en sí formalmente.²⁵ Esto supone que si bien naturalmente somos seres limitados, somos capaces naturalmente de Dios, de que el fin último habite en nosotros. Es decir, lo finito no recibe sino la forma finita, pero como potencia natural puede recibir naturalmente una forma infinita, que según nuestra teología es el fin.

²³ *Ibíd.* Libro I Distinción primera, Parte I, cuestión 1, apartado I, *resp. a la cuestión*, art. 1 parág. n 8.

²⁴ *Ibíd.* art. 3, parág. n. 16.

²⁵ *Ibíd.* Art. 4, apartado II, *resp. a los argumentos principales*, parág. n. 19.

Lo interesante es que el Doctor Sutil afirma que la relación de fin con el objeto infinito, que tiene el ente finito, no podría darse si no tuviera su fundamento en el Infinito –Dios– que se reveló a los hombres en la historia,²⁶ y que nos sostiene en la esencia y en la existencia.

Aún así, la voluntad es tan radicalmente libre para Escoto que, aunque conozca lo bueno, retiene en su poder el asentir más intensamente a lo bueno o el no asentir;²⁷ en cambio, en el caso del entendimiento, éste asiente más o menos firmemente a lo verdadero según la proporción de evidencia con que se le muestre. Es por ello que, respecto de lo que planteaba sobre la teología como ciencia, Escoto reconoce que la verdad revelada necesita de un agente sobrenatural que incline al entendimiento al asentimiento.²⁸ En el caso de la voluntad, por el contrario, el entendimiento presentará el objeto, sea cual fuere, a la voluntad y el sujeto concebirá al objeto de modo que al conocimiento le convenga la anterioridad y a la voluntad la posterioridad sin que la intelección sea la regla a la cual la voluntad se deba ajustar para ser recta.²⁹ El hombre juzgará, discurrirá y deliberará sobre el objeto, el entendimiento le mostrará su conveniencia o utilidad, pero la decisión será siempre de la voluntad, que quiere o no quiere libremente, o libremente suspende todo querer.

En la *cuestión 2*, el Doctor Sutil se pregunta si el fin último tiene una sola razón de fruible, a lo que responde que dicha cuestión podría tener cuatro dificultades, a saber: la primera es la distinción entre esencia y persona; la segunda es la distinción entre una persona y otra de la Trinidad; la tercera es la distinción de esencia y los atributos, y la cuarta entre esencia e ideas. En esta cuestión sólo aborda las dos primeras dificultades, diciendo que en cuanto a la primera, es posible que el viador fruya de la esencia divina no fruyendo de la persona, ya que así también es concebida bajo razón de sumo bien. Esto es posible ya que se puede concluir con los solos medios naturales que existe un sumo bien, sin concebir por ello a Dios como trino.³⁰ Por el contrario, si fruye de la persona necesariamente se fruye de

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.* parág. n. 22.

²⁸ Cfr nota 19.

²⁹ Cfr. con concepto de praxis desarrollado anteriormente.

³⁰ *Ibíd.* apartado I resp. a la *cuestión* parág. n. 31,32.

la esencia, porque la persona incluye en su razón a la esencia. Con respecto a la segunda dificultad, dice que el viador puede fruir ordenadamente de una persona sin fruir de la otra.³¹ Sin embargo, Escoto aclara que la fruición habitual ordenada es necesariamente de las tres personas a la vez, aunque no la actual.³²

A partir de lo anterior el Doctor Sutil responde que lo bueno no tiene razón de objeto fruitable, ni es necesario que todo lo bueno tenga razón de tal, porque la razón de lo bueno fruitable es lo bueno sin defecto o es tal al menos según la apariencia o prefijación de la voluntad.³³ El fin por la naturaleza de la cosa es el bien al que el acto por su naturaleza tiene aptitud de ser ordenado, no ciertamente en razón de objeto que sea alcanzado por el acto, sino como se ordenan en su respectivo grado al fin último todas las naturalezas creadas.³⁴

Todas las cosas son buenas para conseguir un fin desde el momento en que son, pero no todas las cosas son igualmente buenas para conseguir un fin, y sobre todo, no todas las cosas pueden ser el fin del hombre; la voluntad puede quererlas todas indistintamente y aún desordenadamente, o sea, querer como medio lo que debería querer como fin y viceversa, y puede querer como medio para un fin lo que en realidad no conduce a dicho fin. Por ello, la teología –como ciencia práctica– se encarga de la dirección del ser humano en el momento de distinguir entre los medios y el fin de la acción ordenada. De este modo, la recta razón descubre la bondad de las cosas como medio o como fin; la conciencia de la recta razón es la que da forma a la voluntad para que ésta pueda quererlas ordenadamente.

Si nos preguntamos junto con Fray Oromí³⁵ en qué se apoya el entendimiento práctico para juzgar la bondad de una cosa como medio o como fin, la respuesta es que se apoya en la misma naturaleza de las cosas, que

³¹ Cfr. parág. n. 43: “Un acto tiene un primer objeto del que depende esencialmente, y tiene un objeto segundo del que no depende esencialmente, sino que tiende a él en virtud de del primer objeto; luego, aunque no pueda permanecer en el mismo sujeto el mismo acto sin que tenga relación al primer objeto, puede permanecer el mismo sin relación al objeto segundo, porque no depende de él”.

³² Cfr. *Ibíd.* parág. n. 55.

³³ Cfr. *Ibíd.* apartado II *resp. a los argumentos* parág. n. 56.

³⁴ Cfr. *Ibíd.* parág. n. 60.

³⁵ *Opus Oxoniense*. Introducción a cargo de Fray Miguel Oromí, p. 88

como vimos anteriormente, es develada por la metafísica en un primer lugar, lo cual constituye la ley natural. En un segundo lugar, la conciencia –iluminada por nuestra teología– ofrecerá a la voluntad el camino a seguir para la consecución de su fin.

Ahora bien, si todas las cosas en tanto que son, son buenas, y lo son por haber sido creadas por amor; si la voluntad tiende a un fin bueno por naturaleza ¿no será que lo que nos quiere dar a entender Escoto es que la voluntad, en tanto que tiende a lo bueno, tiene como objeto último de su fruición, lo bueno por sí, o sea, el Sumo Bien?

b) De la fruición en sí

En la *Parte segunda, De la fruición en sí*, Escoto plantea la *Cuestión 1* si la fruición es un acto puesto por la voluntad, o una pasión recibida en la voluntad, y si es necesario que aprehendido el fin por el entendimiento, fruya de él la voluntad. Aclara al respecto que en ésta hay dos actos de asentimiento a lo bueno, ya consignados anteriormente:³⁶ uno por el que se asiente a lo bueno por razón en sí (*fruitio*), y otro, por el que se asiente a algo bueno por razón de otro al que se halla referido (*usus*). Pero en la voluntad estos dos asentimientos no provienen de la distinción de objetos (como sucede en el entendimiento), sino de distintos actos de la potencia libre, que acepta de un modo u otro su objeto, como el fin querido.³⁷ Además de estos dos asentimientos, existe uno intermedio (*neutrum*), ya que puede mostrarse a la voluntad algo absolutamente aprehendido, no bajo el aspecto de bueno en razón de sí o de bueno por razón de otro, sino simplemente de querido. El acto de asentimiento a lo bueno por razón de sí es acto perfecto, mientras que al acto de querer lo bueno por razón de sí, le sigue alguna delectación.

Haciendo una recapitulación de esta clasificación, Duns Escoto distingue: el acto imperfecto de querer lo bueno por razón de otro (uso), el acto perfecto de querer lo bueno por razón de sí (fruición), el acto neutro, la delectación consiguiente al acto.³⁸

³⁶ Cfr. con lo visto más arriba de este trabajo.

³⁷ Cfr. *Ibid.* Distinción primera, Parte II, cuestión 1 apartado I *resp. a la cuestión* parág. n. 66-67.

³⁸ Cfr. *Ibid.* parág. n. 68.

Si se dice fruto a aquello que se ha de fruir, la delectación no es fruto sino que lo es aquello último que se ha de esperar, pero tampoco es la delectación análoga a fruir, si lo primero con que alcanzo lo esperado como esperado es el fruir.³⁹

Por ende, el acto de la fruición es un acto puesto por la voluntad, ya que el acto de la voluntad está más en el poder de ella misma que cualquier otro acto; con respecto de si aprehendido el fin por el entendimiento la voluntad fruye de él, el filósofo nos dice una vez más que la voluntad puede querer o no querer el fin mediante el acto del entendimiento, ya que está en su poder apartar el entendimiento de la consideración del fin, hecho lo cual, la voluntad no querría el fin, pues no puede tener acto de lo ignorado.⁴⁰ La naturaleza misma de la voluntad la conduce a querer el fin último, removiendo todo lo que impide la volición, si puede.

La voluntad no fruye necesariamente de las cosas ordenadas al fin, ni del fin. No es necesario que la voluntad observe en sus actos el orden que las cosas amables han de tener por su naturaleza. En el entendimiento hay necesidad por la evidencia que el objeto produce en el entendimiento, siguiéndose el asentimiento. Por el contrario, ninguna bondad del objeto causa necesariamente el asentimiento de la voluntad,⁴¹ ya que la voluntad asiente libremente a cualquier bien, y tan libremente asiente al mayor bien como al menor. No es menor la libertad de la voluntad respecto de sí en cuanto a la determinación del acto, porque incluso el no querer, es un acto ilícito.⁴² Como podemos observar, Escoto lleva hacia una extrema radicalidad su visión de la libertad humana, en cuanto depende de que somos seres contingentes, y como tales, no elegimos nada por necesidad.

Finalmente cabe aún distinguir entre la volición aptitudinal y la actual. La primera es aquella por la que la voluntad misma está pronta a inclinarse instantáneamente al acto de querer el bien, si le fuera ofrecido actualmente por el entendimiento. Ahora bien, lo que conviene a algo de suyo y en cuanto es por la naturaleza de la cosa, y una cosa tal conviene actualmente a todo aquello en cuyo poder no está el que actualmente le convenga o le

³⁹ Cfr. *Ibíd.* apartado II *resp. a los argumentos principales* parág. n. 74.

⁴⁰ Cfr. *Ibíd.* cuestión 2 apartado I *resp. a la cuestión* parág. n 92.

⁴¹ Cfr. *Ibíd.* parág. n 147.

⁴² Cfr. *Ibíd.* parág. n 150.

desconvenga algo. Nada le conviene actualmente al sujeto, sino lo que le place en el acto. Por ende, el fin último le conviene necesariamente a la voluntad, no actualmente sino aptitudinalmente.⁴³

c) Del sujeto de la fruición

La tercera y última parte de esta *Distinción*, se pregunta *si el fruir conviene a Dios, a los brutos, al viador, al pecador y a todas las cosas*.⁴⁴ Para responder, Escoto realiza una analogía en cómo los cuerpos se aquietan de diferentes maneras. En efecto, el último término de la quietud de los cuerpos pesados es el centro. Pero a este centro, algunos adhieren por sí y primeramente, como la Tierra; otros adhieren al centro inmóvilmente y por sí, pero no primeramente, porque adhieren la gravedad y adhesión participada de la Tierra, como los metales en las entrañas de la misma; otros adhieren de un tercer modo al centro, mediante la Tierra a la que se une, pero moviblemente, como algunas cosas pesadas que existen en la superficie de la Tierra, tal el cuerpo que no se determina a la quietud de la misma manera que el cuerpo que descansa del segundo modo; de un cuarto modo, puede algún cuerpo adherir uniformemente al cuerpo próximo y estar en reposo respecto de él y no estar en reposo respecto del centro. Análogamente, en las cosas espirituales, el peso del cuerpo responde a la voluntad; el centro, que por su naturaleza aquietaba acabadamente, es el fin último. A este centro adhiere la voluntad divina por sí, porque esta voluntad ama aquel Sumo Bien perfectísima y necesariamente.

En el segundo grado está la voluntad creada bienaventurada, la cual no primeramente, sino participando de Dios, pero por sí –porque es por su forma intrínseca– adhiere firmemente a este bien. Cabe aclarar que según la teología del *bienaventurado*, que no es la del viador, el bienaventurado capta directamente al fin último en el estado de bienaventuranza, lo que no implica –para el Doctor Sutil– que por ello elija el fin necesariamente.

En el tercer grado está la voluntad del justo viador, el cual, aunque se apoya en la voluntad divina, y mediante ella en el Sumo Bien, no adhiere

⁴³ Cfr. *Ibíd.* apartado II *resp. a los argumentos principales* parág. n 156.

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.* Parte III, cuestión 5 apartado I *resp. a las cuestiones de conjunto* parág. n 170-177.

firme e inamoviblemente al último fin, por lo cual adhiere a aquel fin y se aparta de él. En este caso, es la teología la que guía u orienta al viador en el camino hacia el Fin.

En cuarto grado está el que peca mortalmente, el cual, aunque en cuanto es de parte de la voluntad que se aquieta, adhiere vehementemente a algo distinto del Sumo Bien.

En síntesis, la voluntad divina fruye simple y necesariamente, por sí y primeramente; la voluntad creada bienaventurada, fruye simple y perpetuamente y por sí, pero no inamoviblemente y primeramente; la voluntad justa del viador fruye simplemente y por sí, pero no inamoviblemente ni primeramente. La voluntad del que peca mortalmente fruye simplemente, pero es fruición desordenada.

Lo importante de esta tercera parte es que ningún bien puede ser causa final de una cosa si respecto de ella no es causa eficiente. A lo que nos conduce esta valiosísima afirmación es a lo que me he querido referir al hablar de la ética de Escoto: la causa eficiente de todo lo creado es Dios, la causa final de todas las cosas no es otra que su misma causa eficiente (en el orden natural). Siguiendo esta proposición, si Dios es causa eficiente de la creación, la misma tendrá como causa final a su misma causa eficiente. En efecto, la voluntad divina crea a todas las criaturas de un modo esencialmente contingente; estas criaturas son libres, pero en tanto que creadas tienden naturalmente a un fin –el Bien–. Por lo tanto, la creación vuelve a Dios, pero no de una manera necesaria, sino contingente, por un acto libre de una voluntad creada. Y como este retorno no es evidente, puesto que en el estado actual nos vemos incapaces de intelegir semejante moción, es necesaria una doctrina revelada que nos explique lo que fue revelado sobrenaturalmente.

Para Escoto, la infinitud de Dios no es sólo originaria en sí misma, sino también teleológicamente de los entes creados, así se aprecia claramente cómo la infinitud de Dios es la razón de los entes finitos, de su inclinación, de su felicidad; los seres finitos tienden a la razón de ser y del ser de ellos mismos, que es Dios. Por amor propone como fin el mayor bien, que es Él mismo. Sólo su amor divino puede trascender la distancia infinita entre lo necesario e infinito de su esencia y lo finito y contingente de su creación; de la misma manera, sólo el amor, la voluntad humana, podrá trascender lo finito para llegar a lo infinito para fruir de él como fin. Dios ha creado por amor a los seres finitos y éstos sólo por amor volverán a fruir de su Creador.

III. Conclusión

Hemos visto cómo partir del supuesto de que la teología es la ciencia práctica que orienta al hombre en su caminar moral, sirvió para comprender más profundamente la ética de un filósofo que a la vez es teólogo, y que se resiste a reducir a la filosofía a una física universal.

La Revelación abrió un horizonte metafísico nuevo, resignificando de este modo el sentido de la vida humana, haciendo asequible para el hombre la comprensión más global de “hacia qué estamos llamados”. Según Escoto, el hombre posee la capacidad natural de recibir, tender y conocer a Dios, pero sólo sobrenaturalmente será ello posible, ya que se necesita de un agente sobrenatural que dirija al ente participado pasivo al conocimiento del Fin. Tal es la teología que revela a Dios como fin último de la creación, aportándole así a la filosofía una completitud que buscaba sin poder alcanzarla por sus propias fuerzas.

La tríada *Fruición - Objeto - Sujeto*, permitió la comprensión de qué cosa sea la elección. Fruir es optar por algo que vale por sí mismo, dicha opción tiene por objeto un Bien apetecible para la voluntad, que puede ser el fin último –Dios– o simplemente cualquier objeto que investido como tal quiera el sujeto para sí; vimos también cómo la elección tiene matices diferentes de acuerdo al sujeto que fruye, y cómo el acto de fruir en el sujeto humano es fundamentalmente libre; qué es lo que esto significa: que aun frente a la visión de Dios, cara a cara, el hombre sigue siendo libre de elegirlo, tanto como de no elegirlo. Ningún fin apetecible, ni siquiera el mismo Dios, conduce al hombre a elegir por necesidad de su naturaleza. Escoto cree que el Creador sostiene al hombre en su libertad, aun cuando el sujeto diga “no” en el acto mismo que Él otorga para decírselo.

Esa ha sido la intención de mi trabajo, a saber: mostrar un pensador a mi parecer, valiosísimo en su concepción de la libertad: el hombre por naturaleza tiende al bien, pero la libertad es tan radical que prevalece por sobre la visión del fin. Lo verdaderamente importante reside en que el hombre sólo por amor elige, no hay necesidad alguna que lo lleve al Bien, ni siquiera su naturaleza, porque ésta no es concebida como necesidad. Sólo la decisión en acto y esencialmente libre de amar conduce al Amor que estuvo sosteniéndonos.