

JUAN DUNS ESCOTO

NATURALEZA Y VOLUNTAD

QUAESTIONES SUPER LIBROS
METAPHYSICORUM ARISTOTELIS,
IX, Q. 15

Introducción, traducción y notas de
Cruz González Ayesta

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 199: Juan Duns Scoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super lobros metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta

© 2007. Cruz González Ayesta

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. Datos biográficos de Duns Escoto.....	5
2. Obras.....	7
a) Ediciones de las <i>Opera</i> de Duns Escoto	9
b) Obras auténticas.....	11
c) Las <i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>	13
3. La transformación de la diferencia aristotélica a manos de Duns Escoto.....	15
a) <i>Metafísica</i> , IX, 2. La lectura de Escoto.....	16
b) La transferencia de la racionalidad a la voluntad y la naturalización del intelecto.....	20
4. La naturaleza de la voluntad.....	25
Cuestión 15: <i>Si es conveniente la diferencia asignada por Aristóteles entre potencias racionales e irracionales</i>	35
[I. Respuesta a la cuestión]	39
[A. Artículo 1: Acerca de la diferencia asignada]	39
[1. De qué modo entender la diferencia]	39
[2.Cuál es la causa de la diferencia]	41
[B. Artículo 2: Acerca de la diferencia en sí].....	43
[1. De la diferencia entre naturaleza y voluntad]	43
[2. De la intención de Aristóteles]	51
[C. Respuesta a las objeciones contra la vía de Aristóteles].....	55
[II. Respuesta a los argumentos principales].....	67

CUESTIÓN 15: COMENTARIO.....	75
1. Estructura de la cuestión	75
2. Comentario por párrafos	76
BIBLIOGRAFÍA.....	105
1. Ediciones de la obra de Duns Escoto	105
2. Bibliografía secundaria.....	105

INTRODUCCIÓN¹

1. Datos biográficos de Duns Escoto²

Los datos sobre la vida de Duns Escoto son escasos. En cuanto al lugar de nacimiento no hay un completo acuerdo entre los estudiosos. Tomando su apellido como un gentilicio se puede concluir que lo más probable es que fuera Duns, una pequeña localidad de Escocia, ubicada en las cercanías de la frontera con Inglaterra.

El primer dato de su vida que conocemos con certeza es la fecha de su ordenación sacerdotal: el 17 de marzo de 1291. Dado que la edad canónica requerida para la ordenación era entonces 25 años y que había habido otra ordenación en diciembre de 1290, para la que aparentemente Escoto no fue considerado candidato, los estudiosos han concluido que cumplió 25 años entre diciembre y marzo de 1291 lo que pone como fecha de nacimiento 1266. La ordenación tuvo lugar en Northampton (Inglaterra), la provincia franciscana a la que Escoto pertenecía.

Parece que su educación tuvo lugar en Oxford aunque no es posible establecer las fechas exactas. Dos datos permiten concluir que estaba en Oxford en el

-
- 1 La investigación para este trabajo ha sido financiada por una beca postdoctoral MEC-Fulbright.
 - 2 Los datos que siguen están tomados de: R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1999, pp. 3-6; M. B. Ingham / M. Dreyer, *The philosophical vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington, 2004, pp. 9-12; T. Williams, "The life and works of John Duns the Scot", en T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York, 2002, pp. 1-6; A. B. Wolter, "Duns Scotus at Oxford", en L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale (Roma, 9-11 marzo 1993), I, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, pp. 183-192.

curso académico 1300-1301. En julio de 1300 Escoto aparece en una lista de 22 candidatos presentados al obispo de Lincoln (bajo el que estaba Oxford) para que les concediera facultades de oír confesiones en la iglesia franciscana de Oxford; no parece probable que se le hubiera incluido en esa lista si fuera a marchar a París el siguiente curso académico. También tenemos noticia de que participó en una disputa en Oxford, siendo regente Felipe de Bridlington. La regencia de Felipe de Bridlington tuvo lugar en el curso 1300-1301.

Es bien conocido cuál era el currículo que debía seguir un estudiante en la Universidad para llegar a ser Maestro en teología: tras completar los estudios previos en Artes debía pasar seis años académicos estudiando teología, en el séptimo y octavo actuaba como oponente en las disputas, en el noveno como *respondente*, durante el décimo año preparaba su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que explicaba al año siguiente, en el año doce tenía que comentar la Biblia y al siguiente año disputar bajo otros Maestros. Si Escoto hubiera seguido este proceso se podría deducir que comenzó sus estudios de teología en Oxford en 1288; sin embargo, este currículo seguido por los Maestros seculares se veía notablemente alterado en el caso de los miembros de las órdenes religiosas que estaban sujetos a numerosas dispensas. Por ese motivo no se pueden establecer, a partir de ese hecho, datos biográficos ciertos sobre sus años de educación en Oxford.

Escoto empezó a enseñar como Bachiller sentenciario en París durante el curso 1302-1303. En junio de 1303 fue expulsado de Francia junto con otros 86 franciscanos por oponerse a la propuesta del rey Felipe IV de convocar un concilio y deponer al Papa Bonifacio VIII. La expulsión duró un año. No se sabe con certeza donde residió Escoto pero parece que volvió a Oxford. Durante el primer trimestre del curso académico 1304-1305 actúa como *respondente* en una disputa para la promoción [*inceptio*] de Gil de Ligny como Maestro; y en noviembre el ministro general de los franciscanos, Gonzalo de España, envía una carta al ministro provincial de los franciscanos en Francia para que Duns Escoto sea promovido como Maestro en teología. Escoto logra esa promoción a principios del año 1305. Como Maestro regente Escoto condujo una disputa quodlibetal en el curso 1306-1307 (adviento de 1306 o cuaresma de 1307).

La estancia de Escoto en París vino a término de manera inesperada cuando fue requerido para enseñar en el Estudio General de los franciscanos en Colonia. Las razones de este traslado permanecen desconocidas. Hay constancia de que su sucesor como Maestro regente estaba ya en París en octubre de 1307 y un documento atestigua que Escoto era Lector en Colonia en febrero de 1308.

Luego parece que el traslado a Colonia debió tener lugar a comienzos del curso académico 1307-1308.

En Colonia murió prematuramente ese mismo año 1308. La fecha asignada tradicionalmente es el 8 de noviembre. Fue enterrado en la iglesia de los franciscanos en Colonia y en su tumba puede leerse el siguiente epitafio:

*Scotia me genuit; Anglia me suscepit
Gallia me docuit; Colonia me tenet.*

2. Obras

La producción filosófica de Duns Escoto cubre una docena de años aproximadamente (1295-1307). Su obra filosófica, mayoritariamente comentarios a los textos aristotélicos, corresponde a sus primeros años antes de trasladarse a París. Concretamente las cinco obras lógicas conocidas como *Parva logicalia* fueron redactadas en torno a 1295. Las *Quaestiones super secundum et tertium de Anima* deben ser fechadas después de 1292, posiblemente entre 1294-1295. De la cronología de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* se tratará más adelante.

La mayor parte de su producción teológica, no toda³, corresponde a los años de París. Su marcha súbita a Colonia y su muerte prematura dejó inconclusa una parte de su obra: así las *Cuestiones Quodlibetales*⁴ quedan interrumpidas en medio de la argumentación de la cuestión 21, y la *Ordinatio* debe considerarse más una obra *in fieri* que perfectamente preparada para su difusión⁵. Por ese

3 Escoto comentó las *Sentencias* en Oxford durante el curso 1300-1301. Asimismo una parte de las *Collationes* responde a los ejercicios de disputa en los que Escoto tuvo parte actuando como Bachiller en el convento franciscano de Oxford posiblemente durante su exilio (1303-1304); Cfr. S. Dumont, "William of Ware, Richard of Conington and the Collationes Oxonienses of John Duns Scotus", en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (ed.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, p. 85.

4 Estas cuestiones fueron disputadas en el adviento de 1306 o la cuaresma de 1307.

5 "What I would like to emphasize in what follows is that it is an even more serious and inexcusable mistake for scholars writing on Scotus today to regard his *Ordinatio* as a seamless garment rather than a work begun in Oxford and left unfinished when he left Paris for Cologne. It is particularly unwise to consider the basic text of eleven volumes of the Vatican edition so far printed as necessarily representative of his final views simply because parts

motivo es difícil reconstruir el texto originario de las obras de Escoto y su cronología. En particular, el modo en que nos han llegado sus *Comentarios a las Sentencias* de Pedro Lombardo requiere una cierta explicación⁶.

Escoto comentó las *Sentencias* al menos dos veces: en Oxford y en París. En general los comentarios de los maestros medievales a los libros de las *Sentencias* nos han llegado según un triple género literario:

a) *Ordinatio*: una *Ordinatio* es un texto preparado por el autor para su publicación; es decir, para ser copiado por los copistas oficiales de la Universidad.

b) *Reportatio*: una *Reportatio* recoge la transcripción escrita, hecha por un discípulo, de una lección oral.

c) *Abbreviationes* o *compendia*: son extractos del texto más amplio a modo de guiones o esquemas, y pueden haber sido revisados por el autor o no⁷.

En el caso de Escoto, su *Ordinatio* recoge la revisión que él hizo estando en París⁸ de las lecciones dictadas comentando las *Sentencias* de Pedro Lombardo en Oxford⁹. Tenemos *Ordinatio* de los cuatro libros de las *Sentencias*, si bien la edición crítica sólo llega hasta la distinción 17 del tercer libro. La *Ordinatio* refleja diversos momentos de la enseñanza de Escoto y lo que está editado críticamente no debe tomarse como un bloque unitario que exponga la última enseñanza de Escoto sobre los temas en cuestión.

Respecto de las *Reportationes*, se conservan tanto de las lecciones sobre las *Sentencias* dadas en Oxford (curso académico 1300-1301) como en París (cursos 1302-1303 y 1304-1305). La de Oxford recibe el nombre de *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

were updated with a view to what he taught later in Paris”; A. B. Wolter, “Reflections about Scotus’s early works”, en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, pp. 39-40.

6 Para lo que sigue cfr. C. Balic *et al.* (eds.), *Disquisitio Historico-Critica*, Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, I, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950, pp. 140*-175* y C. Balic, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique I, Louvain, 1927, pp. 1-252.

7 No tenemos *abbreviationes* de los comentarios de Escoto a las *Sentencias*.

8 Parece que la revisión del libro II la hizo en Oxford durante el año de su exilio (1303-1304).

9 Precisamente por esto esta obra fue llamada durante mucho tiempo *Opus Oxoniense*. Esta denominación puede conducir a la confusión de pensar que fue redactada en sus años de Oxford cuando corresponde a sus años de Bachiller sentenciario en París.

Sentencias. La de las lecciones en París recibe el nombre de *Reportatio Parisiensia*. Poseemos varias versiones de estas *Reportationes*: cinco del primer libro, sólo una del segundo libro, cuatro del tercer libro y dos del cuarto libro¹⁰. De particular interés es la llamada *Reportatio*, I, A, pues este texto fue revisado por Escoto. Según Wolter tiene más el carácter de una *Ordinatio* que de una mera *Reportatio* pues recoge lo que Escoto enseñó en dos momentos diferentes en París: durante el curso 1302-1303 y después de volver del exilio¹¹. Este texto puede considerarse como el que incluye su doctrina más tardía respecto de los temas discutidos en el primer libro del *Comentario a las Sentencias*.

Además de estas tres formas, nos ha llegado también a través de la tradición manuscrita lo que ha venido a llamarse *Additiones*. Algunas de estas adiciones fueron hechas por el propio Escoto, otras proceden de sus discípulos. Entre 1312 y 1325 William de Alnwick secretario de Escoto redactó unas *Additiones* que cubren los dos primeros libros de las *Sentencias*. Estas adiciones reciben el nombre de *Additiones Magnae*¹².

a) Ediciones de la *Opera omnia* de Duns Escoto

La primera edición de sus *Opera omnia* fue preparada por Lucas Wadding y publicada en doce volúmenes en 1639¹³. Esta edición fue reimpressa en 1968¹⁴. Las mismas obras que aparecen en la edición de Wadding se publican en veintiséis volúmenes por Vivès entre 1891 y 1895¹⁵. Existe una reimpresión de esta

10 Se nombran como *Reportatio*, I A, I B, I C, I D, I E; *Reportatio in II Sententiarum*; *Reportatio*, III A, III B, III C, III D; y *Reportatio*, IV A, IV B.

11 Cfr. A. B. Wolter, "Reflections about Scotus's early works", p. 40, nota 14.

12 Lo que en la edición de Vivès aparece como libro I de la *Reportatio Parisiensia* son en realidad las *Additiones Magnae* de Alnwick. Las correspondientes al segundo libro de las *Sentencias* están inéditas a excepción de algunas distinciones editadas por C. Balic (cfr. *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur Les quatre livres des Sentences*, pp. 260-301).

13 *Opera omnia Ioannis Duns Scoti collecta, recognita, notis, scholiis et commentariis illustrata a Patribus Hibernis, collegi romani S. Isidori professoribus, sumtibus Laurentii Durand, Tomi I-XII in partes divisi, Lugduni, 1639.*

14 George Olms, Hildesheim, 1968.

15 Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia, Editio nova iuxta editionem Waddingi... recognita*, I-XXVI, Ludovicum Vivès, Parisiis, 1891-1895.

edición hecha en 1969¹⁶. El texto de Wadding no constituye una edición crítica y está sujeto a variaciones, como la edición crítica de las obras de Escoto ha mostrado.

Giovani Laureola ha coordinado una edición *minor* de la *Opera omnia* de Escoto en tres volúmenes. Está basada en el texto de la edición de Wadding, eliminando, sin embargo, las obras espurias¹⁷.

La edición crítica, todavía en curso, publicó su primer volumen en 1950¹⁸. Esta edición corre a cargo de la *Commissio Scotistica* dependiente del Pontificio Atheneum Antonianum y del Collegio Bonaventura (Roma y Grottaferrata). Lleva editados 15 volúmenes correspondientes a la *Ordinatio* (9 volúmenes)¹⁹, y a la *Lectura* (6 volúmenes)²⁰. La *Lectura*, de reciente descubrimiento²¹, no se encuentra en la primera edición de las obras de Escoto de 1639 ni en la de Vivès ni en la de Lauriola.

La edición crítica de la *Opera philosophica* se trasladó en 1993 al Franciscan Institute of St. Bonaventure (New York). Esta edición ha sido completada en cinco volúmenes: *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles* (volúmenes III y IV); *Comentario a la Isagoge de Porfirio, a los Predicamentos de Aristóteles*

16 Franborough-Gregg International Publishers, Westmead-Hants, 1969.

17 Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia (editio minor)*, Arti Grafiche Alberobello (AGA), Alberobello (Bari), 1998-2001.

18 Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, ordinationis et lectura loci paralleli, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950-.

19 Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, v. I (1950), v. II (1950); v. III (1954), v. IV (1956), v. V (1959), v. VI (1962), v. VII (1973), v. VIII (2004) y v. IX (2006).

20 Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, v. XVI (1960), v. XVII (1966), v. XVIII (1982), v. XIX (1993), v. XX (2003) y v. XXI (2004).

21 Es C. Balic en su tesis doctoral (publicada anónimamente en 1927 bajo el título *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences* por la *Revue d'histoire ecclésiastique*) quien descubre que la *Ordinatio* está basada sobre una serie de lecciones impartidas en Oxford. Balic identificó este texto en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Austria (Ms lat. 1449). Este texto recibió más adelante el nombre de *Lectura* de manos de la Comisión Escotística. Cfr. C. Balic, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, pp. 56-87 y 253-263; y S. Dumont, *Did Scotus change his mind on the will?*, en J. Aertsen / K. Emery / A. Speer, *After the condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the last quarter of the thirteenth century. Studies and Texts*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001, pp. 726-727 y nota 32.

(volumen I); *Comentario al Perihermeneias*, a los *Elencos* aristotélicos y *Theoremata* (volumen II); y *Cuestiones sobre los libros II y III del De anima de Aristóteles* (volumen V)²².

b) Obras auténticas

De entre las obras que la primera edición de Wadding (1639) atribuye a Escoto, la propia *Comissio Scotistica* advierte en su primer volumen (1950) que muchas no son auténticas. Se consideran claramente espurias:

1. *De modis significandi sive gramatica speculativa*
2. *In I-III Physicorum*
3. *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis (IV-VIII)*
4. *Quaestiones metereologicae*
5. *De rerum principium*
6. *Tractatus imperfectus cognitione Dei*
7. *Quaestiones miscellaneae formalitatibus*
8. *Metaphysica textualis*
9. *Conciliationes*
10. *Opusculum de contradictionibus*
11. *De perfectione statum*

Durante algunos años se mantuvo la duda sobre la autenticidad de los *Theoremata* y de las *Quaestiones super libros Aristotelis de Anima*. En opinión de Wolter los *Theoremata* son de dudosa autenticidad. Considera también problemático el discernimiento del género literario a que pertenecen y se inclina por la opinión de que constituirían, en el mejor de los casos, notas y no una obra defi-

22 Ioannis Duns Scoti, *Opera philosophica*, I: *Quaestiones in librum Isagoge Porphyrii et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1999; II: *Quaestiones super libros Perihermeneias Aristotelis, Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis et Theoremata*, 2004; III: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V*, 1997; IV: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri VI-IX*, 1997; y V: *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, Franciscan Institute-Catholic University of America, St. Bonaventure (NY)-Washington (DC), 2006.

nitiva²³. Por el contrario, Lauriola considera que tienen la misma autenticidad que el *Tratado del primer principio*, es decir: están en perfecta sintonía con la doctrina de la *Ordinatio*, y deben considerarse como una obra que Duns Escoto esbozó y sus discípulos inmediatos desarrollaron²⁴. Williams considera que su autenticidad es altamente discutida y por el momento una cuestión abierta²⁵. Sondag no incluye los *Theoremata* en su elenco y plantea dudas sobre la plena autenticidad del *Comentario al De anima*²⁶ que Lauriola considera, por el contrario, de autenticidad reconocida por la crítica²⁷. Finalmente los editores de la *Opera philosophica* han incluido ambas obras en la edición crítica estableciendo su autenticidad frente a las objeciones históricas y doctrinales²⁸.

-
- 23 A. B. Wolter, *Duns Scotus Philosophical Writtings*, Hacket Publishing Company, Indianapolis-Cambridge (IN), 1987, p. xxix.
- 24 “La conclusione accettata da tutti oggi è la seguente: i trattati *De primo principio* e *Theoremata* sono in perfetta sintonia con la dottrina espressa nell’*Ordinatio*, e sembrano esserne degli estratti che Duns Scoto ha delineato e altri hanno perfezionato”; G. Lauriola (ed.), *Introduzione a: Ioannes Duns Scoti, Opera omnia (editio minor)*, I: *Opera philosophica*, Arti Grafiche Alberobello (AGA), Alberobello (Bari), 1998, p. xv.
- 25 “The authenticity of the *Theoremata* is highly disputed. In my view, the balance of the evidence demands that we reject the attribution of this work to Scotus, but the matter is by no means settled”; T. Williams, *The life and works of John Duns the Scot*, p. 13.
- 26 “Bien que cet ouvrage soit traditionnellement attribué à Scot, on y relève certains divergences avec d’autres ouvrages qui sont, elles, certainement authentiques; certains passages sont repris littéralement de Gonsalve d’Espagne”; G. Sondag, *La théologie comme science pratique: prologue de la Lectura*, Vrin, Paris, 1996, p. 10. En realidad Sondag reproduce los mismos motivos a los que ya había aludido Wolter (cfr. *Duns Scotus Philosophical Writtings*, p. xxviii).
- 27 “L’autenticità del *De Anima* è stata sempre riconosciuta dalla critica, e non è stata mai messa in discussione. I codici più antichi risalgono al XIV e XV secolo”; G. Lauriola (ed.), *Introduzione a: Ioannes Duns Scoti, Opera omnia (editio minor)*, I: *Opera philosophica*, p. ix.
- 28 La discusión sobre la autenticidad de estas dos obras se encuentra en la introducción de los correspondientes volúmenes de la edición crítica: cfr. M. Dreyer / H. Möhle (eds.), *Prolegomena a: Ioannis Duns Scoti, Opera philosophica*, II: *Quaestiones super libros Perihermeneias Aristotelis, Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis et Theoremata*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 2004, pp. 576-580; y T. Noone et al. (ed.), *Introduction a: Ioannis Duns Scoti, Opera philosophica*, V: *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, Franciscan Institute-Catholic University of America, St. Bonaventure (NY)-Washington (DC), 2006, pp. 121*-137*.

Está completamente demostrado que los libros X-XII de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* son espurios, obra de John Dymdale²⁹. Lauriola no los incluye en su edición *minor*. Además de esta obra existe ya edición crítica, como se ha dicho.

El elenco de obras auténticas queda, por tanto, como sigue:

1. *Quaestiones super Porphyrii Isagogem*
2. *Quaestiones in librum Predicamentorum*
3. *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias*
4. *Octo quaestiones in duos libros Perihermeneias*
5. *Quaestiones in libros Elenchorum*
6. *Quaestiones super secundum et tertium De anima*
7. *Lectura*
8. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*
9. *Ordinatio*
10. *Collationes*
11. *Reportata Parisiensia*
12. *Theoremata*
13. *Quaestiones quodlibetales*
14. *Tractatus de primo principio*³⁰.

c) *Las Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*³¹

Tenemos evidencia de que Duns Escoto escribió además de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, un comentario literal a la *Metafísica* aristotélica. En efecto, Escoto cita esta exposición tanto en algunos pasajes de la

29 Cfr. G. Etzkorn *et al.* (ed.), *Introduction a: Ioannis Duns Scoti, Opera philosophica, III: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri I-V*, St. Bonaventure University, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1997, pp. xxii-xxviii.

30 Hay edición crítica de M. Müller (Herder, Freiburg im Brisgovia). La traducción al castellano sigue este texto latino; cfr. F. Alluntis (tr.), *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, BAC, Madrid, 1960, pp. 595-710.

31 Para lo que sigue cfr. G. Etzkorn *et al.* (ed.), *Introduction*, pp. xxviii-xlvi.

Ordinatio como en las propias *Quaestiones*. Sin embargo esta obra no ha llegado hasta nosotros. La *Expositio* imprimida en la edición de Wadding-Vivès es obra de uno de los discípulos de Duns Escoto, el franciscano catalán Antonius Andreas. Aun siendo una obra espuria, esta exposición literal contiene largos pasajes totalmente paralelos a los de las *Quaestiones*, lo que parece indicar que Andreas cita este libro o quizá la propia *Expositio* de Escoto.

En cuanto a la fecha de redacción, las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* fueron consideradas durante mucho tiempo una obra juvenil de Duns Escoto. Concretamente la *Comissio Scotistica* consideró que esta obra de Escoto debía fecharse antes de la redacción de la *Lectura*. Sin embargo, estudios posteriores y particularmente la investigación llevada a cabo por los editores de la *Opera philosophica*, ha puesto en duda la validez de esa conclusión³².

Hay varios tipos de evidencias que soportan esa duda. De un lado en esta obra son frecuentes las *additiones* o *extras*. Estas adiciones son piezas de texto añadidas por el propio Duns Escoto en diversos pasajes de las *Quaestiones*. Su presencia indica que Escoto volvió sobre la redacción de algunos pasajes en un tiempo posterior a su primera redacción. Por otra parte, hay en el texto referencias a otras obras de Escoto lo que indica que la redacción, al menos de esas partes, debe ser posterior. Por ejemplo, Escoto cita la *Lectura* y el *Tratado del primer principio* (considerado una obra tardía). Asimismo la comparación doctrinal (por ejemplo en relación con la doctrina del principio de individuación) arroja la conclusión de que algunos pasajes de la *Metafísica* deben ser posteriores a la *Ordinatio*. Por último, Duns Escoto cita a algunos autores inmediatamente anteriores lo que nos da otro dato para fechar la redacción: así en el libro VII, q12 cita la cuestión 3 del *Quodlibetum XIII* de Godofredo de Fontain (1297-1298), y la cuestión 5 del *Quodlibetum III* de Vital du Four (1297-1300). Dado que en este libro de las *Quaestiones* no hay *extras*, su redacción debe considerarse posterior a tales fechas.

La opinión que se ha impuesto es que las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* constituyen una obra compuesta y redactada en diferentes

32 “Consequently, it is our opinion that while there is no denying that there are close parallels in the *Lectura*, the *Ordinatio* and the *Metaphysics*, it is by no means apparent that the *Metaphysics* (*in toto*) is an earlier work. In our estimation, the editors of the *Lectura*, arguing that the retro-references in the *Metaphysics* to *De primo principio* and to the *Lectura/Ordinatio* are the result of later additions, base their position on purely speculative hypotheses that have no foundation in the textual tradition”; G. Etzkorn *et al.* (ed.), *Introduction*, p. xlv.

momentos de la vida de Escoto y, por tanto, cubriendo un largo periodo de tiempo:

“Por consiguiente, basados en todas las evidencias actualmente a nuestra disposición, nuestra visión es que las *Cuestiones sobre la Metafísica* de Escoto no provienen de un único periodo de su carrera académica. Estamos convencidos que los libros VIII y IX, y probablemente el libro VII también, fueron redactados posteriormente a otras obras a las que ocasionalmente se refieren de manera evidente”³³.

El libro IX, al que pertenece la cuestión aquí traducida, presenta una peculiaridad que merece ser señalada. Este libro contrasta con los demás pues no hay en él *additiones* o *extras* ni *cancellationes*. En opinión de Wolter³⁴ la explicación podría ser que Escoto lo preparó para ser publicado como un tratado sobre la potencia y el acto. En cualquier caso este libro presenta un texto más claro y ordenado en la tradición manuscrita y claramente debe considerarse un texto tardío, posterior, al menos en su redacción definitiva, al *Tratado del primer principio* (una de las obras más tardías de Escoto).

3. La transformación de la diferencia aristotélica a manos de Duns Escoto

Una vez examinadas estas cuestiones preliminares conviene entrar en la explicación del contenido del texto. A mi entender en esta cuestión se incluyen dos grandes temas: (1) la explicación de la diferencia entre las potencias irracionales y racionales como contraposición entre dos clases de principios activos a saber: naturaleza y voluntad; (2) la descripción de la voluntad como potencia hacia los contrarios a través de una nueva visión de las modalidades, lo que ha venido a llamarse su teoría de la contingencia sincrónica. Me ocuparé del primero de ellos en las dos secciones de este apartado, dejando el segundo tema para el siguiente.

33 “Therefore, based on all the evidence presently at our disposal, it is our view that Scotus’s *Questions on the Metaphysics* does not stem from a single period of his academic career. It is our conviction that Books VIII and IX, and probably Book VII as well, were produced later than the works to which, on occasion, they obviously refer”; G. Etzkorn *et al.* (ed.), *Introduction*, p. xlvi (la traducción es mía).

34 A. B. Wolter, “Reflections about Scotus’s early works”, p. 39.

a) *Metafísica*, IX, 2. *La lectura de Escoto*

En la cuestión que nos ocupa Escoto clarifica la distinción establecida por Aristóteles en *Metafísica*, IX, 2, entre potencias racionales e irracionales. En efecto, Aristóteles señala al principio del capítulo segundo que, dado que tanto los seres que poseen alma como los que no la poseen pueden ser sujetos de potencias activas, algunas de ellas serán racionales y otras irracionales. A continuación establece un criterio para diferenciarlas³⁵ que fue recogido en el adagio medieval: “Potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum”³⁶.

En su lectura de este texto Escoto hace una contribución significativa a la explicación de la diferencia entre potencias racionales e irracionales. Si tal contribución es acorde con la intención de Aristóteles es algo que deberá ser clarificado más adelante. Escoto distingue dos modos de ser *ad opposita*, uno de los cuales puede aplicarse a lo irracional mientras que el otro sólo corresponde a las potencias racionales. Tal distinción, que no se encuentra en el texto de la *Metafísica* es clave para entender como interpreta ese texto aristotélico:

“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”³⁷.

Una potencia puede estar abierta a efectos opuestos sin ser capaz de por sí de producir acciones opuestas. De hecho el intelecto y sus hábitos (ciencia, prudencia y arte) son para Escoto un claro ejemplo de ello. 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. La misma ciencia o arte incluyen bajo su objeto respectivo los contrarios (el ejemplo aristotélico es la medicina que puede producir la salud o la enfermedad). Sin embargo, y éste es el punto que Escoto subraya, el intelecto no es de por sí capaz de elicitar su acto con respecto a cada uno de esos

35 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 5-8.

36 J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis; un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974, p. 134, n. 222.

37 I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 11 (el subrayado es mío).

opuestos, sino que necesita de una determinación externa. Por ese motivo el intelecto está abierto a efectos opuestos pero no a acciones opuestas. Para Escoto el indicativo de una potencia racional reside precisamente 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. Esta perspectiva se basa en la explicación que Aristóteles da³⁸: si las potencias irracionales fueran capaces de producir por sí mismas acciones contrarias o bien producirían efectos opuestos simultáneamente (ya que las potencias irracionales obran necesariamente cuando el objeto sobre el que recae su acción se hace presente) o bien quedarían paralizadas. De lo que se deduce que no pueden de por sí elicitarse una acción o su opuesta.

Escoto ilustra este argumento tomando el ejemplo del intelecto práctico: cuando el intelecto delibera sobre los posibles cursos de acción con vistas a un fin, él mismo no puede interrumpir su deliberación y decidirse hacia uno de ellos sino que necesita de un principio exterior que lo determine. Este principio es, en palabras de Aristóteles, la *prohairesis* (elección); Escoto lee en este término aristotélico una referencia a la voluntad³⁹. El intelecto práctico aunque referido a objetos opuestos necesita de la determinación de la voluntad para elicitarse su acto hacia uno de esos objetos. Escoto concluye que una vez determinado, el intelecto obra de modo *natural* como cualquier otra potencia irracional y no cabe considerarlo potencia racional.

De esta manera Escoto percibe que el criterio aristotélico para distinguir entre potencias racionales e irracionales, a saber el *ad opposita* y *ad unum*, está sujeto a ambigüedad. Para superar tal ambigüedad busca un nuevo criterio que permita explicar la distinción con mayor precisión. Escoto encuentra ese nuevo criterio en la distinción entre los distintos modos en que las potencias elicitan sus actos:

“Acerca de lo primero debe decirse que la primera distinción entre potencias activas procede del modo diverso en que elicitan 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 elicitarse 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

38 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 5-10.

39 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 39.

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”⁴⁰.

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. Un principio activo natural, por consiguiente, aunque esté abierto a efectos opuestos no es capaz de determinarse a sí mismo sino que necesita de algo externo. El ejemplo de Escoto es el sol: el sol es un agente equívoco, puede resecar el barro y derretir el hielo, pero sólo produce estos efectos opuestos en la presencia de uno u otro de los sujetos que reciben su acción⁴¹. Lo característico de los principios naturales es la determinación por algo externo a ellos, es decir, la heterodeterminación. Por el contrario, una potencia racional es capaz de actuar o no actuar, o bien de actuar de éste o aquel modo. Es una potencia que posee en sí misma el poder para elicitar sus actos; es decir, es una potencia que se autodetermina. Escoto señala que sólo hay un tipo de potencia capaz de tal autodeterminación: la voluntad⁴². Por tanto, Escoto concluye: “El primer tipo de potencia se llama comúnmente *naturaleza*, el segundo se llama *voluntad*”⁴³.

Por consiguiente la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales ha devenido en la distinción entre naturaleza y voluntad. Y el criterio de tal distinción ya no descansa en la diferencia entre potencias que actúan *ad unum* o *ad opposita*, sino que se basa el doble modo de elicitar los actos por parte de las potencias. La voluntad puede actuar de otro modo en el mismo momento en que está actuando del modo opuesto (es lo que se llama contingencia sincrónica⁴⁴, de ello me ocuparé en el siguiente apartado). La voluntad no está determinada por su propia naturaleza: es una potencia autónoma que se autodetermina⁴⁵. La naturaleza, en cambio, actúa necesariamente a menos que

40 I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 21-22.

41 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 43.

42 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 43-44.

43 I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22 (el subrayado es mío).

44 Cfr. I. Duns Scoti, *Lectura*, I, d. 39; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 57-65; and *Reportatio Parisiensis*, IA, d. 39-40.

45 “Est quaedam indeterminatio insufficientiae (...); est alia superabundantis sufficientiae (...). Secundo modo indeterminatum potest se determinare. (...). Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed est

algún otro agente interrumpa su acción. Al final de este análisis, la conclusión es que para Escoto la diferencia clave entre potencias irracionales y racionales (naturaleza y voluntad) estriba en la autonomía o autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o heterodeterminación de la naturaleza.

Llegados a este punto cabe preguntarse si la lectura que Escoto hace del texto aristotélico respeta la intención de Aristóteles. Ésta es una cuestión difícil que no pretendo agotar; sin embargo, creo que pueden hacerse al menos tres afirmaciones claras:

1) Escoto proporciona en el texto que aquí se presenta explícitas justificaciones de su lectura. Él considera que en *Metafísica*, IX, 5 (texto sobre la relación entre el intelecto que delibera y la elección), Aristóteles insinúa la existencia de la voluntad⁴⁶. Además, se pregunta cómo reconciliar su propia lectura con el texto de Aristóteles⁴⁷. Por tanto, puede decirse que Escoto considera que su interpretación es fiel a la intención del Estagirita.

2) Escoto también es consciente de las limitaciones del pensamiento aristotélico en relación con la voluntad. Sin embargo, salva la intención de Aristóteles de hablar de la voluntad aun cuando la ausencia de afirmaciones explícitas es evidente: “Aristóteles habla a menudo de lo más manifiesto, y por ello dice poco de la voluntad, aunque de sus palabras se sigue que hubiera dicho algunas cosas si la hubiera considerado”⁴⁸. Mi sugerencia es que Escoto piensa que precisamente para ser fiel a Aristóteles es preciso ir más allá de la literalidad del texto y completar las lagunas que el Estagirita dejó en él.

3) Al hacer esto Escoto introduce una significativa transformación de los conceptos aristotélicos⁴⁹: interpreta la diferencia entre potencias racionales e

excellens perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum”; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 31, 32 y 34.

46 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 47.

47 “Sed quomodo faciunt praedicta ad intentum Aristotelis, qui differentiam dictam non ponit inter naturam et voluntatem, sed inter irrationalem potentiam et rationalem, per rationalem intelligens solum intellectum, ut videtur secundum supra allegata?”; “Sed contra: quare saltem ita frequenter vocat potentiam rationalem intellectum, et non sic voluntatem, licet innuat secundum praedicta?”; I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 35 y 53.

48 I. Duns Scoti, *Quaestiones super Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 53.

49 Ésta es la tesis que defiende F. Inciarte: “Both the concept of nature as external determination and that of freedom as self-determination –those twin pillars of Kantianism– are part of a general transformation which Aristotelianism underwent in the hands of Duns Scotus”; *First*

irracionales como diferencia entre dos clases de principios activos, a saber naturaleza y voluntad; describe la contraposición entre ellos por la diferencia entre su modo autónomo (autodeterminado) y heterónimo (determinado por otro) de obrar; y transfiere la racionalidad a la voluntad. Este último punto merece una explicación más completa que se da a continuación.

b) La transferencia de la racionalidad a la voluntad y la naturalización del intelecto

Es interesante advertir que Escoto usa la expresión “potentia rationalis” con más de un significado en la cuestión 15. En un primer momento el término “racional” se contrapone a “irracional” para significar las potencias pertenecientes a la parte racional del alma que conforme a la descripción aristotélica son capaces de efectos opuestos (*valent ad opposita*). En el texto aristotélico estas potencias parecen ser el intelecto y sus hábitos (ciencia, arte, etc.). Sin embargo cuando Escoto comenta el texto aristotélico introduce una serie de cambios que afectan al significado de “potencia racional”.

Hay un modo en que las potencias irracionales están referidas a los opuestos:

“Ser capaz de contrarios se puede entender de varias maneras. Una, por parte de los objetos (...). Otra manera de entender ser capaz de los contrarios es por parte de los actos. Y ésta de dos modos, porque puede entenderse que la potencia es capaz de actos contrarios respecto de diferentes objetos o res-

Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism, L. Flamarique (ed.), G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2005, p. 359 (Cap. 12: “*Natura ad unum ratio ad opposita*: On Duns Scotus’ transformation of Aristotelianism”, pp. 359-394). Cfr. también: “*Natura ad unum ratio ad opposita. Zur transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus*” en J. P. Beckman *et al* (ed.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg, 1987, pp. 259-273; “Sobre la libertad del intelecto, la razón y de la voluntad”, en R. Alvira (ed.), *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 284-291; y *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, L. Flamarique (ed.), Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 171-187 (“Derecho natural o derecho racional. Diez tesis y una propuesta”).

pecto del mismo objeto (...). Y de este modo también la potencia irracional es capaz de los opuestos”⁵⁰.

Por tanto, es preciso especificar en qué sentido debe entenderse exactamente la afirmación “*potentia rationalis valet ad opposita*”. Para Escoto una potencia racional *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:

“En segundo lugar puede entenderse que la potencia es capaz de los contrarios, a saber de actos contrarios (...). De este segundo modo digo que ser capaz de los contrarios sólo conviene por sí misma o de sí misma a la voluntad, y al intelecto en cuanto imperado por la voluntad. Y por tanto la voluntad es la única potencia perfectamente racional, capaz de los opuestos”⁵¹.

En el texto aristotélico el intelecto y sus hábitos (ciencia, arte, etc.) son el ejemplo paradigmático de potencias racionales. Escoto, en cambio, considera que el intelecto sólo es potencia racional de modo incompleto, en la medida en que está bajo el imperio de la voluntad o en la medida en que su acto precede al de la voluntad como una condición previa. La potencia racional completa es la voluntad, dado que sólo ella es capaz de autodeterminación:

“Y cuando muestra en el cap. 4 de qué manera la potencia racional incompleta procede al acto, manifiestamente parece sugerir que existe otra potencia racional completa, según la diferencia que se ha señalado, y que estas dos con sus actos concurren a la producción del efecto exterior”⁵².

Esto supone, y es interesante advertirlo, que Escoto ha llevado a cabo una transformación del significado de “racional”. Estar referido a los opuestos ya no es una condición suficiente de racionalidad porque es posible ser *ad opposita per modum naturae*⁵³. Ser un principio racional de acción significa ser capaz de autodeterminación con respecto a actos opuestos y no simplemente estar referido a objetos opuestos⁵⁴. Por otra parte, tal autodeterminación implica la capaci-

50 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, texto interpolado que sigue al n. 16.

51 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, texto interpolado que sigue al n. 16.

52 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 47.

53 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 67.

54 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 41.

dad de actuar en modo opuesto a como se está actuando en el mismo instante de la acción; es decir implica precisamente la noción de contingencia⁵⁵. Por tanto puede decirse que ser un principio racional es equivalente a ser una causa contingente: “racional” significa para Escoto “contingente”. Y hay una única causa contingente⁵⁶ y una sola potencia racional: la voluntad, que es una causa contingente, libre y no-natural.

¿Cuál es entonces el estatuto del intelecto? Para responder a esta pregunta es preciso considerar una distinción que Escoto introduce:

“[E]l intelecto y la voluntad se pueden comparar a los actos propios que ellos elicitan o a los actos de otras potencias inferiores respecto de las cuales ejercen cierta causalidad: el intelecto presentando y dirigiendo, la voluntad inclinando e imperando”⁵⁷.

Entiendo que cuando el texto se refiere al intelecto en relación a su propio acto está hablando del intelecto en su función especulativa, mientras que cuando habla del intelecto por relación a las potencias inferiores se refiere al intelecto práctico. En opinión de Escoto en ambos casos el intelecto “cae bajo el título de *naturalidad*”. Consideremos la argumentación en detalle.

Respecto del intelecto especulativo Escoto dice:

“Es evidente que la primera comparación es más esencial que la segunda. Y así el intelecto cae bajo el título de ‘*naturalidad*’. Pues de por sí está determinado a entender, y no está en su potestad entender o no entender acerca de los conceptos simples y en relación a los compuestos, respecto de los cuales es capaz de actos contrarios, tampoco los tiene en su potestad para asentir y disentir. Y si alguna noticia abarca dos opuestos, como Aristóteles parece decir, ni siquiera entonces el intelecto es indeterminado respecto de aquel conocimiento sino que elicitaba aquella intelección con la misma necesidad con la que elicitaba aquella otra que abarca un solo conocimiento”⁵⁸.

55 “Si non posset in opposita quando est actu determinata, hoc est in illo instanti et pro illo, nullus effectus actu ens esse actu contingens”; I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 59.

56 Por supuesto Escoto admite que hay contingencia en la naturaleza, pero la contingencia de los agentes naturales es un tipo de contingencia diferente de la contingencia de la voluntad. Esta diferencia quedará más explicada en el siguiente apartado.

57 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36.

58 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36.

El intelecto especulativo tanto en su primera operación como en la segunda, cuando está abierto a actos opuestos, se somete a la evidencia de su objeto de tal manera que elicit su acto de modo necesario en la presencia del objeto. Esto implica que el intelecto teórico obra *per modum naturae* incluso cuando está abierto a actos opuestos.

Respecto al intelecto práctico la argumentación es como sigue:

“Aristóteles parece hablar según este segundo modo y asume que existe un orden tal que primero se requiere algún conocimiento de los opuestos. Pero éste es de por sí insuficiente para causar algún efecto exterior, porque, como argumenta en el capítulo 4, entonces produciría ambos opuestos. Esto ocurre porque el intelecto (aunque conoce ambos opuestos) en lo que se refiere a la causalidad que ejerce respecto del efecto exterior, está de por sí determinado respecto de aquello que dirige. Y de este modo no sólo no es racional respecto de sus actos propios, sino tampoco completamente racional respecto de los actos extrínsecos que dirige”⁵⁹.

El intelecto práctico está referido a los opuestos en la medida en que delibera acerca de posibles medios, para alcanzar un fin. Sin embargo, no es capaz de determinarse a sí mismo hacia alguno de esos medios contrapuestos entre sí, sino que su determinación proviene de la *prohairesis* (elección), es decir –en la lectura de Escoto– de la voluntad. El intelecto práctico se mueve bajo el imperio de la voluntad y no hay en él autodeterminación. Por tanto actúa de modo necesario al igual que las potencias no racionales; su acto es también *per modum naturae*. Si bien, en cuanto que su acto es una condición previa y necesaria para el acto de la voluntad, Escoto lo considera racional *secundum quid*; es una potencia racional incompleta:

“Realmente en sentido preciso, también respecto de lo extrínseco, es irracional; solamente en sentido relativo (*secundum quid*) es racional, en cuanto que su acto es condición previa para el acto de la potencia racional”⁶⁰.

Considerado absolutamente (*simpliciter*), sin embargo, el intelecto, sea especulativo sea práctico, es para Escoto una potencia natural y, por tanto, paradójicamente, irracional. El intelecto queda del lado de los agentes o principios activos naturales. Escoto opera una *naturalización* del entendimiento.

59 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 38.

60 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 38.

De acuerdo con la argumentación de Escoto, es claro que si un principio activo no es voluntad es naturaleza pues la dicotomía entre estos dos tipos de principios no deja espacio para un caso intermedio. También es claro que el intelecto no es “racional” en el sentido que Escoto atribuye a este término pues no es capaz de determinarse a sí mismo hacia uno de los opuestos ni es capaz de obrar de modo contrario a como obra en el momento en que obra. Sin embargo, no es tan claro en qué sentido el intelecto es un principio *activo* (pues aunque no es totalmente pasivo ya que la intelección es un acto, es receptivo), ni en qué sentido es un principio *natural*. Dicho de otro modo ¿actúa el intelecto (o cualquier otra potencia cognitiva pues el conocimiento sensible plantea un problema similar) de modo similar al fuego (por poner uno de los típicos ejemplos de agente natural)? Mi respuesta es negativa.

Examinar este punto con detalle exigiría atender tanto al intelecto especulativo como al práctico. Sin embargo, me limitaré a concluir con una breve observación referente al intelecto especulativo, dejando de lado el caso del intelecto práctico.

En cierta manera, es verdad que, al igual que el fuego no puede controlar su acción de quemar, que se desencadena en la presencia del combustible, así también el entendimiento no tiene dominio sobre su acto. Sin embargo, el sujeto sobre el que un agente natural actúa (lo combustible en el caso del fuego) no es causa de la acción del agente sino simplemente su condición previa: la forma natural del fuego es suficiente para actuar en la presencia de un combustible. El intelecto, por el contrario, requiere para su acto, de acuerdo con la visión de Escoto, de la acción del intelecto agente y de la semejanza del objeto como causas parciales. El acto del intelecto es diferente del acto del fuego (un agente natural) porque mientras que hay una forma natural del fuego no hay una forma natural del intelecto. El intelecto, dice Escoto siguiendo a Aristóteles, es *tabula rasa*: no posee una forma específica conforme a la cual actúa en un cierto modo.

Las únicas formas que Escoto atribuye al intelecto son las formas intencionales⁶¹, esto es las formas que el intelecto recibe a través de las especies y del intelecto agente. Ahora bien, esto significa que el intelecto no es una potencia que actúe con espontaneidad: según Escoto, no puede elicitar su acto sin la concurrencia de dos causas naturales⁶². Por consiguiente el intelecto no es ni *activo*

61 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 14.

62 “Et per hoc adverbium *naturaliter* non intelligitur, quod intellectus ex sola sua natura possit illud obiectum cognoscere, quia anima est sicut tabula rasa, quae nihil potest ex se sola cognoscere, ex 3 *De anima*, sed intelligitur illud cognoscere naturaliter quia intellectus potest

(por ser receptivo y no espontáneo) ni *natural* (sus formas son intencionales) en el mismo sentido que los agentes propiamente naturales (el fuego en el ejemplo que aquí se ha usado).

4. La naturaleza de la voluntad

Escoto considera que la voluntad como potencia racional está caracterizada por dos notas: autodeterminación y contingencia. En el apartado anterior he examinado lo referente a la autodeterminación, en este me detendré en la explicación de la voluntad como causa contingente. Para ello es preciso retomar algunas de las ideas referentes a la autodeterminación.

Escoto caracteriza la capacidad de la voluntad de actuar respecto de los opuestos, tanto de manera positiva (autodeterminación) como negativa (indeterminación):

“La voluntad, en cambio, no es principio de por sí determinado respecto de su acción, sea respecto de uno u otro de los opuestos, sino que *puede determinarse* a cualquiera de ellos⁶³.

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. El primer tipo de potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’⁶⁴.

Sin embargo, explica cuidadosamente que la indeterminación característica de la voluntad es bien diferente de aquella propia de las potencias pasivas; es decir, de la materia. Por ello la *indeterminación* de la voluntad no contradice su capacidad de *autodeterminación*. La indeterminación de la voluntad significa que no necesita de la causalidad de algo exterior para elicitar su acto; el acto

cognoscere concurrentes causas naturalibus, scilicet activo et passivo” (*Ordinatio*, IV, d. 10, q. 8, n. 5).

63 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 43 (el subrayado es mío).

64 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22 (el subrayado es mío).

procede de la ilimitación del principio que lo causa (ilimitación absoluta en el caso de una voluntad infinita, ilimitación relativa en el caso de una voluntad creada):

“La segunda duda acerca de lo dicho es de qué modo tal causa puede pasar al acto si de por sí está indeterminada para actuar o no actuar.— Respondo: Hay un tipo de indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma; hay otro tipo de *indeterminación de superabundante suficiencia*, que procede de la ilimitación del acto, sea en sentido absoluto (*simpliciter*) o en cierto sentido (*quodammodo*)”⁶⁵.

La voluntad, por otra parte es un principio activo que causa su efecto de modo contingente y es, por ello, la raíz de toda contingencia. Esta contingencia debe entenderse como capacidad de obrar de un modo distinto a como se obra en el momento en que está obrando; y no simplemente como la contingencia que resulta en el mundo natural por la concurrencia de dos series causales (*casu*).

Como se ha dicho un agente natural obra necesariamente cuando el sujeto sobre el que su acción se ejerce está presente (*passivo approximato*)⁶⁶. Ahora bien, un principio activo natural obra necesariamente mientras su causalidad no es interrumpida por la acción de otro agente natural. La acción de un agente natural es *impedibilis*: todo acontecimiento que resulta de la acción de un principio natural puede ser evitado⁶⁷ y, en ese sentido, es contingente. Los agentes naturales interactúan y, como consecuencia, algunos acontecimientos son el resultado de una concurrencia accidental de dos o más series causales. Tal concurrencia es la contingencia natural⁶⁸. Considerada bajo ese punto de vista, la

65 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 31 (el subrayado es mío).

66 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 73.

67 “Quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum, et in principium necessarium activum et contingentem; aliquod enim naturale potest contingere agere, quia potest impediri; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere” (*Quodlibet*, q. 16, n. 9). Para el *Quodlibet* uso el texto y numeración de la edición crítica preparada por el profesor T. B. Noone, al que agradezco que me haya facilitado este texto que será publicado próximamente en C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibetal in the Middle Ages. The fourteenth century*, Brill, Leiden-New York-Köln.

68 No estoy considerando aquí el hecho 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. Escoto

contingencia es una categoría epistemológica. Dado que las causas naturales actúan necesariamente, si fuéramos capaces de conocer todas las relaciones entre las series causales, podríamos predecir lo que supuestamente ocurre por accidente o casualmente. Escoto no considera esta contingencia de orden epistemológico suficiente y define otro tipo de contingencia más radical, una contingencia de orden metafísico: la capacidad de una potencia para elicitar por sí misma actos opuestos. Este segundo tipo de contingencia no se encuentra en los agentes naturales (en la naturaleza considerada como principio activo), sino solamente en la voluntad, que es un agente libre. En el último párrafo de la cuestión 15 puede leerse un texto que hace referencia a esta duplicidad en la consideración de la contingencia. Se trata de un pasaje donde Escoto está explicando cómo debe entenderse el *dictum* aristotélico *omnis potentia est contradictionis*⁶⁹:

“Si se entiende referido a una causa que impide, así *toda potencia activa natural corruptible puede ser impedida por otra causa natural activa*. Pero ninguna potencia activa natural tiene de por sí la *capacidad de elicitar acciones opuestas acerca del mismo objeto, o de obrar o no obrar*, en el modo en que la potencia racional es de los contrarios o de los contradictorios”⁷⁰.

La capacidad de elicitar acciones opuestas acerca del mismo objeto es propia de la voluntad como causa contingente. La contingencia en este sentido existe también el ser infinito y es más noble que la necesidad propia de los principios activos naturales.

“Porque no es contradictorio que haya un principio activo capaz de la perfección que atribuimos a la voluntad, a saber no sólo que no esté determinada a un efecto o acto porque abarca muchos con su virtualidad, sino que tampoco esté determinada a alguno de aquellos que caen bajo su virtud suficiente. ¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado respecto de su acto o efecto? Y si esto se concede referido a aquella indeterminación respecto de muchos y contrarios efectos que, sin embargo, va acompañada de determinación natural hacia al-

señala que bajo ese punto de vista en el universo no hay nada puramente necesario, sino sólo cosas necesarias en sentido relativo, a saber, en cuanto son efecto de causas secundarias naturales (cfr. *Lectura*, I, d. 39, n. 91).

69 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050 b10.

70 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 73 (el subrayado es mío).

guno de aquellos, ¿no debe concederse mucho más si con la primera indeterminación se afirma también la segunda? Pues *la contingencia es más noble que la necesidad*, como se trató en el libro V en la cuestión que se eleva allí sobre el capítulo ‘De lo necesario’, a saber de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es el más alto entre los tales, razonablemente se le debe atribuir”⁷¹.

Cuando se habla de la capacidad de la voluntad para querer algo distinto de lo que quiere (su apertura a los opuestos), esto puede entenderse de un modo meramente diacrónico; la voluntad que quiere algo (V_a) en un momento dado (t_1) puede (M) no quererlo/no haberlo querido ($-V_a$) en un momento posterior/anterior (t_2): $V_a t_1$ & M $-V_a t_2$. Tal concepción no es suficiente para asegurar la contingencia pues es compatible con la teoría de quienes afirman que la voluntad sería capaz de los opuestos (y por tanto causa contingente) hasta el momento inmediatamente anterior a su acto, quedando, sin embargo, fijada respecto de uno de ellos una vez que se determina a la acción. Esta teoría, señala Escoto, destruye la diferencia entre potencias racionales e irracionales pues la voluntad sería una causa necesaria en el momento de actuar y, por tanto, su causalidad sería similar a la de los agentes naturales⁷². En ese caso no habría ningún efecto contingente (con contingencia de orden metafísico):

“[E]l efecto no se dice contingente en potencia sino en razón de que su causa es capaz de lo contrario; luego *tampoco el efecto se dice contingente en acto si la causa en el mismo acto de causar no es capaz de lo contrario en aquel ahora en que causa el efecto*. Pero, para ti, no es capaz en entonces, ya que en ese momento está determinada, luego ningún efecto actual sería contingente en acto”⁷³.

Dado que esa conclusión es manifiestamente falsa, también debe serlo la teoría de la que se deriva. Para dar cuenta de la contingencia de la voluntad es preciso advertir que ella es capaz de los opuestos en el mismo momento en que está elicitando su acto. Esta es la así llamada contingencia sincrónica o contingencia del presente.

71 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 44.

72 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 57.

73 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 59 (el subrayado es mío).

En la cuestión 15 de las *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles* Escoto da una explicación muy rápida. La explicación detallada se encuentra en sus comentarios a la distinción 39 del primer libro de las *Sentencias*⁷⁴. En esos textos Escoto clama por la existencia de un poder de la voluntad respecto de los opuestos menos evidente que el sucesivo (contingencia diacrónica), y que consiste en que la voluntad que quiere algo puede no quererlo en el instante de su acto: $V_a t_1$ & $\neg V_a t_1$. Tal formulación parece una contradicción, sin embargo Escoto la acepta haciendo uso de la doctrina lógica de las proposiciones en sentido compuesto y en sentido dividido y de su doctrina metafísica de los *instantes naturae*. En el texto de la cuestión 15 sólo hay referencia a la doctrina lógica:

“Cuando se argumenta: ¿es posible no estar sentado ahora, supuesto que uno está sentado?, respondo que *esta proposición posible es falsa en sentido compuesto* porque comporta que existe una potencia para producir los opuestos simultáneamente. En *sentido diviso algunos dijeron que cuando ocurre el estar sentado, eso es necesario* según lo de I *Perihermeneias*: “Todo lo que es, cuando es, etc.” y que *nada es posible en ese mismo instante sino sólo en el instante anterior*, en el que aquello pudo no llegar a ser ahora⁷⁵.

O también puede decirse que la voluntad cuando está en un estado de volición, entonces está en él de modo contingente, y aquella volición nace de ella de modo contingente. Y como la 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 diviso*. A saber: no en el sentido de que pueda producir un opuesto a la vez que el otro, sino que en este instante puede afirmar uno de los contrarios no afirmando el otro en ese mismo instante;

74 Cfr. I. Duns Scoti, *Lectura*, I, d. 39; *Reportatio*, I A, dd. 39-40. En la *Ordinatio* el texto correspondiente (I, 39), aunque contiene claramente la doctrina de Escoto no parece haber sido redactado por él. Los editores de la edición crítica lo han publicado como apéndice: “As the editors [of the Vatican edition] point out, this is a definitive text, not just a series of marginal annotations or items found in some notebook of Duns Scotus. They believe it was not composed by Scotus himself before his untimely death, however, but attribute it to the first editor, presumably a secretary or disciple of Scotus to whom he was dictating his *Ordinatio*. This first revisor completed this unfinished portion on the basis of private sources other than the original *Lectura* or the examined report (*Reportatio*, I A), but which are no longer extant”; A. B. Wolter, “Reflections about Scotus early works”, p. 53.

75 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 64 (el subrayado es mío).

aunque, sin embargo, podría afirmar este otro, en sentido dividido y esto no de modo necesario sino contingente⁷⁶.

La proposición: “La voluntad quiere algo y puede no quererlo en un determinado instante” es una proposición modal. La posibilidad que en ella se afirma puede ser entendida en sentido compuesto o dividido. En el primer caso el operador modal afecta a la conjunción. En el segundo caso el operador modal afecta a una de las partes de la conjunción y no a la conjunción tomada como un todo. De acuerdo con la lógica modal vigente cuando Escoto escribe podía haber dos lecturas de la proposición:

1) En sentido compuesto: es posible que al mismo tiempo la voluntad quiera y no quiera algo: $M (V_a t_1 \& -V_a t_1)$. Tomada así la proposición es falsa.

2) En sentido dividido: la voluntad que quiere algo en un momento puede dejar de quererlo en otro: $V_a t_1 \& M -V_a t_2$. Tomada así la proposición es verdadera, pero sólo da cuenta de la apertura de la voluntad a los opuestos en momentos sucesivos (contingencia diacrónica).

Escoto explora una tercera posibilidad que puede considerarse una aportación original suya⁷⁷. Se trata de considerar la proposición en un *nuevo* sentido dividido:

3) Cuando la voluntad quiere algo en un momento determinado, mantiene en ese mismo instante la capacidad de no quererlo: $V_a t_1 \& M -V_a t_1$. La proposición así tomada es verdadera y permite explicar la apertura de la voluntad a los opuestos en el momento de su acción.

Esa posibilidad (poder los contrarios mientras se está actuando) es esencial para comprender la naturaleza de la voluntad como causa contingente. Lo que Escoto afirma es que si la voluntad no es contingente (capaz de la acción contraria) en el momento que actúa entonces no es contingente en absoluto porque es entonces cuando *es*.

“No parece que estos [quienes afirman la necesidad del presente] puedan salvaguardar que la voluntad tenga ahora la capacidad para lo contrario del

76 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 65 (el subrayado es mío).

77 La doctrina lógica sobre la modalidad es original de Escoto. Sin embargo la idea de una contingencia sincrónica en la voluntad que es capaz de ambos opuestos en un mismo instante no es totalmente original. Se puede encontrar en Pedro Olivi, autor que Escoto conocía. Cfr. S. Dumont, “The origin of Scotus’s theory of synchronic contingency”, *The Modern Schoolman*, 1995 (72), pp. 149-167.

estado en que ella está. Su posición es absurda, ya que entonces la necesidad y la contingencia no son condiciones propias de los entes cuando existen sino que sólo la necesidad lo es y nunca la contingencia, porque cuando algo no es, ni es necesariamente ni contingentemente”⁷⁸.

Para entender esto conviene tener en cuenta la división que Escoto establece en la segunda cuestión de este mismo libro nueve entre la potencia como modo de ser y la potencia como principio⁷⁹. La potencia como modo de ser puede entenderse opuesta a lo imposible, a lo necesario o al acto⁸⁰. Lo opuesto a la necesidad es la contingencia, luego la potencia entendida como opuesta a lo necesario es la contingencia, que debe entenderse como una propiedad poseída por un ente cuando existe y no simplemente un predicado que se aplica a las causas de tal ente⁸¹. Por eso, Escoto dice que si las cosas cuando son, son necesarias, como parece afirmar la autoridad citada por sus oponentes (Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9) entonces nada *es* contingente sino que sólo hay contingencia aplicada a los principios o causas.

En resumen, cuando la voluntad quiere un objeto tiene el poder real de no quererlo en el mismo instante en que lo quiere. Por eso es contingente no sólo antes de ejercer su acto, sino en el mismo momento en que lo está ejerciendo. Esto es la contingencia sincrónica. Ya he señalado cuál es la explicación lógica, conviene ahora hacer una brevísima descripción de la explicación metafísica que, como se ha dicho, no aparece en el texto de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, sino en los comentarios a la distinción 39 del primer libro de las *Sentencias*.

Escoto se sirve de un experimento del pensamiento, que toma de Olivi: supóngase una voluntad angélica que existe durante un único instante; tal voluntad o es capaz de hacer lo contrario de lo que hace en el único instante en que existe (no hay instante anterior) o tendremos que negar que sea libre y afirmar que actúa con necesidad. El ejemplo del ángel existiendo en un único instante muestra una verdad válida para toda voluntad: la voluntad es libre precisamente

78 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 64.

79 “Ad solutiones istarum quaestionum oportet distinguere de potentia. Uno modo potentia dicitur modum quendam entis. Alio modo specialiter importat rationem principii”; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 2, n. 14.

80 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 2, n. 21.

81 “Loquimur enim nunc de contingentia, prout est modus entis in actu quando est in actu et pro illo nunc pro quo est in actu”; *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 60.

cuando causa, luego debe estar relacionada con su acto de modo contingente en el mismo momento en que causa y no sólo en el momento previo a causar. De otro modo, al causar causaría necesariamente y no se diferenciaría de los agentes naturales.

“La causa que causa no es cronológicamente anterior al efecto sino anterior en el orden de la naturaleza y simultánea en el orden de la duración: luego si en este instante en que causa, causa necesariamente se destruye toda la contingencia del libre arbitrio”⁸².

Para explicar cómo es posible esto desde un punto de vista metafísico Escoto recurre a la doctrina de los *instantes naturae*. La voluntad, como toda potencia, es anterior a su acto no en el orden cronológico sino por naturaleza. Luego la voluntad es capaz de querer lo contrario de lo que quiere no sólo considerada en el instante temporal anterior, ni tampoco considerada actualmente con su acto sino considerada como anterior por naturaleza a su acto⁸³. Esta prioridad permite establecer una duplicidad de instantes de naturaleza en un mismo instante temporal: esto significa que la voluntad en un primer instante de naturaleza no se ha determinado a querer algo y puede por tanto no quererlo mientras que en un segundo instante de naturaleza se determina a querer lo que quiere. Ambos *instantes naturae* pertenecen al mismo instante temporal (pues la causa mientras causa no es cronológicamente anterior a su efecto sino simultánea, pero anterior por naturaleza), por ello puede decirse que la voluntad que quiere *a* en un determinado instante puede no querer *a* en ese mismo instante ($V_a t_1$ & $M -V_a t_1$).

82 “Causa non causat ut prius duratione effectu, sed ut prius natura, et simul duratione; igitur si in isto instanti in quo causat, necessario causat in se, destruitur tota contingencia liberi arbitrii” (*Reportatio Parisiensia*, II, d. 4, q. un, n. 5, Vivès XXII).

83 “Voluntas volens aliquid in *a*, potest nolle illud in *a*: non potentia ante actum tempore, nec potentia cum actu, sed potentia ante actum natura” (*Lectura*, I, d. 39, n. 60).

JUAN DUNS ESCOTO

NATURALEZA Y VOLUNTAD

Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15

QUAESTIO 15

*Utrum differentia ab Aristotele assignata
inter potentias rationales et irrationales sit conveniens*

Utrum differentia, quam assignat Aristoteles inter potentias rationales et irrationales, sit conveniens, scilicet quod istae sunt oppositorum, aliae unius oppositi.

1. [1] Arguitur quod non.

Primo de rationalibus sic: habens potentiam potest illud cuius est potentia; ergo posset aliquis in opposita.

2. Dicitur, sicut videtur Aristoteles respondere in litera, quod non habet potentiam faciendi opposita simul, licet habeat potentiam simul ad opposita.

Contra: in isto 'nunc' in quo inest unum oppositum, quaero an possit in eodem nunc aliud inesse, aut non. Si sic habetur propositum, ut videtur, quod opposita simul. Si non, ergo potentia ista in hoc nunc non est nisi unius oppositi.

CUESTIÓN 15

*Si es conveniente la diferencia asignada por Aristóteles
entre potencias racionales e irracionales¹*

Si es conveniente la diferencia que Aristóteles² asigna entre potencias racionales e irracionales, a saber que las primeras son capaces de efectos opuestos mientras que las segundas de uno de los opuestos.

1. [1] Se argumenta que no.

Acerca de las racionales [se argumenta] en primer lugar así: lo que tiene potencia puede aquello respecto de lo cual aquella potencia es, luego algo podría [causar efectos] opuestos.

2. Se podría objetar [esta conclusión] diciendo lo que Aristóteles³ mismo parece decir literalmente: que no tiene potestad de producir los efectos opuestos a la vez, aunque tenga simultáneamente potencia hacia ambos opuestos.

Sin embargo, esta objeción no es buena pues pregunto si en este mismo *ahora* en el que se da uno de los opuestos se puede dar el otro o no. En caso afirmativo, se tiene lo que se buscaba, pues parece que [se producen] los opuestos a la vez. En caso negativo se sigue que la potencia en cuestión en este *ahora* sólo produce uno de los opuestos.

1 Sigo para esta traducción el texto de la edición crítica: Ioannis Duns Scoti, *Opera philosophica*, IV: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri VI-IX*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1997. Los números entre corchetes responden a la numeración de la edición de Wadding-Vivès. La traducción de los pasajes de Aristóteles citados literalmente en el texto es mía. Las expresiones entre corchetes son añadidos para clarificar la traducción.

2 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 2-6.

3 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 5-10; 21-24.

3. Item, secundo sic: non est potentia quae non potest in aliquid. Illa autem quae est oppositorum, cum non possit simul in opposita, non videtur posse in aliquid nisi determinetur, sicut arguitur in littera in 4 cap. Determinata autem non videtur esse nisi unius; ergo in quantum potentia tantum videtur esse unius.

4. Item, tertio sic: tunc sequeretur quod voluntas posset in oppositum finis et posset in malum sub ratione mali, sicut et in opposita istorum. Consequens falsum, quia in XII cap. 4 dicit Aristoteles: “liberis non licet quod contingere facere”, etc.

5. Contra aliud membrum, scilicet de irrationalibus, primo sic:

Sol potest in oppositos effectus in istis inferioribus; dissolvit enim glaciem et constringit lutum; tamen potentia eius est irrationalis.

6. Item infra, cap. 7 vult Philosophus quod “omnis potentia est contradictionis”; et declarat etiam in activis.

7. Item, rationalis, secundum Aristotelem, non ponitur esse oppositum per se; sed unius per se ut habitus, alterius per accidens ut privationis. Sic potentia irrationalis sic potest esse oppositorum; frigus enim est causa per accidens caloris, et proiciens pilam ad parietem est causa resiliationis. Ergo non est differentia dicta conveniens.

8. In contrarium est Philosophus in littera.

3. En segundo lugar así: toda potencia lo es respecto de algo. Aquella [potencia] que es [capaz] de [efectos] opuestos, dado que no puede [producir] los [efectos] opuestos simultáneamente, parece que no puede [producir] algo salvo que sea determinada, como se argumenta en el capítulo 4⁴. Sin embargo, una vez es determinada, ya no parece ser sino de uno [de los opuestos]. Luego, en cuanto potencia, sólo parece ser de uno [de los opuestos].

4. En tercer lugar así: entonces se seguiría que la voluntad podría [querer] lo opuesto al fin y podría [querer] lo malo en tanto que malo (*sub ratione mali*) como también los opuestos de estas cosas. La consecuencia es falsa, pues dice Aristóteles⁵ en XII, capítulo 4: “A los hombres libres no les es permitido obrar al azar”, etc.

5. En contra del otro miembro, a saber de las [potencias] irracionales, primero [se argumenta] así: El sol es capaz de [producir] efectos opuestos en los inferiores; pues derrite el hielo y reseca el barro⁶; y, sin embargo, su potencia es irracional.

6. Y también [se argumenta] así: más adelante, en el capítulo 7⁷ dice el Filósofo que “cualquier potencia lo es respecto de los contrarios”, y lo declara también para las [potencias] activas.

7. Y también [se argumenta] así: según Aristóteles⁸ la [potencia] racional no se refiere a los [efectos opuestos] por su propia naturaleza (*per se*); sino que [se refiere] *per se* a uno [de los opuestos] como algo poseído, al otro accidentalmente (*per accidens*) como privación. Pero de ese modo la potencia irracional puede ser de los opuestos; pues el frío es causa accidental (*per accidens*) del calor, y el arrojar la pelota contra la pared es causa de su rebote. Luego la antedicha diferencia no es conveniente.

8. Como argumento contrario está la afirmación del Filósofo⁹.

4 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 5-10; 21-24.

5 Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 20.

6 En el original latino la contraposición de los efectos es más clara. Escoto emplea los términos “dissolvit” y “constringit” que literalmente significan respectivamente: soltar los vínculos que mantienen un cuerpo unido y estrecharlos.

7 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050 b 8.

8 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 7-15.

9 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 a 36-b 3.

[I. AD QUAESTIONEM]

[A. Art. 1: De differentia assignata]

9. [2] Ad istam quaestionem, tenendo differentiam esse bene assignatam, primo videndum est quomodo sit intelligenda; deinde quae sit eius causa.

[1. Quomodo differentia sit intelligenda]

10. De primo sciendum 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. Frigiditas enim, manens frigiditas, non potest esse caloris activa nec elicitive calefactionis, si non est de se activa. Quia, quidquid circa ipsam fieret, licet aliud posset aliquid facere ad esse caloris, nunquam frigiditas faceret ad hoc.

11. Illa ergo potentia activa dicitur esse oppositorum –sive contrariorum sive contradictoriorum– productorum quae, manens natura una, habet terminum primum sub quo potest utrumque oppositum aequae cadere. Sed illa est oppositarum actionum quae manens una, est sufficiens elicitive talium actionum. Et si actio potentiae propriae activae dicatur ‘actum’, sicut expositum est quaestione quarta ad tertium argumentum, tunc omnis quae est oppositarum actionum est oppositorum actorum, non e converso.

12. Hoc autem debet intelligi quod potentia sit oppositarum actionum, seu actionis et negationis eius, sicut patebit in secundo articulo. Et vocatur haec ‘potentia activa’ non ipsa relatio quae numeratur secundum numerum correlativorum, sed natura absoluta quae est relationum plurium (quae sunt ad oppositos effectus) proprium fundamentum.

[I. RESPUESTA A LA CUESTIÓN]

[A. Artículo 1: Acerca de la diferencia asignada]

9. [2] Sosteniendo que la diferencia está bien asignada, lo primero que debe considerarse respecto de esta cuestión es de qué modo debe ser entendida; después cuál es su causa.

[1. De qué modo entender la diferencia]

10. Acerca de lo primero, se debe saber que cualquier potencia activa (sea un poder para actuar o para producir algo) es tal que, mientras su naturaleza permanece inalterada, sólo puede obrar lo que puede por sí misma. En efecto, la frialdad, mientras permanece como tal frialdad, no puede producir calor ni calentar, pues no es tal clase de agente. Porque sea lo que sea lo que se opere sobre ella, aunque alguna otra cosa [asociada a ella] pudiera producir calor, la frialdad [en cuanto tal] nunca lo hará.

11. Una potencia activa se dice 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 abierta a acciones opuestas si, permaneciendo inalterada [su naturaleza], basta para elicitar tales acciones [opuestas]. Por tanto, puesto que la acción de la potencia propiamente activa se llama ‘acto’, como se explicó en el tercer argumento de la cuestión cuarta¹⁰, entonces toda [potencia] de acciones opuestas es también de actos opuestos pero no viceversa.

12. Y esto debe entenderse así tanto cuando la potencia es respecto de acciones opuestas como cuando es respecto de una acción y su negación, como se verá en el segundo artículo¹¹. Y llamo ‘potencia activa’ no a la misma relación que se numera según el número de correlativos, sino a la naturaleza absoluta que es el fundamento propio de las múltiples relaciones a efectos opuestos.

10 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 3-4, nn. 48-49.

11 Cfr. *infra*, nn. 24-25 y 31-34.

[2. Quae sit causa differentiae]

13. De secundo, videtur Aristoteles causam differentiae ponere talem: quia forma naturalis solummodo est principium assimilandi uni opposito similitudine naturali, sicut ipsa est ipsa et non opposita.

14. Forma autem intellectus, puta scientia, est principium assimilandi oppositis similitudine intentionalis, sicut et ipsa est virtualiter similitudo oppositorum cognitorum. Quia eadem est scientia contrariorum sicut et privative oppositorum, cum alterum contrariorum includat privationem alterius; agens autem illius est activum, quod potest sibi assimilare secundum formam qua agit; ideo videtur Aristotelis ponere dictam differentiam.

15. [3] Sed ista ratio multipliciter improbat:

Primo, quia forma naturalis potest esse principium assimilandi virtualiter opposita. Patet de sole.

16. Secundo, quia solummodo intellectum vel scientiam videtur ponere potentiam rationalem; quod falsum est, ut post dicitur¹⁵.

15 Sequitur adnotatio interpolata: "Vide Gandavensem, *Quodlibet* XI, quaest. 7, ubi dicit quod 'posse in contraria potest intelligi multipliciter. Uno modo ex parte obiectorum quae sunt bonum et malum respectu voluntatis, verum et falsum ex parte intellectus'. Et certum est quod tam voluntas quam intellectus est circa contraria, quia intellectus verum et falsum, etc. 'Alio modo potest intelligi ad posse in contraria ex parte actuum'. Sed hoc dupliciter, quia 'vel potest intelligi quod potentia potest in contrarios actus respectu obiectorum contrariorum, vel respectu eiusdem obiecti; ut fugere malum et consequi bonum quoad voluntatem, assentire veritati et dissentire falsitati quoad intellectum'. Et hoc modo potentia etiam irrationalis potest in opposita. Secundo modo posse in contraria, scilicet in contrarios actus, ut puta fugere *a* et non fugere *a* quoad voluntatem (consequi etiam et non consequi *a*), quoad intellectum assentire et non assentire eidem; sic, inquam, posse in contraria convenit soli voluntati a se, sive ex se, et intellectus a voluntate sibi imperatur. Et ideo sola voluntas est complete potentia rationalis, potens in opposita".

[2.Cuál es la causa de la diferencia]

13. Acerca de lo segundo, parece que Aristóteles¹² atribuye la causa de esta diferencia a lo siguiente, a saber, que la forma natural produce solamente uno de los opuestos [haciéndolo] semejante a sí, puesto que ella [la forma natural] es ella misma y no lo opuesto a ella.

14. En cambio la forma del intelecto, por ejemplo la ciencia¹³, es principio de asimilación a [ambos] opuestos por una semejanza intencional, puesto que ella [la forma intencional] es virtualmente una semejanza de los opuestos conocidos. Porque la ciencia de los contrarios es igual que la de los opuestos privativos, puesto que uno de los contrarios incluye la privación del otro. Ahora bien, el agente es activo respecto de aquello que puede asimilar a sí de acuerdo con la forma por la que obra. Esta parece ser la razón por la que Aristóteles introduce dicha diferencia.

15. [3] Pero contra esta argumentación hay varias objeciones:

Primera, la forma natural puede ser virtualmente principio de producción de los opuestos. Es evidente [por el ejemplo] del sol.

16. Segunda, porque parece considerar que sólo el intelecto o la ciencia son potencia racional, lo que es falso como se dirá¹⁴ más adelante¹⁵.

12 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 10-15.

13 Claramente se refiere a la ciencia como hábito subjetivo (como presencia de las especies en el entendimiento) y no a la ciencia en sentido objetivo (como cuerpo de doctrina).

14 Cfr. *infra*, n. 41.

15 Aquí sigue un texto interpolado: “Véase Enrique de Gante, *Quodlibet* XI, q. 7, donde dice que ‘ser capaz de contrarios se puede entender de varias maneras. Una, por parte de los objetos que son el bien y el mal respecto de la voluntad, la verdad y la falsedad por parte del intelecto’. Y es cierto que tanto la voluntad como el intelecto tienen que ver con los contrarios, porque el intelecto [tiene que ver] con la verdad y la falsedad, etc. ‘Otra manera de entender ser capaz de los contrarios [es] por parte de los actos’. Y esta de dos modos, porque ‘puede entenderse que la potencia es capaz de actos contrarios respecto de diferentes objetos o respecto del mismo objeto; como la voluntad huye de lo malo y persigue lo bueno [y] el entendimiento asiente a la verdad y disiente de la falsedad’. Y de este modo también la potencia irracional es capaz de los opuestos. En segundo lugar [puede entenderse que la potencia] es capaz de los contrarios, a saber de actos contrarios, como por ejemplo la voluntad de huir de *a* y no huir de *a* ([o] también de perseguir *a* y no perseguir *a*), el intelecto de asentir y no asentir a lo mismo; de este [segundo] modo digo que ser capaz de los contrarios sólo conviene por sí misma o de sí misma a la voluntad, y al intelecto en cuanto imperado por la voluntad. Y por tanto la voluntad es la única potencia perfectamente racional, capaz de los opuestos”.

17. Hoc etiam videtur expressius ponere in 4 cap. ubi concludit quod potentia rationalis est oppositorum; nihil faciet nisi determinetur ad alterum illorum, et illud determinans dicit esse “appetitum aut prohaeresim”. Ergo illam videtur excludere a ratione potentiae rationalis, ut ipsa est oppositorum.

18. Et hoc expressius patet per sequentia, ubi videtur dicere quod rationalis sic determinata necessario faciet, sicut et irrationalis ex se necessario facit. Videtur ergo simpliciter quod non sit potentia rationalis illud aggregatum ex intellectu (quem ponit esse oppositorum) et ex appetitu determinante (quem ponit necessarium ad hoc quod aliquid fiat).

19. Tertio, non videtur valere probatio quod intellectus sit contrariorum, licet sit privative oppositorum. Quia contrarium, etsi includat privationem alterius, non tamen praecise, sed est aliqua natura positiva, et ita habet aliquam cognitionem propriam suae entitatis et non praecise per alterum oppositum; immo per alterum oppositum tantum secundum quid cognoscitur.

[B. Art. 2: De differentia in se]

[1. De differentia inter naturam et voluntatem]

20. [4] Quantum ergo ad secundum articulum: primo videndum est de dicta differentia in se, secundo de intentione Aristotelis circa ipsam.

21. De primo sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic.

17. Y esto parece decirse más expresamente en el capítulo 4¹⁶ donde [Aristóteles] concluye que la potencia racional es de los opuestos; [y] nada hace si no es determinada a uno de ellos, y [Aristóteles] llama a aquello que la determina “apetito” o “elección” (*prohaeresis*). Luego parece excluir a la elección del concepto de potencia racional puesto que este incluye ser de los opuestos.

18. Y esto es todavía más evidente por lo que sigue¹⁷, donde [Aristóteles] parece decir que la [potencia] racional así determinada obra necesariamente al igual que la [potencia] irracional obra necesariamente por sí misma. Luego parece que no es potencia racional en sentido absoluto (*simpliciter*) el agregado de intelecto (que [Aristóteles] asume que es respecto de los opuestos) y apetito determinante (que él considera necesario para que algo tenga lugar).

19. Tercera, que el intelecto sea de los opuestos privativos no prueba que sea de los contrarios. Porque lo contrario [de algo] aunque incluya la privación de aquello [respecto de lo que es contrario], no lo incluye en sentido absoluto, ya que está constituido por una naturaleza positiva que requiere un conocimiento específico de su entidad que no se tiene en sentido absoluto a través del otro opuesto, de hecho a través de su opuesto solo es conocido en sentido relativo (*secundum quid*).

[B. Artículo 2: Acerca de la diferencia en sí]

[1. De la diferencia entre naturaleza y voluntad]

20. [4] El segundo artículo primero debe analizar la diferencia en sí misma, en segundo lugar la intención de Aristóteles al formularla.

21. Acerca de lo primero debe decirse que la primera distinción entre potencias activas procede del modo diverso en que elicitan su operación: porque el obrar sobre éste o aquel objeto (aunque de algún modo las distinga) no muestra una distinción tan inmediata. Pues la potencia se compara al objeto sobre el que obra a través de la operación que elicitada de esta o aquella otra manera.

16 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 10-11.

17 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 11-16.

22. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur 'natura', secunda dicitur 'voluntas'.

23. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem, iuxta quod Aristoteles, in II *Physicorum*, duas ponit causas moventes per accidens, casum iuxta naturam, et fortunam iuxta propositum sive voluntatem.

24. Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius (hoc est –cuiuscumque vel quorumcumque sit– determinate ex se est illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis), dici potest quod huius nulla est causa. Sicut enim effectus immediatus ad causam immediatam comparatur per se et primo et sine causa media –alioquin iretur in infinitum–, ita causa activa ad suam actionem, in quantum ipsam elicit, videtur immediatissime se habere. Nec est dare aliquam causam quare sic elicit nisi quia est talis causa. Sed hoc est illud cuius causa quaerebatur.

25. Sicut ergo calidum calefacit quia calidum, nec ista propositio 'calidum calefacit' est mediata, sed prima in quarto modo per se, ita et haec 'calidum ex se determinate calefacit'. Similiter ista 'voluntas vult', et 'voluntas non vult determinate, determinatione necessaria ex se'.

22. 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. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’.

23. Por tanto, la primera división de principios activos es entre naturaleza y voluntad, y así lo dice también Aristóteles en el libro II de la *Física*¹⁸ donde distingue dos causas eficientes *per accidens*: el azar, que corresponde a la naturaleza, y la fortuna, que supone propósito o voluntad.

24. Y si se pregunta cuál es la causa de esta diferencia, a saber, que la naturaleza esté [determinada] a una sola cosa (esto es –cualquiera o cualesquiera que sea– [por qué] está determinada de por sí hacia aquello o aquellos) mientras que la voluntad, por el contrario, sea de los opuestos (esto es, de por sí sea indeterminada respecto de esta acción o su opuesta, o respecto de actuar o no actuar), puede decirse que esto no tiene causa alguna. Pues, al igual que el efecto inmediato se compara a la causa inmediata primaria y esencialmente (*primo et per se*) y sin una causa intermedia –de otro modo se iría al infinito [en la serie de causas]–, así también la causa activa es totalmente inmediata respecto de la acción que elicita. Y no hay otra razón de que elicitase así [su acto] mas que es tal tipo de causa. Pero esto es aquello cuya causa se buscaba¹⁹.

25. Luego, al igual que lo cálido calienta porque es cálido y esta proposición: ‘Lo cálido calienta’ no es mediata, sino primaria según el cuarto modo de la

18 Aristóteles, *Física*, 2, 5-6 196 b 10-198 a 10.

19 Con esta concisa conclusión se resume el argumento: al igual que sería vano buscar la razón por la que una causa produce de manera inmediata su efecto (ya que en este caso no hay causa alguna intermedia y la única razón que explica su causalidad es su misma naturaleza como causa de tal tipo), así también es vano intentar encontrar una razón para explicar que la naturaleza está determinada *ad unum* mientras que la voluntad es capaz de hacer esto o aquello; de obrar o no obrar: no hay ninguna causa distinta del hecho de que la naturaleza es naturaleza y la voluntad es voluntad.

26. Contra ista obicitur. Primo sic: ista propositio est contingens, 'voluntas vult'. Si voluntas non est ex se determinata ad volendum, quomodo aliqua propositio contingens est immediata?

27. Secundo sic: quare ponitur ista indeterminatio in voluntate, si non potest probari per naturam voluntatis?

28. Ad primum responsio: ex necessariis non sequitur contingens patet. Accipiatur aliqua contingens. Si es immediata, habetur propositum. Si non, detur medium: altera praemissa ad ipsam erit contingens; alias ex necessariis inferretur contingens. Illa praemissa contingens, si es mediata, altera praemissa ad ipsam erit contingens, et sic in infinitum nisi stetur in aliqua contingente immediata.

29. [5] Confirmatur: I *Posteriorum* vult Aristoteles quod contingit opinari 'propter quid', scilicet per immediata, et 'quia', per mediata. Ita in proposito, 'voluntas vult *a*'. Si non est causa inter extrema, habetur propositum. Si est causa, puta 'voluntas vult *b*', ulterius procedendo stabitur alicubi. Ubi? Quare voluntas illud volet? Nulla erit alia causa nisi quia est voluntas. Et tamen si illa ultima propositio esset necessaria, non antecederet sola ad aliquam contingentem.

[predicación] *per se*²⁰, así también esta otra: ‘Lo cálido calienta de por sí determinadamente’. De modo similar esta [proposición]: ‘La voluntad quiere’ y [esta otra]: ‘La voluntad no quiere determinadamente de por sí con determinación necesaria’.

26. Contra esto se objeta primero así: está proposición ‘La voluntad quiere’ es contingente. Si la voluntad no está de por sí determinada a querer, ¿cómo puede ser inmediata alguna proposición contingente?

27. Segundo así: ¿por qué se afirma esta indeterminación en la voluntad si no puede ser probada por la naturaleza de la voluntad?

28. Respuesta a lo primero²¹: es evidente que de lo necesario no se sigue lo contingente. Tómese una [proposición] contingente. Si es inmediata se tiene lo que se pretendía. Si no, búsquese una [proposición] intermedia: esta otra premisa a su vez será contingente, de otro modo a partir de una necesaria se inferiría una contingente. Esta premisa contingente, si es mediata, [requiere] de otra premisa que a su vez será contingente, y así al infinito salvo que se detenga [el proceso] en alguna [premisa] contingente inmediata.

29. [5] Confirmación [de la respuesta]: En el libro I de los *Segundos Analíticos*²² dice Aristóteles que alguna opinión puede ser ‘*propter quid*’, cuando [la proposición] es inmediata, y ‘*quia*’, cuando [la proposición] es mediata. Así ocurre en el caso propuesto, ‘la voluntad quiere *a*’. Si no hay causa entre los extremos se tiene lo que se buscaba²³. Si hay una causa [entre los extremos], por ejemplo ‘la voluntad quiere *b*’, se debe seguir en el análisis hasta llegar a detenerse en algún punto. ¿Dónde? ¿Por qué la voluntad quiere aquello? No se encontrará ninguna causa distinta de esta: que la voluntad es voluntad. Pero, si esa última proposición fuera necesaria, no sería la sola premisa de una contingente.

20 Cfr. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect10, n. 7: “Deinde cum dicit: item alio modo etc., ponit quartum modum, secundum quod haec praepositio ‘per’ designat habitudinem causae efficientis vel cuiuscunque alterius. Et ideo dicit quod quidquid inest unicuique propter seipsum, per se dicitur de eo; quod vero non propter seipsum inest alicui, per accidens dicitur, sicut cum dico: ‘hoc ambulante coruscat’. Non enim propter id quod ambulat, coruscavit; sed hoc dicitur secundum accidens. Si vero quod praedicatur inest subiecto propter seipsum, per se inest, ut si dicamus quod interfectum interiit: manifestum est enim quod propter id quod illud interfectum est, interiit, et non est accidens quod interfectum interiit”. Cfr. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 4, 73 b 10-15.

21 Cfr. *supra*, n. 26.

22 Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 33, 89 a 21-22.

23 Es decir, la proposición ‘La voluntad quiere *a*’ será una proposición inmediata.

30. Ad secundum, a posteriori probatur. Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle, iuxta quod de libertate voluntatis alibi diffusius habetur.

31. [De indeterminatione insufficientiae et sufficientiae]. Secundo dubitatur circa praedicta quomodo reducetur talis causa ad actum si indeterminata est ex se ad agendum et non agendum.— Responsio: est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo.

32. Primo modo indeterminatum non reducitur ad actum nisi prius determinetur ad formam ab alio; secundo modo indeterminatum potest se determinare. Si enim posset hoc si haberet actum limitatum, quanto magis si illimitatum, cum nullo tunc careat quod fuit simpliciter principium agendi? Alioquin Deus, qui est summe indeterminatus ad quamcumque actionem indeterminatione illimitationis, non posset aliquid agere; quod est falsum.

33. Exemplum huius: ignis est calefactivus, nec quaeritur extrinsecum a quo determinetur ad agendum. Si tunc, nulla deminutione facta in perfectione caloris, daretur sibi perfectio frigoris, quare non ita ex se determinari posset ad calefaciendum ut prius? Exemplum tamen illud non est omnino simile, sicut dicitur respondendo ad argumentum principale.

34. Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed est excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum.

30. [Respuesta] a lo segundo²⁴: se prueba *a posteriori*. Quien está queriendo (*qui vult*) experimenta que puede no querer (*non velle*) o rechazar (*nolle*), según lo que se ha explicado con más detalle sobre la libertad de la voluntad en otro lado.

31. La segunda duda²⁵ acerca de lo dicho es de qué modo tal causa puede pasar al acto si de por sí está indeterminada para actuar o no actuar.— Respondo: Hay un [tipo de] indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma; hay otro [tipo de indeterminación] de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto (*simpliciter*) o en cierto sentido (*quodammodo*).

32. Lo indeterminado del primer modo no pasa al acto salvo que previamente sea determinado por alguna otra cosa hacia alguna forma; lo indeterminado del segundo modo puede determinarse a sí mismo. Pues si con sólo tener un acto limitado podría hacerlo cuanto más si [el acto] es ilimitado, porque no carece de nada de lo que simplemente se requiere a un principio de acción. De otro modo Dios, que es sumamente indeterminado respecto de cualquier acción con indeterminación de ilimitación, no podría realizar acción alguna; lo que es falso.

33. Un ejemplo de esto: el fuego calienta, y no hay que buscar nada extrínseco a él que le determine a actuar. Entonces, si manteniendo íntegra su perfección como calor se le diera la perfección del frío, ¿por qué no iba a poder determinarse a calentar como antes? El ejemplo, sin embargo, no es del todo apropiado, como se dice al responder al argumento principal²⁶.

34. La indeterminación que corresponde a la voluntad no es como la de la materia ni imperfecta ya que la voluntad es activa, sino que es excelente en perfección y poder, no ligada a un acto determinado.

24 Cfr. *supra*, n. 27.

25 Cfr. *supra*, n. 24.

26 Cfr. *infra*, n. 43.

[2. De intentione Aristotelis]

35. [6] Sed quomodo faciunt praedicta ad intentum Aristotelis, qui differentiam dictam non ponit inter naturam et voluntatem, sed inter irrationalem potentiam et rationalem, per rationalem intelligens solum intellectum, ut videtur secundum supra allegata?

36. Responsio: intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt, vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quandam causalitatem habent: intellectus ostendendo et dirigendo, voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio est essentialior, patet. Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire. In tantum quod si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, ut videtur Aristoteles dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus; immo necessario elicit illam intellectionem, sicut aliam quae esset tantum unius cogniti. Voluntas ad proprium actum eliciendum opposito modo se habet, ut dictum est prius.— Unde isto modo loquendo ponuntur tantum duae productiones in divinis, et quod intellectus est idem principium cum natura.— Secundum hanc primam comparisonem non videtur loqui Aristoteles.

37. Secunda comparatio videtur quasi accidentalis. Tum quia ad actus aliarum potentiarum non comparantur istae potentiae nisi mediantibus actibus propriis, ut videtur, qui proprii priores sunt illis aliis. Tum quia, specialiter, intellectus hoc modo non habet rationem potentiae activae propriae dictae; tactum est in VII, cap. 6, quaestione 2.

[2. De la intención de Aristóteles]

35. [6] Pero ¿de qué modo se compadece esta explicación con la intención de Aristóteles²⁷ que no distingue entre naturaleza y voluntad sino entre potencia irracional y racional, entendiendo por racional según parece sólo el intelecto, según lo aducido²⁸ más arriba?

36. Respuesta: el intelecto y la voluntad se pueden comparar a los actos propios que ellos elicitan o a los actos de otras potencias inferiores respecto de las cuales ejercen cierta causalidad: el intelecto presentando y dirigiendo, la voluntad inclinando e imperando. Es evidente que la primera comparación es más esencial [que la segunda]. Y así el intelecto cae bajo [el título de] ‘naturaleza’. Pues de por sí está determinado a entender, y no está en su potestad entender o no entender [acerca de los conceptos simples] y en relación a los compuestos²⁹, respecto de los cuales es capaz de actos contrarios, tampoco los tiene en su potestad para asentir y disentir. Y si alguna noticia abarca dos opuestos, como Aristóteles parece decir³⁰, ni siquiera entonces el intelecto es indeterminado respecto de aquel conocimiento sino que elicit aquella intelección con la misma necesidad con la que [elicit] aquella otra que abarca un solo conocimiento. La voluntad elicit su propio acto de modo contrario, como se dijo anteriormente³¹.— Por tanto, según este modo de hablar se dice que hay en Dios sólo dos producciones, y que el intelecto es un principio [de producción] natural.— De esta primera comparación no parece hablar Aristóteles.

37. La segunda comparación³² parece accidental. Ya que estas potencias no se comparan a los actos de las otras potencias sino a través de sus actos propios, pues los [actos] propios son anteriores a los otros. Además, en particular, el intelecto, bajo este punto de vista no posee carácter de potencia activa propiamente dicha; así se tiene en el libro VII, capítulo 6, cuestión 2³³.

27 Cfr. *supra*, n. 20.

28 Cfr. *supra*, nn. 16-18.

29 “Complexa”: es el término técnico para referirse a los objetos de la segunda operación del conocimiento, a saber a los juicios.

30 Cfr. *supra*, n. 2.

31 Cfr. *supra*, nn. 22-34.

32 Del intelecto y la voluntad respecto de los actos de las potencias inferiores.

33 En el libro VII, cuestión 2 no se encuentra esta referencia. Cfr. libro VI, q. 2, nn. 27-28 y 32.

38. Et hoc modo videtur Aristoteles loqui et ponere talem ordinem, quod primo requiritur notitia aliqualis oppositorum. Sed ista ex se est insufficiens ad aliquid causandum extra, quia, ut arguit in 4 cap, tunc faceret opposita. Hoc non videtur sequi nisi quia intellectus (etiam cognoscens opposita), quantum ad illud causalitatis quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est. Et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complete rationalis respectu actus extrinseci in quo dirigit. Immo praecise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis.

39. [7] Sequitur voluntas determinans, non sic quod ipsa potentia voluntatis ex se determinata sit ad unum –et per hoc aggregatum ex intellectu oppositorum et voluntate sit unius, ut supra allegatur– sed quod voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra.

40. Unde Aristoteles dicit: “hoc autem dico appetitum, aut prohaeresim”, id est, electionem; non dicit autem voluntatem, scilicet potentiam. Itaque si potentia rationalis dicatur ab Aristotele intellectus, differentia dicta sic intelligenda est secundum supra exposita: sibi non convenit respectu actus proprii, nec in quantum per actum suum concurrat ad actum potentiae inferiores, sed utroque modo cadit sub natura. Cadit autem sub alio membro in quantum praevious, per actum suum, actibus voluntatis.

38. Aristóteles parece hablar según este segundo modo y asume que existe un orden tal que primero se requiere algún conocimiento de los opuestos. Pero éste es de por sí insuficiente para causar algún efecto exterior, porque, como argumenta en el capítulo 4³⁴, entonces produciría [ambos] opuestos. Esto ocurre porque el intelecto (aunque conoce ambos opuestos) en lo que se refiere a la causalidad que ejerce respecto del efecto exterior, está de por sí determinado a aquello de lo que es³⁵. Y de este modo no sólo no es racional respecto de sus actos propios, sino tampoco completamente racional respecto de los actos extrínsecos que dirige. Realmente en sentido preciso, también respecto de lo extrínseco, es irracional; solamente en sentido relativo (*secundum quid*) es racional, en cuanto que [su acto] es condición previa para el acto de la potencia racional.

39. [7] Se sigue que es la voluntad quien determina, no de tal modo que la misma potencia de la voluntad esté de por sí determinada a uno [de los opuestos] (*ad unum*) –y por esta [determinación] el agregado de intelecto respecto de los opuestos y voluntad esté [determinado] a un [efecto], como se aducía más arriba³⁶– sino que la voluntad que está indeterminada respecto de su propio acto lo elicit y por él determina al intelecto respecto de aquella causalidad que tiene para obrar externamente.

40. Por eso dice Aristóteles: “a esto lo llamo apetito o *prohairesis*”³⁷, es decir elección; y no dice [lo llamo] voluntad, es decir potencia. De la misma manera si Aristóteles llama al intelecto potencia racional, se debe entender la diferencia antedicha³⁸ según lo expuesto más arriba³⁹: al intelecto no le conviene [este título de potencia racional] ni respecto de su acto propio ni en cuanto concurre a través de su acto al acto de las potencias inferiores, sino que de ambos modos cae bajo el [título de] naturaleza. Sin embargo, cae bajo el otro miembro⁴⁰ en cuanto su acto es previo a los actos de la voluntad.

34 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 8-10.

35 Es decir, respecto a aquello que se produce externamente una vez determinado por la elección.

36 Cfr. *supra*, n. 18.

37 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 10-11.

38 A saber entre potencias racionales e irracionales.

39 Cfr. *supra*, nn. 38-39.

40 Se refiere a ser potencia racional.

41. Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest quis determinare; et nisi determinetur, nihil extra poterit.

[C. Responsio ad obiectiones contra viam Aristotelis]

42. [8] Per dicta potest responderi ad illa quae superius allegantur contra viam Aristotelis.

43. Ad primum de sole responsio: forma naturalis, si est illimitata et principium oppositorum in materiis dispositis illorum, est ita determinate sicut illa quae est unius tantum est illius determinate. Nam non est in potestate sua ad alterutram istarum formarum agere, praesente passo receptivo huius formae et illius, sicut nec esset si esset unius tantum. Voluntas autem actionis suae, sive circa hoc oppositum in quod potest sive circa illud, non est principium ex se determinatum, sed potestative determinativum sui ad alterutrum. Et per hoc patet quomodo deficit similitudo superius posita de calore et frigore in eodem contentis unitive; nec, breviter, aliquod potest exemplum conveniens omnino adduci, quia voluntas est principium activum distinctum contra genus principiorum activorum, quae non sunt voluntas, per oppositum modum agendi.

44. Et ideo satis videre fatuum universales propositiones de principio activo applicare ad voluntatem propter hoc quod non habeant instantiam in aliquo alio a voluntate. Sola enim est non talis. Nec ideo negandum est

41. Por el contrario, si por “racional” se entiende “con razón”, entonces la voluntad es propiamente racional. Ella 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. 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.

[C. Respuesta a las objeciones contra la vía de Aristóteles]

42. [8] A través de lo dicho se puede responder a aquellas cosas que se objetaban más arriba contra la vía de Aristóteles.

43. A lo primero⁴¹ acerca del sol, respondo: una forma natural, si es ilimitada y principio de [efectos] opuestos en las materias [convenientemente] dispuestas respecto de aquellos, está tan determinada como aquella [forma natural] que es [principio] de un solo [efecto] y de modo determinado. Pues no está en su potestad generar una alternativa de la forma [que produce] cuando está presente el sujeto receptivo de ésta o aquella forma, como tampoco estaría [en su potestad] si fuera [principio] de un solo efecto. La voluntad, en cambio, no es principio de por sí determinado respecto de su acción, sea respecto de uno u otro de los opuestos, sino que puede determinarse a cualquiera de ellos. Y así es evidente de qué modo falla la comparación hecha más arriba acerca del calor y el frío combinados en un mismo agente⁴²; y, en definitiva, no puede aducirse ejemplo alguno conveniente, porque la voluntad es un principio activo que se distingue respecto del género de principios activos que no son voluntad por su modo opuesto de obrar.

44. Y parece bastante fatuo aplicar proposiciones generales acerca de los principios activos a la voluntad ya que no hay ejemplos [del modo de actuar de la voluntad] en nada distinto de ella. Pues ella sola no es tal⁴³. Y por tanto no

41 Cfr. *supra*, n. 15.

42 Cfr. *supra*, n. 33.

43 Es decir, solamente existe un principio activo no natural: la voluntad.

eam esse talem quia alia non est talis. Quia principium activum creatum capax est sine contradictione illius perfectionis quam attribuimus voluntati, scilicet quod non solum non determinetur ad unum effectum vel actum, quia multos habet in virtute, sed nec ad aliquem illorum determinatur quos in virtute sufficienti habet. Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus? Et si hoc conceditur de illimitatione ad multos et contrarios effectus, cum determinatione tamen naturali ad quemcumque illorum, quanto magis si cum prima indeterminatione ponitur et secunda? Haec enim nobilior est contingentia necessitate, sicut tactum est in V in quaestione mota cap. 'De necessario', scilicet quomodo perfectionis est in Deo nihil necessario causare. Si ergo ista perfectio, quam attribuimus voluntati, principio activo creato non repugnat, et summum tale est voluntas, sibi rationabiliter est attribuenda. Et ista declaratio melior est quam illa prius posita de calore et frigore unitis.

45. Secundum hoc potest illa ratio, quae videtur poni in littera, pertractari sic: si intellectus per eandem notitiam est aliquo modo oppositorum ut ostendens, ergo potentia activa indeterminatior potest esse excellentiori modo oppositorum, scilicet ut ipsa, una existens, possit se ad utrumque illorum ostensorum determinare. Alioquin frustra videretur data fuisse potentia prima oppositorum, quia ipsa sine secunda in nullum illorum posset, ita quod argumentum sit a minori, non a causa propria; scientia enim non est propria causa differentiae praedictae.

46. [9] Ad secundum, non exceptit Aristoteles voluntatem a potentia rationali nisi ut potentia rationalis sumitur incomplete, scilicet pro notitia oppositorum. Sed dicit illam incompletam nullius extrinseci esse causam

debe negarse que ella sea como es porque otras cosas no sean así. Porque no es contradictorio que haya un principio activo capaz de la perfección que atribuimos a la voluntad, a saber no sólo que no esté determinada a un efecto o acto porque abarque muchos con su virtualidad, sino que tampoco esté determinada a alguno de aquellos que caen bajo su virtud suficiente. ¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado respecto de su acto o efecto? Y si esto se concede referido a aquella indeterminación respecto de muchos y contrarios efectos que, sin embargo, va acompañada de determinación natural hacia alguno de aquellos, ¿[no debe concederse] mucho más si con la primera indeterminación se afirma también la segunda⁴⁴? Pues la contingencia es más noble que la necesidad, como se trató en el libro V en la cuestión que se eleva allí sobre el capítulo ‘De lo necesario’⁴⁵, a saber de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es el más alto entre los tales, razonablemente se le debe atribuir. Y esta explicación es mejor que aquélla que se dio antes del calor y el frío combinados⁴⁶.

45. Según lo dicho el argumento que parece resultar del texto [de Aristóteles]⁴⁷ puede entenderse así: si el intelecto a través de la misma noticia se refiere a los opuestos de algún modo en cuanto los muestra, entonces una potencia activa más indeterminada puede referirse a los opuestos de un modo más excelente, a saber, en cuanto que ella misma, sin perder su unidad, puede determinarse a cualquiera de aquellos que [el intelecto] muestra. De otro modo parecería que la primera potencia⁴⁸ respecto de los opuestos se habría dado en vano porque sin la segunda⁴⁹ no puede nada. Y así el argumento es [un argumento] *a minori* y no *a causa propria*; pues la ciencia no es causa propia de la diferencia antedicha.

46. [9] A lo segundo⁵⁰: Aristóteles no excluye a la voluntad de las potencias racionales a menos que se restrinja el significado de ‘potencia racional’ a lo que es [potencia racional de modo] incompleto, a saber la noticia de los opuestos.

44 Cfr. *supra*, nn. 31-32.

45 Cfr. I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, V, q. 3, nn. 26-29.

46 Cfr. *supra*, n. 33.

47 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 2-6.

48 El intelecto.

49 La voluntad.

50 Cfr. *supra*, nn. 16-18.

nisi determinatione facta aliunde. Quaero: a quo sit determinatio per electionem. Non nisi a potentia eligente, et hoc ut distinguitur contra rationem. Ratio enim non est determinativa, cum sit oppositorum respectu quorum se non potest determinare, nec multo magis aliud a se; aut si determinaret, hoc esset simul ad opposita, sicut Aristoteles arguit de agere. Et illud aliud non necessario determinat ad istud oppositum, quia tunc intellectus nec in potentia remota esset oppositorum. Igitur illud aliud contingenter se determinat, et cum per actum suum fuerit determinatum, consequenter determinat intellectum.

47. Innuit ergo Aristoteles quod illa potentia est ex se oppositorum, sic quod determinativa sui ad alterutrum; per cuius actum iam determinate elicited, ponit illam determinari respectu operis exterioris, quae erat ex se sic oppositorum quod necessario nec potuit se determinare. Et ita ostendendo in 4 cap. quomodo rationalis potentia incompleta procedit ad actum, manifeste videtur innuere quod est alia rationalis completa, quantum ad istam differentiam hic positam, et quod illae duae cum actibus suis concurrunt respectu effectus exterioris, ad quem non est potentia contradictionis proprie in potentia exsequente, quae est rationalis per participationem; sed tota ratio potentiae ad opposita formaliter est in voluntate.

48. [10] Quod autem subdit Aristoteles quod rationalis, sic determinata, necessario est unius, “quod concupiscit principaliter, hoc faciet”: posset dici quod non est verum de necessitate absoluta. Sicut enim antecedens, si es antecedens, scilicet illud velle, non est necessarium, ita nec consequens. Si est necessario, consequens, scilicet illud exterius facere, est necessarium. Si autem sequitur necessario ‘vult hoc extrinsecum, ergo non impeditum facit hoc’, tunc Aristoteles nullum effectum poneret nisi a causa prius determinata ad ipsum –prius natura– quam ipsum producat;

Más bien [Aristóteles] dice que aquella [potencia racional] incompleta no sería causa de nada exterior si no fuese determinada por alguna otra cosa. Y pregunto de dónde procede la determinación [hecha] a través de la elección. De la potencia capaz de elegir en cuanto se distingue de la razón. Pues la razón no es determinativa, aunque se refiere a los opuestos no puede determinarse respecto de ellos y mucho menos [puede determinar] algo distinto de sí; o si se determinara, actuaría a la vez respecto de ambos opuestos, como argumenta Aristóteles que ocurriría con su acción⁵¹. Y aquella otra cosa⁵² no determina necesariamente respecto de éste o aquel opuesto, porque entonces el intelecto ni siquiera estaría en potencia remota abierto a los opuestos. Luego aquello otro se determina de modo contingente, y una vez que a través de su acto se ha determinado, como una consecuencia determina al intelecto.

47. Aristóteles sugiere que esa potencia está abierta a los opuestos de por sí, de manera que puede determinarse a cualquiera de ellos; y afirma que a través de su acto elícito ya determinado es determinada respecto del efecto exterior aquella otra [potencia] que se refería a los opuestos de manera que le era imposible determinarse. Y cuando muestra en el capítulo 4 de qué manera la potencia racional incompleta procede al acto, manifiestamente parece sugerir que existe otra potencia racional completa, según la diferencia que se ha señalado, y que estas dos con sus actos concurren a la producción del efecto exterior, respecto del cual la potencia ejecutiva, que es racional por participación, no es potencia respecto de ambos contradictorios, sino que todo el ser potencia respecto de los opuestos reside formalmente en la voluntad.

48. [10] Y respecto a lo que Aristóteles⁵³ señala acerca de que la [potencia] racional así determinada, necesariamente se refiere a un solo [efecto], “lo que desea con más fuerza eso hace”: puede decirse que no es verdadero [si ‘necesariamente’ se toma como] de necesidad absoluta. Pues como el antecedente (si el antecedente es por ejemplo ‘querer esto’) no es necesario, tampoco lo es el consecuente. Si [‘querer esto’] se da necesariamente, el consecuente, a saber hacer aquello exterior, es necesario. En cambio, si lo que se sigue necesariamente es ‘quiere esto extrínseco, luego si no es impedido lo hará’, entonces Aristóteles simplemente estaría afirmando que no hay ningún efecto al que no

51 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 21-24.

52 La voluntad.

53 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 11-15.

excepto solo velle quod sequitur apprehensionem oppositorum et determinat, secundum ipsum, respectu sequentium extra.

49. Sic posset exponi illud quod est in fine cap. 4: Propter quod neque, si opposita vult, necessario faciet, etc. Quare enim non sequitur hoc de voluntate? Et tamen prius arguit in principio, cap. 'De potentia rationali' quod ipsa "simul faciet", videtur bona differentia; quia sic faciet sicut faciendi habet potentiam, non autem sicut habet potentiam faciendi.

50. Potentia autem rationalis incompleta, ipsa ex se, ut dictum est, naturalis est respectu oppositorum. Ideo, quantum est ex se, non tantum simul oppositorum, sed etiam oppositorum simul. Et ideo si ipsa ex se faceret illa, simul faceret. Sicut sol est oppositorum simul in diversis receptivis, et simul faceret illis aproximatis. Et si esset illorum aequaliter et tantummodo aliquod idem passum aequae receptivo amborum esset sibi aproximatum, nihil faceret, vel simul in illo opposita: ita hic.

51. Contra: intellectus non est aequaliter oppositorum; ergo ageret secundum virtutem fortiorem.— Responsio: per unam notitiam, quae est habitus et privationis, non est aequaliter istorum; sed huius per se, illius per accidens. Sed per duas notitias positivas contrariorum potest esse causa oppositorum.

52. Contra: quomodo valet consequentia Aristotelis de 'non aequaliter'?— Non sic autem de voluntate. Si enim est oppositorum virtualiter, simul est eorum, sed non eorum simul. Quia non est eorum modo naturae, sed potens se determinare ad alterutrum ante alterum, et ideo sic faciet.

preceda, con prioridad de naturaleza, una causa determinada a él y que lo produzca; con la sola excepción del querer que sigue a la aprehensión de los opuestos y, según Aristóteles, determina el efecto exterior.

49. Así se puede exponer lo que dice al final del capítulo 4⁵⁴: que si quiere los opuestos necesariamente los producirá... etc. ¿Por qué no debe aplicarse esto a la voluntad? Antes, al principio del capítulo ‘Sobre la potencia racional’⁵⁵ argumentó que su [capacidad de] producir simultáneamente parece una buena [base para] la diferencia [respecto de las potencias no racionales]; porque obrará según su habilidad de obrar [ambos opuestos] pero no según la capacidad de producir [los efectos opuestos a la vez].

50. La potencia racional incompleta, como se dijo⁵⁶, de por sí se comporta como potencia natural respecto de los opuestos. Por tanto, de por sí no sólo está abierta simultáneamente a los opuestos sino también a [producir] los opuestos simultáneamente. Y por consiguiente, si ella por sí sola los produjera, los produciría simultáneamente. Al igual que el sol se refiere a efectos opuestos simultáneamente en diversos sujetos receptivos de manera que si estos se aproximan simultáneamente produce [tales efectos]. Y si se refiriera a ambos efectos por igual y se le aproximara un único sujeto capaz de recibir ambos [efectos], o no produciría nada o produciría ambos efectos a la vez en él. Así también aquí.

51. En contra: el intelecto no se refiere a los opuestos por igual; luego obrará según la virtud del más fuerte.— Respondo: no es de los opuestos por igual cuando se trata de una noticia que abarca una cosa y su privación; sino que entonces se refiere a una parte esencialmente (*per se*) y a la otra accidentalmente (*per accidens*). Pero si se trata de dos noticias positivas de cosas contrarias puede ser causa de los opuestos.

52. En contra: ¿De que modo se sigue la conclusión establecida por Aristóteles basada en la desigualdad [de los efectos]⁵⁷?— [Respuesta]: No se aplica a la voluntad. Pues es de los opuestos virtualmente, y tiene potestad hacia ambos opuestos pero no [de producirlos] a la vez. Porque no se refiere a ellos como los principios naturales sino que ante cualquiera de ellos puede determinarse a sí misma hacia cualquiera de ellos y, por tanto, así lo hará.

54 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 21-24.

55 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 8-10.

56 Cfr. *supra*, nn. 36, 41 y 46-47.

57 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2, 1046 5-15.

[11] Hoc modo posset forte 4 cap. exponi, quod multum esset pro voluntate, licet aliquid videatur ibi contra voluntatem.

53. Sed contra: quare saltem ita frequenter vocat potentiam rationalem intellectum, et non sic voluntatem, licet innuat secundum praedicta?

Potest dici quod actus intellectus praevius est communiter actui voluntatis, et nobis notior. Aristoteles de manifestioribus saepius locutus est, unde de voluntate pauca dixisse invenitur, quamvis ex dictis eius aliqua sequantur in quibus consequenter dixisset si illa considerasset.

54. Tertium, contra Aristotelem inductum, verum concludit, scilicet quod notitia simplicis apprehensionis utriusque contrarii est propria sibi et per speciem propriam. Notitia tamen discursiva, quia unum est prius naturaliter alio, potest esse principium cognoscendi aliquid de illo. Et sic potest exponi illud I *De anima*, “rectum est iudex sui et obliqui”. Iudicium enim non pertinet ad simplicem apprehensionem, sed ad collationem complexorum. Quantum enim ad notitiam secundum quid, unum potest simplici apprehensione apprehendi per speciem alterius, quantum scilicet ad privationem quam includit, non quidem intra suam essentiam vel essentialem rationem, sed concomitanter.

55. Primo ergo modo notitia est eadem contrariorum, unius formaliter et alterius virtualiter, sicut principii et conclusionum. Et si aliqua volitio, puta forte electio, praexigat iudicium aliquod de eligendo, potest unum contrariorum per alterum cognosci quoad illam notitiam, licet contra illud iudicium quandoque eligatur.

56. Secundo modo est eadem notitia contrariorum, unius secundum quid, alterius simpliciter. Et illa sufficit ad hoc quod voluntas velit alterutrum contrariorum, in quantum ostenditur per illam notitiam. Et sic

[11] Y quizá de este modo puede explicarse el capítulo 4 donde dice muchas cosas de la voluntad aunque algunas parezcan en contra de la voluntad.

53. Por el contrario: ¿Por qué por todas partes y frecuentemente llama al intelecto y no a la voluntad potencia racional, aunque lo insinúe según se ha dicho?

Puede decirse que el acto del intelecto es normalmente anterior al acto de la voluntad y más manifiesto para nosotros. Aristóteles habla a menudo de lo más manifiesto, y por ello dice poco de la voluntad, aunque de sus palabras se sigue que hubiera dicho algunas cosas si la hubiera considerado.

54. Lo tercero⁵⁸ que se objeta contra Aristóteles concluye con verdad, a saber que cada uno de los contrarios posee un concepto propio y es conocido por la simple aprehensión a través de una especie propia. El conocimiento discursivo, donde uno es naturalmente anterior a otro, puede ser principio de conocer algo sobre lo otro. Así se puede entender lo que se dice en I *De anima*⁵⁹: “a través de la línea recta se conoce tanto a ella misma como a la oblicua”. Pues el juicio no pertenece a la simple aprehensión sino a la comparación entre proposiciones. Por lo que se refiere al conocimiento en sentido relativo (*secundum quid*), una cosa puede ser aprehendida mediante la simple aprehensión a través de la especie de otra en la medida en que esta otra incluye la privación de la primera, pero no [puede aprehenderse] su esencia ni su razón esencial salvo de manera concomitante.

55. Según el primer modo, se tiene conocimiento de uno de los contrarios formalmente y del otro virtualmente, como de los principios y las conclusiones⁶⁰. Y si alguna volición, por ejemplo quizá una elección, exige previamente de un juicio acerca de lo que se va a elegir, es posible que uno de los contrarios se conozca a través del otro en ese modo de conocimiento, aunque alguna vez se elija en contra de aquel juicio.

56. Según el segundo modo se tiene conocimiento de uno de los contrarios en sentido relativo (*secundum quid*) y del otro en sentido absoluto (*simpliciter*). Y este [conocimiento] basta para que la voluntad opte por cualquiera de los contrarios, en la medida en que aquel conocimiento los muestra. Y así [la

58 Cfr. *supra*, n. 19.

59 Aristóteles, *De anima*, I, 5, 411 a 5.

60 Aristóteles, *Segundos Analíticos*, I, 1, 71 a 24-29. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect3, n. 1.

potest in contraria, ergo et simpliciter, quia non repugnant absolute forte nisi ratione privationis talis; aut non in ratione volibilis, ut videtur, quia utrumque in quantum positivum videtur volibile.

57. [12] Si dicatur quod “potentia rationalis valet ad opposita” nisi determinetur ad unum, et tunc non:– Contra: ex hoc sequitur quod non est differentia inter potentias rationales et irracionales quantum ad hoc quod est posse in opposita. Consequens falsum ex isto IX *Metaphysicae*; ergo antecedens.

58. Probatio consequentiae: potentia irrationalis, tam activa quam passiva, ut est prior naturaliter actu determinante, potest in opposita, ut patet ex Aristotele II *Perihermeneias* et Boethio VI commentarii super eundem, editione secunda, ubi ponit exemplum de aqua, quae potest frigidificare et calefacere.

59. Item, si non posset in opposita quando est actu determinata, hoc est in illo instanti et pro illo, nullus effectus actu ens esse actu contingens. Consequens falsum, ergo antecedens. Falsitas consequentis patet per Philosophum I *Perihermeneias*, ubi vult quod haec propositio est necessaria: “Omne quod est, quando est, necesse est esse”, quia aliquid est

voluntad] es capaz de [actuar en] modos opuestos. Luego [es capaz de ello] en sentido absoluto (*simpliciter*), porque no se contradicen totalmente sino quizá en razón de la privación; pero no en cuanto volibles, pues, cada uno de ellos se considera volible en cuanto es algo positivo.

57. [12] Si se dice que “la potencia racional es capaz de los opuestos”⁶¹ mientras no se determina hacia uno de ellos, y que una vez se determina ya no. En contra: de esto se seguiría que no hay diferencia entre potencias racionales e irracionales en ser capaces de los opuestos. La consecuencia es falsa según el libro IX de la *Metafísica*⁶²; luego también el antecedente.

58. Prueba de la conclusión: la potencia irracional, tanto activa como pasiva, en cuanto es naturalmente anterior al acto que la determina, es capaz de [efectos] opuestos, como es patente por lo que dice Aristóteles en el libro II del *Perihermeneias*⁶³ y Boecio en el libro VI del comentario sobre esa misma obra, edición segunda⁶⁴, donde pone el ejemplo del agua que puede enfriar y calentar.

59. Asimismo, si no fuera capaz de los opuestos cuando está determinada en acto, esto es en aquel preciso instante y durante él, ningún efecto actual sería ente en acto contingente. La consecuencia es falsa, luego también el antecedente. La falsedad de la consecuencia es patente por lo que dice el Filósofo⁶⁵ en el libro I del *Perihermeneias*, que esta proposición es necesaria⁶⁶: “Todo lo que es,

61 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2 1046 b 4-6.

62 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 2 1046 b 4-6.

63 Aristóteles, *Perihermeneias*, II, 13, 23 a 4-5.

64 Boecio, *In De interpretatione* [edición segunda] VI, c. 13 (PL 64, 615).

65 Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9, 19 a 23-24. J. Hamesse (ed.), *Les Auctoritates Aristotelis; un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974, p. 306.

66 El texto de la edición crítica dice: “haec propositio est necessaria” (en el aparato crítico se señala una variante en uno de los manuscritos que lee “falsa” en lugar de “necessaria”). El sentido de la argumentación pide que el texto diga “haec propositio non est necessaria” (“esta proposición no es necesaria”), y la variante del manuscrito parece indicar que un lector medieval apreció que de otro modo el texto no tenía sentido. Asimismo la explicación que Duns Escoto da más delante de esta misma afirmación aristotélica en el n. 64 pide la lectura negativa. Sin embargo los manuscritos no atestiguan esta lectura. Una posible explicación es que se hubiera cometido un error en la primera copia: dado que las abreviaturas para “no” y para “es” son muy parecidas, el copista pudo pensar que era una repetición y omitir una de ellas. De ese primer error provendría el texto tal como nos ha llegado. Debo agradecer esta explicación al profesor Timothy B. Noone.

contingenter. Probatio consequentiae: effectus non dicitur contingens in potentia nisi ratione suae causae potentis in oppositum; ergo nec in actu effectus contingens nisi causa actu causans posset in oppositum pro illo nunc pro quo causat ipsum. Sed, per te, tunc non potest, cum pro tunc sit determinata; ergo.

60. Si dicas ‘effectus dicitur contingens, quia potest non fieri’, contra: prius non fuit ens; ergo nec prius actu effectus contingens. Loquimur enim nunc de contingentia, prout est modus entis in actu quando est in actu et pro illo nunc pro quo est in actu.

61. Item, quod convenit alicui per se et primo, eius oppositum non convenit per se nec per accidens, ipso manente. Alioquin demonstratio propter quid, concludens passionem de subiecto, non esset ex necessariis. Sed posse in opposita convenit potentiae rationali secundum se et primo, ut propria passio potentiae rationalis in quanto rationalis, nam per hoc distinguitur ab irrationali IX *Metaphysicae*; ergo etc.

62. Item, Deus praedestinatum potest non praedestinare in illo et pro illo nunc pro quo praedestinavit, non obstante determinatione voluntatis suae per actum praedestinandi, secundum omnes. Ergo determinatio non tollit ‘posse in opposita’.

[II. AD ARGUMENTA PRINCIPALIA]

63. [13] Ad argumenta principalia.

Ad primum patet quod potentia, prout dicitur esse voluntas, est contrariorum non simul fiendorum, sed potest se determinare ad alterutrum; non sic intellectus.

cuando es, necesario es que sea”, porque algo existe de modo contingente. Prueba de la consecuencia: el efecto no se dice contingente en potencia sino en razón de que su causa es capaz de lo contrario; luego tampoco el efecto [se dice] contingente en acto si la causa en el mismo acto de causar no es capaz de lo contrario en aquel ahora en que causa el efecto. Pero, para ti, no es capaz en entonces, ya que en ese momento está determinada, luego [ningún efecto actual sería contingente en acto].

60. Si dices ‘el efecto se dice contingente porque podría no haber sido’, en contra: en el momento anterior [a la decisión que lo produce] no fue ente; luego tampoco en el momento anterior el efecto fue contingente en acto. Pues estamos hablando ahora de la contingencia que es un modo [de ser] del ente en acto cuando es en acto y en aquel ahora en el que es en acto.

61. Asimismo, si una propiedad conviene a algo esencialmente (*per se*) y como primero en su orden (*primo*), la propiedad contraria no le conviene ni esencial ni accidentalmente mientras permanezca [en su misma naturaleza]. Si no fuera así la demostración *propter quid* no sería [posible] a partir de [propiedades] necesarias. Pero ‘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 según el libro IX de la *Metafísica*⁶⁷; luego etc.

62. Además, según opinión aceptada por todos, Dios puede no predestinar al predestinado en aquel ahora y respecto de aquel ahora en que lo predestinó, a pesar de la determinación que pone en su voluntad el acto de predestinar. Luego la determinación no quita el ‘ser capaz de los opuestos’.

[II. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS PRINCIPALES]

63. [13] Respuesta a los argumentos principales.

A lo primero⁶⁸: es evidente que una potencia de los contrarios, como se dice que es la voluntad, no puede producirlos simultáneamente sino que puede determinarse a cualquiera de ellos, cosa que el intelecto no puede hacer.

⁶⁷ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 7-9.

⁶⁸ Cfr. *supra*, n. 1.

64. Cum arguitur contra ‘possumne non sedere nunc, supposito quod sedeam?’, dico quod in sensu compositionis propositio de possibili, componendo opposita, est falsa, quia notat potentiam esse ad opposita simul. In sensu divisionis dicerent aliqui quod quando est sessio, est necessario, iuxta illud I *Perihermeneias*: “Omne quod est, quando est, etc.” et nihil pro tunc possibile, sed tantum pro instanti priori, pro quo potuit non fore nunc. Et isti non videntur quod possint salvare voluntatem nunc esse potentiam ad oppositum eius quod inest. Huius positionis absurditas, quod scilicet necessitas et contingentia non sit propriae condiciones entium quando existunt sed tantum necessitas, et contingentia numquam, quia quando non est, nec est necessario nec contingenter; quomodo etiam illa auctoritas I pro illis non facit –propter fallaciam compositionis et divisionis et secundum quid et simpliciter– prolixum esset nunc explicare⁷¹.

65. Potest dici aliter quod voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa; nisi enim tunc, numquam, quia numquam alias est ab ipsa. Et sicut illa contingenter inest, ita voluntas tunc est potentia potens respectu oppositi; et pro ‘tunc’, in sensu divisionis. Non scilicet quod possit illud oppositum ponere simul cum isto, sed quod possit illud oppositum ponere in hoc instanti, non ponendo illud aliud in hoc instanti; quod tamen aliud divisim ponit in hoc instanti, et hoc non necessario sed contingenter.

66. Ad secundum, si arguitur de voluntate, dico quod illa potest in actum, nulla determinatione in ipsa praeintellecta actui, ita quod prima

71 Sequitur adnotatio interpolata: “Quando aliquae condiciones conveniunt rei sub determinata ratione et non absolute, in habitudine ad illam rationem verificantur dictae condiciones absolute vel non absolute de ipsa re. Sed ‘contingentia et necessitas’ tantum conveniunt rei sub ratione qua res existit. Igitur in habitudine ad existentiam dicuntur illae condiciones de re ipsa. Igitur si res, quando existit, dicitur necessaria vel contingens, et absolute debet dici necessaria vel contingens; igitur etc.”.

64. Cuando se argumenta: ¿es posible no estar sentado ahora, supuesto que uno está sentado?, digo que esta proposición posible es falsa en sentido compuesto porque comporta que existe una potencia para [producir] los opuestos simultáneamente. En sentido dividido algunos⁶⁹ dijeron que cuando ocurre el estar sentado, eso es necesario según lo del libro I del *Perihermeneias*⁷⁰: “Todo lo que es, cuando es, etc.” y que nada es posible en ese mismo instante sino sólo en el instante anterior, en el que [aquello] pudo no llegar a ser ahora. No parece que estos puedan salvaguardar que la voluntad tenga ahora la capacidad para lo contrario del estado en que ella está. Su posición es absurda, ya que entonces la necesidad y la contingencia no son condiciones propias de los entes cuando existen sino que sólo la necesidad lo es y nunca la contingencia, porque cuando [algo] no es, ni es necesariamente ni contingentemente. Y sería muy largo explicar ahora de qué modo aquella autoridad del libro I [del *Perihermeneias*] no apoya su opinión –porque se comete falacia de composición y división así como de sentido relativo y absoluto⁷¹.

65. O también puede decirse que la voluntad cuando está en un estado de volición, entonces está en él de modo contingente, y aquella volición nace de ella de modo contingente. Y como la 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.

66. A lo segundo⁷²: si se refiere a la voluntad⁷³, digo que ella puede pasar al acto sin que haya en ella determinación alguna al acto previamente concebida,

69 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 6, c.

70 Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9, 19 a 23-24. Cfr. *supra*, n. 59.

71 Aquí se sigue un texto interpolado: “Cuando algunas condiciones convienen a una cosa no absolutamente sino considerada bajo una perspectiva determinada, por relación a ella se verifica si dichas condiciones convienen a la cosa de modo absoluto o no absoluto. Pero ‘contingencia y necesidad’ convienen a las cosas en la medida en que estas existen. Luego aquellas condiciones se predicán de la cosa por relación a su existencia. Entonces si la cosa, cuando existe, se dice necesaria o contingente, y absolutamente debe decirse que es o necesaria o contingente; por tanto etc.”.

72 Cfr. *supra*, n. 3.

73 Godofredo de Fontain, *Quodlibetal*, VIII, q. 16, c. y X, q. 13, c.

determinatio, et tempore et natura, est in positione actus. Et si tunc de ipsa accipitur 'in nihil potest nisi prius determinata', falsum est.

67. Si autem arguitur de intellectu cognoscente opposita, tunc verum est quod respectu extrinseci non potest aliquid nisi determinetur aliunde, quia ex se est illorum per modum naturae, non potens se ad alterum determinare; vel ergo ambo aget, vel nihil. Et si de intellectu concludatur quod non est sufficiens potentia rationalis, concedatur iuxta praedicta. Immo si solus –per impossibile– esset cum virtutibus inferioribus sine voluntate, nihil umquam fieret nisi determinate modo naturae, et nulla est potentia sufficiens ad faciendum alterutrum oppositorum.

68. [14] Ad tertium dicitur quod potest habere actum circa opposita quae subsunt suo primo obiecto, quod quantum ad actum volendi ponitur bonum, verum vel apparens; non est autem circa oppositum sui primi obiecti quod ponitur malum in quantum malum. Similiter de actibus ponitur quod oppositos potest habere, scilicet velle et nolle, circa illud in quo potest aliquid inveniri de ratione primi obiecti utriusque actus, scilicet aliquid boni et aliquid mali. In fine ultimo nihil invenitur de malo, et respectu eius videntur aliqui ponere quod non sit potentia rationalis. Similiter videntur ponere quod per habitum aliquem possit immobilitari respectu aliorum aliquorum a fine ultimo. Discussionem istorum –et an circa finem determinetur ad velle, et circa malum in quantum malum ad nolle– hic omitto quaerere.

69. Ad quartum argumentum de sole patet supra in responsione ad primum obiectum contra Aristotelem.

70. Ad quintum dici potest, iuxta principium primi articuli, quod frigus numquam facit ad esse caloris; facit tamen aliquid, quo facto aliquid aliud potest magis calefacere, puta constringit ne calor interior diffundatur, et ita calor unitus magis calefacit.

de manera que la primera determinación, tanto en el orden cronológico como por naturaleza, es la posición del acto. Y si se dice de ella que entonces ‘nada puede salvo que sea previamente determinada’, esto es falso.

67. Si, por el contrario, se refiere al intelecto que conoce los opuestos, entonces es verdadero que respecto de lo exterior nada puede si no es determinado por alguna otra cosa, porque de por sí [el intelecto] se refiere a los opuestos de modo natural, y como no puede determinarse a uno de ellos, produciría ambos o ninguno. Y si se concluye que el intelecto no es potencia racional completa, esto se concede según se ha dicho. De hecho, si por imposible, el intelecto existiera sólo con las potencias inferiores sin la voluntad, nada ocurriría sino determinadamente y de modo natural, y no existiría una potencia capaz de producir uno u otro de los opuestos.

68. [14] A lo tercero⁷⁴: se dice que [la voluntad] puede querer los opuestos que caen bajo su primer objeto, que para el acto de la voluntad es el bien verdadero o aparente; pero que no puede querer lo opuesto a su primer objeto, a saber el mal en cuanto mal. De igual modo [se dice] que [la voluntad] puede tener actos opuestos, como querer (*velle*) y rechazar (*nolle*), sobre aquellos objetos en los que hay algo del primer objeto de tales actos, a saber algo de bien o algo de mal. En el fin último no hay nada de mal, y algunos⁷⁵ parecen afirmar que [la voluntad] no es potencia racional respecto de él. Asimismo afirman que por cierto hábito [la voluntad] puede ser determinada respecto de algunas cosas que no son el fin último. Omito investigar aquí la discusión de estas opiniones –y de si el acto de querer (*velle*) está determinado acerca del fin y el de rechazar (*nolle*) cuando se refiere a lo malo en cuanto malo–.

69. [La respuesta] al cuarto argumento⁷⁶ acerca del sol es evidente por lo que se respondió antes a la primera objeción⁷⁷ contra Aristóteles.

70. A lo quinto⁷⁸ puede decirse, de acuerdo con el principio⁷⁹ [establecido] en el primer artículo, que el frío nunca produce calor. Sin embargo, produce algo

74 Cfr. *supra*, n. 4.

75 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, c.; Gil de Roma, *Quodlibetal*, III, q. 15; Godofredo de Fontain, *Quodlibetal*, VI, q. 1, c. y q. 7, c.; Enrique de Gante, *Quodlibetal*, IX, q. 5, c. y XII, q. 26, c.

76 Cfr. *supra*, n. 5.

77 Cfr. *supra*, n. 43.

78 Cfr. *supra*, n. 7.

79 Cfr. *supra*, n. 10.

71. De projectione pilae, licet sit aliqua contrarietas in motu reflexo ad motum rectum quanta requiritur inter ubi terminantia motum localem, non est tamen contrarietas formalis, quia violenter movens aliquid ad ubi, movet ad omne ubi possibile acquiri per illum motum. Si in directum potest, sic movetur; si non, redit, et hoc donec factus fuerit motus proportionatus violentiae moventis.

72. Haec et alia quaecumque in radiis reflexis et fractis contingentia –et etiam alibi– nullam talem indifferentiam ponunt in aliqua potentia irrationali, qualis est in rationali.

73. Ad ultimum: absque exceptione omnes potentiae passivae ex se sunt contradictionis. Licet si forma necessario ens, necessario dependeret ad materiam, compositum esset incorruptibile, et materia necessario esset sub illo actu; sed non necessitate ex parte sui, sed ex forma. Activae vero sunt contradictionis, sicut exponit Aristoteles per aliud: ‘esse et non’. Quod si intelligatur de passivo approximato et non approximato, sic omnis activa, cuius actio dependet a passivo, potest esse contradictionis, non ex se sed aliunde. Si intelligatur de impediante, sic omnis activa naturalis corruptibilis est impedibilis, etiam per causam naturalem aliam activam. Sed nulla naturalis ex se habet posse oppositas actiones circa idem elicere, seu ex se agere et non agere, quo modo potentia rationalis est contrarietatis vel contradictionis. Ideo illa propositio non facit contra intentionem Aristotelis assignantis differentiam praedictam.

que, una vez producido, puede [hacer] que otra cosa caliente más; por ejemplo, contrae [algo] para que su calor interior no se difunda, y de ese modo el calor condensado calienta más.

71. Acerca de la pelota arrojada⁸⁰: aunque entre el movimiento rectilíneo y el movimiento reflejo hay algún tipo de contrariedad, como la que se requiere entre los lugares que son los extremos del movimiento local, no es sin embargo una contrariedad formal, porque lo que mueve algo violentamente hacia algún lugar, lo mueve hacia cualquiera de los posibles lugares que puede adquirir a través de tal movimiento. Mientras puede, lo mueve con movimiento directo; cuando deja de poder [el móvil] retorna, y esto continúa hasta que se cumple el movimiento proporcionado a la violencia del motor.

72. Ésta y otras contingencias que hay en los rayos cuando se reflejan o refractan, y en otras cosas, no suponen en una potencia irracional una indiferencia similar a la que se encuentra en una potencia racional.

73. A lo último⁸¹: todas las potencias pasivas sin excepción lo son respecto de los contrarios. Aunque si la forma que es necesariamente, necesariamente dependiera de la materia, el compuesto sería incorruptible, y la materia necesariamente estaría sujeta a aquel acto; pero no por necesidad de su parte, sino por parte de la forma. Las [potencias] activas, en cambio, como explica Aristóteles⁸², son de los contrarios de otra manera: porque pueden ser o no. Si esto se entiende referido al sujeto que recibe la acción en cuanto se aproxima o no se aproxima, entonces todas las potencias activas cuya acción depende de un sujeto paciente [sobre el que actúan], pueden ser de los contrarios, aunque no de por sí sino por otra cosa. Si se entiende referido a una [causa] que impide, así toda potencia activa natural corruptible puede ser impedida por otra causa natural activa. Pero ninguna [potencia activa] natural tiene de por sí la capacidad de elicitar acciones opuestas acerca del mismo objeto, o de obrar o no obrar, en el modo en que la potencia racional es de los contrarios o de los contradictorios. Por tanto aquella proposición⁸³ no va en contra de la intención de Aristóteles cuando asigna la antedicha diferencia⁸⁴.

80 Cfr. *supra*, n. 7.

81 Cfr. *supra*, n. 6. Escoto salta el orden de las respuestas. Aunque dice contestar aquí el último argumento en realidad ésta es la respuesta al penúltimo. El último argumento fue contestado en los números 70-72.

82 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5, 1050 b 10-11.

83 “Cualquier potencia lo es respecto de los contrarios”.

84 Entre potencias racionales e irracionales. Cfr. *supra*, n. 1.

CUESTIÓN 15 COMENTARIO

En esta cuestión, la última de las *Quaestiones super libros Metaphysicarum Aristotelis*, Escoto analiza la distinción entre potencias racionales e irracionales. Aristóteles había establecido la diferencia entre estos dos tipos de potencias en *Metafísica*, IX, 2, tomando como criterio su carácter unidireccional o pluridireccional: mientras que las potencias irracionales obran siempre de la misma manera (*ad unum*), las racionales están abiertas a los contrarios (*ad opposita*). Antes de iniciar el comentario párrafo por párrafo puede ser útil exponer la estructura de la cuestión.

1. Estructura de la cuestión

I. *Objeciones* a la distinción entre potencias racionales e irracionales tal como es asignada por Aristóteles;

I.1. Tres argumentos en contra de la caracterización de las potencias racionales como *potentiae ad opposita*: nn. 1-4.

I.2. Tres argumentos en contra de la caracterización de las potencias irracionales como *potentiae ad unum*: nn. 5-7.

II. *Sed contra*: argumento de autoridad (Aristóteles): n. 8.

III. *Solución de la cuestión*:

III.1. *Artículo primero*. Se divide en tres partes (n. 9):

III.1.1: Cómo debe entenderse el estar referido los opuestos: nn. 10-12;

III.1.2. Que la potencia intelectual es de los opuestos: nn. 13-14;

III.1.3. Se dan tres argumentos en contra de esta tesis: nn. 15-19.

III.2. *Artículo segundo*. Se divide en dos partes (n. 20):

III.2.1. Esta diferencia asignada por Aristóteles es una diferencia entre dos clases de principios activos, a saber naturaleza y voluntad: nn. 21-34.

III.2.2. Si la interpretación dada se conforma con la intención de Aristóteles: nn. 35-41.

III.3. *Respuesta y/o clarificación de los argumentos contra Aristóteles* (n. 42):

III.3.1. Respuesta al primer argumento (expuesto en el n. 15): nn. 43-45.

III.3.2. Respuesta al segundo argumento (expuesto en los nn. 16-18): nn. 46-53.

III.3.3. Respuesta al tercer argumento (expuesto en el n. 19): nn. 54-56.

III.3.4. Formulación de un nuevo argumento contrario y respuesta: nn. 57-62.

IV. *Respuesta a las objeciones:*

IV.1. Respuesta a la primera objeción (expuesta en nn.1-2): nn. 63-65.

IV.2. Respuesta a la segunda objeción (expuesta en n. 3): nn. 66-67.

IV.3. Respuesta a la tercera objeción (expuesta en n. 4): n. 68.

IV.4. Respuesta a la cuarta objeción (expuesta en n. 5): n. 69.

IV.5. Respuesta a la sexta objeción (expuesta en n. 7): nn. 70-72.

IV.6. Respuesta a la quinta objeción (expuesta en n. 6): n. 73.

2. Comentario por párrafos¹

1-2. La primera objeción establece que si las potencias racionales se caracterizaran por su apertura a los opuestos entonces una potencia podría producir simultáneamente efectos contrarios (n. 1). A continuación el objetante propone una objeción contra su propio argumento: tal como Aristóteles mismo expone, cuando se habla de apertura a los opuestos no se quiere decir que la potencia pueda producir los efectos contrarios simultáneamente (*potentia simul ad opposita*) sino que tiene simultáneamente potencia o capacidad para ambos opuestos (*potentia simul ad opposita*). Pero él mismo resuelve esa aparente objeción: en el instante en que la potencia actúa, si puede producir el efecto opuesto al que esta efectuando entonces se cae en la contradicción de que puede producir si-

¹ Las ideas que expongo son el resultado de la discusión mantenida con Dr. Timothy B. Noone en la lectura conjunta de la cuestión 15. De allí provienen también algunos de los datos históricos.

multáneamente una cosa y su contraria. Si en el instante en que actúa no puede realizar el efecto contrario entonces está determinada *ad unum* (n. 2).

Es interesante notar que es precisamente esta dicotomía (o contradicción o determinación *ad unum*) la que Escoto va a romper al afirmar lo que se ha venido a llamar contingencia sincrónica para la potencia racional (la voluntad).

3. El objetante señala que la potencia a los contrarios, no siendo capaz de determinarse por sí misma hacia uno de ellos ni de producir ambos a la vez quedaría sin actualizar, o bien necesitaría de una determinación externa, en cuyo caso ya no sería una potencia de los contrarios sino hacia uno de los opuestos.

Este segundo argumento tiene como trasfondo el llamado principio de plenitud²: “ninguna verdadera posibilidad puede quedar sin actualización”. Este principio subyace al argumento, que descarta la posibilidad de que la potencia hacia los contrarios quede sin actualizar. El principio de plenitud fue defendido por Averroes y por Siger de Brabante. Algunos autores lo atribuyen también a Aristóteles, pero esta atribución es más controvertida³.

Ya antes de Escoto, R. Grosseteste criticó este principio pues no se compeadece con la libertad de la creación que implica que algunas posibilidades pueden quedar sin actualizar. La crítica de Escoto se centra en su incompatibilidad con la naturaleza de la voluntad, que permite que uno de los opuestos, aun no siendo actualizado, permanezca como auténtica posibilidad.

4. Esta objeción contempla el caso de la relación de la voluntad con el último fin. Cuando la voluntad se enfrenta al bien sumo no puede querer su opuesto pues en tal caso habría que conceder que la voluntad quiere lo malo en razón de su maldad.

Esta objeción tiene valor si la voluntad se considera un principio bivalente, es decir, una potencia con dos actos: *velle* y *nolle*. Pero Escoto la considera un

2 El nombre “principio de plenitud” fue acuñado por Arthur Lovejoy (*The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, 1970).

3 Tal es el caso de S. Knuuttila que sigue en este punto a H. Hintikka. Cfr. por ejemplo S. Knuuttila (ed.), *Reforging the great chain of being. Studies in history of modal theories*, D. Reidel Pub. Co., “Synthese Historical Library” 20, Dordrecht, 1981. Una crítica a esta atribución puede encontrarse en: A. Llano, “Aquinas and the principle of plenitude”, en D. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and his legacy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC), 1994, pp. 131-148.

principio trivalente: la voluntad puede querer, rechazar, o abstenerse de querer o rechazar (*velle, nolle vel non velle neque nolle*) el objeto presentado por el intelecto. Es decir, la apertura a los opuestos no es sólo respecto de los contrarios (querer o rechazar) sino también respecto de los contradictorios (querer o abstenerse de querer). La voluntad puede elegir suspender todo acto respecto del objeto que el intelecto presenta 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.

5. Con este número comienzan las objeciones contra la caracterización de las potencias irracionales como potencias *ad unum*. La primera objeción viene de un ejemplo cosmológico: el sol es un agente natural y, sin embargo, un agente equívoco: capaz de efectos contrarios en distintos objetos (derrite el hielo y reseca el barro). Este ejemplo proviene de Peckham.

6. En este número se objeta con un argumento de autoridad: el *dictum* aristotélico según el cual toda potencia (y por tanto también las irracionales) es de los contrarios.

7. La potencia irracional puede ser accidentalmente causa de efectos opuestos. Se ponen dos ejemplos:

- a) el frío puede ser accidentalmente causa del calor.
- b) el movimiento de rebote al arrojar una pelota: la causa del movimiento directo es accidentalmente causa del movimiento reflejo.

8. Como *sed contra* Escoto esgrime un argumento de autoridad: cita al propio Aristóteles que establece la diferencia en tales términos en el texto de la *Metafísica* (IX, 2, 1046 a 36-b 3).

9. Número de transición. Marca las dos partes del primer artículo de la solución a la cuestión.

10. Escoto define aquí lo que entiende por ‘naturaleza’: un principio activo tal que mientras permanece inalterado, sólo puede obrar de una manera determinada. Para Escoto la naturaleza está plenamente determinada: sólo en el caso de que otro agente intervenga y la altere o cambie su curso de acción se rompa tal determinación: el frío siempre produce frío y nunca calor salvo que otro agente intervenga.

Esta idea de naturaleza se encuentra en Avicena en su *Liber primus naturalium: Tractatus primus De causis et principiis naturalium* que se corresponde con los temas que Aristóteles trata en el libro II de su *Física*. Parece que Escoto usó el texto de Avicena como una glosa al texto de Aristóteles. De hecho el concepto que Escoto tiene de naturaleza difiere tanto de la noción aristotélica como de la de Tomás de Aquino. Ambos Aristóteles y el Aquinate defienden un cierto grado de indeterminación para la naturaleza. Tomás de Aquino, por influencia de la tradición neoplatónica del Pseudo-Dionisio, defiende la participación por la que algunos elementos del orden superior están presentes en el orden inferior. La participación no tiene lugar en el concepto escotista de naturaleza.

11. Establece una diferencia que va a ser relevante para comprender su doctrina de la voluntad como potencia hacia los opuestos. Una potencia puede ser *ad opposita* de dos modos: (a) Respecto de *efectos* opuestos; (b) respecto de *actos* opuestos: esto implica la capacidad de determinarse a elicitar un acto o su opuesto. Mientras que algunas potencias irracionales pueden ser *ad opposita* del primer modo (a) nunca lo son del segundo modo (b).

Escoto, como veremos con más detenimiento en los párrafos siguientes, va a aplicar esta diferencia particularmente al caso del entendimiento que es el más conflictivo. Escoto lo considera una potencia natural mientras que en el texto aristotélico parece ser la potencia racional por excelencia. En efecto, para Aristóteles un caso prototípico de potencia racional es el arte médico (el arte es un hábito del entendimiento práctico) capaz de producir efectos opuestos: sanar o matar. Para Escoto esa apertura a los opuestos no es la relevante: el intelecto práctico necesita de la voluntad para determinarse hacia alguno de los posibles y alternativos cursos de acción que actualmente considera y no es capaz, por tanto, de determinarse a elicitar su propio acto.

12. Escoto considera que la potencia activa, como por otra parte toda potencia, no pertenece a la categoría ‘relación’ sino a la categoría ‘cualidad’. Por eso dice de ella que es *natura absoluta*.

13-14. En estos dos párrafos expone Escoto un posible modo de entender la diferencia entre potencias racionales e irracionales. Concretamente entenderla desde la diferencia entre formas naturales y formas intencionales. Las formas naturales serían propias de las potencias naturales y, en cuanto principios activos, sólo podrían causar uno de los efectos opuestos. Las formas intencionales, presentes en el intelecto, son principio de asimilación a un objeto (son la semejanza intencional de un objeto) pero a través de ellas puede conocerse el opuesto privativo o el contrario del objeto en cuestión.

En definitiva esta interpretación defiende que el intelecto en el plano especulativo es capaz de los opuestos porque en un solo concepto genérico se incluyen dos conceptos específicos que son contrarios entre sí (en color: blanco y negro) o porque a través de un concepto se conoce su opuesto privativo (vista-ceguera). Y en su función práctica, el entendimiento es capaz de los contrarios en la medida en que delibera sobre posibles y alternativos cursos de acción o medios para conseguir un fin que se oponen entre sí.

Escoto admite que esta explicación está presente en Aristóteles pero no la considera suficiente. Piensa que hay en la *Metafísica* de Aristóteles lagunas que deben ser completadas. Por ejemplo piensa que Aristóteles insinúa una doctrina de la voluntad como potencia racional aunque no la desarrolla (cf. n. 53).

Contra esta explicación expone tres objeciones (que no hay por qué identificar totalmente con su propia opinión, pues las responde en el segundo artículo, después de hablar de la intención de Aristóteles).

15. Aparece la misma objeción que en el n. 5: hay formas naturales capaces de producir efectos opuestos, por ejemplo el sol.

16-18. Si esa interpretación fuera acertada el intelecto sería la única potencia racional pero no puede ser así porque el propio Aristóteles dice (*Metafísica*, IX, 5, 1048 a 10-11) que el intelecto necesita del apetito (*prohaeresis*, elección) para determinarse hacia uno de los opuestos. Y una vez determinado actúa con la misma necesidad que una forma natural.

El texto de la *Metafísica* al que se alude en este pasaje es clave para Escoto⁴. En él descubre Escoto lo que actualmente llamamos la teoría de la acción aris-

4 Lo citará de nuevo más adelante en los nn. 40 y 47.

totélica, y que él interpreta así: el intelecto que delibera no se decide por sí mismo hacia una de las opciones sino que necesita de la intervención sobre él de algo exterior (la elección o *prohairesis*) para terminar la deliberación y llegar a una resolución. Escoto considera que la referencia a la elección es una referencia a la voluntad: la voluntad impera sobre el entendimiento y lo determina hacia una de las posibilidades.

19. La tercera objeción se refiere al modo en que el entendimiento abarca los opuestos contrarios. Escoto admite que a través de una misma semejanza cognoscitiva se conoce un objeto y su opuesto privativo. Sin embargo, no admite que eso sea así en el caso de los opuestos contrarios: los contrarios, a diferencia de los opuestos privativos, son ambos algo positivo y, por tanto, exigen dos conceptos o semejanzas diferentes para dar cuenta de sus notas positivas.

Para Escoto el principio lógico “ex non, est” no se puede aplicar a los contrarios: *ex non nigrum non sequitur album*. Ockham, en cambio, al reducir toda oposición a contradicción, mantiene que entre negro/blanco, negro/no-negro y blanco/no-blanco existe el mismo tipo de oposición y, por tanto, que el principio “ex non, est” puede aplicarse.

20. Este número marca el inicio del segundo artículo. Se entra en la parte central de la cuestión donde Escoto va a reducir la diferencia entre potencias irracionales y racionales a la diferencia entre naturaleza y voluntad.

21. Escoto establece su criterio para distinguir adecuadamente entre potencias activas racionales e irracionales. Ese criterio es el modo de elicitar la acción. La potencia se refiere a su efecto a través de su acto, por ello la relación entre la potencia y su acto es más significativa que la relación entre la potencia y su efecto.

Si relacionamos esto con la distinción establecida en el n. 11 entre la apertura *ad opposita effectus* y *ad opposita actiones*, se puede concluir que Escoto descarta el primer tipo de apertura *ad opposita* como insuficiente y restringe el criterio aristotélico para distinguir las potencias racionales (el ser *ad opposita*) al criterio de ser *ad opposita actiones*. Potencia racional es aquella capaz de elicitar de por sí acciones opuestas.

22. En este número establece la diferencia clave. Sólo hay dos modos de elicitar las acciones, luego sólo hay dos clases de principios activos:

a) Una potencia está de por sí determinada a obrar, lo que significa que por su propia naturaleza producirá un determinado efecto salvo que otro agente intervenga. En este caso el principio activo es llamado “naturaleza” (en el número 10 se expuso cómo Escoto entiende la naturaleza).

b) Una potencia no está determinada sino que puede obrar o no obrar o actuar de este modo o de este otro. En este caso el principio activo es llamado “voluntad”.

23. Escoto busca una confirmación de su lectura de la *Metafísica* en el texto del libro II de la *Física* (5-6, 197 a 32-b 13). Allí Aristóteles señala que los efectos que provienen de una causa *per se* pueden resultar de la naturaleza o del intelecto. Y conforme a esa distinción diferencia entre dos causas *per accidens*: *casum* que corresponde a la naturaleza y *fortuna* que corresponde a lo que se efectúa según un propósito. Escoto lee esta diferencia entre lo producido por naturaleza o según propósito en el orden de la causalidad *per se* o *per accidens* como distinción precisamente entre dos clases de principios activos: naturaleza y voluntad⁵.

Naturaleza y voluntad son en cierto modo trascendentales disjuntos: cualquier potencia activa o es naturaleza o es voluntad. Y esto se aplica tanto al ente finito como al infinito. Por ejemplo Escoto defenderá que la procesión del Hijo en la Trinidad es natural porque es por vía de entendimiento, mientras que la procesión del Espíritu Santo es, aunque necesaria también, por vía de voluntad.

24-25. Escoto defiende que la diferencia entre naturaleza y voluntad es primaria. No se puede preguntar por su causa. La causa de que estas potencias eliciten sus acciones de modo diverso es que la naturaleza es naturaleza y la voluntad es voluntad.

Así como de la evidencia de la proposición “el fuego calienta” se deriva la evidencia de esta otra “el fuego calienta con determinación natural”. Porque de la naturaleza del fuego se sigue inmediatamente el actuar determinadamente; así también de la proposición evidente: “la voluntad quiere” se sigue la evidencia de esta otra: “la voluntad no quiere con determinación natural”, porque pertene-

5 Una referencia similar puede encontrarse en *Quodlibet*, q. 16, nn. 56-57.

ce a la esencia de la voluntad obrar sin estar determinada a hacerlo. Por tanto las cuatro proposiciones son inmediatas y evidentes.

Frente a esta afirmación pueden levantarse algunas objeciones. Escoto recoge dos (nn. 26-27) y las responde (nn. 28-30).

26. La primera objeción señala que toda proposición inmediatamente evidente debe ser necesaria. Ahora bien, la proposición “La voluntad quiere” es contingente, luego no puede ser inmediatamente evidente.

27. La segunda objeción pregunta cómo puede probarse la indeterminación de la voluntad si no es posible, como Escoto ha dicho en el n. 24, una prueba *a priori*, es decir a través de la naturaleza o esencia de la voluntad.

28-29. Escoto establece una regla lógica: *de lo necesario no se sigue lo contingente*. Después prueba a través de dos argumentos que si no se admite una proposición contingente inmediata se rompería la regla. La proposición: “la voluntad quiere *a*” o es inmediata y se tiene el propósito o es mediata y hay que buscar un medio: “la voluntad quiere *a* porque quiere *b*”. Ahora bien: “La voluntad quiere *b*” será a su vez inmediata o mediata. Si inmediata se tiene el propósito si mediata hay que buscar otro medio. No se puede ir al infinito luego habrá una primera proposición. Si esta primera proposición fuera necesaria habría que concluir que de lo necesario proviene lo contingente, como eso no es posible la primera proposición debe ser contingente. Así se tiene una contingente inmediata.

Escoto, por tanto, niega la doctrina lógica que liga la inmediatez o evidencia de las proposiciones a su necesidad. Él busca siempre que su metafísica y su lógica sean coherentes con su teoría de la acción que defiende fuertemente la libertad de la voluntad en términos de apertura a los contrarios y a los contradictorios.

30. Respecto de la segunda objeción, la respuesta de Escoto es que la indeterminación (y, por tanto, contingencia) de la voluntad no puede probarse sino *a posteriori*. Es simplemente un hecho de experiencia. Considera que los intentos de dar una prueba de la libertad de la voluntad sólo permiten demostrar que la libertad de la voluntad es posible pero no constituyen una prueba de su existencia.

Es ésta una doctrina repetidamente expuesta por Escoto, particularmente en los diversos comentarios a la distinción 39 del libro de las *Sentencias*. En todos ellos señala que no es posible demostrar la existencia de la contingencia *a priori*. El razonamiento de Escoto en tales pasajes toma como punto de partida la división del ente en necesario y posible, para mostrar que mientras que la existencia de seres posibles (contingentes) permite demostrar la existencia del ser necesario no puede decirse lo mismo a la inversa. La existencia de un ser necesario no permite demostrar la existencia de seres contingentes. La contingencia se nos impone con una evidencia similar a la de un primer principio, no demostrativamente⁶.

Algunos de los autores inmediatamente anteriores a Escoto o contemporáneos (Godofredo de Fontain, Tomás Sutton⁷) basan sus intentos de dar una explicación de la indeterminación de la voluntad, (de su *liberum arbitrium*) en la indeterminación del entendimiento (con la tendencia a considerar que la voluntad es una facultad pasiva determinada por el último juicio práctico). Escoto ve un problema en tal fundamentación ya que la indeterminación del entendimiento que delibera es resultado de su imperfección. Si ese fuera el fundamento del libre arbitrio, la libertad no podría ser una perfección pura aplicable al ser infinito sino que sería sólo una propiedad de los seres finitos debida a su imperfección. Esta consecuencia se sigue de tal teoría a menos que se entienda por libertad la mera espontaneidad con la que el ser infinito actúa sin que sea posible interrumpir su causalidad. En ese caso Dios actuaría de modo necesario (tal como Plotino, Avicena y más tarde Spinoza afirman). Ahora bien, si Dios actúa necesariamente *ad extra*, la libertad humana no es posible: todo ocurre con necesidad y no hay fundamento metafísico para la libertad de la criatura. Por ello, Escoto defiende que la libertad es una perfección pura, que Dios actúa libremente, que su libertad respecto de la creación funda la contingencia, y que la

6 Cfr. I. Duns Scoti, *Lectura*, I, 39, q. 1-5, nn. 39-40 (A. Vos, 1994, p. 96 y 100), *Ordinatio*, I, d. 39, q. 1-5, n. 13 (*Appendix A*, ed. Vaticana VI, pp. 414-415) y *Reportatio*, I A, d. 39-40, q. 1-3, nn. 29-30 (J. R. Söder, 1999, pp. 246-247).

7 Dejo de lado el caso de Tomás de Aquino pues sería muy largo explicar que hay severas variaciones en su explicación del *liberum arbitrium* y de las relaciones entre el intelecto y voluntad. Baste decir que para él la voluntad no es una potencia puramente pasiva como defenderán algunos de los maestros que supuestamente siguen su planteamiento. Sobre la doctrina de Tomás de Aquino sobre este punto puede consultarse: D. Gallagher, "Free Choice and free judgment in Thomas Aquinas", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1994 (76), pp. 247-277.

contingencia no es demostrable desde la necesidad sino un hecho de experiencia. Escoto procura construir una metafísica que dé cuenta la libertad⁸.

31-32. Resueltas las dudas referentes al carácter inmediato de la distinción entre naturaleza y voluntad, Escoto se ocupa ahora de explicar cómo es posible que lo que es de suyo indeterminado se determine a sí mismo. Para ello aclara que el término “indeterminación” puede entenderse en dos sentidos radicalmente distintos sólo uno de los cuales es aplicable a la voluntad:

a) Hay una indeterminación que proviene del defecto de actualidad; es la indeterminación propia de la materia que requiere del advenimiento de una forma para su determinación. Escoto la llama “indeterminación de insuficiencia”.

b) Hay otro tipo de indeterminación que resulta de la plenitud de actualidad. El acto es de suyo ilimitado y en ese sentido indeterminado. Escoto llama a este tipo “indeterminación de superabundante suficiencia”. A diferencia del caso anterior una potencia caracterizada por este tipo de indeterminación es capaz de determinarse o actualizarse: es capaz de autodeterminación (*potest se determinare*).

Si sólo se admite el primer tipo de indeterminación no es posible explicar en qué sentido Dios está indeterminado, pues su indeterminación no supone imperfección sino por el contrario perfección suma. Es la indeterminación de un acto ilimitado. Escoto piensa que de algún modo (*non simpliciter sed quodammodo*) este tipo de indeterminación está también presente en las criaturas, particularmente en ese tipo de potencia activa que llamamos voluntad.

33. Pone un ejemplo tomado de los agentes naturales para explicar en qué sentido es posible la autodeterminación hacia cualquiera de los opuestos: si un agente natural (el calor) capaz de por sí de una acción (calentar) recibiera, *per impossibilem*, la forma contraria (frío) sin perder la forma anterior (calor), seguiría siendo capaz de determinarse a sí mismo a su acción (calentar).

8 Tal *Metafísica* no existe en el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles habla de la libertad en su teoría ética al referirse a la responsabilidad del hombre respecto de sus acciones, y también traza una cierta teoría de la acción, como se ha visto, donde la elección juega un papel importante respecto de la deliberación del entendimiento. Sin embargo, en su *paisaje* metafísico no se encuentra la idea de un Ser infinito que causa el mundo libremente.

En este número se observa una traza de la revisión posterior del texto pues Escoto señala que el ejemplo no es del todo adecuado pues las formas naturales no son capaces de actuar *ad opposita* como explicará en el n. 43.

34. Aquí se aplica la distinción establecida al caso de la voluntad. La indeterminación propia de la voluntad no es de insuficiencia sino *excellentis perfectionis et potestativae*. El término “potestativa” significa poder o control sobre el acto: capacidad de actualizarse o determinarse, es decir, capacidad de autodeterminarse.

La noción de autodeterminación es clave para entender la naturaleza de la voluntad. Para Escoto la voluntad es potencia totalmente activa que se mueve a sí misma. De hecho su doctrina sobre la voluntad es uno de los motivos por los que rechaza el principio aristotélico: “todo lo que se mueve es movido por otro”⁹.

35. Con este número se da paso a la segunda sección del segundo artículo donde Escoto investiga la intención de Aristóteles. El número describe una objeción latente: Aristóteles no distingue entre naturaleza y voluntad sino entre potencias racionales e irracionales y parece entender por potencia racional el intelecto no la voluntad.

En la respuesta a esta objeción en los números siguientes (36-41) se puede observar de qué modo Escoto transforma el texto aristotélico. Puede decirse que buscando una interpretación fiel a la intención de Aristóteles se ve obligado a ir más allá de la letra de Aristóteles.

36. Para responder a esta objeción se establece el modo diferente en que el intelecto y la voluntad se relacionan con sus dos tipos de actos:

a) Cuando se comparan con sus actos propios, el intelecto obra como un agente natural (*intellectus cadit sub natura*), mientras que la voluntad es *domina* de su acto. En cualquiera de sus tres operaciones (simple aprehensión, juicio o inferencia) el intelecto se rinde a la evidencia de su objeto: una vez su objeto se hace presente con evidencia el intelecto no puede sino elicitar el acto. Incluso en la segunda operación donde cabe asentir o disentir a un juicio esto se hace de

9 Cfr. R. Effler, *John Duns Scotus and the principle ‘Omne quod movetur ab alio movetur’*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1962.

modo natural aceptando la evidencia en su caso o rechazando su falta. La voluntad por el contrario puede de por sí elicitar o no su acto.

b) Cuando se comparan a los actos de las potencias inferiores, el intelecto presenta y dirige, la voluntad inclina e impera. En el n. 38, Escoto explicará que también en relación con estos actos el intelecto es potencia natural y no racional.

Escoto admite que Aristóteles en el texto de la *Metafísica* no se refiere a los actos del entendimiento especulativo (a), sino a los del entendimiento práctico (b). De los que se ocupará en los números siguientes.

37. Escoto califica los actos del entendimiento respecto de las potencias inferiores como accidentales pues se llevan a cabo a través de los actos propios. Más importante todavía es la afirmación de que el intelecto bajo este punto de vista no es propiamente potencia activa.

38. Este número es una glosa del texto de *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 8-10: El intelecto delibera sobre posibilidades opuestas pero no puede por sí mismo producir nada externo ya que, estando referido por igual a todos los opuestos, si de por sí obrara los produciría simultáneamente lo que no es posible. De esta exposición del texto aristotélico deduce Escoto que el intelecto es también bajo este punto de vista potencia irracional (también bajo este aspecto *cadit sub natura*). Escoto sólo admite el adjetivo “racional” referido al entendimiento en un sentido relativo o disminuido, no en un sentido propio: en la medida en que la deliberación es previa al acto de la voluntad.

Esta última afirmación es, sin embargo, interesante porque manifiesta que Escoto no defiende la total independencia de la voluntad respecto del intelecto. El *dictum: nihil volitum nisi praescitum* tiene plena validez para Escoto. Si bien él piensa que la voluntad puede no seguir el juicio del entendimiento y que el acto de la voluntad es preciso para llevar a término el proceso de deliberación. De ello se ocupa precisamente en los números siguientes.

39. Define Escoto a la voluntad como determinante: determinante de su propio acto y del acto del intelecto que delibera. Si bien matiza que cuando la voluntad se determina a su propio acto no pierde su carácter *ad opposita*; no se convierte en una potencia *ad unum*. Sobre este punto que aquí es simplemente mencionado volverá en los nn. 57-62.

40. Para explicar el modo en que la voluntad interviene sobre el acto del entendimiento práctico se sirve del texto de la *Metafísica*, IX, 5 que había citado anteriormente (n. 17). Al comentar ese número me referí a lo que podemos llamar con terminología moderna la teoría de la acción aristotélica: el intelecto necesita de la *prohairesis* para determinarse hacia uno de los opuestos sobre los que delibera. Escoto, aun advirtiendo que Aristóteles no nombra la facultad, la voluntad, sino el acto, la elección, ve en este texto un apoyo para su propia interpretación: el intelecto necesita de la determinación de la voluntad para establecer su último juicio práctico.

Escoto se opone con ello a la posición de los “intelectualistas” inmediatamente anteriores a él. Siger de Brabante, Godofredo de Fontain y Boecio de Dacia defienden que el intelecto puede llegar por sí mismo al último juicio práctico que decide qué medio es el más apto para un determinado fin, de manera que es el entendimiento el que determina a la voluntad (que es potencia pasiva). La libertad humana es propiedad del entendimiento no de la voluntad¹⁰.

Para Escoto, por el contrario, 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. El intelecto es, por consiguiente, tanto en su función especulativa (n. 36) como en su función práctica (nn. 38 y 40) una potencia natural. Sólo puede ser considerado potencia racional en un sentido impropio y restrictivo: en cuanto su acto es previo al acto de la voluntad que es, como dirá a continuación, la única potencia racional.

41. De modo contrapuesto 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 esta nota de autodeterminación la que permite definir a la voluntad como *la* potencia racional.

Se puede observar que el criterio aristotélico inicial para discernir entre potencias racionales e irracionales, a saber ser *ad opposita* o *ad unum* respectivamente ha sufrido una transformación. Lo que define una potencia racional no es simplemente ser *ad opposita* pues cabe ser *ad opposita per modum naturae* (una potencia, por ejemplo el entendimiento, puede referirse a diferentes y opuestos

10 Sobre la postura de Siger de Brabante y Godofredo de Fontain en el contexto de las disputas entre intelectualistas y voluntaristas en torno a la condena del determinismo intelectualista por Esteban Tempier en 1277, cfr. F. X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Editions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris, 1995, pp. 23-30, 164-187, 198-203 y 227-252.

objetos pero sin la capacidad de elicitar su acto respecto de uno u otro). Lo que define a una potencia racional es poder determinarse a elicitar uno u otro respecto de los opuestos, es decir, la autodeterminación. Sólo hay una potencia capaz de autodeterminación: la voluntad. Por tanto, sólo ella es potencia auténticamente racional. El entendimiento, paradójicamente, queda del lado de las potencias naturales o irracionales.

42. Número de transición que abre la tercera sección del cuerpo de la cuestión. Se responden los tres argumentos que se habían expuesto en la segunda parte del primer artículo (nn. 15-19), contra la interpretación de la diferencia entre potencias racionales e irracionales como contraposición entre potencias con formas naturales e intencionales (nn. 13-14). Las respuestas consisten en unos casos en refutación del argumento en otros simplemente en clarificación.

43. La primera objeción tomaba como argumento el ejemplo del sol que poseyendo una forma natural es capaz de producir efectos contrarios. Escoto insiste de nuevo en que el *quid* de la diferencia entre agentes naturales y libres no radica simplemente en estar referido a objetos y efectos opuestos sino en la capacidad de elicitar una acción hacia cualquiera de ellos autodeterminándose. Sólo la voluntad tiene esa capacidad, ella es *principium potestative determinativum sui ad alterutrum*. La capacidad o ausencia de capacidad para autodeterminarse respecto de los contrarios marca la diferencia entre dos tipos de principios activos: voluntad y naturaleza. Por tanto, no puede encontrarse entre los agentes naturales ningún ejemplo que sirva para ilustrar la capacidad de autodeterminación y Escoto rechaza el ejemplo que había puesto más arriba en el n. 33.

44. Insiste sobre la misma idea: no hay otro ejemplo de agente libre (contrapuesto a natural) más que la voluntad. La diferencia entre naturaleza y voluntad funciona como las llamadas *passiones disiunctas*: un principio activo o es naturaleza o es voluntad, al igual que un ente o es finito o es infinito, o es posible o necesario, etc. El hecho de que no haya ningún otro principio capaz de autodeterminación no sirve para negar que la voluntad se autodetermine (esta objeción proviene de Godofredo de Fontain). Escoto afirma que es posible la existencia de una potencia con tal perfección.

Para mostrar la posibilidad de un agente tal como la voluntad, Escoto se basa en un principio aceptado: cuanto mayor es la independencia de un agente respecto de su efecto mayor es su perfección, pues en ese caso es capaz de efectos

variados. Por ejemplo, el sol interviene en la generación de los animales sean de la especie que sean, mientras que cada animal solo puede generar a uno de su propia especie. Sin embargo, a esta perfección se puede añadir otra, a saber, no depender del objeto sobre el que se ejerce la acción: ser capaz de controlar o dominar el propio acto. Esta segunda perfección es compatible con el carácter creatural pero incompatible con el modo de elicitar el acto de los agentes naturales. Estos actúan indefectiblemente *passivo aproximato*, cuando el sujeto sobre el que su acción se ejerce se hace presente. Es posible, por tanto, la existencia de un tipo de agente no sólo equívoco (capaz de efectos contrarios) sino capaz de dominar su acto; es decir es posible la voluntad.

Escoto no intenta, sin embargo, una demostración de la existencia de la voluntad, pues como se ha dicho (n. 30), tal existencia se conoce *a posteriori* a través de la experiencia.

Escoto señala también que la contingencia es superior a la necesidad. Por el ejemplo aducido (en Dios es más perfecto no causar lo distinto de él por necesidad sino contingentemente), queda claro que la afirmación no se puede extender a cualquier tipo de necesidad ni a cualquier tipo de contingencia. Escoto tiene en mente la necesidad natural que es una *necessitas inevitabilitatis* (la necesidad que sigue a lo que no puede ser evitado) y la contingencia que nace de la acción libre (la capacidad de actuar o no actuar; es decir, el control sobre el propio acto). No puede decirse, en cambio, que la *necessitas immutabilitatis*¹¹ (la propia de Dios) sea más imperfecta que la contingencia; ni tampoco que el azar, es decir la contingencia tal como se da en el mundo de las causas naturales, sea más perfecto que la necesidad natural.

45. Escoto toma ocasión de la explicación que ha dado defendiendo la posibilidad de la voluntad para responder a la segunda de las objeciones de la serie inicial (n. 2). Allí se decía que si un agente pudiera producir efectos contrarios los efectuaría a la vez lo que es imposible. Escoto señala que ese argumento puede ser válido respecto del intelecto que es capaz de mostrar los opuestos pero no de producirlos, pero no “funciona” cuando se toma una potencia (como la voluntad) que no sólo es capaz de mostrar los contrarios sino que tiene en su poder autodeterminarse hacia cualquiera de ellos. Es más, la existencia de una potencia como el intelecto pide la existencia de la voluntad, pues en caso contrario las posibilidades que el intelecto muestra nunca llegarían a ser realizadas.

11 Escoto distingue al menos tres tipos de necesidad: *necessitas coactionis*, *necessitas immutabilitatis* y *necessitas inevitabilitatis*. Cfr. *Quodlibetal*, q. 16, n. 31.

46-47. Con el número 46 comienza la respuesta a la segunda objeción que se extiende hasta el n. 53. En estos dos primeros números expone de nuevo su lectura del texto de *Metafísica*, IX, 5, su “teoría de la acción”. Me remito por tanto a las explicaciones dadas en los nn. 16-18, 38 y 40.

El entendimiento es denominado potencia racional incompleta frente a la voluntad que es la potencia racional completa. La razón de esta diferencia es que “el ser potencia respecto de los opuestos reside formalmente en la voluntad” pues ella “se determina contingentemente”, mientras que el entendimiento es incapaz de determinarse respecto de los opuestos aunque caigan bajo su objeto. El entendimiento es potencia racional por participación, dice Escoto; es decir, en la medida en que su acto cae bajo el imperio de la voluntad. La expresión “racional por participación” aplicada al intelecto parece significar lo mismo que aplicada a los apetitos sensibles: estos son “rationales” para Escoto en la medida en que son capaces de obedecer el imperio de la voluntad¹². En la explicación aristotélica los apetitos son racionales en la medida en que pueden obedecer a la razón práctica. Se observa, por tanto, de nuevo cómo Escoto transfiere a la voluntad lo que en Aristóteles correspondía a la razón.

48-49. En estos dos números se opone Escoto a la concepción pasiva de la voluntad según la cual ésta sigue necesariamente el dictado de la razón práctica. Como se dijo anteriormente (cfr. n. 40), este es el modelo propuesto por Siger de Brabante, Godofredo de Fontain y Boecio de Dacia. Escoto insiste de nuevo en la peculiaridad de la voluntad que no es un agente natural que produzca necesariamente su efecto sino un agente que contingentemente controla su acto: puede actuar o no actuar, actuar de éste o este otro modo. Por ello, en la proposición “La voluntad quiere esto luego lo hará”, ambos, el antecedente y la consecuencia, son contingentes. Esta proposición no es comparable a esta otra: “El fuego calienta luego calentará (éste o aquel objeto)”. ¿Por qué? Porque mientras que la acción nacerá del fuego, un agente natural, con necesidad, de modo que se producirá de modo inevitable salvo que otro agente intervenga para impedirlo; en el caso de la voluntad la acción “nace” de modo contingente y la posibilidad contraria a la elegida sigue siendo una posibilidad real en el mismo momento de actuar (contingencia sincrónica¹³). Así Escoto puede concluir con una afirmación de no fácil traducción: la voluntad *faciet sicut faciendi habet potentiam non autem sicut habet potentiam faciendi*. El sentido es que la voluntad

12 Cfr. I. Duns Scoti, *Ordinatio*, III, d. 33, q. un, n. 4.

13 Sobre este punto volveré al comentar los nn. 63-65.

obrar conforme a su capacidad de autodeterminarse respecto de los opuestos lo que no implica que caiga en la contradicción de producirlos simultáneamente.

50. Por el contrario el entendimiento se comporta como un agente natural. O 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 (entendimiento práctico). En el segundo caso si *per impossibilem* se moviera a actuar produciría los efectos opuestos simultáneamente. Compara al entendimiento con el sol: obra sus efectos opuestos de acuerdo con la diversa cualidad de los sujetos pacientes que se le aproximan, pero si se enfrentara a un sujeto capaz de recibir dos de sus efectos opuestos (*per impossibilem* un sujeto capaz, por ejemplo, de ser derretido y resecado) o no actuaría o los produciría a la vez pero no sería capaz de decidirse por uno de ellos. Por ello el intelecto es potencia racional incompleta, como ya se ha dicho: no controla su acto.

51. En este número y los dos siguientes aparecen tres objeciones a la explicación dada por Escoto en los números anteriores (nn. 46-50), donde se niega al entendimiento la cualidad de ser potencia racional completa. No parece tan claro que Aristóteles piense en la voluntad más que en el entendimiento cuando trata de las potencias racionales, más bien la literalidad del texto sugiere lo contrario.

Esta parte del texto (nn. 51-53) parece reflejar las objeciones que los estudiantes ponían a la explicación dada por Escoto en sus lecciones. En efecto, aunque el texto del libro IX de las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* es probablemente, como se ha señalado, un texto revisado por Escoto para su publicación, su base está en las lecciones dadas por Escoto en alguno de los conventos franciscanos de Inglaterra antes de su colación del grado de Maestro en teología.

La primera objeción se opone a la idea de que si el entendimiento pudiera actuar respecto de los opuestos debería producirlos simultáneamente. Señala que el entendimiento no se refiere a dos opuestos por igual sino a uno esencialmente y al otro accidentalmente de manera que producirá aquél al que está inclinado esencialmente. Escoto responde que esa explicación sólo puede aplicarse a los opuestos privativos pero no a los contrarios. En el caso de dos conceptos contrarios el entendimiento se inclina a ambos por igual pues ambos contie-

nen algo positivo¹⁴. Por tanto, el problema de la producción simultánea de los opuestos persiste.

52. La segunda objeción se basa en la argumentación de Aristóteles en *Metafísica*, IX, 2 (1046 b 5-15). En ese texto Aristóteles pone como ejemplo de potencia racional el arte médico que puede producir efectos contrarios: salud o enfermedad. En la explicación aristotélica, sin embargo, los efectos contrarios no están referidos por igual a la potencia sino que uno de ellos es el efecto más propio (en el caso aducido la salud pues esa es la finalidad del arte médico) y el otro es posible por ser privación del primero. La objeción pregunta cómo se cumple esta afirmación aristotélica en el caso de considerar que la potencia racional por excelencia es la voluntad. Escoto señala simplemente que no se cumple y repite la explicación dada ya varias veces: la voluntad puede determinarse hacia cualquiera de los opuestos pues la voluntad no se ve obligada a obrar en la presencia del objeto como ocurre en el caso de los agentes naturales. Y alude a favor de su interpretación el texto de *Metafísica*, IX, 5 (ya citado varias veces¹⁵) en que Aristóteles habla de la elección actuando sobre la deliberación.

La explicación dada por Escoto de la naturaleza de las potencias racionales difiere de la de Aristóteles: para éste la apertura hacia los opuestos no implicaba indiferencia hacia cualquiera de los objetos (el arte médico, aunque capaz de producir salud o enfermedad, no está referido por igual a ambos efectos sino a la salud prioritariamente); Escoto, por el contrario, afirma la indiferencia de la voluntad hacia los contrarios.

53. La tercera objeción alude a un hecho obvio: Aristóteles se refiere al intelecto cuando habla de potencia racional. Escoto es consciente de que en el texto aristotélico sólo se pueden encontrar insinuaciones para una doctrina de la voluntad pero no propiamente una explicación de la voluntad como potencia. Pero intenta salvar la *intención* aun no pudiendo salvar la literalidad: “de sus palabras [de Aristóteles] se sigue que hubiera dicho algunas cosas si la hubiera considerado [a la voluntad]”.

54-56. Incluye la respuesta a la tercera de las objeciones de la serie principal que estábamos considerando (cfr. n 42). En este caso Escoto acepta el argu-

14 Cfr. la explicación dada en el n. 19 y la que se dará en los nn. 54-56.

15 Cfr. nn. 16-18, 38, 40 y 46-47.

mento. Aunque el entendimiento abarque a través de un concepto la privación de éste, no puede decirse lo mismo cuando se trata de dos opuestos contrarios; en este caso el intelecto necesita dos conceptos distintos y no puede conocer uno a través del otro ni viceversa.

Escoto señala que hay dos modos de acuerdo a los cuales el entendimiento puede abarcar los opuestos con una misma noticia:

a) La argumentación: en las premisas se incluye virtualmente el conocimiento de las conclusiones, luego en el mismo acto las premisas se conocen formalmente y las conclusiones virtualmente.

b) El caso de un concepto y su privación: la privación es conocida *secundum quid*, es decir accidentalmente, a través del concepto positivo.

El énfasis de Escoto es que en ambos casos la voluntad no está determinada por el entendimiento. Puede actuar cuando elige contra el juicio del entendimiento y le basta la diferencia entre el concepto positivo y su privación para tener dos opuestos entre los que elegir.

57. Escoto introduce un argumento en contra de la indeterminación de la voluntad. La objeción reza así: la voluntad pierde su apertura a los contrarios y queda determinada hacia uno de ellos en el momento en que elige y elicit su acto. En ese momento ya no puede querer el otro contrario. Los defensores de esta postura son los intelectualistas (cf. nn. 48-49): el último juicio del entendimiento termina con la indeterminación de la voluntad. La respuesta de Escoto es por reducción al absurdo: si eso fuera así no habría diferencia entre potencias racionales e irracionales. Para demostrar que de la premisa se sigue esta consecuencia, Escoto da argumentos de autoridad (n. 58), argumentaciones (59-61) y un ejemplo teológico (n. 62).

58. De acuerdo con Aristóteles en el libro II del *Perihermeneias* y con Boecio en su comentario a ese pasaje, la potencia irracional también está abierta a los opuestos antes de ser determinada a su acción; luego si la indeterminación de la potencia racional sólo consistiera en esto no se diferenciaría de la de la potencia irracional.

59-60. Escoto expone una argumentación muy condensada que presupone una distinción muy importante: la distinción entre la potencia como modo del

ente y como principio del ente¹⁶. La potencia como modo del ente se puede contraponer: (1) a lo imposible (y significa entonces el ente posible); (2) a lo necesario (y significa entonces el ente contingente); y (3) al acto (éste es su sentido más propio)¹⁷. Por tanto uno de los sentidos de la potencia como modo del ente es la contingencia, entendida como una cualidad que pertenece al ente cuando es y no simplemente en sus causas. Manteniendo esto en mente se puede proceder a explicar el argumento.

Lo que Escoto quiere demostrar es que si en el momento de actuar la voluntad está determinada, entonces todo es necesario y no hay nada contingente. Si cuando la voluntad actúa (t_1) su acto está determinado, entonces es necesario y lo mismo su efecto. Pero en ese caso no habría ninguna diferencia entre la potencia racional y la irracional pues esa necesidad es precisamente lo propio de las potencias irracionales. Y no basta decir que el acto es contingente porque en un tiempo anterior al de su elicitación (t_0) estaba indeterminado, pues antes de su elicitación (t_0) el acto de la voluntad no era, luego (tomando la contingencia como modo del ente y no sólo en las causas) no era ni necesario ni contingente.

Para que el acto y su efecto sean contingentes es preciso que el principio del que proceden sea capaz de lo opuesto en el mismo momento de actuar: la voluntad que quiere a puede no querer a . Esto es lo que se llama contingencia del presente o contingencia sincrónica.

Escoto cita a favor de su tesis *Perihermeneias*, I, 9. La literalidad del texto de la edición crítica dice: “Esta proposición es necesaria: ‘Todo lo que es cuando es necesario es que sea’”. Así formulado el pasaje no tiene sentido: si Escoto admitiera que la proposición del *Perihermeneias*, I, 9, está afirmando que lo que existe, en el momento en que existe, existe necesariamente y no puede ser de otra manera, entonces la autoridad citada iría contra su argumento, no a favor de su argumento. Parece que para una lectura coherente hace falta añadir un “no” al pasaje: “Esta proposición *no* es necesaria: ‘Todo lo que es cuando es necesario es que sea’”. En la nota 65 de la traducción se dio una posible explicación de esta omisión. Volveré sobre la interpretación del texto del *Perihermeneias* al comentar el n. 64.

16 “Ad solutionem istarum quaestionum oportet distinguere de potentia. Uno modo potentia dicit modum quendam entis. Alio modo specialiter importat rationem principii” (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1-2, n. 14).

17 I. Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1-2, n. 21.

61. Da un segundo argumento contra la tesis expuesta en el n. 54. Escoto asienta un principio y lo aplica al caso: Si una propiedad pertenece a algo esencialmente (*per se*) y como primero en su orden (*primo*), entonces la misma propiedad no puede pertenecer a lo opuesto. Ahora bien, ser capaz de los opuestos pertenece *per se et primo* a la potencia racional, luego no puede pertenecer a la potencia irracional. Pero la argumentación del n. 54 reduce la apertura a los opuestos al momento anterior a la acción y la potencia irracional es capaz de tal apertura (n. 58) luego de esa argumentación se sigue una violación del principio que se menciona al inicio de este número.

62. Para confirmar su postura acude a un ejemplo teológico: Dios puede no predestinar al predestinado en el momento en que lo predestina. Escoto hace uso de nuevo de su concepción de la modalidad (contingencia sincrónica). El punto interesante es que Escoto defiende que Dios puede no querer algo (predestinar por ejemplo) en el momento en que lo está queriendo; no simplemente que no lo quiera en el momento anterior o en general en un momento distinto al momento en que efectivamente lo quiere. Escoto, siguiendo en este punto la influencia de Olivi, hace un nuevo planteamiento de la modalidad. Sobre este punto volveré al comentar el n. 65.

Puede parecer extraño que Escoto acuda a un ejemplo teológico cuando está comentando un texto filosófico; pero deja de serlo cuando se tiene en cuenta que el contexto de las *Quaestiones super libros Metaphysicarum Aristotelis* no es el de unas lecciones en la Facultad de Artes (donde los Maestros en Arte tenían prohibido por ley de la Universidad discutir materias teológicas) sino la enseñanza en alguno de los conventos franciscanos de la provincia de Inglaterra. Escoto acude a un ejemplo que resulta bien conocido, y por tanto ilustrativo, para la audiencia que le escucha. En este sentido el texto de Escoto es muy distinto del de Tomás de Aquino. Éste último, a diferencia del de Escoto, es una exposición literal sobre el texto de la *Metafísica* porque estaba pensado para ser usado como texto en la Facultad de Artes.

63. Comienza aquí la respuesta a las objeciones planteadas al inicio de la cuestión. La primera objeción argumentaba que si la potencia racional fuera capaz de efectos contrarios los produciría simultáneamente (como Aristóteles había afirmado para el entendimiento que delibera). Escoto responde que la voluntad puede autodeterminarse hacia cualquiera de los opuestos cosa que no puede hacer el entendimiento. Por ello “non habet potentiam faciendi opposita *simul*,

licet habeat potentiam *simul* ad opposita”. El *quid* está en la posición del adverbio “simul”.

64. Discute aquí una contraobjección: “¿es posible no estar sentado ahora, supuesto que uno está sentado?”. La discusión de la verdad o falsedad de esta proposición es la discusión de si el presente es necesario o puede ser contingente. Para Escoto puede ser contingente. Este número y el siguiente recogen de manera sucinta la temática que Escoto desarrolla por extenso en sus comentarios a la distinción 39 del primer libro de las *Sentencias*. Para resolver la objeción Escoto acude a la doctrina lógica de la diferencia entre el sentido compuesto y dividido de las proposiciones.

Así caben dos lecturas de la proposición anterior:

a) La posibilidad (M) se aplica a la conjunción “estar sentado (p) y no estar sentado (-p)” en el instante *t*: $M(p\ t \ \& \ -p\ t)$. Este es el sentido compuesto, y en este sentido la proposición es falsa pues conlleva una contradicción patente.

b) La posibilidad se aplica sólo a una de las partes de la conjunción: “cuando p es posible -p” ($p\ t \ \& \ M\ -p\ t$). Este es el sentido dividido. Tomada en este sentido algunos autores la consideran también falsa porque piensan que se opone al *dictum* aristotélico de *Perihermeneias*, I, 9 (cfr. nn. 59-60): “Todo lo que es, cuando es, necesario es que sea”. Escoto, por el contrario, la considera verdadera y niega la interpretación que estos autores hacen del texto de *Perihermeneias*: si todo lo actual fuera necesario no habría contingencia pues, como se ha explicado (n. 59), la contingencia es un modo de ser del ente y no sólo una propiedad referida a sus causas.

Sin embargo, en este pasaje Escoto no da una explicación de cómo interpretar el texto referido. Se contenta con decir que quienes lo interpretan apoyando la necesidad de todo lo que existe actualmente cometen dos falacias: la de confundir el sentido compuesto y dividido de las proposiciones, y la de confundir lo absoluto y lo relativo. En la *Lectura* puede encontrarse una explicación de la primera falacia a la que Escoto se refiere:

“Debe decirse que esta proposición: ‘Todo lo que es, cuando es, es necesario’ se distingue según lo dos sentidos de composición y división, al igual que esta otra: ‘Es necesario que el animal corra si el hombre corre’. En sentido compuesto es categórica y verdadera, significa la necesidad de la implicación y su significado es: que el animal corra si el hombre corre, es necesario, es decir, esta proposición es necesaria: ‘el animal corre si el hombre corre’. En sentido dividido es: ‘Es necesario que el animal corra si el hombre

corre', entonces es hipotética y falsa y su significado es: 'que el animal corra es necesario si el hombre corre', entonces significa la necesidad del consecuente. Así en el caso propuesto: en sentido compuesto es verdadera y significa la necesidad de la concomitancia y su significado es: 'Todo lo que es cuando es, es necesario', y denota la necesidad de la proposición: 'todo lo que es cuando es'. En sentido dividido es falsa y significa la necesidad del concomitante del siguiente modo: 'Todo lo que es, cuando es, es necesario' significando que 'todo lo que es, es necesario que sea cuando es'. Esto es falso, porque lo contingente no es necesario cuando es"¹⁸.

Es decir la proposición modal del *Perihermeneias*: "Todo lo que es cuando es necesario es que sea" puede leerse en dos sentidos:

a) Afirmando la necesidad (N) de la proposición que expresa "las cosas son mientras que son": N (todo lo que es cuando es). Éste es el sentido en que Escoto la considera aceptable. Es el sentido compuesto porque el operador modal afecta a la proposición tomada como proposición simple o categórica.

b) Afirmando la necesidad (N) de la segunda parte de la proposición: "las cosas cuando son, son necesarias" (todo lo que es, N cuando es). En este sentido Escoto la considera falsa porque implica que no hay nada actualmente contingente. Es el sentido dividido porque el operador modal afecta a la segunda parte de una proposición compuesta o hipotética.

65. Se ofrece otra explicación sobre el mismo punto (la posibilidad de la contingencia sincrónica). La voluntad quiere contingentemente, es decir su acto es contingente. El énfasis aquí es que la voluntad es contingente no simple-

18 "Ad primum dicendum quod haec 'omne quod est, quando est, est necessarium' est distinguenda secundum compositionem et divisionem, -sicut haec 'animal currere, si homo currit, est necessarium'. Et in sensu compositionis est categorica et vera, et tunc denotat necessitatem consequentiae, et est sensus 'animal currere si homo currit, est necessarium', hoc est: haec est necessaria 'animal currit si homo currit'. Sensus divisionis est 'animal currere, si homo currit, est necessarium': est tunc hypotetica et falsa, et est sensus 'animal currere est necessarium, si homo currit', et tunc denotat necessitatem consequentis.- Sic in proposito: in sensu compositionis vera, et denotatur necessitas concomitantiae, et est sensus 'omne quod est quando est, necesse est esse', et denotatur esse necessarium 'omne esse quando est'; in sensu divisionis falsa, et denotatur necessitas concomitantis sic 'omne quod est, quando est, necesse est esse', et significatur quod 'omne quod est, est necessarium esse quando est', - et hoc falsum est, quia contingens non est necessarium quando est"; *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 58 (la traducción es mía).

mente porque puede hacer una cosa u otra antes de elicitar su acto sino porque cuando elicita su acto no pierde la potencia hacia el acto opuesto.

Escoto dice que esto debe entenderse “en sentido dividido”. ¿Qué significa? Significa que la proposición: “La voluntad que quiere a en el instante t_1 ($V_a t_1$) puede (M) no querer a en ese mismo instante ($-V_a t_1$)” debe leerse: $V_a t_1 \& M -V_a t_1$; y no debe leerse como si significara: $M (V_a t_1 \& M -V_a t_1)$.

Esta postura refleja una cierta novedad en la doctrina de las modalidades. En este párrafo Escoto no provee mayor explicación. Una explicación completa puede leerse en *Lectura*, I, 39, nn. 42-61. En esos textos Escoto declara inválida una de las reglas del *Ars obligatoria* atribuida a William Sherwood; la regla en cuestión tiene como trasfondo una concepción diacrónica de la modalidad¹⁹. La regla a la que me refiero puede ilustrarse a través del ejemplo que pone el propio Escoto:

a) Si se establece que una proposición contingente es falsa, por ejemplo: “Tú estás en Roma en el instante t_1 ”;

b) y se afirma esta proposición contingente: “Tú estás en Roma”;

c) la regla obliga a negar que (b) sea verdad en el mismo instante t_1 .

d) Para que pueda ser verdad (b) es preciso que se dé un cambio, un movimiento lo cual exige tiempo, por tanto será verdad “Tú estás en Roma en el instante t_2 ”.

Por tanto la concepción de la modalidad es diacrónica, por ejemplo la proposición: “Lo blanco es negro, es posible” es inaceptable en sentido compuesto y aceptable en sentido dividido y diacrónico: “Lo que *fue* blanco puede ser negro”. Escoto niega esta regla del *ars obligatoria*. En su visión es posible el sentido dividido y sincrónico en el caso de las potencias racionales, es decir de la voluntad: “La voluntad que quiere a en el instante t puede no querer a en ese mismo instante” (contingencia sincrónica).

Escoto desarrolla la teoría modal más allá de sus predecesores. Por ejemplo Grosseteste o R. Rufus se habían enfrentado a un problema similar al intentar explicar cómo es posible que Dios quiera algo pero no esté determinado a quererlo, es decir que pueda no quererlo. No habiendo en Dios tiempo no se puede acudir al recurso de la distinción de instantes cronológicos. Grosseteste y Rufus lo explican estableciendo una diferencia entre el actual instante de eternidad (i) y otro posible instante de eternidad (i'). Éste último es un instante diferente

19 Cfr. A. Vos, “Moments of the *Ars Obligatoria* according to John Duns”, *Franciscan Studies*, 1998 (56), pp. 398-401.

desde un punto de vista lógico: representa lo que hubiera sido el estado de cosas si Dios hubiera querido otro mundo, otros entes, etc. Con esta distinción pueden afirmar que Dios quiere *a* en el instante *i* y Dios no quiere *a* en el instante *i'*. La solución de Escoto va más allá porque no “rompe” el instante. Conforme a lo que se ha explicado, para Escoto “Dios que quiere *a* en *i* puede no querer *a* en *i'*”²⁰.

Me he detenido más en la explicación lógica, pero hay también una “herramienta” metafísica usada por Escoto para explicar la contingencia sincrónica de la voluntad: la doctrina de los *instantes naturae*. La existencia de una prioridad y posterioridad en el orden de la naturaleza permite distinguir dentro de un mismo instante de tiempo “momentos” (usando este termino en un sentido verdaderamente impropio) anteriores y posteriores que son los llamados *instantes naturae*. En el instante cronológico t_1 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 (t_1) en que el acto se realiza.

66. La segunda objeción decía que una potencia hacia los opuestos no será efectiva salvo que sea determinada, pero una vez es determinada es *ad unum* y ya no *ad opposita*. Escoto señala que este argumento debe negarse si se refiere a la voluntad ya que ésta en ningún caso es determinada por el entendimiento. El trasfondo aquí es la teoría determinista de Godofredo de Fontain²²: la voluntad es facultad pasiva determinada por el último juicio práctico del entendimiento, la libertad se reduce al hecho de que si se hubieran dado otras condiciones el entendimiento hubiera concluido de otra manera.

20 Cfr. T. B. Noone, “Richard Rufus on creation, divine immutability, and future contingency in the *Scriptum super Metaphysicam*”, *Documenti e Studi*, 1993 (4), pp. 3-15.

21 Una explicación más amplia de la doctrina de los *instantes naturae* aplicada a la contingencia sincrónica puede encontrarse en C. Normore, “Duns Scotus’s Modal Theory”, en T. Williams (ed.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge (NY), 2003, pp. 130-137.

22 Cfr. comentario nn. 40 y 48-49.

67. Examina el argumento del n. 66 cuando se refiere al intelecto y lo acepta. Vuelve a repetir lo que ya había explicado en los nn. 17, 38, 40, y 46 y 47. Me remito por tanto al comentario de tales números.

68. Responde aquí a la tercera de las objeciones. Ésta argumentaba que si la potencia racional era de los opuestos podría querer el mal en cuanto mal. Escoto se limita aquí a señalar que la potencia racional nunca quiere el mal en cuanto tal pero aun así puede querer los opuestos porque es capaz de querer (*velle*) o rechazar (*nolle*) los objetos que constituyen bienes particulares.

Queda el problema del último fin que es bien sumo: ¿lo quiere la voluntad necesariamente? En este párrafo Escoto señala expresamente que omite la explicación de ese punto. Su explicación puede encontrarse, sin embargo, en otros pasajes²³. Básicamente la respuesta de Escoto es que aunque la voluntad no puede rechazar (*nolle*) el sumo bien o fin último puede sin embargo no quererlo (*non velle*): puede voluntariamente suspender su acto sobre él cuando se le muestra. La posibilidad de *velle vel non velle* referida al fin último basta para asegurar que también respecto de él la voluntad está abierta a los opuestos²⁴.

69. Para la respuesta a la cuarta objeción se remite al argumento dado en el n. 43. Me remito por tanto al comentario a ese número.

70-72. Responde aquí a la sexta objeción, aunque en el texto diga que responde a la quinta. Esta objeción señalaba que una causa natural podía producir efectos contrarios dando dos ejemplos:

a) El frío puede producir calor. Escoto lo niega aunque admite que el frío puede dar lugar a ciertas condiciones que favorezcan el calentamiento de un

23 Cfr. por ejemplo: *Ordinatio*, I, d. 1, p. 2, q. 2, nn. 82-158 y *Ordinatio*, IV, d. 49, qq. 9-10.

24 “Ad tertium, dicitur uno modo quod licet non sit ibi defectus alicuius boni nec aliqua malitia et ideo forte non posset voluntas illud nolle, quia obiectum actus nolendi est malum vel defectivum, potest tamen illud bonum perfectum non velle, quia in potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum” (*Ordinatio*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 149). “Et si dicas, quod si non necessario velit beatitudinem, nec necessario odit beatitudinem, qualem ergo actum habebit circa beatitudinem, quando sibi ab intellectu ostenditur? Dico quod in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostensa beatitudine” (*Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, n. 10, Vivès XXI).

cuerpo. Lo que Escoto tiene en mente es lo que ocurre en el organismo animal: cuando el frío ambiental se incrementa se incrementa también la producción de calor para mantener la temperatura corporal.

b) La causa de que la trayectoria directa de una pelota arrojada es causa también de su trayectoria refleja. Para entender el ejemplo hay que tener en cuenta que en la física medieval el movimiento de un cuerpo arrojado en dirección contraria a la gravedad (que hoy describiríamos como una trayectoria parabólica) era pensado como dos movimientos: el movimiento *a-b* (siendo *a* el punto de partida y *b* el punto álgido de ascenso) y el movimiento *c-d* (siendo *c* el punto donde empieza el descenso y *d* el punto donde termina el movimiento). Lo interesante es que *b* y *c* eran considerados puntos distintos aunque inmediatamente contiguos; por eso había dos movimientos uno rectilíneo (el ascenso: *a-b*) y otro reflejo (el descenso: *c-d*). La respuesta de Escoto es que entre estos dos movimientos (rectilíneo y reflejo) no hay oposición formal, por tanto no es el mismo caso: el motor no causa dos opuestos.

En definitiva lo que afirma en estos tres números es que el tipo de oposición que cabe encontrar en un agente natural es, en el mejor de los casos, la capacidad de producir efectos opuestos pero nunca la de elicitar de por sí y bajo el propio control actos opuestos.

73. Responde a la quinta objeción. El *dictum* aristotélico: *omnis potentia est contradictionis* no anula la pertinencia de la distinción entre potencias racionales e irracionales pues éstas no se refieren a los contrarios del mismo modo. Escoto explica que las potencias pasivas son de los contrarios porque pueden recibir determinaciones opuestas (el agua puede ser calentada o enfriada). Las potencias activas irracionales, que dependen de la presencia del sujeto sobre el que actúan, pueden producir efectos contrarios de acuerdo con los diferentes sujetos sobre los que actúan (el ya referido ejemplo del sol puede servir aquí), o bien también se les puede considerar referidas a los contrarios en la medida en que el efecto que producen puede ser impedido por otra causa natural. Pero en ninguno de estos dos casos se refieren a los contrarios del mismo modo que la potencia racional, a saber, siendo capaces de autodeterminarse hacia cualquiera de los opuestos.

Indirectamente Escoto alude aquí a una diferencia importante, a saber a la diferencia entre la contingencia de la naturaleza y la que nace de la voluntad. La primera consiste simplemente en que por la concurrencia de varias series causales producidas por agentes naturales puede producirse un efecto casual y, en ese sentido, contingente, no necesario. Pero esa contingencia es distinta cualita-

tivamente de la contingencia metafísica que nace de la capacidad de la voluntad para actuar de otra manera a como actúa, lo que la convierte en causa contingente de sus actos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones de la obra de Duns Escoto

Opera omnia Ioannis Duns Scoti collecta, recognita, notis, scholiis et commentariis illustrata a Patribus Hibernis, collegi romani S. Isidori professoribus, sumtibus Laurentii Durand, Tomi I-XII in partes divisi, Lugduni, 1639 [edición de Wadding].

Opera omnia, Editio nova iuxta editionem Waddingi... recognita, I-XXVI, apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1891-1895.

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

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

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

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

2. Bibliografía secundaria

Alluntis, F. (ed.): *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, BAC, Madrid, 1960.

- Balic, C.: *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique I, Louvain, 1927.
- Balic C. *et al.* (ed.): "Disquisitio Historico-Critica", en Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, I, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1950, pp. 1*-329*.
- Cross, R.: *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1999.
- Dekker, E.: "Scotus's freedom of the will revisited", en E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus renewal of Philosophy. Acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (May 23 and 24, 1996), Rodopi, Amsterdam-Atlanta (GA), 1998, pp. 113-121.
- Dreyer, M. / Möhle, H. (eds.): "Prolegomena", en Ioannis Duns Scoti, *Opera philosophica*, II: *Quaestiones super libros Perihermeneias Aristotelis, Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis et Theoremata*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 2004, pp. 571-588.
- Dumont, S.: "The origin of Scotus's theory of synchronic contingency", *The Modern Schoolman*, 1995 (72), pp. 149-167.
- "William of Ware, Richard of Conington and the Collationes Oxonienses of John Duns Scotus", en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (ed.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 59-85.
- "Did Scotus change his mind on the will?", en J. Aertsen / K. Emery / A. Speer (eds.), *After the condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the last quarter of the thirteenth century. Studies and Texts*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001, pp. 719-794.
- Effler, R.: *John Duns Scotus and the principle 'Omne quod movetur ab alio movetur'*, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y), 1962.
- Etzkorn, G., *et al.* (eds.): "Introduction", en Ioannis Duns Scoti, *Opera philosophica*, III: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, libri I-V*, St. Bonaventure University, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1997, pp. vii-l.
- Gallagher, D.: "Free Choice and free judgment in Thomas Aquinas", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1994 (76), pp. 247-277.

- Hamesse, J.: *Les Auctoritates Aristotelis; un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974.
- Inciarte, F.: “Natura ad unum ratio ad opposita. Zur transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus”, en J. P. Beckman, *et al.* (ed.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Meiner, Hamburg, 1987, pp. 259-273.
- Sobre la libertad del intelecto, la razón y de la voluntad*, en R. Alvira (ed.), *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 284-291.
- Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, editado por L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2001.
- First principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, editado por L. Flamarique, G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2005.
- Ingham, M. B. / Dreyer, M.: *The philosophical vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington (DC), 2004.
- Kluxen, W.: “On Metaphysics and the concept of freedom in the philosophy of John Duns Scotus”, en E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus renewal of Philosophy. Acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* (May 23 and 24, 1996), Rodopi, Amsterdam-Atlanta (GA), 1998, pp. 1-12.
- Knuutila, S.: “Duns Scotus’ criticism of the ‘statistical’ interpretation of modality”, en J. P. Beckmann, *et al.* (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, I, W. de Gruyter, “Miscellanea Medievalia” 13, Berlin-New York, 1981, pp. 441-450.
- “Time and modality in Scholasticism”, en S. Knuutila (ed.), *Reforging the great chain of being. Studies in history of modal theories*, D. Reidel Pub. Co., “Synthese Historical Library” 20, Dordrecht, 1981, pp. 163-257.
- “Modal logic”, en N. Kretzmann, *et al.* (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 342-357.
- Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York, 1993.

- “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 127-143.
- Lauriola, G. (ed.): “Introduzione”, Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia (editio minor)*, I: *Opera philosophica*, Arti Grafiche Alberobello (AGA), Alberobello (Bari), 1998.
- Lewis, N.: “Power and contingency in Robert Grosseteste and Duns Scotus”, en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 205-225.
- Llano, A.: “Aquinas and the principle of plenitude”, en D. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and his legacy*, The Catholic University of America Press, Washington (DC), 1994, pp. 131-148.
- MacDonald, S.: “Synchronic contingency, instants of nature, and libertarian freedom. Comments on *The background to Scotus’s theory of will*”, *The Modern Schoolman*, 1985 (72), pp. 169-174.
- Marrone, S.: “Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality”, en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 175-189.
- McCord Adams, M.: “Duns Scotus on the will as a rational power”, en L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale* (Roma, 9-11 Marzo 1993), II, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, pp. 839-854.
- Noone, T. B.: “Richard Rufus on creation, divine immutability, and future contingency in the *Scriptum super Metaphysicam*”, *Documenti e Studi*, 1993 (4), pp. 1-23.
- Noone, T. B., et al. (eds.): “Introduction”, en Ioannis Duns Scoti, *Opera philosophica*, V: *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, Franciscan Institute-Catholic University of America, St. Bonaventure (NY)-Washington (DC), 2006, pp. 1*-144*.
- Normore, C.: “Scotus, modality, instants of nature and the contingency of the present”, en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 161-174.

- “Duns Scotus’s Modal Theory”, en T. Williams (ed.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge (NY), 2003, pp. 129-160.
- Putallaz, F. X.: *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Editions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg (Suisse)-Paris, 1995.
- Söder, J. R.: *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den Futura Contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster, 1999.
- Sondag, G.: *La théologie comme science pratique: prologue de la Lectura*, Vrin, Paris, 1996.
- Veldhuis, H.: “Duns Scotus theory of synchronic contingency in Lectura I 39 and its theological implications”, en L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale* (Roma, 9-11 Marzo 1993), II, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, pp. 571-576.
- Vos, A.: “Moments of the *Ars Obligatoria* according to John Duns”, *Franciscan Studies*, 1998 (56), pp. 383-422.
- Vos, A., et al.: *Contingency and freedom. Lectura I, 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1994.
- Williams, T.: “The life and works of John Duns the Scot”, en T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, New York, 2002, pp. 1-14.
- Wolter, A. B.: *Duns Scotus on the will and morality*, The Catholic University of America Press, Washington (DC), 1986.
- Duns Scotus. Philosophical Writings*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge (IN), 1987.
- The philosophical theology of John Duns Scotus*, editado por Marilyn McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990.
- “Duns Scotus at Oxford”, en L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale* (Roma, 9-11 Marzo 1993), I, Edizioni Antonianum, Roma, 1995, pp. 183-192.

–“Reflections about Scotus early works”, en L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 37-57.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)

- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)

- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)

- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)

- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)