

LIBERTAD EN DUNS ESCOTO¹

Antonio Pérez-Estévez
Universidad de Zulia (Venezuela)

RESUMEN

Duns Escoto, en razón del modo como las potencias activas actúan, distingue entre las potencias naturales y la voluntad. Las potencias naturales actúan determinada y necesariamente, cuando se cumplen las condiciones para hacerlo; la voluntad es indeterminada y se auto-determina a actuar. Por indeterminada, la voluntad puede querer actos contrarios y objetos contrarios, es decir, puede querer A y -A y elige uno de los dos por sí misma, se auto-determina, sin que nada exterior a ella la determine. La voluntad humana puede querer objetos contrarios con actos volitivos distintos y en tiempos distintos, debido a su imperfección y mutabilidad. La voluntad divina puede querer, con un único acto volitivo, objetos contrarios v.g. puede, al mismo tiempo, querer A y -A. En base a esta libertad de Dios, todo lo creado —orden físico o moral— es radicalmente contingente, es decir, es así pero puede ser de otra manera y/o dejar de ser. Por la potencia ordenada, Dios conserva el orden físico o moral establecido; por la potencia absoluta, Dios puede revocar ese orden y establecer, incluso temporalmente, otro distinto. El conocimiento divino de todo lo creado no puede ser un conocimiento necesario en el sentido de que sea imposible que A (que será) pueda no ser. Consecuencia de la contingencia radical de las acciones divinas es que 'un predestinado puede condenarse'.

Palabras clave: Duns Escoto, libertad, contingencia.

ABSTRACT

Duns Scotus, due to the way active potencies act, distinguishes natural potencies from Will. Natural potencies, if all requisites are fulfilled, act determinately and necessarily; Will, on the contrary, is indeterminate and determines itself to act. Because of its indeterminacy, Will can choose contrary acts and contrary objects, that is, can choose A and -A. It chooses by itself one of both, it determines itself and nothing external determines it. Human will, due to its imperfection and mutability, can choose contrary objects with different willing acts and in different times. Divine will can, with one and the same willing act, choose simultaneously contrary objects, that is, A and -A. Given this divine freedom, all creatures—including physical or moral order—are deeply contingent, that is, they are in this way but they can be either otherwise or not to be. By His ordinate potency, God keeps the established physical and moral order; by His absolute potency, God can revoke this order and establish another, even temporarily. Divine knowledge of the created things that will be, cannot be a necessary knowledge meaning that it is impossible for A (that will be) not to be able to be. As a consequence of this contingency, 'a predestinate can be condemned'.

Key words: Duns Scotus, freedom, contingency.

1 Este artículo ha sido posible debido a la valiosísima ayuda que me ha ofrecido siempre el P. Hipólito Barriuguín, permitiéndome el uso de la bien organizada biblioteca 'Cisneros' que los Franciscanos poseen en la Calle Joaquín Costa de Madrid.

I. INTRODUCCIÓN

Desde los albores de la cultura griega, el ser humano aparece como un ser que no es sólo y exclusivamente natural. Es cierto que el ser humano es cuerpo material que, como los demás seres naturales, nace, crece, se reproduce y muere. Como todo ser natural, podemos decir y predecir que el ser humano necesita para vivir del aire, del agua y de los alimentos que provienen de la tierra. Pero además de su cuerpo material y natural, el ser humano posee una realidad misteriosa —la psique— que lo abre a un ámbito distinto del natural y lo capacita para reflexionar y hablar sobre el mundo natural y sobre sí mismo, y para elegir entre distintas maneras de actuar. El ser humano, además de un ser natural, es un ser racional, lo que equivale a decir que es un ser reflexivo, locuaz y libre.

La comprensión y la realización de esa racionalidad libre del ser humano va a seguir un largo proceso zigzagueante en el que se destacará, primero, su capacidad de pensar, juzgar y reflexionar, dejando en la sombra su capacidad de elegir y decidir. La tradición griega platónico-aristotélica, recogida después por el pensamiento medieval de Agustín a Tomás de Aquino, pasando por Boecio, Anselmo de Canterbury y Abelardo, destacará la dimensión reflexiva y teorizante, el entendimiento, dentro de la racionalidad libre del ser humano. Boecio señala como lo característico de nuestra libertad, la capacidad de hacer lo que la razón, una vez examinado, juzga como lo mejor; y, añade, '[...]. *no llamamos libre albedrío de la voluntad al hecho de que cada uno haga lo que quiera, sino al hecho de que cada uno alcance una conclusión con juicio y examen*', marcando el camino intelectualista que seguirán Anselmo, Abelardo y Tomás de Aquino, entre otros². La psique humana es nous y, como tal, su actividad privilegiada, semejante a la actividad noética de los dioses —*νοησις νοησεως*—, es la de pensar y reflexionar. Sólo mucho más tarde, en el atardecer de la Edad Media, se destacará, en su racionalidad libre, su capacidad de decidir, eligiendo entre opuestos y de concebir la libertad de una manera más dura y más práctica, privilegiando la voluntad.

El problema de la libertad humana como capacidad de reflexionar, elegir y de ser responsable de sus propias acciones, se ubica en un ámbito metafísico, es decir, en un ámbito más allá de lo físico o natural. Un ámbito en el que no tiene cabida la objetividad fenoménica de la naturaleza ni su causalidad necesaria. Por eso, la libertad humana se va a transformar en un difícil problema sobre el que se volverá de una manera recurrente a lo largo de los siglos, sin alcanzar jamás una solución definitiva que sea universalmente aceptada. A la conciencia primitiva de que el ser humano es libre y responsable de sus acciones y, en consecuencia, debe ser juzgado por ellas, va unida también la conciencia de que tal libertad y responsabilidad puede ser sólo aparente. Detrás, en la penumbra, sin que el individuo sea consciente de ello, puede esconderse una realidad metafísica —destino, dioses, parcas, providencia— que lo maneje a su antojo. Ante la radical indeterminación de una acción humana futura v.g. '*mañana tendrá lugar una batalla naval*', que Aristóteles, habida cuenta de su indeterminación, no puede calificar ni de verdadera —la verdad aristotélica está teñida de necesidad— ni de falsa, porque es lo contrario de lo verdadero, se opondrá la hipótesis de que toda acción humana está siempre determinada aunque no seamos conscientes de ello y, en consecuencia, toda proposición de una acción futura es, en sí misma, o bien verdadera o bien falsa. Es sólo indeterminada para nuestra limitada e imperfecta manera de conocer.

Nadie duda de que la realización del ser humano está posibilitada y condicionada por el cuerpo. Mis posibilidades de ser o hacerme hombre pasan por mis capacidades corpóreas. No

2 Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque voluerit, sed quod quisque **judicio et examinatione** collegerit... Quotiescumque enim imaginationes quaedam concurrunt animo, et voluntatem irritant, eas ratio perpendit et iudicat, et quod ei melius videtur **cum arbitrio perpendit et iudicatione collegerit, facit...** (*Patrologia Latina*, v. 64, 492B-493^a. El destacado es nuestro).

podré ser rápido en el correr, si me falta una pierna ni hábil zapatero con una sola mano o buen polemista con graves dificultades en el lenguaje. Pero por limitadas que sean mis capacidades corpóreas, siempre debe quedar un ámbito indeterminado, por pequeño que sea, en el que me sienta capaz de elegir y de realizarme. De lo contrario, si todo en la vida del hombre está determinado, no hay espacio para la libertad. Libertad metafísica contra determinación metafísica van a ser las variables que se enfrentarán al correr de los siglos. Contra la libertad humana siempre se levantará la amenaza de una realidad metafísica que determina las acciones y la vida de los seres humanos. Contra la libertad humana de los griegos, se levantó la amenaza de la creencia en las Parcas como realidades superiores que trenzaban y trazaban con todo detalle el destino en la vida de cada hombre. La tragedia griega está atravesada por la lucha entre el derecho individual del héroe a hacer paso a paso su vida, y el destino de los dioses que le da a cada hombre la vida hecha y terminada: Agamenón, Edipo, Orestes y Clitemnestra tienen que enfrentarse al destino de Las Parcas. También en la Edad Media se enfrenta la libertad del individuo humano a la providencia y a la predestinación de Dios. Es el gran problema con el que los teólogos han de lidiar, tratando de conjugar la providencia y la predestinación divinas con la libertad de los individuos humanos. Agustín, Boecio, Anselmo, Abelardo y Tomás de Aquino, por ejemplo, buscarán soluciones en las que prevalece la acción divina a través de la providencia y la predestinación sobre la acción humana libre. La acción humana libre ha de ubicarse siempre subordinada a la acción de la providencia y de la predestinación divinas. Libertad humana, sin la gracia divina, es libertad para el mal, la cual es concebida como pseudo-libertad o como esclavitud del pecado. La auténtica libertad que es sólo libertad para el bien o imposibilidad de hacer el mal, le pertenece sólo a Dios. El libre albedrío humano, después del pecado original, en sí mismo, es la capacidad de elegir el mal; sólo por una especial donación de la gracia divina, el ser humano puede hacer el bien y hacerse merecedor de recibir el premio de la gloria. Dicho en pocas palabras, su concepción de la libertad humana es la de una libertad débil, incapaz de decir no a la voluntad divina, expresada por un decreto inmutable con el que predestina o no predestina a un individuo humano³. Ni en Agustín, Boecio, Abelardo, Anselmo o Tomás de Aquino es posible que un predestinado se condene ni que un no predestinado se salve⁴.

La libertad humana, en el sentido duro del término o sea de auto-decisión de la voluntad humana, se irá conquistando en un lento caminar de siglos. La segunda mitad del siglo XIII, con la consolidación de la burguesía y el fortalecimiento del individuo humano, verá también el robustecimiento de la libertad individual del ser humano. En los escritos de Juan Duns Escoto, heredero del pensamiento que se desarrolla en la Escuela Franciscana, el individuo humano tomará en sus manos la difícil tarea de hacer su vida y de decidir, como fruto de sus acciones libres, sobre su salvación o condenación eternas, siempre arropado por la sombra de la divinidad. La libertad humana será también una derivación de la libertad divina, pero ambas serán concebidas como autónomas y abiertas a distintas posibilidades. Por primera vez, en el pensamiento occidental, el individuo humano puede, en razón de su libertad, decir no a la decisión divina de predestinarlo. El individuo humano será capaz o bien de condenarse a pesar de que Dios lo haya predestinado o bien de salvarse a pesar de que Dios no lo haya predestinado. Escoto se moverá sobre el filo de una hojilla, al intentar compaginar su visión dura de voluntad libre del ser humano con la libertad, la infalibilidad, la omnisciencia y la omnipotencia di-

3 Esta idea de expresar la libertad humana como negación de las decisiones divinas, la he tomado de Kaye, Sharon, «No to God: The Emergence of Metaphysical Freedom», *Dalhousie Review*, 82(1), Spring 2002, pp. 153-170. Existe entre Kaye y mi opinión una marcada diferencia: para Kaye la libertad dura capaz de decir no a Dios se inicia con Guillermo de Ockham; yo sostengo que es ya Juan Duns Escoto quien defiende tal negación.

4 La dificultad teológica de conjugar la libertad individual con la Predestinación divina va a mostrarse, como una suerte de tragedia griega cristianizada, en, *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina.

vinas. Pero no adelantemos juicio y veamos con todo detalle, los difíciles y retorcidos vericuetos del pensamiento escotista en torno a la libertad humana.

II. LIBERTAD EN DUNS ESCOTO

II.1. Voluntad humana

Duns Escoto, teniendo en cuenta el modo que la potencia activa tiene de ejecutar sus operaciones, distingue entre el mundo físico o natural en el que reina la determinación y la necesidad, y el mundo de la voluntad en el que reina la indeterminación y la libertad. Naturaleza y voluntad se le aparecen a Escoto como potencias activas contrarias.

Las potencias naturales, en las que se incluye el entendimiento humano, actúan ante el objeto que las mueve de manera determinada y necesaria v.g. el agua a 0 grados Celsius se convierte en hielo, el perro con hambre ante la carne no puede abstenerse de comerla y el entendimiento humano, ante un objeto inteligible, lo conoce necesaria y naturalmente de manera que no puede no conocerlo o conocer algún objeto distinto. La determinación de la naturaleza es descrita textualmente como

la potencia que está de suyo determinada a actuar de manera que en cuanto de ella dependa, no puede no actuar cuando no está impedida por algo extrínseco⁵.

El entendimiento, igual que los sentidos, está determinado por su naturaleza a conocer y, ante uno o varios objetos inteligibles, no puede no conocerlos a no ser que algo exterior se lo impida.

El entendimiento cae en el ámbito de la naturaleza, pues por sí mismo está determinado a entender y no tiene en su poder ya sea entender ya sea no entender. O con respecto al conocimiento complejo (proposicional) en donde los actos contrarios son posibles, no posee el poder ya sea de asentir ya sea de disentir. Incluso en el conocimiento que tiene de (objetos) opuestos conocidos, no se encuentra el entendimiento indeterminado sino que necesariamente produce la intelección de igual manera que cuando se trata de un solo (objeto) conocido⁶.

Descompongamos este párrafo:

1. En entendimiento cae en el ámbito de la naturaleza, pues por sí mismo está determinado a entender y no tiene en su poder ya sea entender ya sea no entender.
2. Con respecto al conocimiento complejo (proposicional) en donde los actos contrarios son posibles, no posee el poder ya sea de asentir ya sea de disentir.
3. Incluso en el conocimiento de objetos opuestos conocidos, no se encuentra el entendimiento indeterminado sino que necesariamente produce una intelección de igual manera que cuando se trata de un solo (objeto) conocido.

5 *Quaestiones Subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, liber IX, q. 15, n° 4 (*Opera Omnia*, Edición Wading-Vives, t. VII, p. 609^b): aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco... prima potentia communiter dicitur natura.

6 *Quaestiones Subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, liber IX, q. 15, n° 6 (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. VII, p. 610b): 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 Aristotelis dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus, immo necessario tunc elicit intellectionem sicut aliam quae esset tantum unius cogniti.

El entendimiento se encuentra siempre, en su obrar, determinado y, en consecuencia, pertenece al ámbito de la naturaleza. Está determinado con respecto a los objetos conocidos, ya sean éstos un solo objeto ya sean objetos opuestos. Incluso en el conocimiento complejo de las proposiciones en donde el predicado puede ser afirmado o negado del sujeto, el entendimiento no se encuentra indeterminado sino que necesariamente afirma el predicado del sujeto, cuando entiende que le pertenece y necesariamente lo niega, cuando entiende que no le pertenece.

No es, por tanto, el entendimiento racional lo que caracteriza al ser humano y lo distingue de la naturaleza, como se había defendido en la tradición intelectualista aristotélico-tomista. El entendimiento es una potencia natural, *intellectus est idem principium cum natura* y, en consecuencia, necesariamente determinada, si todas las condiciones se cumplen, para ejecutar su acción propia de entender.

Para Duns Escoto va a ser la facultad o potencia activa volitiva, la voluntad, la que nos distingue esencialmente del mundo natural y nos hace semejantes a la Divinidad, dándonos la capacidad de ser libres, es decir, de elegir o de querer actos contrarios que pueden conducir a objetos contrarios o simplemente de no querer ninguno de esos objetos. La libertad humana consiste precisamente en poder realizar actos opuestos y, mediante los actos opuestos, tender libremente hacia objetos opuestos ya sea de una manera inmediata, ya sea moviendo otras potencias ejecutoras⁷. Y esta posibilidad de querer los contrarios o no quererlos, como manifestación de libertad, tiene su raíz última en la radical indeterminación de la voluntad humana. El entendimiento humano, decimos, está determinado por el objeto inteligible al que no puede negarse a conocer. El entendimiento, como potencia natural, se encuentra determinado a actuar necesariamente ante la presencia de su objeto. Pero la voluntad es, en sí misma, indeterminada, lo que significa que su opción para actuar no es única y necesaria sino múltiple y contingente: puede realizar este acto volitivo o su contrario y tender a este objeto o a su contrario o no querer ninguna de las dos opciones contrapuestas v.g. puede amar u odiar un mismo objeto e, incluso, ser indiferente ante ese objeto. La indeterminación esencial de la voluntad humana es la causa de la posibilidad de dudar, de poder querer opciones opuestas, y de elegir y tender a una de ellas o no querer ninguna⁸.

El paso de la indeterminación esencial a la determinación concreta para realizar este acto volitivo que tiende a este objeto, no viene de fuera de la voluntad misma. Es ella misma, la voluntad y en razón de su propio y exclusivo poder, la que se auto-determina y decide producir este acto volitivo que tiende a este objeto y rechazar la posibilidad de realizar el acto contrario que tendería al objeto contrario⁹. Y esta capacidad de auto-determinarse se debe a su indeterminación por suficiencia superabundante, es decir, por ilimitación de su actualidad ya sea absoluta ya sea de alguna manera¹⁰. Dios es indeterminado en sumo grado para realizar cualquier acción debido a la indeterminación en razón de su actualidad ilimitada. La determina-

7 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 45 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 493): voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiandum), et secundo mediantibus actibus oppositos est libera ad objecta opposita ut libere tendat in ea, et tertio est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alias potentias executivas.

8 *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, 15, n° 2 y n° 4 y n° 5. (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. VII, pp. 607-610)

9 Escoto habla de una indeterminación por deficiencia de actualidad, como la que caracteriza a la materia prima sin forma alguna, de la que no puede salir por sí misma. La materia prima sólo será determinada a alguna acción por obra de la forma: est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut in materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae (*Op.cit.*, IX, 15, n°5, t. VII, p. 610*).

10 *Quaestiones subtilissimae...*, IX, q. 15, n° 5 (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. VII, p. 610*): Est quaedam insufficientiae... est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simplicis vel quodammodo.

ción atribuida a la voluntad humana, en la medida que es activa, proviene de su perfección excelente y de su potencia que no está ligada a un acto determinado¹¹. La voluntad es, dicho someramente, causa eficiente y suficiente de sus propias acciones, lo que supone que nada ajeno a la voluntad —entendimiento, pasiones o cualquier otra motivación— puede obligar a la voluntad a actuar y actuar de una manera. En una situación en que todas las condiciones existentes exigen una acción, la voluntad puede no quererla o querer la contraria.

Es cierto que la voluntad depende en su querer algo de que previamente lo conozca, es decir, de que el entendimiento se lo presente como conocido, *nihil cognitum quin praecognitum*. No puede querer lo desconocido en cuanto desconocido. Pero una vez conocido un objeto, la voluntad puede aceptar las razones del entendimiento con respecto a la bondad de ese objeto y quererlo, o bien puede, a pesar de esas razones, querer el objeto contrario, o abstenerse de querer cualquiera de esos dos objetos. El hecho de que el entendimiento ofrezca un objeto conocido a la voluntad es una condición *sine qua non* para que la voluntad decida. Pero quien verdaderamente toma la decisión última para querer el objeto presentado por el entendimiento como bueno, es la voluntad. Y, a pesar de las sólidas razones del entendimiento con respecto a la bondad de un objeto, puede querer el objeto contrario, incluso un objeto malo, o abstenerse de querer cualquiera de los objetos opuestos.

La libertad humana es una libertad que, como todo lo humano, no es absolutamente perfecta. Encierra, en sí misma, algo de perfección y algo de imperfección. El hecho de que la voluntad humana sea **libre para actos opuestos, es una imperfección debido a que no puede realizarlos simultáneamente**, lo que entraña receptividad y mutabilidad. El hecho de que la voluntad tenga **libertad para tender a objetos opuestos, es una perfección**¹². En efecto, la voluntad humana está condicionada por el acto concreto que ejecuta y por el objeto al que este acto tiende. En ese mismo instante, la voluntad humana no puede no querer esa acción volitiva y no tender hacia ese objeto. Pero como este acto volitivo y este objeto son queridos contingentemente, la voluntad en otro instante, posterior o anterior, puede, también contingentemente, ejecutar la acción volitiva contraria y tender a un objeto contrario al que ahora quiere y tiende. La imperfección de la voluntad humana por la que quiere y tiende sucesivamente a objetos opuestos, es consecuencia de su mutabilidad. 'Lo blanco puede ser negro' en tiempos distintos y, de manera análoga, 'la voluntad que quiere esto, puede también odiarlo' en tiempos distintos¹³. Todo objeto querido libremente por la voluntad humana, es querido de una manera contingente y, en consecuencia, puede dejar de ser querido por la voluntad para pasar ésta a querer otro objeto distinto, también de una manera contingente. Contingencia y posibilidad son cualidades que acompañan los actos y los objetos queridos por la voluntad libre del hombre y son consecuencia de su radical indeterminación y mutabilidad.

11 *Quaestiones subtilissimae...* IX, 15, n° 5 (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. VII, p. 610^o): Deus qui est summe indeterminatus ad quaecumque actionem indeterminatione illimitationis actualitatis... indeterminatio quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis, in quantum ipsa est activa, sed est excellentis perfectionis et potestatis non alligatae ad determinatum actum.

12 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 46 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 493): in ista libertate voluntatis aliquid est imperfectionis et aliquid est perfectionis: quia quod habeat libertatem ad actus oppositos, hoc est imperfectionis, quia secundum hoc necessario est receptiva et mutabilis per consequens (cum non simul habeat actus oppositos); libertas autem ad objecta opposita est perfectionis, quia quod voluntas possit operari circa objecta opposita, non est imperfectionis sed perfectionis...

13 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 48 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 494): una contingencia et possibilitas ut voluntas successive feratur in objecta opposita et haec possibilitas et contingencia consequitur eius mutabilitatem. Secundum hanc possibilitatem 'album est nigrum' in diversis temporibus ut album in a potest esse nigrum in b; unde ista possibilitas consequitur successionem. Et sic etiam haec vera in sensu divisionis 'voluntas amans illum, potest odire illum'.

La voluntad humana no es ni pura ni absolutamente buena, como afirmará siglos más tarde Kant, sino mezclada de imperfección, como todo lo creado¹⁴. La absoluta bondad de la voluntad será la premisa en la que basará toda su moralidad pura del deber ser. Para Kant, toda imperfección o inmoralidad provendrá no de la voluntad nouménica, absolutamente buena, sino de la parte corpórea y fenoménica del ser humano la cual, como en toda la tradición platónica, es un obstáculo para que la voluntad o razón pura práctica actúe moralmente. Para Duns Escoto, en la voluntad misma se entrelazan dos tendencias contrapuestas: la tendencia a lo cómodo o a la felicidad y la tendencia a lo justo. Por la tendencia a lo cómodo, la voluntad se inclina naturalmente a la felicidad y a desear y buscar los objetos presentados por el entendimiento como deseables; por la tendencia a lo justo, la voluntad se inclina a realizar actos auténticamente libres y moralmente buenos en el sentido de que puede elegir, incluso, en contra de lo presentado por el entendimiento como deseable¹⁵. La libertad moral de la voluntad es el resultado de la interrelación de esas dos tendencias. La tendencia a lo justo es presentada como la moderadora primera, prima moderatrix, y controladora de la tendencia a la felicidad o a lo cómodo para no permitir que se sobrepase¹⁶. El moderador y controlador último de la libertad moral será, como veremos, la voluntad de Dios. Si la tendencia a lo justo desapareciera, la voluntad dejaría de ser libre y causa de actos moralmente buenos, para convertirse en una potencia o apetito natural intelectual: buscaría necesariamente lo presentado por el entendimiento como cómodo o deseable¹⁷. La libertad moral en Escoto viene a ser una derivación de la libertad metafísica, basada en la capacidad de la voluntad para producir actos volitivos distintos y querer objetos contrarios.

A la libertad de la voluntad sigue también una potencia o posibilidad lógica a la que, sin duda, corresponde una posibilidad real. Esta potencia lógica puede querer opuestos que por no encerrar contradicción puedan ser unidos¹⁸. Potencia lógica es la capacidad de querer posibles lógicos, es decir, posibles que no encierren contradicción. Yo en este instante quiero A, pero como lo quiero contingentemente, mi voluntad también en este mismo instante posee la posibilidad de dejar de quererlo, es decir, de no querer A y odiarlo, para querer-A. La posibilidad o potencia —no el acto— de querer algo opuesto a lo que ahora quiero, se da simultáneamente con mi querer actual¹⁹. Escoto la llama potencia o posibilidad lógica, porque esa posibilidad

14 *Kant's Werke, Band IV. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Berlín, 1911, p. 393: Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *gutter Wille*.

15 Ya Pecham, tomándolo de San Anselmo, había distinguido entre la voluntad como apetito movida por el entendimiento, y voluntad libre la cual no es movida por el entendimiento sino sólo por ella misma, quod dicit voluntatem moveri ab intellectu per se, respondeo quod voluntas ut appetens excitatur ab intellectu, sed ut libera non ab intellectu movetur sed a se. (*Quodlibet* I, q. 5-6, n° 27, p. 19).

16 *Ordinatio* II, dist. 6, q. 2, n° 8-9.

17 *Ordinatio* II, dist. 39, q. 2, n° 5 (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. XIII, p. 415): voluntas quae est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult justum actu elicito, tamen si ista una potentia consideratur, ut habet affectionem commodi tantum, et non ut habet affectionem justitiae, id est, in quantum est appetitus non liber, non esset in eius potestate sic non velle commodum, quia sic praecise esset appetitus naturalis naturae intellectualis...

18 *Lectura* I, dist. 39, q. 1-5, n° 49 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 494): Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re; et sic fuit haec vera antequam mundus esset 'mundus potest esse'; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet 'mundum posse esse', et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis.

19 *Lectura* I, dist. 39, q. 1-5, n° 50 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 495): haec possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successivae, sed in eodem instanti nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actus volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi —in eodem instanti in quo vult a potest nolle a, nam velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis, igitur consequitur ipsam per accidens...

es, en este instante, sólo posibilidad aunque responda a una potencia real de la voluntad. Esta potencia lógica, que es real, acompaña siempre a la voluntad y es la razón de que pueda cambiar sucesivamente los actos de volición y los objetos queridos. La voluntad está unida a sus actos y objetos de una manera contingente y, en consecuencia, encierra siempre **la posibilidad lógica**, porque en ese mismo instante no puede querer otro objeto distinto, y **real**, porque dicha posibilidad de cambiar sus actos volitivos para producir otros actos volitivos distintos y querer objetos distintos, existe permanentemente en la voluntad. Este mundo antes de ser creado, era un posible lógico inteligible para cualquier entendimiento humano de la misma manera que cualquier otro mundo distinto a éste que no encierre contradicción. Cualquier entendimiento, antes de la creación, podría haber afirmado que '*este mundo era posible*', de igual manera que hoy cualquier entendimiento puede afirmar que '*otro mundo distinto a éste es posible*'. La posibilidad o potencia de actos volitivos distintos está siempre y esencialmente encerrada en la indeterminación de la voluntad libre.

II.2. Libertad de la Voluntad divina y radical contingencia de todo lo creado

La voluntad divina es infinitamente libre. Su libertad carece de las imperfecciones de la voluntad humana. Es sumamente indeterminada para realizar cualquier acción en razón de su actualidad ilimitada.

Comparémosla con la voluntad humana. La voluntad humana puede realizar actos volitivos opuestos por los que quiere objetos distintos —quiere A y quiere no A— pero sucesivamente. Quiere A y no A, pero en actos distintos y en momentos sucesivos. Ya explicamos que tal libertad humana encerraba algo de perfección y algo de imperfección. **Querer objetos distintos y opuestos es una perfección, pero quererlos con actos volitivos distintos y en tiempos sucesivos, es una imperfección**, debido a que se da un cambio o mutación en nuestra voluntad. No podemos entender así la libertad de Dios. Dios puede igualmente querer efectos u objetos distintos: es una perfección. Pero los quiere sin cambio alguno en su voluntad, es decir, con una única volición. La voluntad humana cuando quiere un objeto está limitado por tal objeto y no puede, en ese mismo instante, querer otro objeto distinto. Puede querer otro objeto sucesivamente, en tiempos distintos, lo que supone que la voluntad cambia y produce otro acto volitivo distinto. Dios no puede cambiar y, por tanto, no puede producir un nuevo acto volitivo distinto. **Dios en un solo acto volitivo y, por tanto, en el mismo instante quiere objetos opuestos, quiere a la vez A y no A.**

«La libertad de la voluntad divina, la cual con una única volición puede tender a objetos opuestos, es infinitamente más libre que nosotros (seres humanos) con diversas voliciones»²⁰.

20 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 53 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, pp. 496-497): voluntas enim divina libera est ad effectus oppositos producendos. Sed haec non est prima libertas, sed requirit aliam priorem; primam autem libertatem, quae est in nobis (quae est respectu actuum oppositorum) non potest voluntas divina habere, quia haec est imperfectionis et arguit mutabilitatem, —voluntas autem divina non potest habere nisi unicam volitionem, et ideo unica volitione potest velle opposita objecta, nam eius unica volitio est praevalens omnibus volitionibus creatis respectu diversorum, sicut eius unica intellectio respectu omnium intellectionum creaturarum. Unde eius unica volitio habet praevalentiam respectu omnium volitionum tendentium in diversa objecta, quia quaelibet nostra volitio limitata est ad suum objectum. Si igitur ponitur aliqua illimitata, quae est volitio divina, illa poterit oppositorum objectorum esse. Est igitur libertas divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita objecta, et infinitum liberius quam nos diversis volitionibus.

Los actos volitivos de la voluntad humana son contingentes porque nuestra voluntad, en razón de su indeterminación, no está necesariamente determinada a éste o a aquél acto volitivo. Por eso, cuando yo quiero A, siempre mi voluntad encierra la posibilidad de no querer A o querer no A. Es la potencia lógica, encerrada permanentemente en la voluntad, por la que, queriendo A, siempre tiene la posibilidad de cambiar dicho acto volitivo y querer no A, aunque en tiempos sucesivos. Cuando mi voluntad se encuentra en acto primero con respecto a A, es decir, cuando considero la posibilidad de ejecutarlo, tengo siempre la libertad de no hacerlo o de hacer un acto volitivo opuesto. Dios, que es ilimitadamente indeterminado, aunque no puede ejecutar actos distintos, puede, sin embargo, con una única acción volitiva y desde toda la eternidad, querer objetos distintos, v.g., que la piedra exista y puede, desde esa misma eternidad, querer que la piedra no exista o no querer que la piedra exista. La actividad divina *ad intra* es anterior a su ejecución *ad extra* o, como dice Escoto,

'la voluntad divina, en cuanto operativa, precede a la productiva y puede en el mismo instante de la eternidad querer y no querer algo y, por tanto, producirlo y no producirlo'²¹.

Con un solo acto volitivo puede querer producir A y querer producir no A o no querer producir A.

Para Escoto, la existencia en el universo de seres contingentes, es decir, de seres que pueden ser o no ser, ser de esta manera o ser de otra manera, es un hecho evidente²². El hecho de que los seres creados nazcan o lleguen a ser y perezcan o dejen de ser, es algo evidente y la prueba de que son contingentes. Pero la causa de esa contingencia de los seres que constituyen el universo creado, no puede encontrarse, en última instancia, en las causas segundas o creadas, debido a que éstas mueven o actúan contingentemente sólo si ellas son producidas de una manera contingente. Si hubieran sido producidas necesariamente, no podrían ellas actuar de manera contingente sino necesariamente²³. La causa última de la contingencia existente en el universo, hay que buscarla en Dios o la causa primera, que mueve de una manera contingente y no de una manera necesaria.

Ya admitida la causa primera o Dios como la razón última de la contingencia en el universo, es preciso también afirmar que es la voluntad divina, y no el entendimiento, la causa de dicha contingencia. Y esto porque el entendimiento divino, antes de que la voluntad divina quiera y produzca una cosa, conoce necesaria y naturalmente, de manera que no tiene opción para afirmar o negar algo de esa cosa. Antes de que la voluntad divina quiera y produzca algo, el entendimiento lo conoce sólo como neutro y no como verdadero, porque todavía no existe. El entendimiento divino aprehende '*esto debe ser hecho (creado)*' como una proposición neutra, sin que se pueda decir que es verdadera o falsa. Sólo, después de que la voluntad divina lo produce en el ser, este objeto podrá ser aprehendido por el entendimiento como verdadero. Su ne-

21 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 54 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 497): voluntas divina, quae in quantum operativa praecedet se ut productiva, potest in eodem instanti aeternitatis et pro eodem instanti aeternitatis velle et nolle aliquid, et sic producere aliquid et non producere.

22 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 40 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 491): accipiendum est tamquam per se notum quod sit contingentia in entibus.

23 *Ibidem*, n° 40 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 491): Dico quod oportet causam istius contingentiae assignare a parte causalitatis Dei, quia non potest effectus aliquis contingenter provenire a causa secunda nisi prima causa in illo ordine contingentem moveat (quia in moventibus et motis si secunda causa necessario movetur a causa priore et non movetur nisi in quantum movetur, igitur necessario movet, et ita omnes causae necessario moverent si prima causa necessario movet). Et ideo causa contingentiae in entibus est ex hoc quod prima causa contingentem et non necessario movet.

gación, es decir, 'esto (que es) no es' implica, ahora sí, contradicción y es falsa²⁴. La contingencia del universo creado deriva de la libertad y de la ilimitada indeterminación de la voluntad divina, la cuál, en un mismo acto volitivo, puede querer y producir objetos distintos y opuestos. En esa posibilidad ilimitada de Dios para querer objetos opuestos o no querer ninguno, radica la contingencia de esos objetos. En el hecho de que Dios puede querer, en el mismo instante de la eternidad, objetos distintos y opuestos a los que crea y produce en el ser, se fundamenta la esencial contingencia del universo. Estos seres creados son como son contingentemente, es decir, pueden ser de otra manera o no ser, precisamente porque Dios, desde el mismo instante de la creación, pudo querer y producir seres distintos o simplemente no querer ninguno de esos seres. El ser y el ser así del universo creado, ni fue ni es ni puede llegar a ser necesario. Y esto porque Dios, desde el mismo instante de la creación, pudo querer objetos distintos y opuestos o simplemente no quererlos. La creación en el tiempo de universos distintos con seres distintos o la total desaparición de todos los seres creados, puede producirse en el instante previsto por Dios, desde la eternidad, en ese acto único volitivo creador.

Esta doctrina se opone a la sostenida por Tomás de Aquino sobre el universo creado. También Dios fue desde toda la eternidad libre para crear y para crear este mundo. De ahí que el universo creado sea esencialmente contingente. Pero, una vez que Dios pensó este mundo y sus ideas se convirtieron en esencias eternas, y luego decretó la creación de este mundo y su orden, no puede cambiarlo, porque eso supondría una mutabilidad o imperfección en la voluntad divina absolutamente impensable. Lo que Dios quiere desde la eternidad, lo quiere necesariamente una vez supuesto que lo quiso y lo decretó. El universo creado con su orden se convierte, a partir del decreto divino de su creación, en una realidad necesaria *ex suppositione*. Leamos atentamente el siguiente texto del Aquinate:

Si la voluntad divina es inmutable, en el supuesto de que quiera algo, es necesario *ex suppositione* que lo quiera. Además todo lo eterno es necesario. Es eterno que Dios quiere un cierto ser de las causas: análogamente a su ser, su querer se mide con la eternidad. Luego también es necesario. Pero no absolutamente necesario, debido a que la voluntad de Dios no tiene una relación necesaria con esto querido. Por tanto, es necesario *ex suppositione*. Además, todo lo que pudo Dios, lo puede, debido a que su poder, igual que su esencia, no disminuye. Pero no puede ahora no querer lo que se supone que quiso, porque su voluntad no puede cambiar. Luego nunca pudo no querer lo que quiso. Por tanto es necesario *ex suppositione* que el quiso lo que quiso y como lo quiso²⁵.

Desahogamos en proposiciones este párrafo:

1. Si la voluntad divina es inmutable, en el supuesto de que quiera algo, es necesario *ex suppositione* que lo quiera.

24 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 43-44 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 492-493): Ista contingentia non est ex parte intellectus divini in quantum ostendit aliquid voluntati, quia quidquid cognoscit ante actum voluntatis, necessarium cognoscit et naturaliter, ita quod non sit ibi contingentia ad opposita... quando intellectus divinus apprehendit 'hoc esse faciendum' ante voluntatis actum, apprehendit ut neutrum, sicut cum apprehendo 'astra sunt paria', sed quando per actum voluntatis producitur in esse, tunc est apprehensum ab intellectu divino ut objectum verum secundum alteram partem contradictionis. Oportet igitur assignare causam contingentiae in rebus ex parte voluntatis divinae.

25 *Summa contra Gentiles*, liver I, c. 33: Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione cum hoc velle. Item. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causarum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur. Est ergo necessarium. Sed non absolute necessarium: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Ergo est necessarium ex suppositione. Praeterea. Quicquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo numquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle

2. Todo lo eterno es necesario. Es eterno que Dios quiere un cierto ser de las causas, el cuál, igual que su ser y su querer, se mide con la eternidad. Luego ese cierto ser de las causas también es necesario.
3. Pero no absolutamente necesario, debido a que la voluntad de Dios no tiene una relación necesaria con esto querido. Por tanto, es necesario *ex suppositione*.
4. Dios puede ahora lo que siempre pudo porque su poder, igual que su esencia, no disminuye. Pero no puede ahora no querer lo que se supone que quiso, dado que su voluntad no puede cambiar. Luego nunca pudo no querer lo que quiso.
5. Por tanto es necesario *ex suppositione* que el quiso lo que quiso y como lo quiso.

Si reconstruimos este argumento, tenemos: Dios es inmutable, eterno y necesario y su querer, que se identifica con El, es igualmente inmutable, eterno y necesario. Es así que Dios quiso cierto ser de las causas (un orden en el universo), en consecuencia ese querer divino, igual que ese cierto ser de las causas querido (un orden en el universo), es inmutable, eterno y necesario. Ahora bien, ese cierto ser de las causas (un orden del universo) no es absolutamente necesario, porque la relación de la voluntad divina con ese cierto ser de las causas (un orden del universo) no es necesaria. Luego ese cierto ser de las causas (un orden del universo) es necesario *ex suppositione*, es decir, debido al supuesto de que Dios quiso ese cierto ser de las causas y no puede ahora no quererlo, dada la inmutabilidad de su voluntad y la necesidad de que quiso lo que quiso y como lo quiso.

El ser de las causas o el orden del universo querido por Dios, aunque en sí mismo es contingente porque la relación de Dios con él no es necesaria, se convierte, sin embargo, en necesario *ex suppositione*, es decir, dado el supuesto de que Dios lo quiso y lo produjo. El universo y su orden, en consecuencia, no puede cambiar. Dependen de un querer de Dios que, igual que su ser, es inmutable, eterno y necesario.

Esta conversión de la contingencia del ser creado en ser necesario *ex suppositione*, tal como quiere Tomás de Aquino, se niega a aceptarla Duns Escoto. Si el ser del universo y su orden son, como todo lo creado, esencialmente contingentes, tienen que ser siempre contingentes, pues ser o convertirse en necesarios, de la manera que sea, es contrario a su esencia. Y esa contingencia de los seres creados significa que pudieron y continúan, en su esencia, pudiendo ser o no ser, ser de esta manera o ser de una manera distinta. Su contingencia depende del hecho de que Dios, en el mismo instante y con el mismo acto volitivo que quiso este orden, pudo querer también el orden contrario y no querer ninguno de ellos. Por eso, a la objeción de que '*todo lo que es, cuando es, es necesario que sea*', responde con una distinción, echando mano de la lógica proposicional modal, que le permite defender su opinión. Es preciso, dice, distinguir según la composición o según la división. En el sentido de la composición, la proposición '*todo lo que es, cuando es, es necesario que sea*' se convertiría en '*todo lo que es cuando es, es necesario que sea*' y esta proposición es verdadera y denota necesidad. La necesidad afecta a toda la proposición, a saber, '*es necesario que sea: todo lo que es cuando es*'. Por el contrario, en el sentido de división, a saber, '*todo lo que es, cuando es, es necesario que sea*' es falsa pues quiere significar que '*todo lo que es, es necesario que sea cuando es*'. Y esta última proposición es evidentemente falsa porque lo contingente, cuando es, no puede dejar de ser contingente y convertirse en necesario²⁶. Para Duns Escoto la contingencia de todo lo creado se fundamenta en la indeterminación y libertad infinita de la Voluntad divina. Libertad que

26 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 58 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 499): ad primum dicendum quod haec 'omne quod est, quando est, est necessarium', est distinguenda secundum compositionem et divisionem... 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, est necessarium esse quando est', —et hoc falsum est, quia contingens non est necessarium quando est.

fue la causa última de la creación y que marca para siempre toda la creación, haciendo que todo ser creado pueda ser o no-ser y ser de este modo o de otro distinto.

II.3. Radical contingencia de la ciencia divina con respecto a todo lo creado

La relación de Dios con todo lo creado no es una relación de necesidad sino de indeterminación y de libertad. No puede serlo, ya que si la relación de Dios a la criatura fuese, de alguna manera, necesaria, desaparecería la libertad divina y la contingencia de lo creado. Toda acción de Dios con respecto a la criatura es, por tanto, libre e indeterminada y, en consecuencia, *'todo ser creado es contingentemente y no necesariamente'* lo que significa que puede ser o no-ser. Por eso, es absolutamente falsa la proposición: *'Dios sabe necesariamente que a será'*. Y es falsa debido a que, si bien Dios sabe o conoce de una manera necesaria, el objeto de tal conocimiento divino no es necesario y, en consecuencia, no es necesario el conocimiento de Dios con respecto a lo no-necesario, de manera análoga a como el hombre es necesariamente animal, sin embargo no es necesariamente un animal blanco²⁷. Como se trata de un objeto contingente que puede no-ser, en consecuencia *'no sabe necesariamente que A será'*, es decir, Dios no puede saber necesariamente que algo creado será. Si la Voluntad divina no está limitada por un objeto contingente querido, de manera que en el mismo instante puede querer otro objeto distinto y contradictorio, tampoco la ciencia divina está limitada por un solo objeto contingente y puede a la vez conocer otro objeto contrario²⁸.

De lo dicho, deducimos que en la creación nada es necesario sino que todo es radicalmente o *simpliciter* contingente, debido a que se fundamenta en la indeterminación infinita de la libre voluntad divina. Sin embargo, Duns Escoto va a distinguir entre la acción creativa de Dios con respecto a los seres creados, que será siempre no-necesaria, y las acciones de las causas segundas naturales que dicen una relación *secundum quid* necesaria a sus efectos. El fuego, por ejemplo, por su misma naturaleza necesariamente calienta o la nieve necesariamente es blanca²⁹. Dicha relación causa-efecto es necesaria solo *secundum quid*, en la medida en que la voluntad divina, desde el mismo instante de la eternidad, lo ha querido así, pero no necesaria *simpliciter*, debido a que la voluntad divina pudo, desde ese mismo instante de la eternidad y a la vez, querer lo contrario.

Si todo el universo es con respecto a la libre Voluntad divina *simpliciter* o radicalmente contingentes y no-necesarios, los objetos que son efectos de las acciones libres de la voluntad humana son, digamos, doblemente contingentes: lo son inmediatamente con respecto a la causa segunda o libre voluntad humana y lo son, de una manera mediata, con respecto a la causa primera que es la Voluntad divina. Son los futuros contingentes de los que afirma Aristóteles que no son ni verdaderos ni falsos. La ciencia divina en torno a estos objetos contingentes dependientes de acciones libres humanas, no puede ser jamás necesaria. Por eso la proposición *'Dios sabe que a será, sin embargo a no será, por tanto Dios se engaña'* no expresa correctamente

27 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 808 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 505-506): dicendum quod Deus non scit necessario a fore, quia denotatur necessitas actus sciendi ut transit in objectum non necessarium, unde licet sit necessarium Deum scire, non tamen respectu non-necessarii, sicut licet necessarium sit hominem esse animal, non tamen hominem esse animal album.

28 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 70 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 503):...dico quod potentia sua (divina) non est limitata ad unam partem contradictionis quasi non posset esse alterius; et ita de scientia.

29 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 91 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 509): si prima habitudo primae causae ad suum effectum sit non-necessaria, cum habitudines aliarum causarum ad suos effectus dependant a prima habitudine, sequitur quod nihil aliud sit necessario productum... et ideo nihil est simpliciter necessarium in universo, sed secundum quid tantum, scilicet quia causae secundae —quantum est ex parte earum— habent habitudinem ad suas causas (sicut ignis ad calefaciendum quantum est ex parte sui), non tamen simpliciter, sicut diffusius supra dictum est.

la ciencia de Dios a partir de las causas. En realidad Dios no se engaña, a pesar de que Dios sepa que *a será y en el futuro a no sea*. Dios no sabe necesariamente que a será, debido a que a puede no-ser; por tanto, la ciencia de Dios, a partir de las causas, en los futuros contingentes humanos está siempre condicionada a que la libre voluntad del hombre ejecute a. En consecuencia, Dios no se engaña cuando sabe que *a será pero puede no-ser y finalmente a no es*. Tal como hemos dicho, Dios en el mismo instante en que sabe que a será puede, a la vez, saber que a no será³⁰. Dios, por tanto, nunca se engaña.

Aplicación de esta doctrina es el caso concreto de *'si un predestinado, puede condenarse'*. La respuesta de Escoto no deja lugar a dudas: *el predestinado, puede condenarse*. Y puede condenarse porque el predestinado es un ser humano con libre albedrío, capaz de pecar, de permanecer en el pecado y, en consecuencia, no justificarse y, al no justificarse, se condena³¹. La salvación de alguien es una acción doblemente contingente: en primer lugar, es contingente, porque Dios en el mismo instante y con el mismo acto volitivo con que predestina a alguien, puede no predestinarlo³²; en segundo lugar, la salvación de alguien depende también de la libre voluntad de ese alguien, el cuál puede pecar, permanecer en el pecado y condenarse. Por tanto, Dios ni predestina necesariamente a alguien ni sabe necesariamente si alguien va a justificarse y a salvarse.

Si el conocimiento de Dios con respecto a todo lo creado no puede ser un conocimiento necesario, con mayor razón nuestro conocimiento humano con respecto al mundo físico contingente no puede ser necesario. La determinación causal que encadena todo el mundo físico de modo que todo lo que sucede en la naturaleza, sucede siempre de la misma manera, no es en sí misma necesaria en el sentido de que es imposible que pudiera ser de otra manera. Existe siempre la posibilidad (lógica pero real) de que Dios, en su potencia absoluta, decidió, en el mismo acto volitivo por el que estableció este orden, cambiarlo y establecer otro distinto, siempre que no encierre contradicción. La necesidad existente en el orden del universo es una necesidad que Duns Escoto califica de *secundum quid* (como contrapuesta a la necesidad estricta o *simpliciter*) y que podemos traducir como necesidad física o accidental, para expresar la disposición (*habitud*) que poseen las causas segundas para actuar de la misma manera y contraponerla a una necesidad metafísica la cual implicaría la imposibilidad de que actuaran de otra manera distinta³³. Todo conocimiento empírico es, en razón de su objeto, esencialmente contingente y no estrictamente necesario, lo que parece abrir el camino al nominalismo que seguirá su discípulo Guillermo de Ockham y que, más tarde, conducirá al racionalismo cartesiano, al empirismo de Hume y al criticismo de Kant.

30 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 71 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 503): (Deus) non ex hoc quod scit aliquid fore quod potest non fore, decipitur... quando minor est de possibili, immo pro eodem instanti pro quo Deus scit a fore, poest a non fore, et potest sciri non fore, sicut dictum est.

31 *Lectura I*, dist. 40, q. unica, n° 5 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 511-512):... praedestinatius potest condemnari: quia praedestinatius habet liberum arbitrium non confirmatum, igitur peccare per liberum arbitrium; sed eadem potentia potest peccare et in peccato manere, et per consequens potest non justificari, et si non justificetur, damnabitur.

32 *Op. cit.*, n° 8 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 512):...quia in eodem instanti aeternitatis in quo Deus praedestinavit aliquem, potest ipsum non praedestinare.

33 *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 91 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. XVII, p. 509): nihil est simpliciter necessarium in universo, sed secundum quid tantum, scilicet quia causa secundae — quantum est ex parte eorum — habent habitudinem ad suas causas (sicut ignis ad calefaciendum quantum est ex parte sui), non tamen simpliciter, sicut diffusius supra dictum est.

II.4. Contingencia del orden moral establecido, es decir, del decálogo

Otro caso concreto de suma importancia en el que se aplica esta doctrina de la radical contingencia de todo lo creado, es el orden moral establecido y revelado expresamente en el Decálogo. Para Tomás de Aquino, el Decálogo forma parte de la ley natural del universo, decretada por Dios desde la eternidad, y, como parte de esa ley natural, el Decálogo es necesario *ex suppositione* y, en consecuencia, Dios no puede ni cambiarlo ni revocarlo. Duns Escoto va a insistir en su tesis de que todo lo creado, distinto de Dios, es radicalmente contingente y, por tanto, puede ser de otra manera o puede no ser. Distingue en el Decálogo dos tablas: la primera y segunda tabla. La primera está compuesta por los 3 primeros mandamientos relativos a Dios mismo, a saber, Dios debe ser amado, no debe ser ofendido y el sábado debe ser santificado³⁴. La segunda tabla está compuesta por los otros 7 mandamientos relativos a las relaciones entre los seres humanos. De la primera tabla que tiene a Dios como objeto, dice que pertenece, en sentido estricto, a la ley natural y que los 3 mandamientos *se derivan necesariamente* de la existencia de Dios: *Si Dios existe, debe ser amado como Dios y a ninguna otra cosa debe rendirse culto como a Dios, ni a Dios debe hacerse irreverencia alguna*³⁵. Por la relación necesaria que tienen con la existencia de la divinidad, Dios no puede dispensarlos³⁶. De la segunda tabla con sus 7 mandamientos que deben regir las relaciones entre los seres humanos, pertenecen a la ley natural solo de una manera laxa. Ni son principios prácticos absolutamente necesarios, ni conclusiones absolutamente necesarias: la bondad que prescriben no es necesaria para la bondad del fin último ni la maldad prohibida separa necesariamente del fin último³⁷. De hecho en la Biblia, Dios aparece ordenando acciones distintas y contrarias a estos 7 mandamientos: a Abraham le ordena matar a su hijo Isaac, a los Israelitas apropiarse de los vasos de oro y plata de los Egipcios, al Profeta le ordena fornicar con una prostituta. Las relaciones entre los seres humanos, normadas por los 7 mandamientos de la segunda tabla, pertenecen al ámbito de lo contingente: podrían ser de otra manera. Por eso, por contingentes, Dios puede dispensarlos, es decir, puede revocar esos preceptos o declarar cómo han de entenderse³⁸.

De manera análoga a como actúa cualquier legislador, quien simplemente revoca un precepto de derecho positivo decretado por él, Dios puede actuar con respecto a los preceptos morales establecidos en los 7 mandamientos de la segunda regla y revocarlos cuando lo juzgue conveniente³⁹. Lo que no puede Dios, aclara Escoto, es hacer lícito algo que permanece ilícito o, manteniendo el precepto, actuar en contra del precepto.

34 *Quaestiones in librum III Sententiarum*, dist. 37, q. Unica, n° 6, (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. XV, p. 826^a): De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto... ista sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus, et quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia; et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti.

35 Es preciso aclarar, para mayor precisión, que Duns Escoto duda de que el tercer precepto, relativo a que el sábado debe ser consagrado a Dios, pertenezca, en sentido estricto, a la ley natural. Por tanto, duda que Dios pueda o no revocarlo, *dubitandum est de tertio primae tabulae praecepto* (*Op.cit.*, p. 826b).

36 *Op. Cit.*, p. 825b: Ad quaestionem dico quod aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter: uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis: et haec dicuntur strictissime de lege naturae... in talibus non potest esse dispensatio.

37 *Ibidem*: Talia non sunt quaecumque praecepta secundae tabulae, quia rationes eorum quae ibi praecipuntur vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessaria. Non enim in his, quae praecipuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum; nec in his quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo...

38 *Op. Cit.*, Liber III, dist. 37, q. unica, n° 103, (*Opera Omnia*, Edición Vives, t. XV, p. 785b: dispensatio enim non est facere, quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum; sed dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi.

39 *Ibidem*: ita enim dispensat quicumque legislator simpliciter, quando revocat praeceptum juris positivi facti ab eo.

II.5. Potencia ordenada y potencia absoluta

La libertad, hemos dicho, es el resultado de las características de la voluntad que la hacen una potencia distinta de la naturaleza en su manera de actuar, a saber, indeterminación y potencia para auto-determinarse. Sin esa potencia autónoma de la voluntad que la hace capaz de auto-determinarse, la voluntad pertenecería también al ámbito natural, lo que supondría actuar de una manera predeterminada. La libertad está ligada, en Duns Escoto, a la potencia o al poder de auto-determinarse y salir del estado de indeterminación esencial en que la voluntad se encuentra. Ya hemos dicho que la voluntad —humana y divina-, en razón de su potencia a auto-determinarse, es la única causa eficiente de todas sus acciones libres. Pueden darse todas las condiciones necesarias para que una acción libre se produzca —conocimiento del objeto querido y de los medios para obtenerlo, disposición corporal o tendencia natural hacia ese objeto-, pero si la voluntad no se determina, dicha acción libre no llegará a producirse.

Duns Escoto distingue entre potencia ordenada y potencia absoluta de la voluntad. Potencia ordenada es la capacidad que tiene la voluntad para actuar conforme a una ley recta; potencia absoluta es la capacidad que tiene la voluntad de actuar fuera de la ley recta o contra ella⁴⁰. La potencia absoluta es más amplia que la potencia ordenada. Y esta doble potencia —ordenada y absoluta— se dan en todo agente libre y, por tanto, en Dios y en el ser humano. El agente libre, sin potestad para dictar una ley, puede sólo o bien actuar de acuerdo a esa ley o bien en contra de ella.⁴¹ Si actúa de acuerdo a la ley, lo hace en razón de su potencia ordenada y actúa ordenadamente; si, por el contrario, actúa en contra de la ley, lo hace en razón de su potencia absoluta y actúa desordenadamente, debido a la obligación que tiene de cumplir y actuar de acuerdo a la ley. Este es siempre el caso del ser humano con respecto a las leyes divinas: o bien las cumple y actúa ordenadamente o bien las incumple actuando en contra y desordenadamente.

Cuando la ley y su rectitud dependen de quien la haya establecido, en ese caso, el legislador puede actuar libremente de distinta manera a como lo ordene la ley justa sin que, por eso, actúe desordenadamente, debido a que puede establecer otra ley justa distinta, de acuerdo a la que actúa ordenadamente⁴². En este caso, su potencia absoluta no supera absolutamente a su potencia ordenada, ya que su acción sería ordenada según la segunda ley justa aunque no sería ordenada de acuerdo a la primera. Este es el caso del príncipe y los súbditos con respecto a la ley positiva de una sociedad: el príncipe puede cambiar una ley y actuar ordenadamente de acuerdo a esta nueva ley, si bien su acción sería desordenada de acuerdo a la ley anterior.

En Dios, se dice que actúa de acuerdo a su potencia ordenada cuando actúa de acuerdo a las leyes prefijadas por Él desde toda la eternidad. Dios, como legislador supremo y en razón de su infinita libertad y potencia absoluta, puede realizar muchas acciones que no estén de acuerdo con las leyes ya prefijadas. Puede, con su potencia absoluta, hacer todo lo que no incluya contradicción. Ese es el único límite a la potencia absoluta de Dios: el principio de no

40 *Ordinatio* I, dist. 44, q. Unica, n° 3 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, tomo VII, p.363-364): In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae et tunc secundum potentiam ordinatam... et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam.

41 *Op. Cit.*, dist. 44, q. Unica, n° 4 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. VII, p. 364): Quando illa lex recta — secundum quam ordinate agendum est— non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa objecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate...

42 *Op.cit.*, dist. 44, q. unica, n° 5 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. VII, p. 364-365): quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex illa recta dicit; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam legem rectam secundum quam agat ordinate.

contradicción⁴³. Por eso, toda orden divina con respecto a las criaturas es necesariamente ordenada, pues todo orden natural creado depende de que la voluntad divina así lo haya querido. El mandato de Dios a Abraham ordenándole matar a su hijo Isaac, era una orden que, aún dependiendo de su potencia absoluta, estaba dentro de un orden. Un orden nuevo establecido desde ese mismo momento en que Dios mandaba a Isaac. Y todo orden establecido por la voluntad divina es justo, en razón precisamente de que ha sido querido por Dios. El que una ley y un orden creados sean justos dependen de que hayan sido queridos y establecidos por Dios. Una ley es justa si y solo si ha sido querida y establecida por la voluntad divina, '*nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta*'.⁴⁴ Por eso, para Duns Escoto, no sólo '*Dios quiere lo justo*' sino que '*lo justo es justo porque Dios lo quiere*'. No es el entendimiento divino el origen último de las leyes y del orden justo del universo sino el que la voluntad divina las acepte y las decreta.

La potencia ordenada, hemos dicho, se aplica cuando cumple y respeta el orden de la ley universal. La revocación de dicho orden en casos particulares —que supone siempre el establecimiento temporal de otro nuevo orden— es producto de la potencia absoluta divina. Salvar a quien muere en gracia de Dios, es el cumplimiento de un orden sobrenatural establecido⁴⁵. Así, el que alguien se salve cuando no estaba previsto por Dios que se salvara, parece pertenecer a la potencia ordenada ya que como hombre con una voluntad libre en su camino hacia la eternidad, puede morir no siendo pecador —ayudado y prevenido por la gracia de Dios— sino en gracia y salvarse. Por el contrario, salvar a un ser humano ya condenado, v.g. a Judas, pertenece a las acciones que son producto de la potencia absoluta de Dios, pues entraña revocar el orden sobrenatural establecido de '*quien muere en pecado y está condenado no puede salvarse*'. Dios puede, en su potencia absoluta, salvar a alguien ya condenado, es decir, sacarlo del infierno: no es algo que implique contradicción. En el orden físico, prevalece la potencia ordenada de Dios por la que mantiene el orden establecido en el universo desde toda la eternidad. Aunque también este orden físico es contingente y pudo haber sido querido por la voluntad divina de otra manera, sin embargo tenemos la certeza de que Dios mantendrá este orden y el sol seguirá saliendo por oriente y poniéndose por occidente. Da Duns Escoto algunos ejemplos de cómo la voluntad divina, en uso de su potencia absoluta, puede revocar este orden natural y establecer otro distinto, a saber, es un hecho teológico el que los accidentes de pan y vino se mantienen en la Eucaristía sin sus sujetos naturales, lo que supone el establecimiento de un nuevo orden temporal. Habla también, en un nuevo orden posible, de que la materia prima podría existir sola sin forma alguna.

43 *Ordinatio* I, dist. 44, q. Unica, n° 7, (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. VII, p. 366): Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam.

44 *Op. cit.*, dist. 44, q. unica, n° 8 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. VII, p. 366): Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, —quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita potest voluntas divina statuere sicut potest agere.

45 *Op. Cit.*, dist. 44, q. unica, (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, t. VII, p. 368): Staret enim cum illa 'quod finaliter malus damnabitur' (quae est lex praefixa de damnandis), quia iste adhuc non est finaliter peccator, sed potest esse non peccator (maxime dum est via), quia potest Deus eum gratia sua praevenire... Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; Iudam enim potest praescire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata sed absoluta ab isto modo, et alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem, quia secundum alium ordinem tunc possibilem institui.

III. CONCLUSIÓN

Naturaleza contrapuesta a voluntad es la oposición que subyace en toda la doctrina libertaria de Duns Escoto. La naturaleza, como potencia, actúa de una manera determinada y necesaria *secundum quid* ante el objeto que la mueve. La voluntad, por el contrario, es una potencia intrínsecamente indeterminada y, por tanto, aún ante un objeto presentado por el entendimiento como deseable puede querer otro objeto distinto o simplemente no querer. La potencia natural es determinada desde fuera por el objeto que naturalmente la mueve. Esto hace que la naturaleza sea un conjunto de causas y efectos encadenados necesariamente. La voluntad es esencialmente indeterminada y ella misma se auto-determina sin que nada externo sea capaz de determinarla.

Por esta esencial indeterminación y por la capacidad de la voluntad a auto-determinarse, el ser humano se asemeja a Dios. El Dios de Duns Escoto se caracteriza más por su libertad para auto-determinarse y por su omnipotencia para querer, por el mismo acto volitivo, dos objetos distintos que por la capacidad de pensar y reflexionar —por su capacidad teórica, *νοησις νοησεως*— como quería la tradición platónico-aristotélica. La indeterminación de la Voluntad divina y, de manera análoga, la de la voluntad humana no es una indeterminación por deficiencia óptica, como le sucede a la materia prima. Es una indeterminación por superabundancia de su actualidad en el ser. Dios y su Voluntad, en razón de su actualidad ilimitada, es absolutamente indeterminado y está dotado del poder para crear todo lo posible, es decir, todo lo que no encierre contradicción. La voluntad humana, en razón de su actualidad óptica que no está ligada a un acto volitivo o a un objeto determinado, es indeterminada para querer distintos objetos por medio de actos volitivos distintos. La voluntad —divina y humana— es concebida como una suerte de auto-móvil en el sentido más estricto del término, es decir, como una facultad que se mueve ella misma para querer y elegir un objeto concreto. Es cierto que la voluntad no puede querer lo que no conoce, *nihil volitum quin praecognitum*, y, en consecuencia, el acto del entendimiento es temporalmente anterior a cualquier acto de la voluntad. Los objetos conocidos son condición *sine qua non* para que la voluntad los quiera y los elija. Pero, en el ámbito de los objetos conocidos, la voluntad no necesariamente quiere aquel objeto presentado como deseable por el entendimiento. La voluntad puede no quererlo y querer otro objeto distinto o simplemente abstenerse de querer. La voluntad es, para decirlo en dos palabras, causa eficiente y suficiente de sus actos.

Hemos de advertir la radical separación, en razón de la indeterminación y auto-determinación de la voluntad libre, existente entre el ser humano y la naturaleza. Es una separación que irá aumentando con los sucesivos pensadores a lo largo de toda la Modernidad. Duns Escoto, como máximo representante de la Escuela Franciscana, marcará un antes y un después en el proceso de distinguir al ser humano, en razón precisamente de su voluntad libre, del mundo natural. Detrás vendrán, primero, Descartes al considerar al ser humano como yo, como sujeto pensante (y volente) y a todo lo demás como objeto, reducido a solo su extensión. Más tarde, Kant marcará la autonomía o auto-determinación de la voluntad o razón pura práctica como el límite entre el reino de la moralidad libre y de la finalidad, y el reino natural de la causalidad y de la necesidad. De manera semejante, Hegel en su *Filosofía de la Historia* distinguirá la historia, hecha por el Espíritu racional (o la humanidad en su proceso de conocerse a sí mismo) que es voluntad libre y autónoma, de la prehistoria o estado natural del ser humano en el que todo está predeterminado y solo se da la repetición de lo mismo⁴⁶.

46 El abismo entre la voluntad libre y la naturaleza se trasladará en el siglo XIX a la división de las ciencias en ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*).

Encontramos textos en Kant que parecen sacados de Duns Escoto, aunque los contextos doctrinales sean muy distintos. Leemos, por ejemplo en *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*:

Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de causas ajenas que la determinen; así como necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas... la necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, pues todo efecto era posible solo según la ley de que alguna otra cosa determine a la causa eficiente a la causalidad. ¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?⁴⁷.

La voluntad libre, en razón de su autodeterminación independientemente de causas ajenas, propia de los seres vivos racionales la contrapone Kant, igual que había hecho siglos antes el pensador franciscano, a la necesidad natural de los seres irracionales, determinados por causas ajenas. La autonomía de la voluntad racional para ser su propia ley la contrapone a la heteronomía de las causas naturales. Existe sin embargo una fundamental diferencia entre la voluntad kantiana y la voluntad escotista. La primera es concebida como una voluntad pura y absolutamente buena —razón pura práctica— y, por tanto, causa exclusiva de toda acción autónoma, santa o moralmente buena⁴⁸. La absoluta bondad de la voluntad es la premisa en la que Kant se basa para construir su Moral pura o del absoluto deber ser. La voluntad escotista, por el contrario, ni es pura ni es totalmente buena y perfecta sino que está penetrada de imperfección, como sucede con todo lo creado. En la voluntad misma se enfrentan dos tendencias: la tendencia a lo cómodo o lo que se nos presenta como deseable por el entendimiento y la tendencia a lo justo. El acto libre y moral es el resultado del enfrentamiento de esas dos tendencias. La tendencia a lo justo es concebida como moderadora y controladora de la tendencia a lo cómodo o a la felicidad. Si la tendencia a lo justo desapareciera, la voluntad se convertiría en una causa natural o apetito intelectual que actuaría siempre de manera predeterminada hacia lo presentado por el entendimiento como deseable y cómodo. La libertad moral es, para Escoto, una derivación de la libertad metafísica por la que la voluntad puede producir actos volitivos distintos y querer objetos contrarios.

El hecho de que la voluntad —divina y humana— se encuentre indeterminada y se autodetermine con respecto a objetos contrarios, hace que todo lo querido y elegido lo sea contingentemente y no de manera necesaria, lo que significa que puede ser querido de otra manera o simplemente dejar de ser querido. La gran diferencia existente entre la voluntad humana y la divina consiste en que la humana, por imperfecta, necesita de actos volitivos distintos para querer objetos distintos, mientras que la divina, por su infinita perfección, con un solo acto volitivo puede querer objetos distintos. La voluntad humana está determinada por el objeto querido y no puede querer, con un acto volitivo, más que un solo objeto. Para querer un objeto distinto, necesita un nuevo acto volitivo: con un acto volitivo A quiere un objeto A y para querer

47 *Kant's Werke, Band IV. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Berlín, 1911, p. 446: Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit wurde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein dann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden... Die *Naturnotwendigkeit* war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte, was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?

48 Ver nota n° 13.

un objeto B, es preciso otro acto volitivo B. Dios, debido a que no está determinado por el objeto querido, con un solo acto volitivo A puede querer, en el mismo instante, objetos contrarios A y no-A. Esta posibilidad de querer objetos opuestos, hace que nada de lo creado por Dios sea necesario sino contingente. La radical contingencia atraviesa todo el universo creado por Dios, habida cuenta que Dios pudo y puede, con el mismo acto volitivo, crear otro universo distinto o hacer que este universo deje de existir. Dicho de otra forma, todo lo existente distinto de Dios puede, en su contingencia, ser de otra manera y/o dejar de ser. Toda acción divina con respecto a cualquier cosa o hecho creado es siempre contingente y nunca necesaria. Todo conocimiento divino de un hecho futuro creado será siempre contingente y nunca necesario, lo que significa que Dios sabe que A se producirá pero puede no producirse y, por tanto, es absolutamente falsa la proposición «*Dios sabe necesariamente que A se producirá*». Tampoco el conocimiento humano de lo que sucede o sucederá en el mundo es estrictamente necesario, en el sentido de que es imposible que lo que sucede o sucederá, suceda de otra manera o no suceda. Todo conocimiento empírico humano está penetrado de la contingencia del objeto conocido, lo que supone que ni es absolutamente universal ni estrictamente necesario, en el sentido de que, aunque siempre suceda así, no es imposible que suceda de otra manera. Todo conocimiento humano empírico, por científico que sea, no rebasa nunca la necesidad física o accidental (*necessarium secundum quid*) sin alcanzar jamás la estricta necesidad (*necessarium simpliciter*)⁴⁹.

Quiero llamar la atención sobre la distinción entre el concepto de contingencia escotista y el concepto de contingencia de Avicena, autor del que el franciscano fue deudor en muchos aspectos. La contingencia escotista, como hemos visto, es una característica del libre actuar divino y, como consecuencia de esa acción libre de Dios, se convierte en radical propiedad ontológica de todo lo creado. Dios actuó, actúa y actuará ad extra de manera contingente, es decir, pudo, puede y podrá actuar de otra manera o simplemente no actuar, lo que hace que lo creado sea así pero haya podido y pueda ser de otra manera o dejar de ser. La contingencia aviceniana, por otro lado, constituye la esencia misma de los seres posibles (*id autem quod possibile est esse, possibile est non esse*) los cuales, una vez que tienen una Causa necesaria que les da el ser, se convierten en seres necesarios de hecho⁵⁰. El universo físico de Avicena, a pesar de su existencia eterna, está marcado por la limitación esencial de poder no-existir, aunque nunca dejen de existir. Es decir, el universo creado de Avicena es, en su esencia, contingente o indiferente a ser y a no-ser pero se convierte en necesario una vez que recibe su existencia (que es un accidente) de la Causa Primera necesaria⁵¹.

Esta radical contingencia escotista ha de aplicarse a todo lo creado, sin excepción, incluyendo el orden físico del universo y el moral establecido con los 10 mandamientos. Dios pudo y puede querer otro orden físico con otras leyes físicas y otro orden moral con otros mandamientos distintos. Duns Escoto distingue entre potencia ordenada y potencia absoluta de una voluntad. Entiende por potencia ordenada la capacidad de una voluntad para actuar de acuerdo a una ley recta; por potencia absoluta la capacidad de una voluntad para actuar fuera de una ley recta o contra ella. La criatura, que no establece ni el orden físico ni el moral del universo, con su potencia ordenada, respeta y obedece los órdenes establecidos por Dios. Con su po-

49 Necesidad física o necesidad *secundum quid* significa que siempre ha sido así y seguirá siendo así porque ha sido dispuesto de esta forma. Pero existe la posibilidad lógica (y real) de que pudo ser dispuesto de forma distinta y, por tanto, de ser de otra manera y de dejar de ser. No se da en la creación la necesidad estricta de que las cosas sean como son ni la imposibilidad estricta de que pudieran ser de manera distinta. En este sentido, la doctrina de la contingencia del ser creado de Duns Escoto es un anticipo de la doctrina sobre la causalidad de Hume.

50 Toute chose...donc (pour qu'elle puisse exister), il faut qu'elle soit possible par elle-même, qu'elle devienne nécessaire à condition qu'il y ait cause (*Le Livre de science* I, traducción francesa, París, 1955, p. 136)

51 Ver una explicación más detallada de la contingencia de lo posible en Avicena en: Pérez Estévez, A., *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*, Ediluz, Maracaibo, 1998, cap. 3, pp. 75-102.

tencia absoluta, puede actuar fuera y en contra de ese orden establecido y lo hace siempre desordenadamente. Dios, como responsable del orden establecido en el universo, actúa dentro de ese orden y lo mantiene, en su potencia ordenada; en su potencia absoluta, puede actuar fuera y contra el orden establecido pero dentro de un nuevo orden, distinto del establecido desde toda la eternidad. Es decir, Dios, en su potencia absoluta, puede revocar o suspender el orden —físico o moral— establecido y establecer un orden nuevo, aunque sea parcial y temporalmente. Puede revocar una ley —física o moral— temporalmente y ordenar otra distinta. Lo que no puede hacer Dios, por imposible, es hacer lícito lo que permanece ilícito o, manteniendo un precepto, actuar en contra de él.

De las doctrinas de la libertad divina, de las potencias ordenada y absoluta y de la contingencia radical de todo lo creado, se deriva el que la potencia absoluta es más amplia que la potencia ordenada, lo posible es más extenso que lo real (posible > real), los mundos posibles más numerosos que el mundo o mundos reales. Esta doctrina nos recuerda sus orígenes en Avicena y su resonancia futura en las doctrinas de Leibniz sobre los posibles. La posibilidad de mundos físicos reales —simultáneos o sucesivos— distintos del físico en el que vivimos está siempre ahí, así como la posibilidad de que el mundo físico existente pueda cambiar y convertirse en otro distinto, aunque tengamos la certeza física que proviene de la experiencia —no la metafísica— de que esto no va a suceder.

Aplicando lo dicho al caso concreto del orden moral establecido en los 10 mandamientos, Escoto distingue entre los 3 primeros y los 7 restantes. Con respecto a los 3 primeros que se refieren a las obligaciones del ser humano con Dios como Ser Necesario, defiende que Dios no puede ni revocarlos ni suspenderlos, debido a que son conclusiones necesarias de la existencia misma de Dios. Si Dios existe, debe ser amado, su nombre no debe ser irrespetado y hemos de tributarle algún tipo de reverencia. Pero con respecto a los otros 7 que ordenan las relaciones que deben darse entre los seres humanos, sostiene que es un orden contingente y, por tanto, no dice una relación necesaria con la plena realización del ser humano que consiste en la gloria y la salvación eterna. Dios, en su potencia absoluta, puede revocarlos o suspenderlos y establecer otros mandamientos distintos. De hecho, Dios, en ocasiones señaladas por la Biblia, revocó temporalmente algún mandamiento y ordenó temporalmente otro distinto, como cuando ordenó a Abraham matar a su hijo Isaac.

Si todo lo creado es radicalmente contingente, las acciones libres de los seres humanos son doblemente contingentes. Es, por tanto, doblemente imposible saber con necesidad lo que Juan hará mañana a las 8 am. Tampoco Dios puede saber necesariamente «*si un predestinado se salva*». La salvación de un predestinado es un hecho doblemente contingente: es contingente la orden de Dios por la que decreta que Juan se salve y es también contingente la acción libre de Juan de arrepentirse y pedir perdón a Dios para poder salvarse. Por eso, Duns Escoto plantea expresamente la cuestión de «*si un predestinado puede condenarse*», para concluir que sí, que un predestinado puede condenarse. Dios, en el mismo instante en que predestinó a Juan, pudo simultáneamente no haberlo predestinado, teniendo en cuenta que Juan es libre y puede no arrepentirse, morir en pecado mortal y condenarse. El ser humano, en este concepto duro de libertad individual, puede decir no a la predestinación divina y condenarse, en razón de su libertad personal. La voluntad libre de un ser humano puede decir no a la decisión contingente de Dios por la que lo predestina.

Todo lo creado es contingente, en razón de la acción contingente creatriz de Dios. De manera análoga, toda acción libre del ser humano es también contingente. La vida humana, como la suma de acciones humanas, es también contingente, lo que significa que pudo ser de otra manera y puede, en cada instante, ser cambiada. La nueva concepción de la libertad humana escotista es lo más contrario posible a lo predeterminado, a lo hecho o a lo dado. La vida humana, en razón de esta libertad dura y a la contingencia de sus acciones, se está haciendo en cada decisión libre, sin que esto suponga la negación de la providencia y la predestinación divinas. Sin la sombra de la providencia y la predestinación planeando sobre el individuo hu-

mano, la concepción escotista de las acciones y de la vida del hombre suena de manera semejante a lo que, en la primera mitad del siglo XX, afirmarán los existencialistas. No me parece casual que Heidegger haya comenzado su carrera filosófica siendo un estudioso de Duns Escoto, especialmente de su lenguaje y su lógica⁵². La influencia del pensador franciscano me parece encontrarla en algunos aspectos centrales del pensamiento de Heidegger.

Los senderos de nuestras vidas humanas son, tanto para Escoto como para Heidegger, como los Holzwege o senderos de montaña, sinuosos e impredecibles⁵³. De ahí que, una vez estudiada la libertad escotista, no nos sea difícil comprender expresiones heideggerianas tales como que:

«el ser ahí se entiende a sí mismo siempre a partir de su existencia, como posibilidad de sí mismo, de ser o no ser él mismo. Esta posibilidad o bien la ha elegido el mismo ser-ahí, o bien ha caído en ella o ha crecido ya en ella»⁵⁴.

La posibilidad que el ser humano concreto tiene o bien de ser auténtico, es decir, de ser él mismo, a través de un camino y de unas acciones elegidas por él o bien de ser inauténtico debido a que más que elegir un camino, cae en él o crece ya en él, tiene su raíz última en esa indeterminación de la voluntad que tanto recalcó el maestro Franciscano y que se abre a la posibilidad de elegir y de ser libre. Con ella, el ser humano puede ser auténticamente humano, lo que significa ser auténticamente libre y llevar a cabo un proyecto de vida elegido en cada instante por él mismo o puede dejar que crezca un ser inauténtico, en razón de que, más que elegir una posibilidad o proyecto, me dejo caer en él. El Dasein puede hacerse y construir libremente su ser auténtico o puede dejarse hacer por los demás que equivale a dejarse caer en el mundo de los otros y convertirse en un ser inauténtico.

Las posibilidades ontológicas del Dasein echan su raíz en la lejana doctrina de la voluntad esencialmente indeterminada y libre de Duns Escoto. El Dasein, por su esencial indeterminación,

«es en cada caso su posibilidad y no tiene esa posibilidad como algo peculiarmente disponible. Y dado que el Dasein es esencialmente su posibilidad, puede este ente, en su ser, elegirse a sí mismo y ganar, o bien puede perderse, ya sea definitivamente o bien ganarse sólo en apariencia»⁵⁵.

El ser humano concreto, en su indeterminación, y análogamente a lo que le sucede a la voluntad de Escoto, puede ser y hacerse de múltiples maneras que pueden reducirse a elegir un proyecto de vida y hacerse un ser auténtico o bien perderse en los proyectos elegidos por los demás, lo que en apariencia es ganancia, pero sólo en apariencia.

Antonio Pérez-Estévez
aperezestevez@yahoo.es

52 Heidegger Martin, *Die Kategorien Lehre und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. (*Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970)

53 'Caminos perdidos en el bosque', *Holzwege*, es el título de una de sus obras. Los describe como caminos del bosque que se estrechan hasta perderse en rodeos (in Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören). En francés lo dice expresivamente la frase "chemins qui ne mènent nulle part".

54 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, n° 4, p. 12: Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sich hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen.

55 Dasein ist je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesenhalt je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. Nie und nur 'scheinbar' gewinnen (*Op. cit.*, n° 9, p. 42).