

Emiliano Javier Cuccia

La cuestión del sujeto de las virtudes morales en la *Ordinatio* de Juan Duns Escoto

Resulta claro que Juan Duns Escoto no es un pensador desconocido en el contexto de los estudios medievales. Y, sin embargo, muchas de sus ideas (particularmente en el campo ético) recién han comenzado a ser estudiadas en detalle en los últimos 50 años. Buena parte de esta situación se debe a la relativamente reciente tarea de edición crítica de sus principales obras teológicas y filosóficas, y a la casi nula traducción de las mismas a lengua moderna. Tal es el caso de la doctrina del franciscano referida al sujeto de las virtudes morales, la cual expone también una visión más general acerca de ciertas concepciones antropológicas y morales que comenzaron a ganar terreno hacia finales del siglo XIII.

En la distinción 33 del Tercer Libro de las *Sentencias*, Pedro Lombardo aborda la cuestión de la naturaleza de las virtudes cardinales, analizando sus usos y determinando, principalmente, si las mismas sólo son necesarias para esta vida o si acaso resultarán también necesarias en la vida eterna.¹ Con todo, Juan Duns Escoto comienza sus comentarios a dicha distinción aclarando que se investigará únicamente si las virtu-

Emiliano Javier Cuccia — The National University of Cuyo, Mendoza, Argentina
e-mail: ecuccia@ffyl.uncu.edu.ar • ORCID: 0000-0003-1401-481X

¹ Cfr. Petrus Lombardus, *Sententiae Liber Tertius*, 33, en Petrus Lombardus, *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae: Liber 3 et 4* (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971).

des morales residen en la voluntad como en su sujeto. Esto muestra desde ya su intención de plantear una postura contraria al parecer común de un gran número de sus antecesores no sólo en lo tocante a las propias virtudes sino también en lo que respecta a las potencias del alma y su rol en la vida moral.

En efecto, si bien mantiene a la inteligencia como sujeto de la prudencia y a la voluntad como sujeto de la justicia, al momento de definir el sujeto de la fortaleza y de la templanza niega que ambas puedan residir en la parte apetitiva sensible del hombre. Por el contrario, ambas son consideradas como virtudes que residen en la voluntad y, para defender su posición, presenta varios tipos de argumentos que van desde apelar a la autoridad del propio Aristóteles² hasta una apreciación muy particular del carácter de la apetencia sensible como una potencia en el hombre incapaz por naturaleza de poseer virtudes en sentido estricto.³ Con todo, el gozne sobre el cual gira todo su razonamiento lo constituye claramente su consideración de la voluntad como única potencia racional humana.

² En algunos pasajes Escoto parece suscribir algunas interpretaciones hechas por Enrique de Gante sobre los textos de Aristóteles, como en el caso de la división de las partes del alma en racionales e irracionales (Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 17, lin. 87–100). En otros, él mismo adapta la letra del Estagirita a sus propósitos, como en el caso de los *sed contra*. En este último caso, recurre incluso a fuentes indirectas de las obras de Aristóteles, como el florilegio *Auctoritates Aristotelis* citado en el párrafo 9 de la *Ordinatio*, posiblemente porque el mismo presenta una formulación más conveniente para los objetivos de su argumentación. Cfr. Emiliano Javier Cuccia, “La recepción de las *Auctoritates Aristotelis* en la doctrina del sujeto de las virtudes morales de Juan Duns Escoto,” en *La compilación del saber en la Edad Media*, editado por María José Muñoz Jiménez, Patricia Cañizares Ferriz, Cristina Martín Puente (Porto: Fédération International des Instituts des Études Médiévales, 2013), 181–194.

³ Sobre este punto particular, el Sutil admite que la apetencia sensible y el propio cuerpo del hombre pueden acoger ciertos hábitos surgidos en consonancia con las virtudes morales (Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 60), pero estos no serían propiamente virtudes ya que tales apetitos no serían potencias morales, esto es, electivas (Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 45).

Esta doctrina, que es asumida como un supuesto para determinar el sujeto de las virtudes morales, es desarrollada con todo detenimiento en la cuestión 15 de su comentario al libro IX de la *Metafísica*.⁴ Allí el Sutil retoma la definición aristotélica que identifica a la potencia racional con aquella que es capaz de contrarios, pero intenta precisarla con el fin de superar algunos equívocos. En efecto, parecería que tal definición es demasiado amplia al verificarse la existencia de varias potencias, a todas luces irracionales, que también parecen producir efectos contrarios: por ejemplo el sol, que es capaz de derretir el hielo y endurecer el barro.⁵ Por este motivo, Escoto considera necesario establecer algunas condiciones que debe cumplir toda potencia para ser considerada propiamente racional. En primer lugar, debe ser capaz de causar los opuestos por su propia naturaleza inalterada, es decir, sin estar asociada a otra naturaleza que modifique su causalidad.⁶ Segundo, su causalidad debe ser capaz de extenderse propiamente hacia acciones opuestas y no sólo hacia un único objeto sobre el cual puedan acaecer opuestos.⁷ Finalmente, su capacidad de opuestos debe entenderse tanto de acciones opuestas como de una acción y su negación.⁸

En síntesis, potencia racional es toda aquella que, manteniendo su carácter unitario, es capaz de elegir cualquier acción opuesta o, incluso, de abstenerse de la acción. Y si se aplica este principio a las

⁴ La edición utilizada en todas las citas corresponde a la traducción de 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*, n. 199 (2007): 5–110. Existe una traducción anterior al inglés elaborada por Allan B. Wolter y editada por William A. Frank: Duns Scotus, *On the Will and Morality*, selected and translated, with an Introduction, by Allan B. Wolter, edited by William A. Frank (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997).

⁵ Cfr. Duns Escoto, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, 5 (González-Ayesta, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 36).

⁶ Cfr. *ibid.*, IX, q. 15, 10 (38).

⁷ Cfr. *ibid.*, IX, q. 15, 11 (38).

⁸ Cfr. *ibid.*, IX, q. 15, 12 (38).

potencias humanas, entonces debe decirse que ni la sensibilidad ni la propia inteligencia en sí misma pueden ser consideradas racionales.⁹ Que la sensibilidad no sea considerada una potencia racional es algo que podría ser aceptado sin mayores problemas, pero quizá sorprenda corroborar que al mismo tiempo se le esté negando a la inteligencia la racionalidad como característica propia, algo que iría en contra de las propias afirmaciones del Estagirita. Sobre esto, Duns Escoto explica que hay dos formas de determinar el carácter de una potencia: o bien con relación a su propia acción, o bien con relación a las acciones de las potencias sobre las cuales ejerce su causalidad.¹⁰ La primera de estas formas de determinación es más esencial y, según ella, la inteligencia opera como una facultad natural porque realiza su acto propio, que es el conocimiento, de un modo necesario: una vez puesta ante lo cognoscible la inteligencia no puede no conocer,¹¹ así como tampoco lo pesado puede elegir no caer, ni el fuego puede elegir no calentar. En cambio, según la otra forma de determinación, la inteligencia podría ser considerada racional sólo en la medida en que su acto de conocimiento es una condición previa para el acto de una potencia racional, como es la voluntad.¹² Este modo de consideración secundario y menos esencial sería el asumido por Aristóteles en el libro noveno de la *Metafísica*.

En otras palabras, el caso de la inteligencia sería el de la potencia que está abierta a efectos opuestos sólo porque su objeto—lo conocido—puede dar lugar a ambos, pero no porque ella misma sea capaz de rea-

⁹ Cfr. *ibid.*, IX, q. 15, 36 (50).

¹⁰ Cfr. *ibid.*

¹¹ Cfr. *ibid.*: “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.”

¹² Cfr. *ibid.*, IX, q. 15, 38 (52).

lizar acciones opuestas. Así, el médico conoce las causas de la salud y de la enfermedad: las primeras como objeto primero pero las segundas por oposición. Sin embargo, causar o bien la salud o bien la enfermedad ya no es algo que el médico pueda hacer sólo por su conocimiento, sino que se trata de actos de la voluntad. De esta manera, el único acto propiamente racional realizado por el hombre sería el acto electivo de la voluntad, el cual, si bien necesita del conocimiento de los opuestos brindado por la inteligencia, es absolutamente libre en la medida en que es fruto de la autodeterminación de la voluntad. Así, al ser éste el único acto racional y libre del hombre, es también el único acto moral.

Como se indicó, esta doctrina posee una fuerte presencia en sus comentarios a la distinción 33 del tercer libro de las *Sentencias* y resulta un ejercicio por demás interesante el constatar el modo en el que la misma se repite una y otra vez como telón de fondo de argumentos más particulares. Así por ejemplo, cuando resulta necesario responder a la objeción que afirma que no sería necesario colocar virtudes en la voluntad porque la misma sería una facultad que está de por sí determinada hacia el bien *simpliciter* a partir del acto mostrativo de la razón,¹³ el Sutil llama fuertemente la atención sobre la falsedad de esta última condición. Con esto se refiere a que la voluntad es en sí misma indeterminada, y esto no sólo en lo que respecta a la inclinación hacia cosas opuestas, sino también en el modo de actuar: la voluntad puede obrar obedeciendo a la razón, no obedeciéndola, o bien no obrar en absoluto.

La prueba que Escoto aduce a favor del carácter indeterminado de la voluntad consiste en la evidente capacidad que tiene la misma de

¹³ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 11 (lin. 46–53); y *Lectura* III, d. 33, n. 15 (lin. 69–79). Según indica el propio Escoto, este modo de pensar sintetiza la opinión que sostuvo Tomás de Aquino con relación a la presencia de las virtudes morales en la voluntad. El argumento parece haber sido extraído del artículo quinto de las *Cuestiones Disputadas sobre las virtudes en común* (Cfr. Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi*, a5 co.: Roberto Busa, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, cum hypertextibus in CD-ROM [Milano: Editoria Elettronica Editel, 1992]).

elegir o rechazar cualquier objeto que le sea mostrado. Así, la opinión refutada se equivoca en la comprensión de lo que sea el bien *simpliciter* que es asumido como objeto propio de la voluntad:

Pues este puede ser comprendido, o bien como se distingue frente al bien aparente, o bien como se distingue frente al bien considerado en singular. Según el primer modo, el “bien *simpliciter*” no es objeto adecuado de la voluntad porque entonces la voluntad no podría tener un acto acerca del bien aparente, pues ninguna potencia puede tener algún acto acerca de aquello en lo cual no es reconocida la *ratio* de su objeto primero. Y así la voluntad de cualquier viador estaría confirmada por su objeto, o bien preservada, [y] no podría pecar. Del segundo modo, puede concederse que el bien bajo la razón de bien es objeto apetecible por la voluntad y de su propia [potencia] cognitiva. En cambio, el sentido, según lo que se dice comúnmente, conoce el singular y el intelecto lo universal. Por esto el apetito sensitivo tiene por objeto el bien inmediato, como es, el bien singular con las condiciones individuantes. Pero la voluntad tiene por objeto el bien como le es mostrado por el intelecto, que es el bien universal y que es el bien *simpliciter*.¹⁴

Esto quiere decir que, aunque la voluntad requiera como condición previa para su operación el acto mostrativo de algún bien por parte de la inteligencia (bien universal), la elección efectiva de ese bien o de otro o de ninguno depende exclusivamente de su determinación. Pensar lo contrario, es decir, que la voluntad no pueda desoír el juicio de la recta razón, implicaría negar la propia posibilidad del pecado: antes del pecado de la voluntad, debería necesariamente anteceder un error en el acto mostrativo realizado por el intelecto. Pero es imposible admitir esto porque, si fuera así, entonces el primer pecado se habría debido a una falla intelectual, que, en general, se considera como una *pena* derivada como consecuencia del primer pecado. Así, si se piensa que la vo-

¹⁴ *Ordinatio* III, d. 33, n. 26 (lin. 166–181).

luntad no puede desoir el juicio de la recta razón se obtienen dos consecuencias igualmente erróneas: o bien se niega la posibilidad misma del pecado, o bien se admite que hay pecado pero que la pena del primer pecado (a saber, posibilidad de error en la inteligencia) antecedió a la culpa del primer pecado (es decir, la elección incorrecta), lo cual resultaría ilógico.¹⁵ Nuevamente, porque la inteligencia es una facultad natural y no libre, entonces cualquier captación del mal como si se tratase de un bien se debe pura y exclusivamente al error de una facultad que, en situaciones normales, no puede no conocer las cosas.

De este modo, Escoto concluye que es justamente el carácter racional (en tanto indeterminado hacia los contrarios) de la voluntad el que hace no sólo posible sino también necesario que las virtudes morales existan en ella, ya que entiende que la misión de estas últimas consiste en inclinar hacia el bien la acción de aquellas potencias que pueden actuar correcta o incorrectamente. Y como toda virtud moral, en tanto hábito, reside en aquella potencia cuya acción perfecciona, entonces la virtud moral debe residir en la voluntad.¹⁶

Ahora bien, el carácter indeterminado de la voluntad frente al acto de la inteligencia es una conclusión a la que hay que arribar forzosamente so pena de caer en graves errores teológicos. De hecho, así lo deja explicitado el propio Escoto al aclarar que la doctrina según la cual la voluntad es determinada a obrar por el intelecto se encontraba dentro de las 219 tesis condenadas por el obispo parisino Esteban Tempier en el año 1277.¹⁷

¹⁵ Cfr. *ibid.*, III, d. 33, n. 23 (lin. 137–142); y *Lectura* III, d. 33, n. 34 (lin. 153–160).

¹⁶ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 22 (lin. 128–136); y *Lectura* III, d. 33, n. 32 (lin. 146–149).

¹⁷ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 27 (lin. 182–184), donde Escoto parafrasea el artículo 129 de la condenación parisina: “Quod voluntas, manente passione et scientia particular in actu, non potest agere contra eam.” Ver también David Piché, Claude Lafleur, y Etienne Tempier, *La condamnation parisienne de 1277* (Paris: Vrin, 1999), 118.

Por otro lado, también es posible analizar el peso que tiene la consideración de la voluntad como única potencia racional en la recepción que hace Escoto de las afirmaciones de Aristóteles sobre la virtud ética. Quizás el caso más emblemático en este sentido lo constituya su referencia a la definición aristotélica de virtud moral, presente en el libro II de la *Ética Nicomáquea*,¹⁸ como argumento para defender la presencia de estas en la voluntad. Es sabido que, según el Estagirita, toda virtud moral se define como un hábito que perfecciona la elección. Ahora bien, Escoto desarrolla una interpretación sumamente peculiar de lo que la elección significaría para el propio Aristóteles.¹⁹ Si bien admite que es un acto del apetito conciliativo—es decir, de la voluntad y de la razón conjuntamente—a renglón seguido aclara que corresponde de un modo más propio a la voluntad puesto que es esta última la que a fin de cuentas opera, aunque con el juicio presupuesto de la razón.²⁰ Pero podría preguntarse ¿en qué tipo de evidencia textual se basa para concluir que la elección según Aristóteles se identifica con un acto específico de la voluntad?

La clave del asunto parece encontrarse en la traducción latina del texto que Escoto utiliza como fuente. En efecto, la definición de *elección* que utiliza el Sutil se halla presente en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, lugar donde el Filósofo afirma que “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente,”²¹ es decir, un “deseo deliberado.” Si se tiene en cuenta que, en latín, la palabra *deseo* (*orexis*) se traduce como *appetitus*, y que entonces se está hablando aquí de un *appetitivus*

¹⁸ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* II, c. 6, 1106b 36–1107a 1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999). Todas las citas corresponden a la mencionada edición.

¹⁹ El pasaje que Escoto trae a colación se encuentra en el libro VI de la *Ética* (cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, c. 2, 1139a 22–23).

²⁰ En perfecta sintonía con la doctrina de su comentario al libro IX de la *Metafísica*.

²¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, c. 2, 1139a 22–1139b 5.

intellectus o de un *appetitus intellectivus*, resulta sencillo comprender de qué modo Duns Escoto puede deducir que Aristóteles se está refiriendo propiamente al apetito intelectual, es decir, a la voluntad,²² y que lo que afirma es que la elección, en cuanto tal, es una operación que corresponde propiamente a dicha potencia. Así, como el hábito reside en aquella potencia a la cual pertenece la operación que perfecciona, entonces el hábito moral es, de suyo, propio de la voluntad.²³

Por otro lado, Escoto también considera necesario defender la presencia de las virtudes morales en la voluntad como en su sujeto a raíz del rol específico que las primeras deben cumplir: a saber, moderar las pasiones.

Desde este punto de vista, lo que mueve al Sutil a colocar la voluntad como sujeto de las virtudes morales es la superioridad de ella sobre el apetito sensible ya que, si se trata de moderar las pasiones, esto lo puede cumplir la voluntad de un mejor modo que la apetencia sensible por dos motivos: primero, porque, siguiendo lo que afirma San Agustín en su *De Civitate Dei*,²⁴ las pasiones no son otra cosa que diversos tipos del querer, el cual se encuentra ciertamente en la voluntad. Por consiguiente, si a raíz de la moderación de las pasiones la virtud es

²² Sobre la identificación que establece Escoto entre *apetito intelectual* y *voluntad*. Cfr. Cruz González-Ayesta, “Scotus’ Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*,” *Franciscan Studies* 66 (2008): 377.

²³ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 7 (lin. 27–32); y *Lectura* III, d. 33, n. 9 (lin. 43–45).

²⁴ Cfr. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, XIV, cap. 6: “Pues ¿qué es el deseo y la alegría sino un querer en consonancia con las cosas que queremos? Y ¿qué es el temor y la tristeza sino un querer en disonancia con lo que no queremos? Cuando concordamos, apeteciendo lo que queremos, tenemos el deseo, y cuando concordamos, gozando de lo que queremos, tenemos la alegría. Asimismo, cuando discordamos de lo que no queremos que suceda, tal querer se llama temor, y cuando discordamos de aquello que sucede a quienes no lo quieren, tenemos el querer llamado tristeza [14]. En una palabra, como se encandila u ofende la voluntad del hombre según los diferentes objetos que apeetece o rehusa, así vira y se torna a estos o a aquellos afectos.” Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, traducción de Santos Santamarta del Río, O.S.A., y Miguel Fuertes Lanero, O.S.A., notas de Victorino Capanaga, O.S.A. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972), 932.

puesta en lo supremo de aquella potencia en la cual está la pasión, se sigue que en la parte suprema del alma, es decir la voluntad, deben ser colocadas las virtudes que moderan dichas pasiones.²⁵

Segundo, porque resulta necesario que la moderación de las pasiones sea pensada no sólo de las pasiones que existen en el momento presente sino también de aquellas que pueden sobrevenir en lo futuro. Pero es la voluntad la que puede moderar mejor las pasiones en cualquiera de dichos escenarios, e incluso en alguno de ellos sería francamente imposible que el apetito sensible lo hiciera. Pues tratándose de la pasión que existe, la voluntad, que actúa libremente, se encuentra en una mejor posición para moderarla que el apetito sensitivo, ya que este último se encontraría padeciendo la acción del objeto. Y acerca de la pasión que aún no existe pero que puede llegar a existir, sólo la voluntad puede moderarla puesto que esto se hace de dos modos: o bien evitando aquellos objetos que puedan deleitar el alma inmoderadamente, o bien aceptando sólo los objetos que deleitan moderadamente. Y ambas operaciones corresponden únicamente a la voluntad y no al apetito sensible, porque sólo la voluntad puede realizar un acto recto acerca de lo futuro en tanto tales actos requieren de un tipo de conocimiento que sólo puede ser brindado por el intelecto, que es la potencia cognoscitiva propia de la voluntad, y no por los sentidos, que son las potencias cognoscitivas propias de los apetitos sensibles.²⁶

Ahora bien, más allá de estos efectos que ejerce la virtud moral en la moderación de las pasiones, debe tenerse presente que la misma no suprime el carácter ilimitado de la voluntad, el cual constituye una de sus notas esenciales. Por el contrario, en tanto causa segunda, lo que tal hábito hace es asistir a la causa primera en su acción, ayudándola a

²⁵ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 34 (lin. 223–227); y *Lectura* III, d. 33, n. 46 (lin. 270–281).

²⁶ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, nn. 35–37 (lin. 228–256); y *Lectura* III, d. 33, n. 48 (lin. 295–302).

obrar según el modo recto pero sin eliminar su libertad, es decir, su capacidad de elegir entre contrarios.²⁷ Así, lo que agregaría la virtud al obrar de la voluntad sería la facilidad y el agrado en la práctica del bien, pero no una dirección necesaria. En el presente punto, debe aclararse, tal como el franciscano lo hace, que esta indeterminación de la voluntad no implica para ella una imperfección que venga a ser corregida por la virtud, sino que es una consecuencia de su ilimitación, en la cual reside su propia perfección: la capacidad de poder dirigirse hacia los opuestos contradictorios de un modo simultáneo.²⁸

En definitiva, la doctrina del sujeto de las virtudes morales desarrollada por Juan Duns Escoto, lejos de resolver una cuestión aparentemente trivial, revela ideas éticas y antropológicas más generales que resultan claves para comprender el devenir posterior en ciertas áreas del pensamiento filosófico y teológico.²⁹ Algunas de estas ideas son: la centralidad del acto electivo voluntario dentro del ámbito moral (en desmedro de la virtud moral),³⁰ el carácter eminentemente activo de la voluntad frente a la inteligencia,³¹ y su indeterminación absoluta y per-

²⁷ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 30 (lin. 202–204), et n. 33 (lin. 216–220); y *Lectura* III, d. 33, n. 45 (lin. 253–266).

²⁸ Cfr. *Ordinatio* III, d. 33, n. 30 (lin. 200–201); y *Lectura* III, d. 33, n. 43 (lin. 233–243). Sobre este punto en particular cfr. Stephen D. Dumont, “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency,” *The Modern Schoolman* 72, no. 2/3 (1995): 149–167, y el estudio introductorio de la citada traducción de Cruz González Ayesta sobre el comentario de Escoto al libro IX de la *Metafísica*.

²⁹ En este sentido, P. Quinn arriesga que las ideas de Escoto en este campo constituyen auténticos anticipos de la llamada *ética de la buena voluntad* moderna. Cfr. Philip L. Quinn, “*Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* by Bonnie Kent (Review),” *The Journal of Philosophy* 93, no. 12 (1996): 628–631.

³⁰ Sobre este punto cfr. Emiliano Javier Cuccia, “La transformación de la doctrina de la virtud moral en el pensamiento de Juan Duns Escoto,” *Trans/Form/Ação* 36, no. 2 (2013): 17–19.

³¹ En línea con lo que ya planteaban otros pensadores inmediatamente anteriores y contemporáneos al Sutil (cfr. Bonnie Kent, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* [Washington, D.C.: The Catholic University of A-

manente entendida como perfección, incluso aunque esa indeterminación le permita no sólo no amar sino incluso odiar al Bien Supremo.³²

A continuación, se ofrece la traducción de un pasaje de la *Ordinatio* III, 33, cuestión única, en el cual Escoto, luego de haber considerado y rebatido la posición de Tomás de Aquino acerca del sujeto de las virtudes morales, expone su propia opinión sobre el tema y adelanta algunas posibles objeciones con sus correspondientes respuestas.³³

*

Opinión propia de Duns Escoto sobre el sujeto de las virtudes morales (*Ordinatio* III, d. 33, q. un., 43–60)

43. Ante la cuestión puede decirse que, aunque la voluntad puede [dirigirse] hacia el acto recto y moralmente bueno sin el hábito, tampoco sólo esto, sino también el intelecto puede [dirigirse] hacia el juicio recto sin hábito intelectual alguno (en efecto, el primer acto recto del intelecto y la primera acción recta de la voluntad preceden al hábito, incluso en cualquier grado, ya que a causa de ella es generada cualquier cosa que primeramente exista acerca del hábito). Sin embargo, así como en el intelecto o bien por el primer acto o bien por muchos actos élicitos es generado el hábito de la prudencia, así también sea por el primer “elegir” recto concordante con el dictamen de la razón recta sea por muchas elecciones rectas se genera en la voluntad la virtud recta que la inclina para elegir rectamente.

merica Press, 1995], 59–110), y que fue reforzado por las condenaciones parisienses de 1277 (cfr. Piché, Lafleur, Tempier, *La Condamnation Parisienne De 1277*, 118–128).

³² Cfr. Francisco León Florido, “*Odiū Dei*: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008): 263–278.

³³ La traducción completa del texto de la *Ordinatio* III, 33 junto con la traducción del pasaje paralelo en la *Lectura* y la presentación de sendos textos latinos puede encontrarse en Juan Duns Escoto, *Voluntad y virtudes morales*, traducción, estudio preliminar y notas de sus comentarios a *Sentencias* III, 33 de Emiliano J. Cuccia (Buenos Aires: Winograd, 2019).

44. Esto es probado porque la voluntad elige naturalmente antes que ella misma o la razón ordenen algo al apetito sensitivo. Pues la razón no parece tocar el apetito sensitivo, sino mediante la voluntad, la cual es propiamente el apetito racional. Además, la voluntad quiere algo en sí mismo antes de ordenar a la potencia inferior un acto contra aquello. Pues no quiere aquello porque impera sobre la potencia inferior, sino al revés. Por consiguiente, en aquel primer [estado], la voluntad (como es igualmente indeterminada y determinable como el intelecto) puede generar en sí misma el hábito que inclina para elegir rectamente a causa de las elecciones rectas. Y este hábito será propiamente la virtud, porque el hábito electivo inclina muy propiamente para actuar, en tanto es generado a causa de las elecciones rectas.

45. Sin embargo, puede concederse que si la voluntad—queriendo—puede gobernar sobre el apetito sensitivo, o bien moderando sus pasiones, o bien ordenando el seguimiento o la huida, si son actos del apetito sensitivo, puede dejar desde el imperio recto algún hábito en el apetito sensitivo que incline hacia esto, para que el apetito sensitivo sea movido deleitablemente por lo semejante, a partir del gobierno de la voluntad. Y este hábito dejado, aunque no es propiamente una virtud, porque ni es un hábito electivo ni inclina hacia las elecciones, puede sin embargo concederse que sea, de algún modo, una virtud, porque inclina hacia aquellas cosas que son conformes con la recta razón.

[D. *Instancias contra la solución propia*]

46. Contra el primer miembro³⁴ es objetado que entonces, según esto, en el ángel podrían existir las virtudes morales.³⁵ Se prueba, pues

³⁴ Esto es, lo expresado en los párrafos n. 43–44.

³⁵ Se trata del cuarto argumento en contra de colocar las virtudes morales en la parte sensible que es desarrollado en el comienzo de la distinción, más puntualmente en el párrafo n. 14. La misma expresa textualmente que “si la virtud pudiera estar en la voluntad a partir de sus actos rectos (que son distintos de los actos del apetito sensitivo), entonces el ángel, a partir de sus rectas voliciones de virtudes morales, podría adquirir

el ángel puede tener un “querer” recto acerca de las cosas respecto de las cuales el apetito sensitivo es capaz naturalmente de ser afectado pasionalmente. Y así la virtud sería generada en él a causa de muchos [actos] rectos [de] querer tales. Esto es confirmado porque no sólo conviene elegir rectamente acerca de las pasiones existentes en la parte sensitiva, sino también acerca de las pasiones mostradas por el intelecto, aunque nunca hayan existido o vayan a existir, según ha sido tratado en la cuestión “Acerca de la ciencia práctica” en el proemio del libro I.³⁶ Por consiguiente, la virtud es generada en la voluntad a partir de tales elecciones, también cuando no acompaña algo en el apetito sensitivo.

47. Además, si la virtud moral estuviera en la voluntad, entonces ésta sería más noble que la prudencia porque la perfección más noble es propia de lo perfectible más noble. La consecuencia es contraria a [lo que afirma] el Filósofo en el libro VI° de la *Ética*;³⁷ por consiguiente, también el antecedente.

48. Contra el segundo miembro³⁸ es afirmado que, si a partir de esto solo, que el apetito sensitivo es movido por el imperio de la voluntad, puede ser generado en el mismo alguna cualidad que incline

virtudes. [Aquí] aparece un inconveniente y es contrario [a lo que dice] manifiestamente el Filósofo en el 10° de los *Éticos*, donde les niega tales virtudes.” La oración final se refiere a que, en el libro X de la *Ética Nicomáquea* (1178b 8–18), Aristóteles niega que los dioses, en tanto seres completamente inmateriales, puedan poseer virtudes morales. Esta objeción no es respondida junto con los tres argumentos formulados previamente en los párrafos 22 a 36 sino a continuación (nn. 49–56).

³⁶ Cfr. *Ordinatio* I, Prologus pars V, q. 1 et 2, 235 (B. Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, vol. 1, ed. C. Balic [Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 1950], 159–160), donde, remitiendo al Estagirita, Escoto indica que la motivación para que una operación sea auténticamente práctica (*praxis*) proviene de la razón, haya o no movimientos provenientes del apetito sensible.

³⁷ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, c. 10, 1143a 8–9: “En efecto, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no . . .;” y c. 12, 1144a 6–9: “Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para ese fin.”

³⁸ Cfr. el párrafo n. 45.

hacia actos similares, siendo ella una virtud; entonces por igual razón puede ser generado el hábito moral en la parte del cuerpo frecuentemente movida a partir del imperio de la voluntad—y no sólo esto, sino también en los inanimados y los irracionales, de los cuales la voluntad hace uso.

[E. *Respuesta a las instancias*]

49. [A la primer instancia] A lo primero,³⁹ puede ser concedido que si el ángel hubiese sido creado en estado de pureza natural, sin virtudes morales en la voluntad, podrían [tales virtudes] ser generadas en él a causa de muchas elecciones rectas.

No ciertamente acerca de las pasiones existentes para sí en el apetito sensitivo (ni tampoco acerca de las que hayan existido o vayan a existir, o puedan existir) sino sólo acerca de tales pasiones mostradas por el intelecto en universal. [Porque] dada la mostración y ordenado lo que debería ser elegido en ellas—si fuera posible tenerlas—su voluntad concordante con tal dictamen podría poseer el hábito moral recto a causa de muchas elecciones.

50. Esto es demostrado:

De este modo, porque conviene que toda voluntad no necesariamente carente de la perfección conveniente a la voluntad, tenga alguna perfección de la voluntad. Pero, querer el bien acerca de la acción, no sólo para sí, sino también para el otro (y esto no tanto en orden al bien divino, sino en cuanto es algún bien propio) es alguna perfección de la voluntad. Y la voluntad del ángel no es necesariamente imperfecta. Entonces puede competerle el hábito por el cual quiera para mí el bien de la templanza, en cuanto es tal bien conveniente para mí. Este hábito no puede ser llamado “caridad,” porque (como ha sido dicho), no es un hábito para amar cierto bien sólo [por amor a] Dios, sino bajo la razón

³⁹ Es decir, a la objeción del párrafo n. 46.

propia de la bondad en aquella [templanza]. Tampoco [es] diferente de la templanza, ya que la razón formal del hábito no es modificada “para mí” o “para ti.” Entonces, así como por el hábito de la templanza formalmente elijo este bien para mí, así por el hábito de su misma *ratio* cualquier otro quiere este bien para mí. Y así estará en el ángel la templanza por la cual quiere este bien para mí.

51. También, de este modo, la *ratio* de las virtudes morales puede ser puesta consecuentemente en el Ser de Dios, así como en Él la caridad es admitida sin su accidentalidad.

52. Y así a partir de este argumento acerca del ángel, que es aducido contra lo propuesto, puede ser tomada la razón a favor de lo propuesto: pues la voluntad del ángel puede querer para mí el bien que es propio del hábito de la templanza en cuanto es “tal bien.” Por consiguiente (según se afirmó⁴⁰) puede querer aquello por el hábito de la templanza, y así estará en él la templanza, y [como] no en la parte sensitiva, entonces en otra.⁴¹

53. Porque si es objetado que [lo concluido] va en contra del Filósofo que en el libro X^o de la *Ética* niega a los dioses las virtudes morales, respondo que así, quizá, negaría a ellos todo hábito accidental si, según algunos, los considerara como siendo naturalmente buenos.

54. Además, si no agrada poner en ellos las virtudes morales, puede ser negada la consecuencia de aquel razonamiento hecho contra la proposición⁴²—y esto otro de estos modos:

Por un lado, porque la virtud no es respecto a cualquier bien, sino acerca del bien difícil. Sin embargo, tal bien, que es considerado [como] un objeto de la voluntad, no es difícil para alguien sino para el que posee el apetito sensitivo, que es apto naturalmente para ser llevado hacia lo opuesto de aquel bien, por lo menos en cuanto a alguna circuns-

⁴⁰ En el párrafo n. 50.

⁴¹ Se sobreentiende que estará en la voluntad.

⁴² Nuevamente, del argumento del párrafo n. 46.

tancia. Y a causa de esto, que el apetito sensitivo es así inclinado, la voluntad es capaz por naturaleza de deleitarse en lo mismo; y por ello, es difícil para la voluntad tender hacia el bien circunstanciado indebidamente.⁴³ Por consiguiente [en] el ángel, que no tiene apetito sensitivo, su voluntad⁴⁴ no es apta para ser deleitada por algún hábito o apetito tal; y así tiende sin dificultad hacia el bien moral, esto es, correctamente circunstanciado.

55. De otro modo puede ser dicho que la volición es doble: una simple, la cual es alguna complacencia del objeto, otra eficaz, en la cual, a saber, el que quiere prosigue para poseer lo querido en sí, si no es impedido. La segunda sola es propiamente una elección, según el modo que el Filósofo afirma en el libro III^o de la *Ética*: “la voluntad es de las cosas imposibles, la elección no.”⁴⁵ Porque nadie elige lo imposible. Esto es, nadie [lo] quiere eficazmente a partir de la volición que prosigue hacia aquello, aunque alguien pudiera querer las cosas imposibles con una complacencia simple (quizá del modo que el primer ángel pecó—o bien pudo pecar—al querer lo imposible, esto es la igualdad con Dios).

56. Por consiguiente, puede decirse que, en los aquellos que poseen el apetito sensitivo, la voluntad puede ser principio de muchas elecciones con respecto al bien moral. Y esta volición eficaz es la “elección,” la única que es apta por naturaleza para generar el hábito que,

⁴³ Parece que Escoto coloca “indebidamente” donde debería ir “debidamente.” Esto es, lo que la voluntad unida al apetito sensible encuentra difícil es seguir el bien debido a causa de las tendencias del apetito hacia otros bienes. Por ello requiere de la virtud para elegir fácilmente tal bien.

⁴⁴ Hay aquí una inconsistencia gramatical que se manifiesta en la presencia de dos sustantivos en caso nominativo en una misma oración los cuales no están coordinados por el verbo: *angelus* y *voluntas*. De ambos, es el segundo el que debe funcionar como sujeto del verbo principal.

⁴⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III, c. 2, 1111b 20–23: “. . . pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad.”

aunque sea anterior a todo hábito en el apetito sensitivo, no obstante es apto por naturaleza para ser principio de gobierno sobre tal apetito. En cambio, en el ángel puede existir una volición simple, pero no apta para gobernar.

57. [A la segunda instancia] Al segundo,⁴⁶ aunque pudiera decirse que no corresponde que toda perfección de lo perfectible más noble sea más noble, supuesto que en lo más noble hay alguna perfección menos noble que alguna perfección de lo menos noble, no obstante sí es necesario que la suprema de la más noble exceda la suprema de la menos noble. Pero la virtud moral no es la suprema perfección de la voluntad, ni tampoco la prudencia es la suprema perfección de la inteligencia, sino la caridad de la voluntad y la fe del mismo intelecto; y la caridad parece exceder a la fe.

58. Sin embargo esta respuesta no parece bastar ya que la potencia más noble parece tener un acto más noble respecto del mismo objeto cuando una y otra actúan según lo más elevado de sí, porque allí no existe exceso por parte del objeto (ya que es igual), sino sólo por parte de las potencias—y hasta tal término rebasa la más noble. Por consiguiente, puesto que el acto del intelecto práctico y de la voluntad es acerca del bien moral que es el mismo objeto, si una y otra [potencia] actúan perfectamente (ésta ordenando, aquella eligiendo) la elección recta será más noble *simpliciter* que la orden recta. Y en consecuencia, el hábito generado a partir de las elecciones será más perfecto *simpliciter* que el hábito generado a partir de los actos más nobles, lo cual concedo.

59. Y respondo al Filósofo, que prefiere la prudencia:⁴⁷ la prudencia es en cierto modo regla de las otras virtudes por cuanto ella misma o su acto precede al hábito y al acto de la virtud moral según la generación. Y según esta prioridad, el acto y el hábito morales son con-

⁴⁶ Ver el argumento del párrafo n. 47.

⁴⁷ Cfr. lo citado en el párrafo n. 47.

formados a sí⁴⁸ como primera y no al revés. Esta prioridad, según las obras del Filósofo, parece concluir que la razón [es] regla y medida, y en ello [consiste] su dignidad—pero no de un modo absoluto.

60. [A la tercera instancia] Ante lo tercero,⁴⁹ es concedido que puede existir virtud y hábito en una parte del cuerpo, como es patente en la mano del escritor o del pintor. Pues mi mano no ejercitada es inhábil en aquella facultad o en su facilidad para tocar la cítara. Sin embargo, ejercitada, es hábil porque no [lo] es excepto por la habilidad inherente a la mano—la cual habilidad se considera y se concede ser alguna virtud, ya que [es] cierta cualidad que habilita para la obra de la virtud moral. También, esto último es concedido acerca del irracional, como acerca del caballo, que ha sido habilitado para algunos actos para los cuales ha sido acostumbrado. Pero en los [entes] meramente inanimados no es hallada una habilidad tal: pues la piedra no es lanzada hacia arriba más fácilmente a causa de la costumbre.



The Question of the Subject of Moral Virtues in the *Ordinatio* of John Duns Scotus

SUMMARY

The article discusses John Duns Scotus's claim that moral virtues reside in the will as in their subject. It concludes that Scotus represents a position contrary to the common opinion of a large number of his predecessors, not only in relation to virtues but also in relation to the power of the soul and its role in moral life. It also contains a translation of a passage from *Ordinatio* III, 33, a unique question in which Scotus, after having considered and contested the position of Thomas Aquinas regarding the subject of moral virtues, gives his own opinion on the topic.

⁴⁸ Es decir, a la prudencia [en este punto la edición crítica de la obra indica que el pro-nombre *sibi* haría referencia “a la virtud moral.” Sin embargo, esto no podría ser así porque, de serlo, la oración carecería de todo sentido].

⁴⁹ Cfr. supra n. 48.

KEYWORDS

John Duns Scotus, *Ordinatio*, morality, ethics, soul, virtue, will, medieval anthropology.

REFERENCES

- Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Translated by Santos Santamarta del Río, O.S.A., and Miguel Fuertes Lanero, O.S.A. Notes by Victorino Capanaga, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Translated by Julián Marías and María Araujo. Introduction and notes by Julián Marías. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1999.
- Busa, Roberto. *Thomae Aquinatis Opera Omnia*. Cum hypertextibus in CD-ROM. Milano: Editoria Elettronica Editel, 1992.
- Cuccia, Emiliano Javier. “La recepción de las *Auctoritates Aristotelis* en la doctrina del sujeto de las virtudes morales de Juan Duns Escoto.” In *La compilación del saber en la Edad Media*, edited by María José Muñoz Jiménez, Patricia Cañizares Ferriz, Cristina Martín Puente, 181–194. Porto: Fédération International des Instituts des Études Médiévales, 2013.
- Cuccia, Emiliano Javier. “La transformación de la doctrina de la virtud moral en el pensamiento de Juan Duns Escoto.” *Trans/Form/Ação* 36, no. 2 (2013): 9–21. DOI: 10.1590/S0101-31732013000200002.
- Dumont, Stephen D. “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency.” *The Modern Schoolman* 72, no. 2/3 (1995): 149–167. DOI: 10.5840/schoolman1995722/312.
- Duns Escoto, Juan. “Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15.” Introduction, translation and notes by Cruz González-Ayesta. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, no. 199 (2007): 5–110. ISSN 1137–2176.
- Duns Escoto, Juan. *Voluntad y virtudes morales*. Translation, notes and comments by Emiliano J. Cuccia. Buenos Aires: Winograd, 2019.
- Duns Scoti, B. Ioannis. *Opera omnia*, vol. 1, edited by C. Balic. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 1950. *Ordinatio*, Prologus.
- Duns Scoti, B. Ioannis. *Opera omnia*, vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007. *Ordinatio* III, dist. 26–40.
- Duns Scoti, B. Ioannis. *Opera omnia*, vol. 21, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2003. *Lectura* III, dist. 18–40.
- Duns Scotus. *On the Will and Morality*. Selected and translated, with an Introduction, by Allan B. Wolter. Edited by William A. Frank. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997.
- Florida, Francisco León. “*Odiu Dei*: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008): 263–278. ISSN 0211–2337.

-
- González-Ayesta, Cruz. "Scotus' Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*." *Franciscan Studies* 66 (2008): 371–412. DOI: 10.1353/frc.0.0005.
- Kent, Bonnie. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
- Lombardus, Petrus. *Magistri Petri Lombardi Parisiensis episcopi Sententiae in IV libris distinctae: Liber 3 et 4*. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971.
- Piché, David, Claude Lafleur, and Etienne Tempier. *La Condamnation Parisienne De 1277*. Paris: Vrin, 1999.
- Quinn, Philip L. "Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century by Bonnie Kent (Review)." *The Journal of Philosophy* 93, no. 12 (1996): 628–631. DOI: 10.5840/jphil199693123.