

METAFÍSICA Y ESPIRITUALIDAD DEL AMOR EN DUNS ESCOTO

Gloria Silvana Elías¹

Universidad Nacional de Tucumán (UNT)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Argentina.

RESUMEN:

Este escrito se inscribe dentro de la teoría extática del amor según Duns Escoto, la que está influenciada por la doctrina de San Anselmo respecto de las dos inclinaciones o afectos de la voluntad: la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*. El objetivo del mismo es mostrar cómo Juan Duns Escoto logra superar la aparente contradicción que cabe entre tender por naturaleza a Dios y elegir a Dios a partir de la reflexión sobre los dos afectos que conforman la voluntad humana.

METAPHYSICS AND SPIRITUALITY OF LOVE IN DUNS SCOTUS

ABSTRACT:

This paper is part of the ecstatic theory of love according to Duns Scotus, which is influenced by the doctrine of St. Anselm with respect to the two inclinations or affection of the will: the *affectio commodi* and the *affectio iustitiae*. The main objective is to show how Duns Scotus manages to overcome the apparent contradiction that fits between tender by nature God and choose to God from the reflection on the two emotions that make up the human will.

Introducción

Toda actividad humana es una mediación de la tendencia fundamental que constituye el fondo dinámico de nuestro ser, el amor. En efecto, en Duns Escoto es el mismísimo Creador quien nos hizo para amarlo y autorrealizarnos libremente mediante ese amor. Ahora bien ¿no entraña esto una contradicción en sus mismos términos? Si pensamos que una cosa es lo que hacemos necesariamente por naturaleza y otra muy distinta aquello en lo cual decidimos nuestro destino mediante

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, con la tesis: “Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la configuración de lo real”. Licenciada y Profesora en Filosofía. Becaria Posdoctoral de Conicet, Profesora Adjunta de Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina

el ejercicio de la libertad, podríamos sospechar de una incompatibilidad entre tender hacia Dios y elegir a Dios. Pues justamente el objetivo de este trabajo es analizar tal diferencia a la luz de la teoría escotista del amor.

En efecto, el escrito se ubica en la concepción escotista del amor, la que está influenciada a su vez por la doctrina anselmiana de la voluntad y sus inclinaciones, a saber: la *affectio commodi* y *affectio iustitiae*. Escoto concibe la voluntad como principio de operación libre, la cual si bien tiende, desea y apetece el bien, no está determinada por naturaleza a tal o cual acción que la conduzca al bien ni está determinada a mantenerse en su volición.

La concepción del amor en Duns nos conducirá a plantearnos la diferencia entre principio natural y principio libre de acción, la noción de *libertas* y su relación con el fin, para culminar en la “teoría extática del amor” como la denomina Rohmer, según veremos.

El amor como tendência

Según el supuesto metafísico de Duns Escoto, la creación del mundo y del hombre por Dios a partir de la nada, está basada en el principio -teológico- de que el amor divino ha trascendido lo infinito para vincularse con lo finito (MERINO, 1993, p. 253). Esta vinculación ha sido abordada en la Escolástica medieval desde dos ópticas diferentes: una concepción fisicista del amor en tanto tendencia natural hacia Dios, y otra más espiritualista que entiende el amor como la acción cometida libremente por la voluntad humana que busca su autorrelización en Dios. En ambas perspectivas se acepta que nuestro ser se despliega en un tender hacia su completitud; para ambas -en términos aristotélicos- ese tender se concreta en actos segundos u operaciones que son prolongaciones del acto primero o sustancial, de modo que el obrar viene a ser un “ser más”, en correspondencia con su ser, que es un obrar radical. En consecuencia, nuestro ser tiende hacia un fin en el que se realiza y plenifica, puesto que ese fin detenta el sentido primario del bien moral, a saber, la felicidad. Con todo, existe una profunda diferencia en cuanto a la valoración que se haga de ese tender a Dios, ya sea como natural o como libre. Escoto se enlista en el segundo grupo, lo que desarrollaré a continuación.

El ser humano es visto por Escoto como *homo viator*, puesto que peregrina hacia su fin último, la felicidad; a partir de su amor busca restablecer el lazo con lo infinito que lo creó. De allí que se denomine a la ética escotista como una ética del amor (MERINO, 1993, p. 253). A su vez, la concepción ética escotista se conforma en torno al desempeño de la voluntad humana, entendida como “apetito razonable libre”, *appetitus cum ratione liber*, esto es, como la facultad que apetece lo bueno, que ama aquello que le aparece como bueno. Es por ello que reflexionar sobre la ética en Escoto nos conduce irremediabilmente a analizar la facultad que es la voluntad. Ésta es entendida en un doble aspecto por Duns: en tanto que apetito -“*voluntas ut natura*”- y en tanto que facultad libre -“*voluntas ut voluntas*”-. Es decir, puede entenderse la voluntad como naturaleza, en el estricto sentido de que es una facultad característica del ser humano la cual, sin embargo, no opera naturalmente

sino antes bien libremente en tanto que voluntad. Dicho de otro modo, la voluntad está determinada naturalmente a querer o no querer, pero es libre en el ejercicio y especificación de dicho querer.

El texto en el que principalmente desarrolla Escoto su análisis sobre la voluntad es en la cuestión XVI de *Quaestiones Quodlibetales* (ESCOTO, 1968). En ella diferencia entre *principio activo natural* y *principio activo libre* (ESCOTO, 1968, p.597). La voluntad se encuadra en este último:

... ésta, por la firmeza de su libertad, se impone a sí misma la necesidad, en la elicitación del acto y en su perseverancia o fijación en el acto... la libertad de querer consiste en que elicit el acto deleitable y electivamente permanece en el acto... por necesidad de naturaleza se tiene el querer, pero no el objeto, pues ello sería contradictorio (ESCOTO, 1968, p. 597).

En efecto, la voluntad en tanto que libre, opta imponerse la necesidad en la elicitación del acto y en su perseverancia o no en él. El acto de la voluntad se da por necesidad de naturaleza, pero no la elicitación de tal o cual acto. Dicho de otra manera, está en la naturaleza de la voluntad el querer, pero no quiere necesariamente tal o cual objeto, ya que elige libremente qué objeto querer o cuándo dejar de querer tal objeto; en la voluntad hay necesidad de querer, pero hay una libertad de ejercicio y de especificación, porque puede querer o no detenerse en lo que el entendimiento le indica como bueno, y a la vez es libre de querer este u otro objeto. Por ello Escoto sostiene que la libertad y la naturaleza son diferencias últimas en el sujeto. Es decir, aun cuando la voluntad opere en relación con algún principio naturalmente activo, no es un principio natural. Ser naturalmente activo y ser libremente activo son las diferencias del principio activo, y la voluntad es un principio libremente activo.

Ahora bien, Escoto se basa en una cita de Agustín para profundizar una distinción que implícitamente aparece al tratar la diferencia entre naturaleza y libertad, y es la que cabe entre naturaleza y necesidad. Lo que quiere manifestar Escoto es que libertad y necesidad pueden coexistir en la facultad de la voluntad. Retoma Escoto las palabras de Agustín:

...si es aquello que no está en nuestro poder, y tiene su efecto aun cuando no lo queramos, es claro que la voluntad de vivir bien o mal, no cae bajo tal necesidad; pero si entendemos por necesidad aquello por lo que decimos que es necesario que algo sea así o se haga así, esto no nos priva de la libertad de la voluntad, como cuando decimos es necesario que queramos con libre albedrío (ESCOTO, 1968, p. 582)².

Como vemos, Agustín se refiere a la voluntad como apetito en cuanto la acción resulta de la necesidad de que algo se haga o no de dicho modo, pero la voluntad es libre porque es el sujeto de la acción quien determina la acción. “Nada se

² Escoto está citando a San Agustín, *De civitate Dei* V, c. 10 n.1. sed contra n° 3.

halla tanto en el poder de la voluntad como la voluntad misma” (ESCOTO, 1968, p. 587)³.

La noción de libertad

Decíamos que la voluntad es libre. Con respecto al concepto “libertad” en la obra escotista, me parece interesante la interpretación que al respecto hace Isidoro Manzano en su artículo “El principio ‘Libertad’ según Escoto”. El mismo recupera la cita escotista “...*sed de innata, quae est ingenita libertas...*” (MANZANO, 1993, p. 253), en donde vemos cómo Escoto concibe la libertad como principio ingénito o innato. Manzano afirma que innato puede entenderse: o bien en el sentido de que se nace ya con ello, o bien como la entraña del poder (*vis libera*), o en el sentido del “Padre” (refiriéndose a la Trinidad) en tanto que Padre es lo ingénito porque no nace. De lo anterior se deduce –según Manzano– que libertad es aquel principio no nacido y que no es naturaleza, puesto que naturaleza es lo que nace del modo que sea (MANZANO, 1993, p. 253). Dicho de otra manera, la libertad es un poder, facultad o potencia con la que el ser humano nace, pero ella en sí misma no nace, y en ese sentido es no natural. Como potencia o facultad, la libertad es capaz de realizar una operación, entendiendo operación tanto como el efecto o producto de la potencia como cuanto el despliegue de la actividad de la misma. Es por ello que Duns interpreta la libertad (al igual que el entendimiento) como un principio activo y dinámico del ser humano.

Como puede verse, la “*voluntas ut natura*” es sinónimo de apetito o tendencia natural, entendiendo por ello que la voluntad por naturaleza apetece. Con todo, la voluntad en tanto tal, “*voluntas ut voluntas*”, es un principio dinámico que se autodetermina en su operar y en el objeto de su operar.

Con respecto a esto, Manzano analiza el pasaje de *Ordinatio* que versa: “*quia omne agens propter finem agit ex appetitu fines, et omne per se agens agit propter finem; ergo omne per se agens, suo modo, appetit finem*” (ESCOTO, 1950, p.9). Siguiendo la interpretación de Manzano, Escoto distingue entre “*agere ex appetitu finis*” y “*agit propter finem*”; la primera expresión se refiere al obrar natural, es decir, un obrar conforme la estructura óptica propia. En este caso el fin se entiende como cumplimiento de su propia perfección. El “*agens per se*” o “*agit propter finem*” es el obrar libre y racional que se propone fines para obrar, los cuales actúan como causas finales (MANZANO, 1993, p. 256). En el primer caso, el sujeto tiende al fin con un amor de concupiscencia; en el segundo, la voluntad en cuanto libre confiere a algo el carácter de amable, y se dirige a ello con amor benevolente.

En lo que sigue, analizaré la distinción que Escoto hace respecto del amor y qué consecuencias trae en materia moral.

Los dos órdenes del amor

³ Escoto cita a San Agustín, *Retractaciones* I c.9 n.3. n° 17.

Tanto Gilleman como Merino coinciden en que el amor es la materia de la que está hecha nuestra vida moral (GILLEMAN, 1957). Ahora bien, qué cosa sea el amor y qué relación guarda con el principio natural y con el principio libre es lo que voy a tratar a continuación. Para ello, resulta interesante partir de una reflexión de nuestra cotidianeidad, en la que encontramos que nuestras acciones suelen estar teñidas de ambigüedad: podemos ser capaces de renunciar a nuestro interés personal, para darnos a los demás y a Dios, pero a la vez deseamos tal lugar, tal alabanza, tal reconocimiento, etc. Nuestra vida se construye en esta tensión que se manifiesta en la sociedad en esa oposición entre “santos y egoístas” de la que habla Gilleman (1957, p. 157); los santos serían aquellos que aman benevolentemente, es decir, eligen amar el fin por lo que éste es sí mismo más allá de que la elicitación del objeto amado produzca la propia perfección. Es este el caso del “*agit propter finem*” en el que el sujeto obra libre y racionalmente; los egoístas desean el bien concupisciblemente, “*agere ex appetitu finis*”, o sea, es un amor interesado en la autorrealización. Sin embargo, ambas acciones son propias del ser humano. Mientras una responde al orden físico o natural, la otra responde a la dimensión moral. El orden metafísico se reduce a la tierra, jerarquiza las causalidades naturales, y en este sentido la voluntad como naturaleza es “potencia de deseo y de concupiscencia”, mientras que en el orden de la voluntad libre, no se halla ya en el plano de la inclinación natural, sino de total libertad de elección frente al bien supremo. O sea, ni siquiera la bondad del fin ordena necesariamente a la voluntad a quererlo, o dicho de otra manera, la voluntad puede no querer elegir lo que se le presenta al entendimiento como bueno, evitando la intelección de tal objeto.

Ahora bien, Jean Rohmer en su obra *La finalité chez les théologiens de Saint Augustin a Duns Scot*, distingue la teoría física o natural del amor (amor como tendencia) de la teoría espiritual o extática del amor denominada “teoría de la finalidad moral del amor”, cuyo representante es Duns Escoto (ROHMER, 1939). En éste puede observarse dos dimensiones respecto del amor: una que es el orden universal determinado por las causas finales naturales, el orden metafísico aristotélico (ROHMER, 1939, p. 236), y que desde la perspectiva cristiana se corresponde con el amor como tendencia o amor concupiscible, y otra dimensión que se corresponde con el orden de la finalidad moral perseguido por la voluntad, el cual se identifica con el amor benevolente. La voluntad posee una libertad total de indiferencia y de espontaneidad desemejante de la finalidad metafísica de las demás causas naturales (ROHMER, 1939, p. 237). En este punto está teniendo presente la *quaestio unica, distinctio XXV* del libro II de *Opus Oxoniense*⁴. Es más, la libertad en el amor es la característica de la finalidad moral. En el orden de la finalidad moral del amor, éste no es una expresión de la universal finalidad metafísica de un ser que tiende hacia su fin subjetivo (orden físico del amor), sino la acción de una “voluntad desinteresada al servicio de la razón” (ROHMER, 1939, p. 262), libre de todo determinismo y de toda finalidad natural. Al respecto, Escoto dice que el amor es una

⁴ Me refiero a la *quaestio* denominada: *utrum aliquid alio a voluntate causet efective actum volendi in voluntate*, en la que Escoto trata sobre si hay alguna causa eficiente externa a la voluntad, de la que dependa ésta para obrar.

potencia de generosidad y de benevolencia, que no obra para su bien propio, sino que se dirige hacia el objeto amado porque éste es bueno en sí mismo, no porque es bueno para mí; lo amaría incluso si no hallara en él goce alguno (Cf. ESCOTO, 1639, p. 504). Contrariamente a Tomás, en la postura escotista la voluntad no se ve necesitada a elegir el bien, incluso puesta en presencia de su Bien Supremo en la visión beatífica. Dice Duns: “...*quia voluntas respectu cuiuscumque actus est libera, et a nullo obiecto necessitatur... In pluribus habet actum volendi sed non necessarium aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostenta beatitudine*” (ESCOTO, 1639, p. 505). En efecto, aun conociendo la beatitud, el hombre puede suspender cualquier acto para conseguirla. Por eso se habla que en este filósofo se da una primacía de la voluntad por sobre el entendimiento, en tanto que así como desear el mal es pecado y no así el acto de conocer lo malo, así también es más grave no amar a Dios que no conocerlo. De todos modos aclara Escoto que el pecado conviene más al libre albedrío en cuanto creado que en cuanto libre, es decir, en tanto que facultad limitada y finita (SCARAMUZZI, 1932, p. 53)⁵.

Volviendo a la afirmación de que la voluntad puede decir no a la felicidad, Scaramuzzi reflexiona al respecto, y retoma la enunciación de Escoto en *Cuestiones Cuodlibetales XVI “Volo modo non elicere actum circa illud obiectum”* (ESCOTO, 1968, p. 587), en este momento no quiero el acto por el que conseguiría el objeto que hace a la felicidad. Es decir, si bien por naturaleza la voluntad aspira al fin último, es libre en cuanto a la elección de los medios para alcanzarlo, a la vez que es libre de no desear actualmente el objeto concreto que hace a la felicidad.

Escoto acepta todo el orden metafísico tomasiano del amor, pero lo supera en cuanto concibe a la voluntad libre y capaz de una dimensión amorosa distinta de este orden metafísico; es la dimensión que Rohmer denomina ‘moral’, la cual trasciende la dimensión ‘física’ o ‘natural’ del amor; para Escoto es necesario descubrir otra raíz de la acción moral que no sea la naturaleza humana, sino Dios, no como un fin relativo a mi naturaleza, sino como un fin objetivo extrínseco, que ‘debo’ yo querer libremente por su infinita perfección.

Rohmer le asigna a la postura ética de Escoto la denominación de “teoría de la finalidad ‘moral’ del amor”. En ella, Duns se propuso dejar de lado todo dejo de necesitarismo o determinismo en el obrar de Dios y de los hombres, reconociendo en la voluntad humana una voluntad de indiferencia y de espontaneidad diferente de la finalidad metafísica de las demás causas naturales. Desde su parecer, el amor moral brota de una voluntad racional que *elige* el fin amado. Si preguntásemos a Escoto por qué la voluntad quiere aquello “*Quare voluntas illud vult?*”, éste nos respondería que lo quiere porque es voluntad (ESCOTO, 1639b, p. 797).

Affectio Commodi y Affectio Iustitiae

⁵ Cfr. SCARAMUZZI que cita *Ox. II, d.23, q. un., n. 9.*

Escoto retoma de Anselmo la distinción de dos afectos: *affectio commodi* y *affectio iustitiae* (ESCOTO, 1894, p. 475)⁶, que se corresponden justamente con los dos amores mencionados, el amor concupiscible y el amor benevolente respectivamente. Precisemos esto: la *affectio commodi* es una tendencia hacia el propio bienestar, hacia la perfección, satisfaciendo así nuestras propias necesidades. Como explica Rey Escapa en “El concepto de libertad en la filosofía del beato Juan Duns Escoto”, este afecto de la voluntad es expresión de la tendencia óptica de conservación y autoperfección, es una “continuación del apetito natural a nivel de conocimiento intelectual” (REY ESCAPA, 2003, p. 129). En efecto, en este nivel no hablamos de libertad sino de tendencia natural por la cual nos dirigimos hacia los objetos para sacarles provecho; si fuésemos sólo *affectio commodi* estaríamos determinados al egoísmo. Pero además de este afecto, existe la *affectio iustitiae*, que es la libertad innata que mencionaba anteriormente, apetito racional, ordenado, que ama los objetos por el bien que son en sí mismos. Estos afectos no se contradicen sino que la *affectio iustitiae* busca superar el propio interés, y no por eso se desconoce el propio perfeccionamiento. Al respecto, nos dice Escapa: “Los caminos del amor son siempre caminos de libertad. La libertad se ejercita precisamente en el juego entre la búsqueda de interés y la búsqueda del bien, entre el bien interesado y el amor puro” (REY ESCAPA, 2003, p. 131). En tanto que *affectio commodi*, la voluntad está determinada intrínsecamente hacia el bien, valorando las cosas según el provecho que le provoquen, pero en cuanto *affectio iustitiae* la voluntad hace justicia a todo, mirando y valorando objetivamente las cosas⁷.

Escoto identifica la felicidad con la perfección, la cual se alcanza en la visión beatífica (ESCOTO, 1639, p. 441). De todos modos, la voluntad tiene el poder de dirigirse o no a la felicidad, puesto que es libre tanto en el ejercicio como en el objeto de su operación, pudiendo querer o no la felicidad inmediatamente; si la voluntad quiere con justicia, es decir, rectamente, entonces se dirigirá a su causa final, Dios; pero si quiere inmoderadamente puede no elegir a Dios o bien buscarlo por el beneficio que le produce, es decir, concupisciblemente. Dice Escoto:

La voluntad natural está obligada a seguir la voluntad superior moderando aquella inclinación natural, por lo que está en su potestad el ser moderado o no ser moderado porque en su potestad está el no actuar hasta lo sumo, o no actuar todo lo que puede (ESCOTO, 2001, p. 54).

En suma, Escoto enseña que incluso frente a la visión de Dios el hombre conserva la libertad de ejercicio, es decir, la capacidad de amar libremente el Fin y no sólo naturalmente. La voluntad puede trascender su propia naturaleza y elegir a Dios por sí mismo, como Bien Supremo, y tal elección es libre y contingente, y no necesaria. Los dos órdenes de amor constituyen la voluntad humana, y entre ellos existe una tensión que debe superarse a favor del amor benevolente, del afecto que

⁶San Anselmo realiza dicha distinción en *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, q.III, c. 11.

⁷Es interesante el análisis que del concepto de justicia y sus acepciones en Escoto realiza Rey Escapa en el artículo mencionado, pero no es el objetivo de este trabajo detenerme en ello.

opera con justicia. El ser humano sufre la tensión entre ser santo o egoísta, y su grandeza reside en que si es santo, y se dirige hacia la visión beatífica, no se debe a una tendencia natural sino a su libre voluntad.

Conclusión

Metafísicamente los seres poseen una tendencia o inclinación natural de apetecer lo bueno. Debe entenderse ésta como un apetito o deseo, especie de amor natural en cuanto se ama lo que a nuestro ser le conviene. Lo bueno es la causa final o fin último de la creación, que es Dios. Dios es el sumo bien, y por ello, la felicidad de los seres humanos, lo que todas las cosas apetecen, algunas de modo explícito y otras de modo implícito. El amor de concupiscencia es manifestación de la naturaleza humana, que obra conforme a su ser. Todo amor surge de la naturaleza misma de quien tiende interesadamente. El amor benevolente, se eleva hacia el bien en absoluto omniperfecto, participable por redundancia en quienes lo aman. Sólo a partir de la comprensión del amor espiritual como una dimensión que trasciende la dimensión metafísica del amor, se podrá captar la concepción antropológica de Escoto y su concepción del amor. Éste se inicia como una tendencia o apetito ineludible en la condición humana, para culminar en un amor de justicia, generoso y desinteresado, capaz de amar al prójimo, y en suma a Dios, más allá de los placeres o sacrificios que ello le implique, por el bien que es capaz de producir en los demás. Dios es el sumo bien, al que se tiende naturalmente pero elegido libremente.

Bibliografía

Fuentes:

- Ioannis Duns Scoti, *Opus Oxoniensis* IV, t. X, Lyon, 1639.
- *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*. Notis marginalibus, scholiis per R.P.F Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia, Lyon, 1639b, 12 vols.
- Reportata Parisiensia.*, edición de Vivès, tomo XXIII, París, 1894
- *Opera Omnia, Opus Oxoniensis* II, d. 25, q. un.: *utrum aliquid alio a voluntate causet efective actum volendi in voluntate*, n. 2, vol. II, ed. Fer. García O.F.M, 1914.
- Ordinatio*, Prol, pp. 1-5. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, Ed. Crítica Vaticana, Vol I, 1950
- Quaestiones Quodlibetales*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis, O.F.M. BAC, Madrid, 1968.
- Ordinatio*, L. II, dd. 4-44 (d. 6). Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Barnaba Hechich, Ed. Crítica Vaticana, Vol VIII, 2001

Bibliografía de consulta:

- Gilleman, G. *La primacía de la caridad en teología moral*, Colección “Veritas et Justitia”, Bilbao, 1957.
- Manzano I., “El principio ‘libertad’ según Escoto”, *Carthaginesia*, Vol. IX, (Nº15-16) Enero- Dic. 1993, Murcia, pgs. 229-270.
- Merino, José A., *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993.
- Rey Escapa, J., “El concepto de libertad en la filosofía del beato Juan Duns Escoto”, en *Laurentianum*. Collegi internationalities S. Laurentii A. Brindisi. F. M. C. Annus XLIV. (1-2) 2003, Roma, pgs. 111-167.
- Rohmer, J. *La finalité chez les théologiens de Saint Augustin a Duns Scot*. Librairie philosophique J Urin, París, 1939.
- Saint Maurice De, B., *Juan Duns Escoto. Un doctor de los nuevos tiempos*, Ed. Spiritus, Bs. As, 1956.
- Scaramuzzi, Diomedeo OFM, *Duns Scoto summula*. Scelta di scritti coordinate in dottrina. Testi cristiani con versione italiana a fronte e introduzione e commento diretti da G. Manacorda, Ed. Testi Cristiani, Firenze, 1932.