

## **VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD EN JUAN DUNS ESCOTO COMO OPERACIONALIZACIÓN DE LA FRATERNIDAD<sup>1</sup>**

JULIO CÉSAR BARRERA VÉLEZ

*Universidad de San Buenaventura*

EDDISON ROLANDO VALIENTE FANDIÑO OFM

*Universidad de San Buenaventura*

### RESUMEN

La fraternidad universal que instaura en su praxis existencial San Francisco de Así es re-pensada por los maestros de la Escuela Franciscana en términos categoriales de naturaleza filosófico-teológica. Juan Duns Escoto, inserto en esta tradición, nos expone una revaloración de la voluntad y la afectividad humana, en donde rompe con la clásica concepción medieval, de concebir a la voluntad y a la afectividad como fuerzas ciegas e irracionales y las interpreta como una nueva forma de pensar, como fuentes de una singular *racionalidad afectiva* que implica en el actuar humano una nueva forma de relacionarse con el mundo y con los otros. La explicitación de la tesis anterior se realizará en los siguientes acápites: I. Perspectiva Escotista de la Voluntad. II. Algunos Rasgos de la Doctrina Escotista de las Pasiones. III. El Influjo de la Voluntad en las Pasiones Afectivas. IV. Perspectivas.

1 Este texto se deriva del proyecto de investigación en curso intitulado: Análisis de la Fraternidad en Perspectiva Franciscana, para el ejercicio del Desarrollo Humano Sostenible y la Responsabilidad Social Fase I (2015) Fase II(2016) aprobado en la Convocatoria Interna de Investigación No. 010-2014 por el Sistema de Investigaciones Bonaventuriano (SIB) y de los resultados de la investigación de pregrado intitulada: El influjo de la voluntad en las afecciones de la persona humana en el pensamiento de Juan Duns Escoto realizada presentada en el programa de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. D. C.

*Palabras clave:* Fraternidad, Voluntad, Afectividad, Pasiones, Racionalidad afectiva.

#### ABSTRACT

The universal fraternity which he establishes in his existential praxis Saint Francis de Thus is re-thought by the teachers of the Franciscan School in categorical terms of a philosophical-theological nature. John Duns Scotus, inserted in this tradition, exposes a reevaluation of the will and The human affectivity, where it breaks with the classic medieval conception, of conceiving the will and the affectivity as blind and irrational forces and interprets them as a new way of thinking, as sources of a singular *affective rationality* that implies in the human act a New way of relating to the world and to others. The explanation of the previous thesis will be made in the following sections: I. Willistance of the Will. II. Doctrine Scout of the Passions. III. The Influence of Will in Affective Passions. IV. Perspectives.

*Keywords:* Fraternity, Will, Affectivity, Passions, affective rationality.

Personam est incommunicabilis existentia habentis naturam individual.  
*Ordinatio.* I, dist. 2, pars 2, q. 1, n. 378.

### I. PERSPECTIVA ESCOTISTA DE LA VOLUNTAD.

Uno de los grandes aportes a la cultura en general y a las ciencias humanas en particular lo constituye la vivencia y praxis *sui generis* de San Francisco de Asís de la “Fraternidad Universal”, fraternidad que para teóricos como Ernesto Londoño exige una radicalización y una primacía de la praxis sobre la teoría, al respecto Londoño acota que: “(...) más que teorías, lo que propone el franciscanismo es una experiencia real de vida que se puede vivir en las situaciones más disímiles y complejas tal como Francisco mismo las vivió”<sup>2</sup>. En esta perspectiva la reflexión y el análisis de las interrelaciones entre la voluntad y la afectividad de que nos presenta Juan Duns Escoto, constituyen a nuestro juicio, un manera concreta de vivir y asumir la práctica de la fraternidad a partir de la auto-comprension de nuestra dimensión afectiva y des sus repercusiones en nuestra cotidianidad.

2 Ernesto Londoño, “De la Ética Mundial a la Fraternidad Universal. La respuesta franciscana al mundo de la globalización y a la heterogeneidad de las culturas”, *Agora* 9 (2009): 579.

En este horizonte, la doctrina escotista sobre la voluntad está enmarcada dentro de varios lineamientos que hacen del problema un asunto de difícil seguimiento. Aunque la concepción voluntarista planteada por el maestro franciscano no se encuentra sistematizada en una obra en particular, se puede entrever el desarrollo de la cuestión en diferentes apartados de sus tratados. En una de sus obras más importantes, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* [Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles], Escoto desarrolla una exposición mucho más completa, crítica y detallada de la distinción en torno a la voluntad. El propósito del Doctor sutil, será entonces, resignificar el planteamiento del estagirita a partir de la identificación de ciertos rasgos voluntaristas transformando el análisis del pensador griego en un modelo de intencionalidad volitiva, es decir, en la tendencia a la obtención de un determinado fin.

### 1. LA POTENCIA COMO PRINCIPIO

Al introducir en su análisis el concepto de potencia, el pensador escocés demuestra que el término en sí mismo es de carácter equívoco. La potencia, entonces, para el Doctor sutil, puede ser entendida en tres sentidos concretamente: El primer sentido en el que Escoto entiende la potencia es en un sentido metafórico, matemático y lógico<sup>3</sup>. El pensador franciscano afirma que “la potencia es -lo posible- en el sentido de lo que es expresado con verdad en una proposición modal de posible”<sup>4</sup>. Retomando a Aristóteles, el Doctor sutil afirma:

“Lo posible es aquello cuyo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo es posible que un hombre esté sentado, pues no es necesariamente falso que no esté sentado. Así pues, lo posible significa, en este sentido, como ya se ha dicho, lo no necesariamente falso; en otro, el ser verdadero; y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya...”<sup>5</sup>.

El segundo sentido en el que Escoto concibe a la potencia es como potencia metafísica, es decir, el pensador franciscano concibe la potencia como un “modo de ente” o en términos aristotélicos es entendida como la división entre la potencia y el acto. En efecto, este modo de entender la potencia es como lo opuesto al acto, a lo que es en acto<sup>6</sup>. En este sentido, el Doctor sutil distingue dos modos

3 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, Q.15*, intro., trad. y not. por Cruz González Ayesta (Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2007), IX, q.n.7.

4 Ignacio Miralbell, *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad* (Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1992), 13.

5 Scoti, *Quaestiones*, V, n.12, 1019 b.

6 Scoti, *Quaestiones*, IX, q.n.7.

de potencia: la potencia objetiva y la potencia subjetiva. Ignacio Miralbell citando a Escoto afirma: “La potencia objetiva es potencia al acto de ser *simpliciter*, mientras que la potencia subjetiva es la potencia que un sujeto real ya existente en acto tiene para una determinada actualización adventicia o accidental”<sup>7</sup>. Finalmente, el tercer sentido en que Escoto entiende la potencia es como principio activo<sup>8</sup>. Para ello, el pensador escocés toma como centro de discusión la teoría aristotélica de las cuatro causas. En el planteamiento del Doctor sutil, la causa formal y la causa final no son potenciales, por tanto, la potencia entendida como principio solo puede ser entendida como principio potencial activo referida a la causa eficiente y como principio potencial pasivo referida a la causa material<sup>9</sup>. A partir de la lectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico surge un tratamiento transformador y adaptativo cuyo ingenio consiste en concebir a la potencia como un principio previo al acto otorgándole el carácter de primacía. Así, pues, para Escoto, la potencia es anterior al acto en el orden de procedencia y de origen<sup>10</sup>.

Por lo tanto, para el maestro franciscano, la potencia es el principio del acto. De este modo, el acto es actualización, actuación, acción, es decir, “es un acto que pre-supone dos extremos no actuales, sino potenciales: el poder y lo posible”<sup>11</sup>. Este análisis, le permite a Duns Escoto establecer una nueva dirección a la teoría del acto y la potencia, dentro del campo de la metafísica, cuyo rasgo imprescindible es ahora de carácter dinamicista. Su teleología, entonces, se transforma en un modelo de la intencionalidad volitiva en el que la tendencia a la obtención de un fin determinado se traduce en términos de lo deseable, lo amable (*desiderabile et amabile*). Asimismo, esta transformación en el planteamiento escotista implica una subordinación del fin al cual se tiende al poder eficiente<sup>12</sup>.

La resignificación de la teoría del acto y la potencia le permite al maestro franciscano establecer la tendencia a la obtención de cierto fin en términos de “amor”, ya que en la teoría escotista la noción de “fin” significa lo deseable por un amor volitivo, es decir, compromete directamente a la voluntad. Para Escoto “fin” significa lo amado por un amor volitivo. El conocimiento no es amor, luego no tiene propiamente fin. Si el conocimiento tiene un término objetivo en que recae, eso es su “objeto” pero no su fin<sup>13</sup>. En sentido estricto, la obtención

7 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.7.

8 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.8.

9 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.8.

10 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

11 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

12 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

13 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

de un determinado fin está marcado por un deseo imperioso cuyo estímulo no es el objeto sobre el cual tender, sino el amor, ocasionando una vinculación directa y evidente entre el fin al cual se tiende y al amor.

La vinculación esencial entre “fin” y “amor” en el pensamiento escotista es de suma importancia pues le otorga un valor privilegiado a la ética voluntarista en la que el amor toma la primacía por encima del intelecto. En este sentido para el pensador franciscano, el intelecto, como potencia activa, no tiende propiamente hacia un fin, ya que el intelecto no se mueve en términos de amor, sino en términos objetivos, es decir, como consecución del objeto sobre el cual está dirigido. En otras palabras, el fin solo causa aquello que causa el eficiente por amor de tal fin (*nihil causat finis nisi quod efficitur ab efficiente amante finem*). Por tanto, el fin solo es real en tanto que querido y en consecuencia, el querer (*amare*) es lo propio de la voluntad<sup>14</sup>, mas no del intelecto.

## 2. PRINCIPIO POTENCIAL ACTIVO

La teoría voluntarista propuesta por Juan Duns Escoto se fundamenta en afirmar que las potencias activas son cierto poder que permiten actuar o producir algo y se involucran en el modo de elicitar los actos. Por consiguiente, Escoto llama “potencia activa” a “la naturaleza absoluta que es el fundamento propio de las múltiples relaciones a efectos opuestos” (*Et vocatur haec ‘potentia activa’ natura absoluta quae est relationum plurium [quae sunt ad oppositos effectus] proprium fundamnetum*)<sup>15</sup>. En otro apartado, Escoto señala:

“Quod potentia activa (cuiuscumque est sive actionis sive termini producti) sic est illius quod, manente natura eadem, non potest ipsa ese activa alterius quam cuius ex se potest. [Cualquier potencia activa sea un poder para actuar o para producir algo, es tal que solo puede obrar lo que puede por sí misma mientras su naturaleza permanece inalterada]”<sup>16</sup>.

La fundamentación, de Escoto, en torno a la diferencia que Aristóteles le asigna a las potencias racionales e irracionales se basa, entonces, en el modo en que las potencias activas elicitan sus actos sin que al hacerlo su naturaleza se vea alterada. Por tanto, el criterio para establecer la diferencia entre las potencias activas no radica simplemente en el hecho de estar referido a objetos y efectos opuestos (*ad opposita o ad unum*), sino en la capacidad de elicitar una acción

14 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. n.14.

15 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 12.

16 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 10.

autodeterminante hacia cualquiera de ellos. En este sentido, las potencias activas pueden estar abiertas o bien a efectos opuestos o bien a acciones opuestas<sup>17</sup>. Una potencia activa, señala el Escoto, está abierta a efectos opuestos ya sean contrarios (querer *-velle-* o rechazar *-nolle vel-*) o contradictorios (querer o abstenerse de querer), si permaneciendo inalterada su naturaleza, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. Por el contrario, una potencia activa puede estar abierta a acciones opuestas si le es suficiente elicitar tales acciones opuestas manteniendo inalterada su naturaleza.

“Una potencia activa se dice [1] abierta a efectos opuestos –o contrarios o contradictorios- sí, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice [2] abierta a acciones opuestas sí, permaneciendo inalterada su naturaleza, basta para elicitar tales acciones opuestas...”<sup>18</sup>.

Sin embargo, de acuerdo a la lectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico, para Aristóteles una potencia activa puede estar abierta a efectos opuestos sin que de por sí produzca acciones opuestas<sup>19</sup>. No obstante, esta afirmación es válida, para el maestro franciscano, únicamente para el intelecto, ya que, según Escoto, el intelecto está abierto a la verdad y a la falsedad y puede conocer una cosa y su privación a través de un mismo concepto. No obstante, el intelecto no es de por sí capaz de elicitar sus actos respecto a cada uno de los opuestos sin una determinación externa<sup>20</sup>. Por tanto, el intelecto está abierto a efectos opuestos, mas no a acciones opuestas. El intelecto, por consiguiente, en el acto de deliberación sobre los posibles cursos de acción con vistas a la obtención de un fin, más no puede interrumpir su deliberación y decidirse sobre uno u otro objeto, sino que necesita de un principio exterior que lo determine. Por tanto, el intelecto necesita de un principio para determinarse hacia uno de los opuestos sobre los que delibera. Escoto señala que una vez determinado el intelecto, éste obra de manera natural como cualquier otra potencia irracional por lo que no cabría considerarlo como potencia racional<sup>21</sup>. El rasgo de una potencia racional, por tanto, en el planteamiento del pensador escocés radica en la capacidad de producir acciones opuestas sin necesidad de una determinación exterior y no en el simple hecho de estar abierto a los opuestos. Para aclarar este

17 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 11.

18 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 11.

19 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 16.

20 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 17.

21 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 17.

planteamiento, Escoto se vale del modo de actuar del intelecto práctico propuesto por el estagirita:

“Y, puesto que lo “potente” tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente. Pues todas estas limitan su actividad aun solo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa...”<sup>22</sup>.

Aunque Escoto advierte que Aristóteles no hace referencia a la facultad que permite realizar acciones, el estagirita sí hace referencia al acto mismo que la ejecuta, es decir, la *prohairesis* o elección. Sin embargo, el maestro franciscano evidencia que el planteamiento aristotélico le brinda las herramientas suficientes para apoyar su propia interpretación. En este sentido, mientras que para Aristóteles la elección o *prohairesis* es el acto que posibilita ejercer la acción, para Escoto es la potencia activa que permite elicitar los actos. En este sentido, el intelecto necesita de la determinación de un agente exterior que le permita establecer la elección sobre el objeto a desear. Este agente determinante es la voluntad<sup>23</sup>. El estatuto que Escoto le otorga a las potencias activas es, entonces, una preeminencia de la voluntad sobre el intelecto; este último presentando y dirigiendo y la voluntad inclinando e imperando, determinándolo hacia una de las posibilidades. En este sentido es válido afirmar que el intelecto, en términos de proceso causal, es una potencia natural, ya que precisa de una hetero-determinación para elicitar sus propios actos y la voluntad elicita su propio acto de modo contrario, es decir, de manera auto-determinante. La primacía de la voluntad sobre el entendimiento es lo que se denomina voluntarismo y es un pensamiento opuesto a la corriente intelectualista. El intelectualismo, entonces, es una postura en la que autores precedentes al Doctor sutil como Sigerio de Brabante, Godofredo de Fontaines y Boecio de Dacia afirmaban que el intelecto podría llegar por sí mismo al último juicio práctico y era la potencia que decidía

22 Aristoteles, *Metaphysicus* (Oxford: The Clarendon Press, 1985) IX, 5, 1048 a 5-10.

23 Scoti, *Quaestiones*, IX, q.15, n. 40.

el medio más apropiado para lograr determinado fin<sup>24</sup>. Por tanto, para estos autores es el intelecto el que determina a la voluntad considerada, esta última, como potencia pasiva.

### 3. NATURALEZA Y VOLUNTAD: RELECTURA ESCOTISTA AL PLANTEAMIENTO ARISTOTÉLICO

Luego de la relectura que Escoto realiza al planteamiento aristotélico del acto y la potencia concerniente a las potencias racionales e irracionales, el maestro franciscano encuentra en la propuesta del estagirita un argumento sujeto a ambigüedad, ya que no brinda la suficiente precisión. Por tanto, Escoto propone un nuevo criterio en la distinción apoyado ahora en el modo en que las potencias activas licitan sus actos a partir de su carácter de autodeterminación o heterodeterminación.

“La primera distinción entre potencias activas procede del modo diverso en que elicitan su operación: porque el obrar sobre éste o aquel objeto (aunque de algún modo las distinga) no muestra una distinción tan inmediata (...) Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar...”<sup>25</sup>.

En los comentarios que el pensador escocés realiza a las cuestiones metafísicas propuestas por Aristóteles, el maestro franciscano realiza una transferencia en los conceptos empleados por el estagirita en su exposición en torno a las potencias racionales e irracionales. En este sentido, transfiere la racionalidad a la voluntad y la naturalización al intelecto. De acuerdo al modo en que las potencias eliciten sus operaciones, Escoto propone un principio activo según el modo de obrar de una y otra, es decir, ya sea de carácter heterónimo (determinado por otro) o autónomo (autodeterminado). A estos principios activos, Escoto los denomina naturaleza y voluntad respectivamente. Lo que define a una potencia racional es el poder determinarse a elicitar uno u otro acto respecto de los opuestos, es decir, la autodeterminación. Solo hay una potencia capaz de autodeterminarse: la voluntad.

24 Scoti, *Quaestiones*, IX, q.15, n. 40.

25 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

Por tanto, solo ella es potencia auténticamente racional. No hay otro ejemplo de agente libre (contrapuesto al natural) más que la voluntad<sup>26</sup>. Para Escoto, la diferencia clave entre las potencias irracionales y racionales, entre la naturaleza y la voluntad respectivamente, radica en la autonomía y autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o *heterodeterminación* de la naturaleza<sup>27</sup>. Escoto objetando a Godofredo de Fontain afirma que es posible la existencia de una potencia con tal perfección señalando que es la voluntad.

Para ello, Escoto se basa en un principio aceptado en su época: cuanto mayor es la independencia de un agente respecto de su efecto mayor es su perfección, pues en este caso es capaz de efectos variados<sup>28</sup>. Una potencia racional tiene en sí misma el poder para elicitar sus actos, es decir, de autodeterminarse, si no requiere de agentes externos que la determinen hacia uno u otro curso de acción. Para Escoto solo existe una potencia capaz de tal autodeterminación y es lo que denomina voluntad. Por consiguiente, Escoto sostiene que solo la voluntad tiene la capacidad de autodeterminación, ya que es *principium potestative determinativum sui ad alterutrum*<sup>29</sup>. Por otra parte, la heterodeterminación, entonces, es el rasgo distintivo de los principios activos naturales, es decir, la determinación por un agente externo a ellos al momento de elicitar sus actos. A este principio activo, Escoto lo denomina naturaleza. En el caso de las potencias irracionales cuando el objeto capaz de recibir la acción del agente se hace presente a la potencia (*passivum approximatum*) necesariamente se desencadena la acción del principio activo. Este modo de elicitar los actos especifica un tipo de principio activo que Escoto denomina naturaleza<sup>30</sup>. En este sentido, un principio activo natural, es decir, la potencia irracional, aunque esté abierto a efectos opuestos no es capaz de determinarse a sí mismo, sino que requiere de un agente externo que lo determine.

Para Duns Escoto, lo natural o la naturaleza hacen referencia a un principio de acciones y efectos que implica siempre una potencia. Al referirse a lo natural se hace mención a dos elementos concretamente: El primer elemento hace referencia a una potencia activa, referida siempre a un proceso causal, a un influjo eficiente. A su vez, esta potencia involucra tres elementos: la potencia activa o agente, la potencia receptiva o paciente y el acto o forma que la potencia activa imprime en la potencia receptiva. El segundo elemento refiere a una potencia pasiva en uno de sus modos de recibir el acto de principio activo co-

26 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

27 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

28 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

29 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

30 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

rrespondiente. Esta relación puede ser natural, violenta o neutra. “(...) Es natural si la potencia pasiva está naturalmente inclinada al acto o forma que recibe, se llama violenta si la padece contra su natural inclinación y se llama neutra si la potencia pasiva ni se inclina naturalmente a la forma que recibe ni a su opuesta”<sup>31</sup>. En sentido estricto, la naturaleza no es para Escoto cualquier tipo de principio activo, sino un determinado modo de principiar y más aún, contrapuesto al obrar voluntario. La naturaleza, entonces, es el principio naturalmente activo ya sea extrínseco o intrínseco con tal que sea natural en el modo de principiar. Cruz González Ayesta comentando a Escoto señala lo que para el maestro franciscano es la naturaleza:

“Un principio activo tal que mientras permanece inalterado, solo puede obrar de una manera determinada. Para Escoto, la naturaleza está plenamente determinada: solo en el caso en que otro agente intervenga y la altere o cambie su curso de acción se rompe tal determinación: el frío produce frío y nunca calor a menos que otro agente intervenga...”<sup>32</sup>.

La definición escotista de naturaleza, aunque no es un concepto legítimo y auténtico propuesto por el maestro franciscano, se encuentra ya en una de las obras de Avicena, *Liber primus naturalium: Tractatus primus De causis et principiis naturalium* y parece que el Doctor sutil la retoma para comentar el texto de Aristóteles<sup>33</sup>. La distinción aristotélica entre potencias irracionales y potencias racionales se transforma, entonces, en manos de Juan Duns Escoto en la distinción entre naturaleza y voluntad respectivamente cuyo criterio se fundamenta en la diferencia de los modos de elicitar los actos de cada una de las potencias.

#### 4. CONCEPTO DE POTENTIA RATIONALIS

Aunque no es fácil seguir el planteamiento escotista por los innumerables giros que realiza en su exposición, el maestro franciscano, en el análisis de la obra aristotélica, emplea el término potencia racional (*potentia rationalis*) con diferentes acepciones. En un primer momento, el pensador escocés contrapone el término racional a lo irracional para significar las potencias pertenecientes a la parte racional del alma que conforme al planteamiento aristotélico son capaces de efectos opuestos (*valent opposita*) y que corresponden al intelecto y sus

31 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 21-22.

32 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 79.

33 Scoti, *Quaestiones*, VI-IX.

hábitos<sup>34</sup>. En un segundo momento, para Escoto es importante explicar el uso de la expresión “*potentia rationalis valet ad opposita*”, en tanto que es capaz de por sí de producir actos contrarios en relación con el mismo objeto, es decir en tanto es capaz de autodeterminarse a obrar en un sentido o su contrario<sup>35</sup>.

Mientras que el intelecto y sus hábitos, en la exposición aristotélica, es claro ejemplo de ser una potencia racional, en la exposición escotista es solo potencia racional de modo incompleto, ya que dicha potencia está sujeta a la determinación de un agente externo, es decir, la voluntad. El intelecto, por una parte, no es potencia racional en el sentido en que no es capaz de autodeterminarse hacia uno de los opuestos ni es capaz de obrar de modo contrario en el momento de elicitar sus actos<sup>36</sup>. Ninguna potencia activa natural tiene de por sí la capacidad de elicitar acciones opuestas acerca del mismo objeto, o de obrar o de no obrar, en el modo en que la potencia racional es de los contrarios o contradictorios<sup>37</sup>. Por otra parte, el intelecto no es potencia racional porque no está referido a los opuestos de modo que pueda optar por cualquiera de ellos, sino que necesita de una determinación exterior. Por consiguiente, el intelecto es para Escoto, tanto en su función especulativa como en su función práctica una potencia natural<sup>38</sup>.

Sin embargo, Escoto en un sentido impropio y restrictivo, considera que el intelecto es potencia racional en cuanto su acto es previo al acto de la voluntad, única potencia racional. Al respecto acota: “*El intelecto en cambio, propiamente no es potencia respecto de [los actos] exteriores, porque aun cuando [se refiere] a los opuestos no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría [producir] nada exterior*”<sup>39</sup>. De modo contrario al entendimiento, la voluntad es capaz de auto-determinarse respecto a los opuestos, su capacidad de autodeterminación se extiende tanto a su acto ilícito como a los actos imperados. Es así como Escoto le asigna a la voluntad el carácter de potencia racional cuyo rasgo distintivo es la autodeterminación<sup>40</sup>.

Este planteamiento le permite a Escoto afirmar que la única potencia completamente racional es la voluntad, ya que es la única capaz de autodeterminarse. La voluntad no está determinada por su propia naturaleza, es una potencia autónoma que se autodetermina<sup>41</sup>. Escoto define a la voluntad como

34 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 20.

35 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 21.

36 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 24.

37 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 73.

38 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 36-40.

39 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 41.

40 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 88.

41 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 57-62.

determinante de su propio acto y del acto del intelecto que delibera<sup>42</sup>, ya que cuando la voluntad se determina a su propio acto no pierde su carácter *ad opposita* y no se convierte en una *potencia ad unum*<sup>43</sup>. Por consiguiente, el término “racional” no solo basta para referirse a los opuestos, ya que es una concepción incompleta, pues es posible ser *ad opposita per modum naturae* (referirse a los objetos de modo natural). Un principio racional, por tanto, significa ahora, de acuerdo al planteamiento escotista, ser capaz de autodeterminación respecto a sus actos opuestos y no solamente estar referido a objetos opuestos. Es así como la voluntad en sentido estricto es propiamente una potencia racional. La voluntad está abierta a los opuestos, tanto respecto de su acto propio como respecto de los actos [de las potencias] inferiores; y [está abierta] a los opuestos no de modo natural, como el intelecto que no puede determinarse hacia alguno de ellos, sino de modo libre pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse.

## 5. NATURALEZA DE LA VOLUNTAD

La síntesis filosófica escotista, en torno a la diferencia entre las potencias irracionales y las racionales se centra en la contraposición entre dos clases de principios activos que el mismo pensador escocés ha denominado naturaleza y voluntad. La conclusión a la que llega el Doctor sutil es que la diferencia concreta entre potencias irracionales y racionales, naturaleza y voluntad respectivamente, estriba en la autonomía o autodeterminación de la voluntad frente a la heteronomía o heterodeterminación de la naturaleza<sup>44</sup>. Aristóteles había establecido, en el capítulo IX de su obra *Metafísica*, la diferencia entre la potencia irracional y racional tomando como criterio el carácter unidireccional o pluridireccional de cada una de las potencias. Ante este cuestionamiento, Escoto señala que las potencias irracionales obran siempre de la misma manera (*ad unum*) y las racionales están abiertas a los contrarios (*ad opposita*)<sup>45</sup>. Es así como Escoto transfiere el carácter de racionalidad, en sentido estricto, únicamente a la voluntad.

Sin embargo, el pensador escocés señala que la voluntad como potencia racional está caracterizada por dos rasgos fundamentalmente: la autodeterminación y la contingencia. En este sentido, la voluntad puede autodeterminarse

42 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 87.

43 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, nn. 57-62.

44 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 19.

45 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 41.

hacia cualquiera de los opuestos cosa que no puede hacer el entendimiento<sup>46</sup> y el entendimiento se comporta como un agente natural en el sentido en que o bien es movido por la evidencia a elicitar su acto (intelecto especulativo) o es incapaz de decidirse por uno de los opuestos respecto de los que delibera (intelecto práctico)<sup>47</sup>. Para continuar con el desarrollo de esta exposición e importante adentrarse en el análisis que realiza Escoto en torno a la distinción de la voluntad como autodeterminación y contingencia.

## 6. LA VOLUNTAD COMO AUTODETERMINACIÓN

Para Escoto, la voluntad es esencialmente libre “*voluntas est libera per essentiam*”<sup>48</sup>, es decir, en sentido propio, la voluntad no puede ser considerada como tendencia natural, sino como un poder libre. Asimismo, Escoto le otorga a la voluntad un principio trivalente, es decir, una potencia con tres actos, ya que la voluntad puede querer, rechazar, o abstenerse de querer o rechazar el objeto presentado por el intelecto (*velle, nolle vel non velle neque nolle*)<sup>49</sup> Por tanto, la apertura a los opuestos a los que la voluntad puede tender, no solo se da respecto de los contrarios (querer o rechazar), sino también respecto de los contradictorios (querer o abstenerse de querer). A este respecto, señala Escoto: “Ser capaz de los opuestos le conviene a la potencia racional esencialmente y como primera en su orden, como una propiedad de la potencia racional en cuanto racional, pues por ello se distingue de la irracional”<sup>50</sup>. Por su parte, Cruz González Ayesta comentando a Escoto señala:

“La voluntad puede elegir suspender todo acto respecto del objeto que el intelecto le presente y eso es suficiente para asegurar su apertura respecto de los contrarios. Cuando el entendimiento presenta a la voluntad un bien que no contiene ninguna mezcla de mal la voluntad no puede rechazarlo (*nolle*) pero puede no quererlo (*non velle*): abstenerse de ejercer un acto respecto de tal objeto. Esa abstención es en cierto sentido un acto y abre la suficiente alternativa para asegurar la libertad de la voluntad como apertura a los contrarios...”<sup>51</sup>.

De este planteamiento se concluye que la voluntad tiene pleno control o dominio sobre sus propios actos sin necesidad de requerir de un agente externo

46 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 96.

47 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 92.

48 Ioannis Duns Scoti. *Opus Oxoniense*, ed. Fernández García (Roma: Quaracchi, 1959), II, d. 17, q. 3, n. 5; X, 56b.

49 Scoti, *Opus Oxoniense*, II, d. 17, q. 3, n. 5; X, 56b.

50 Scoti, *Quaestiones*, IX, q. 15, n. 61.

51 Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad*, 25.

que le permita elicitar un acto determinado “*Non potest esse voluntas nisi sit domina sui actus, et ita est domina voluntas sui actus*”<sup>52</sup>.

## II. ALGUNOS RASGOS DE LA DOCTRINA ESCOTISTA SOBRE LAS PASIONES

La fuente de la doctrina escotista sobre las pasiones se fundamenta por una parte, en el pensamiento aristotélico y por otra, en el pensamiento agustiniano. Asimismo, la finalidad de la reflexión sobre las pasiones en el pensamiento de Duns Escoto está orientada a resolver el interrogante sobre el verdadero fin del hombre. Es así, que para algunos autores como H. Siebeck y Heinz Heimsoeth, la propuesta del Doctor sutil es una de las doctrinas más influyentes en el pensamiento antropológico no solo moderno, sino también contemporáneo<sup>53</sup>. La síntesis filosófica acerca de las pasiones propuesta por el Doctor sutil parte de los presupuestos filosóficos de su predecesor y contemporáneo el Gandavense, Enrique de Gante o de Goethals, también conocido como Doctor solemne (*Doctor solemnus*)<sup>54</sup>.

Enrique de Gante, nacido en Bélgica, es un filósofo y teólogo cuyo pensamiento emergió dentro de la época dorada de la escolástica en medio de la intensa actividad intelectual de finales del siglo trece. El pensamiento de Enrique de Gante plasmado en dos sus obras más importantes, las “*Disputationes Quodlibetales*” o “*Quodlibeta*” y la “*Suma Teológica*”, se inscribe más profundamente dentro del ámbito psicólogo que en el metafísico. El Gandavense abordó las cuestiones debatidas por las escuelas filosóficas de su época con tal originalidad que da a su obra una impresión muy personal, sin embargo, su falta ocasional de claridad le ha expuesto a críticas severas, especialmente por parte de Duns Escoto. Era común en los pensadores escolásticos tratar la cuestión sobre los estados afectivos, en términos de pasiones y apetitos cuyo punto de partida eran los conceptos de placer y dolor concretamente. A este respecto, el propósito de Juan Duns Escoto, enmarcado dentro de la época escolástica, emprende su investigación en torno a estos dos estados afectivos –placer y dolor– cuyo propósito será establecer el origen y naturaleza de los mismos dentro de un estudio mucho más exigente y profundo en torno a la cuestión. Es de resaltar que aunque a lo largo de la historia el término para referirse a los estados afectivos del ser humano se ha transformado notablemente, para efectos de esta

52 Ioannis Duns Scoti. *Reportata parisiensia* (Venecia: Parsigi, 1957), par. III, d. 17, q. 2, n. 14; XXIII, 376<sup>a</sup>.

53 Darío Cuartas, *Las pasiones y su influjo en la vida moral* (Bogotá: Ecoe, 2000), 74.

54 Frederich Chauvet, *Las pasiones* (Barcelona: Beltrán, 1936), 19.

investigación se empleará y se reservará el vocablo “pasión”, usado por el pensador escocés en sus obras, cuyo propósito será el de mantenerse fiel al pensamiento del maestro franciscano. A continuación se planteará, de manera general, el pensamiento del Gandavense, Enrique de Gante, en torno a las pasiones, en constante dialogo con el Doctor sutil y así identificar los puntos de acuerdo y desacuerdo entre los dos autores para posteriormente emprender su teoría propia.

## 1. PLANTEAMIENTO DE ENRIQUE DE GANTE

La teoría de las pasiones propuesta por Enrique de Gante se expone en su obra “*Disputationes Quodlibetales*” o “*Quodlibeta*”. El propósito de la reflexión filosófica del Gandavense se fundamenta en el interrogante por el origen de las pasiones a partir de tres factores: la excitación física, la sensación y la percepción<sup>55</sup>. A continuación, a manera general, se expondrán los rasgos más relevantes del planteamiento filosófico de Enrique de Gante cuya finalidad será establecer un dialogo junto con la postura del pensador escocés, Juan Duns Escoto.

## 2. LA EXCITACIÓN FÍSICA

Aceptando el legado de la doctrina recibida por los grandes maestros escolásticos, era de gran aceptación por el Gandavense afirmar que “todos los objetos del mundo material poseen una doble actividad, designadas, respectivamente, con el nombre de acción natural y de acción intencional”<sup>56</sup>. A este respecto, es de resaltar que en la producción de las pasiones, en la doctrina del Gandavense, deben darse conjuntamente tanto la acción intencional como la natural o física. Por ello, en torno a la producción del placer y del dolor, el maestro belga señala que el surgimiento de estos estados afectivos no solo depende de la acción intencional, sino que siempre se hace necesaria la mediación de la acción natural de los cuerpos del mundo en calidad de causa remota<sup>57</sup>. Asimismo, según la doctrina de Enrique es imprescindible que a toda acción natural o física le corresponde una modificación orgánica (*inmutatio naturae*)<sup>58</sup>, es decir, la unión del órgano senciente con el objeto estimulante. La modifica-

55 Enrique De Gante. *Quodlibet* (Leuven:University Press Lueven,1979), XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

56 Chauvet, *Las pasiones*, 21

57 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 205-206 va.

58 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 207.

ción orgánica provocada por la acción natural se presenta bajo tres formas: La primera de ellas puede presentarse como una modificación del órgano, es decir, toda acción intensa por demasía es desorganizadora y fuente de dolor, como por el contrario una excitación adecuada es siempre placentera. La segunda modificación se origina cuando la energía vital del órgano sufre menoscabo, ejemplo de ello sea el estado desagradable producido por un prolongado e intenso trabajo. La fuerza vital sufre también cuando no se da proporción entre ella y el agente estímulo. Por donde se ve que la segunda forma entra en el dominio de la primera. El tercer modo aparece cuando la operación vital es defectuosa. Este último caso, afirma, Enrique se reduce al primero, es decir, a la lesión de órgano<sup>59</sup>. De acuerdo al planteamiento del Doctor solemne, las tres formas bajo las cuales se presenta la modificación orgánica provocada por la acción natural se puede reducir a una sola, es decir, a una acción ya sea de carácter conveniente o inconveniente. En efecto, si la acción es de conveniencia se produce placer y si por el contrario es inconveniente y nociva se produce el dolor<sup>60</sup>. Este planteamiento, aunque no propio de Enrique de Gante, es propio de los intelectuales árabes y en particular de Avicena, cuyo desarrollo se encuentra en su obra *Metaphysica, VIII, c. 7*.

La noción de modificación orgánica, entonces, se reduce a la relación de algo inconveniente o conveniente con el sentido<sup>61</sup>. En efecto, aunque el Doctor solemne considera tal modificación como la causa de las pasiones en sentido estricto, se sigue, entonces, que tanto la conveniencia como la inconveniencia son elementos causales que producen el placer y el dolor respectivamente. Juan Duns Escoto, señala que ante la aceptación de la doctrina aviceniana incorporada en la postulación de Enrique de Gante, no puede ser reducida en términos estrictamente causales.

Por consiguiente, señala Escoto, la conveniencia o inconveniencia está dada en términos de relación de adaptación entre el órgano senciente y el objeto. En otras palabras, el objeto impresiona el apetito produciendo en placer o dolor según el agrado o desagrado que le ocasione: "*Quod igitur dicimus communiter quod conveniens delectat et disconveniens tristat, hoc debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causando delectationem et dolorem in potentiam...*"<sup>62</sup>. En síntesis, el surgimiento de los afectos en términos causales tal como lo propuso Avicena y posteriormente adaptado por Enrique de Gante no es un planteamiento del todo cierto, se requiere, entonces, según

59 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

60 Chauvet, *Las pasiones*, 23.

61 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

62 Scoti, *Opus Oxoniense*, L. III, d. 15, q. un., t. 14.

Escoto, de una relación de adaptación o conveniencia entre el objeto y el órgano sensible en la producción de los afectos “*Quod igitur dicimus communiter quod conveniens delectat et disconveniens tristat, hoc non debet intelligi causaliter, quasi convenientia et disconvenientia sint rationes causando delectationem et dolorem in potentiam*”<sup>63</sup>. Además, en la producción de los actos psíquicos sensitivos se debe tener presente la sensación como fruto de la acción intencional. En este sentido, la sensación no puede ser fuente de dolor o de desagrado; sino únicamente de placer, ya que toda actividad llevada a cabo y ejercida es agradable<sup>64</sup>.

### 3. LA SENSACIÓN

El segundo factor, la sensación, se produce como una condición necesaria y no como causa remota conforme lo explicado en la excitación física. Para el Gandavense, el conocimiento por sí mismo, ya sea sensible o intelectual, no es capaz de causar algún afecto, es decir, el conocimiento no basta para producir los afectos correspondientes que pudieran producirse como el placer o el dolor<sup>65</sup>. El conocimiento, por tanto, ya sea sensible o intelectual, en el planteamiento de Enrique de Gante cumple la función iluminadora, mas no de excitación en virtud de producción de afectos. El planteamiento de Enrique de Gante, en torno a la sensación, evidentemente manifiesta una inversión en el orden biofisiológico u orgánico respecto del psicológico. En este sentido, el orden orgánico, según el gandavense, es inferior respecto del psicológico, aspecto que el Doctor sutil no comparte y arremete en contra de él. Para Escoto el ámbito puramente espiritual o psicológico posee el más alto grado en el orden de los afectos, ya que es allí donde surgen las más nobles funciones afectivas en la persona humana<sup>66</sup>.

### 4. LA PERCEPCIÓN

El tercer factor que toma lugar como el elemento fundamental en la producción de las pasiones en el planteamiento del Doctor solemne son las percepciones. La noción de percepción es, en el planteamiento del Gandavense, el conocimiento de las relaciones vitales (intensiones) que se presentan ya sea como un bien (algo favorable) o como un mal (algo nocivo), implicadas por los

63 Scoti, *Opus Oxoniense*, L. III, d. 15, q. un.

64 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 207.

65 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 206 va.

66 Scoti, *Opus Oxoniense*, L. III, d. 15, q. un.

objetos que nos rodean<sup>67</sup>. Esta afirmación se expresa en virtud de la existencia de entes que naturalmente se presentan como convenientes, cuya función es el favorecimiento de los intereses vitales (sentir, vivir...), como por ejemplo una mujer o por el contrario, aquellos entes que se nos presentan como desfavorables, como por ejemplo un lobo. Estos intereses vitales, afirma de Gante, son la fuente de nuestras pasiones.

“Ipsae autem intentiones circa sensibilia et intelligibilia quae consistunt in ordine et relatione rerum contristantium et laetantium ad animata sensibilia, puta lupus aut mulier, ut inimicum et amicum naturae, perceptae aestimatione vel opine, ut bonum vel malum actuale, quae iubet aut timere aut laetari et dicunt de fugiendo... aut laetandum...”<sup>68</sup>.

Las percepciones, entonces, afirma Enrique de Gante, mueven al hombre por una parte, a estimar el valor de los objetos, en su conveniencia o inconveniencia; y por otra infunden la pasión correspondiente ya sea el placer o el dolor respectivamente. El argumento del Doctor solemne toma mayor fuerza e importancia al afirmar que el hombre tiene una facultad que le es propia a la percepción, y le permite advertir tales percepciones que se presentan como algo favorable o nocivo con relación al mundo exterior. El argumento que de Gante presenta para advertir el agrado o desagrado que las cosas del mundo ofrecen a la percepción depende de si los objetos se presentan directamente por los sentidos o si por el contrario se trata de objetos ausentes o inexistentes.

En este sentido, afirma el pensador belga, “si se trata de objetos actualmente presentes a los sentidos, las intenciones de provecho o desagrado son percibidas por los sentidos particulares en calidad de ‘sensibles comunes,’ mas no como como sensibles propios”<sup>69</sup>. Y en otro apartado señala: “si se trata de objetos ausentes o inexistentes, que consiguientemente no pueden ser advertidos por los sentidos particulares, la percepción de las intenciones es atribución de un sentido interno denominado ‘estimativa”<sup>70</sup>. La estimativa, entonces, provee todas las características del objeto ausente provocando placer o dolor dependiendo el grado de conveniencia o inconveniencia con que se presente.

Sin embargo, esta misma condición, afirma Enrique, se aplica tanto para las pasiones sensibles como para las espirituales: “*Ut ex radice prima contigit (dolor intelligibilis) ex dispositione sive intentione disconvenienti corruptiva... et*

67 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8; t. II, fol. 207.

68 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8; t. II, fol. 207.

69 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8.

70 De Gante, *Quodlibet*, XI, q.8.

*hoc non ex apprehensione speculativa, nisi ut causa sine qua non, sed ex perceptione, et hoc vel quia illa intellectio est disconveniens virtuti... vel operationi*<sup>71</sup>.

## 5. ORIGEN Y NATURALEZA DE LAS PASIONES

Al comenzar este recorrido especulativo acerca de las pasiones es preciso preguntarse ¿qué conceptualización de pasión cabría darle al término referido a los estados afectivos del hombre dentro de la doctrina escotista? Para responder a este interrogante, es importante identificar el estatus del término en su contenido predominantemente equívoco. A este respecto y al identificar a Escoto como asiduo lector de los tratados aristotélicos, en un primer momento surge el interrogante de si el término “pasión” cabría ubicarlo dentro del campo categorial propuesto por el estagirita. Inmediatamente y de manera contundente, aunque sin separarse por completo del campo categorial propuesto por Aristóteles, el maestro franciscano se aparta radicalmente de la concepción de “pasión” expuesta por el estagirita en el capítulo XXI del libro V de su *Metafísica* y en el libro IX de su *Libro de las categorías*. El criterio que toma Duns Escoto para apartarse del planteamiento de “pasión” categorial es que la “pasión” no es transmutación de otro, ni transmutación por otro, como lo propone el estagirita “*passio etiam est transmutatio ab altero, in quantum alterum*”<sup>72</sup>. La pasión, para el maestro franciscano, más que transmutación o transformación alguna significa una perfección accidental que perfecciona a quien es afectado<sup>73</sup>.

En este sentido, señala el Doctor sutil, toda perfección accidental y última pertenece al orden de la cualidad<sup>74</sup>. El carácter de cualidad permite aclarar el oscuro camino y abrir el espectro especulativo al entregar nuevos elementos de reflexión y así, finalmente deducir el rasgo que le imprime el carácter de pasión, que en definitiva no es el mismo al del campo categorial aristotélico. En efecto, aunque Escoto al plantear su doctrina filosófica en torno a las pasiones toma distancia de la categoría aristotélica de “pasión” al otorgarle el rasgo que lo constituye como tal, no se aleja por completo del campo categorial al propuesto por el estagirita, ya que para el pensador escocés la pasión pertenece a la categoría de la cualidad.

Sin embargo, Aristóteles señala que la cualidad, como categoría, está sujeta a una serie de especies. La cuestión, entonces, inmediatamente genera el

71 De Gante, *Quodlibet*, XI, q. 8; t. II, fol. 208 va.

72 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 12, 1019a.

73 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, n. 71-72.

74 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, n. 25.

interrogante por el estatuto, que el pensador franciscano, le da a las pasiones al enmarcarla dentro del género de la cualidad. Era común entre los grandes maestros escolásticos, asignarle a los conceptos un *sentido lato o amplio, otro impropio y uno propio o estricto*. Respecto de las pasiones, en una de sus obras últimas, *Cuestiones Cuodlibetales*, el Doctor sutil retoma un planteamiento que precedentemente había expuesto en su *Ordinatio* en la que, en sentido amplio, considera que las operaciones son pasiones espirituales y pertenecen a la tercera especie de la cualidad<sup>75</sup>. El hecho de las pasiones pertenecer a la tercera especie dentro del campo categorial aristotélico, permite entrever que para el estagirita hay en el alma ciertas cualidades que refieren a diferentes especies.

Estas especies de cualidades, señala Aristóteles, son unas pasivas y otras denominadas afecciones: “La tercera clase comprende las cualidades pasivas y también las afecciones o modificaciones (...) De igual manera, hay en el alma cualidades pasivas y también afecciones” (Aristóteles, Libro de las categorías, IX). Un elemento de gran significancia que Escoto ofrece en su reflexión es establecer que dentro del campo de las pasiones también existen las pasiones espirituales y a su vez les otorga el carácter de operaciones y, además las ubica dentro de la tercera especie de la cualidad aristotélica. En este sentido, afirma Escoto “(...) *In hoc conveniunt spiritualis operatio et passio, quia utraque est in fieri in subiecto, et pro tanto utraque posset dici passio pertinens ad tertiam speciem*” [La operación espiritual y la pasión espiritual convienen en que las dos están *in fieri* en el sujeto, y por tanto, podría decirse que las dos son pasiones pertenecientes a la tercera especie]<sup>76</sup>. La cita anterior trae consigo dos elementos que bien podrían permitir una reflexión un poco más profunda.

El primer aspecto a resaltar es la identificación de la pasión dentro del campo categorial aristotélico de la cualidad y no como pasión propiamente dicha tal como lo había propuesto el estagirita en las obras citadas. El segundo aspecto a resaltar es que dentro de la categorización que Escoto realiza al establecer tanto las operaciones espirituales como las pasiones espirituales dentro del campo categorial de la cualidad; el carácter que Escoto le otorga al término pasión es un rasgo eminentemente cualitativo del alma. En este sentido, se evidencia que al considerar a las pasiones dentro del campo categorial de la cualidad, Escoto asume, al igual que Aristóteles, que las pasiones hacen parte de la tercera acepción, es decir, de manera recalcitrante, Escoto señala que las pasiones pertenecen al campo de las afecciones, mas no a la categoría de “pasión” concretamente. Una vez establecido el estatuto que Duns Escoto le

75 Ioannis Duns Scoti. *Ordinatio* (Roma: ed. Vat, Quaracchi, 1959), III, d. 15, q. un., n. 8 ss.

76 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, n. 74

otorga a las pasiones dentro del campo categorial de la cualidad aristotélico otorgándole un carácter exclusivamente afectivo, es preciso señalar que la doctrina de las pasiones propuesta por el maestro franciscano se enmarca dentro del campo psicológico afectivo. Por tanto, para efectos de la presente investigación al referirse al término de “pasión” se hará alusión a la “pasión afectiva” para distinguirla del campo categorial de “pasión” propuesto por Aristóteles. Otro aspecto que merece particular atención es la noción de operación apetitiva y el de pasiones afectivas dado que Escoto parece no diferenciar, en un primer momento, estas dos distinciones equiparándolas aparentemente al mismo nivel sin mostrar claridad sobre una posible distinción entre una y otra. Por ello, es importante no solo introducir, sino profundizar en estos dos conceptos y así identificar con exactitud si corresponden, en sentido estricto, a la misma afirmación o son dos categorías diversas.

## 6. PASIÓN AFECTIVA Y OPERACIÓN APETITIVA

Para Escoto, tanto las pasiones afectivas como las operaciones apetitivas son cualidades del alma en sentido impropio<sup>77</sup>, sin embargo, en sentido propio difieren entre sí en su relación para con el objeto. En sus obras *Opus Oxoniense* y *Reportata parisiensa*, Escoto demuestra que la relación para con los objetos tanto de las operaciones como de las pasiones se produce de manera diversa e incluso opuesta. Por una parte, mientras que las pasiones se producen desde el objeto “passiones sunt ab obiecto”<sup>78</sup>, las operaciones surgen hacia el objeto “operationes (autem) sunt ad obiecta”<sup>79</sup>. La diferencia, entonces, en sentido estricto, entre ambas cualidades del alma se da propiamente en la relación para con los objetos.

Mientras que las pasiones afectivas no tienen objeto propio hacia el cual tender o inclinarse, ya que son completamente pasivas; las operaciones se producen por una clara tendencia hacia el objeto al poseer plena conciencia de actividad. Cuando Duns Escoto señala que las pasiones son *ab obiecto* insiste en que la pasión afectiva resulta como consecuencia natural y necesaria, es decir, no tienen objeto y por tanto carecen de intencionalidad propia “passiones non habent obiecta propria, quasi sint ratio tendendi in obiecta; quia tunc essent operationes, bene tamen habent operationes, sicut pro causis efficientibus” [las pasiones no tienen objeto propio, que sean como razón de tender hacia los

77 Scoti, *Quaestiones*, q. 13, art. 3, n. 71

78 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un, n. 8, t. 14

79 Scoti, *Reportata parisiensa*, I, d. 1, q. 3

objetos, porque entonces serían operaciones]<sup>80</sup>. Las pasiones, entonces, implican una relación del mundo exterior hacia la persona, es decir se padece la acción de lo externo.

Según afirma Chauvet: “las pasiones afectivas son producidas en nosotros, pero no provienen tanto de nosotros cuanto de la acción de los objetos que nos rodean favoreciéndonos o perjudicándonos”<sup>81</sup>. En las operaciones apetitivas, por el contrario, se da una relación de la persona hacia el mundo exterior, hacia el objeto deseado, es decir se obra hacia ellos. En este sentido, “las operaciones apetitivas son cualidades nuestras, producidas por nuestro propio apetito y tienden en cierto modo hacia los objetos buenos o nos apartan de los malos”<sup>82</sup>.

La dependencia de las pasiones afectivas respecto de los objetos, afirma Escoto, es la razón fundamental por la cual se les denomina pasiones, ya que son producidas por el objeto y dependen completamente de la acción ejercida por el mismo<sup>83</sup>. La pasión afectiva también denominada *delectatio* no tiene un objeto hacia el cual se incline, sino algo por lo cual es producida “*delectatio quae, quia non manet nisi in praesentia causae agentis*”<sup>84</sup>. La verdadera causa de las pasiones afectivas es, entonces, el objeto externo que produce cierto influjo sobre quien padece su acción. Sin embargo, el objeto produce una reacción sobre quien padece la acción procurando, ya sea satisfacción o insatisfacción o en términos escotistas se da el surgimiento del deleite (placer) o del desagrado (dolor), respectivamente.

La aparición del placer y del dolor, las dos pasiones fundamentales en el pensamiento escotista, son la consecuencia del funcionamiento de la acción ejercida sobre el sujeto sensible. Una vez establecida la profunda diferencia entre las pasiones afectivas y las operaciones apetitivas, Duns Escoto parece apropiarse de la definición del término técnico de “pasión” empleado por san Juan Damasceno en su obra [De Fide Orthodoxa, II, 22] “*passio est motus virtutis appetitivae sensibilis in imaginatione boni et mali*” [La pasión es un movimiento de la facultad del apetito sensible en respuesta a la percepción de algo bueno o malo]. No obstante, el maestro franciscano adopta de manera parcial esta definición para servirse de la acepción, según la cual, las pasiones son propias exclusivamente de las facultades apetitivas, es decir, toda pasión afectiva, supone previamente un acto apetitivo. Por tanto, la concepción sobre las pasiones expuesta por san Juan Damasceno y la acepción que el Doctor sutil

80 Scoti, *Reportata parisiensia*, IV., d. 49, q. 6, n. 3

81 Chauvet, *Las pasiones*, 74

82 Chauvet, *Las pasiones*, 74.

83 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 9.

84 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 8.

extrae de su planteamiento es la base para la elaboración de la doctrina escotista propia y original en torno a las pasiones afectivas. Por consiguiente, la pasión, para Duns Escoto, es una cualidad producida en el apetito por un objeto y en continua dependencia del mismo<sup>85</sup>. De esta afirmación se infiere, entonces, que las pasiones afectivas por una parte, son cualidades del alma y por otra, son atributos del apetito.

Para Escoto hay una clara distinción entre el apetecer (operaciones apetitivas) y el ser afectado (pasiones afectivas) dada la dependencia entre unas y otras respecto al objeto. Esta dependencia constituye dos géneros totalmente diversos de la vida psíquica del ser humano. Es decir, no existe un elemento común que permita ponerlas al mismo nivel, en otras palabras no existe un género próximo. Sin embargo, el maestro franciscano pone de manifiesto admitir un elemento común, es decir, un género remoto propio de las funciones apetitivas y pasivo-afectivas. Este elemento común es pertenecer al alma en cuanto dotada de voluntad, al respecto Escoto nos dice:

“Sic dico in proposito in operationibus, quae tendunt in obiectum, posterior perfectior est et sic operatio voluntatis perfectior est operatio intellectus, licet non sint in eode genere proximo; sed una in genere cognoscitivi, alia in genere appetitivi; sed variatur genus in passionibus, quia illae non tendunt in obiectum sed sunt ab obiecto...”<sup>86</sup>.

En consecuencia, las pasiones afectivas, en el pensamiento escotista, ocupan un lugar de gran importancia dentro de la pregunta por el hombre, ya que en primer lugar perfeccionan a la persona humana al hacer parte de las cualidades del alma y en segunda instancia, son atributos del apetito, entendido éste como la facultad del alma que ejerce el acto de moverse tendiendo hacia un objeto por adquirir.

## 7. CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES EN LA DOCTRINA ESCOTISTA

Una vez identificada la profunda diferencia entre las operaciones apetitivas y las pasiones afectivas en torno a los estados afectivos del hombre, Duns Escoto establece una clasificación; si no completamente nueva, al menos sí novedosa y distinta a lo que los grandes maestros habían planteado hasta entonces desde la tradición. La clasificación en torno a las pasiones toma lugar a partir de dos elementos fundamentalmente. El primero, en la radical distinción que realiza

85 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 11.

86 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7..

Escoto entre las operaciones apetitivas y las pasiones afectivas, es decir, entre el apetecer y el ser afectado (delectación) como cualidades del alma, diversas entre sí en su relación para con los objetos y, en segunda instancia, apoyado en la concepción de pasión expuesta por el damasceno, en cuya acepción se fundamenta en señalar que las pasiones afectivas se producen en los apetitos.

Estos dos elementos le permiten al maestro franciscano realizar una clasificación de las pasiones tomando como referencia las funciones activas y pasivas tanto del apetito concupiscible como del apetito irascible no solo de las facultades inferiores, sino también de las superiores o espirituales<sup>87</sup>. Por tanto, para que la clasificación sea completa, afirma Escoto, debe considerarse la existencia de las pasiones afectivas puramente espirituales pertenecientes de forma exclusiva en los entes racionales y no solamente de las sensitivas presentes tanto en los seres racionales como en los irracionales. En principio, el maestro franciscano, presenta una clasificación funcional en torno a la vida psíquica del hombre poniendo de manifiesto la profunda diferencia existente entre las apeticiones y las pasiones<sup>88</sup>. Sin embargo, en dicha clasificación no se establece una clara distinción que permita identificar el género remoto al cual puedan reducirse. Por tanto, Escoto propone una clasificación facultativo-funcional en la que pone de manifiesto la profunda distinción entre las apeticiones y las pasiones afectivas de donde se desarrolla la definitiva y más completa clasificación propuesta por el maestro franciscano en torno a la vida afectiva de la persona humana<sup>89</sup>.

A continuación se emprenderá un recorrido especulativo sobre los rasgos de los apetitos y de las pasiones afectivas que dentro de la doctrina escotista gobiernan la vida afectiva del ser humano, tanto en el campo concupiscible como en el irascible perteneciente a las facultades inferiores y superiores de la persona humana. Aunque el análisis que se emprenderá se hará de manera separada, esto no significa que en el curso normal de la vida psíquica de la persona humana se lleve cabo de la misma manera. Por el contrario, las diversas funciones afectivas están siempre en continua interrelación entre unas y no se producen en sentido puro sin influir entre ellas mismas.

87 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7 y *Reportata parisiensia*, IV, d. 49, q. 6.

88 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7 Cf. Rep., IV, d. 49, q. 6

89 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 7 Cf. IV, d. 49, q. A

## 8. DE LAS INCLINACIONES INFERIORES -EL APETITO SENSITIVO-

Siguiendo los planteamientos de san Juan Damasceno, Juan Duns Escoto pone de manifiesto que las pasiones afectivas se producen exclusivamente en el apetito. Esta aceptación permite adentrarse en la elaboración de su doctrina con miras a identificar cuáles son las facultades o funciones más directa e inmediatamente afectadas dentro del plano de las inclinaciones inferiores o sensibles. El Doctor sutil señala con firmeza que el placer y el dolor son las dos únicas pasiones que, en sentido estricto, se producen en el apetito y están sujetas al funcionamiento de las tendencias afectivas dado que es allí donde se originan.

Los apetitos se producen, en el planteamiento de la doctrina escotista, en un primer momento, a partir de la inclinación hacia el objeto a alcanzar. Esta inclinación se manifiesta como una actividad que toma ocasión siempre desde el interior hacia el exterior en búsqueda del fin deseado. En un segundo momento, el sujeto sensiente procura unirse al objeto provocando, finalmente, una reacción ya sea de satisfacción o de insatisfacción según el interés despertado. Si la reacción provocada por la tendencia es de satisfacción se produce lo que el Doctor sutil denomina “placer” y si por el contrario, la tendencia le provoca displacer se origina el “dolor”.

En este sentido, las dos pasiones fundamentales en el pensamiento del maestro franciscano, Juan Duns Escoto, placer y dolor, aparecen como el estadio final del funcionamiento de la inclinación. El apetito, entonces, no es más que la síntesis funcional de todas las relaciones afectivas. El placer y el dolor, entonces, son estados que crean una profunda y particular atención en la tendencia. Es decir, en sentido estricto, para que se produzcan las pasiones afectivas debe darse en primer lugar, la tendencia o apetito. Sin embargo, es importante señalar que, en la realidad, sin el conocimiento previo de los objetos, la tendencia no podría entrar en función, ya que el conocimiento y la inclinación están tan inseparablemente unidos a tal grado de producir la impresión que forman una sola y única potencia.

Del mismo modo, sin la actividad de la tendencia, muchas de las sensaciones quedarían imperfectas e incompletas, ya que faltaría la experiencia que se adquiere al entrar en contacto con el objeto procurado por las funciones tendenciales<sup>90</sup>. En otras palabras y en términos generales, el conocimiento siempre está en íntima relación con la tendencia, es decir, en el plano particular y tomando como referencia la experiencia, a cada género de conocimientos le corresponde el género correspondiente de la inclinación. En este sentido, dentro

90 Chauvet, *Las pasiones*, 105

del género sensible, las tendencias o inclinaciones sensitivas son inherentes del conocimiento de los sentidos y a su vez, las tendencias intelectuales o voluntarias son inseparables al conocimiento superior<sup>91</sup>. Es así como el conocimiento sensible comprende una diversidad de especies de sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto que a su vez le corresponden una serie de inclinaciones como la tendencia a mirar, a ver, a escuchar, a sentir...

Asimismo, afirma Escoto, los placeres, específicamente los correspondientes a las sensaciones, son diversos según la proveniencia de una u otra tendencia<sup>92</sup>. Es así como los deleites del oído, procurados por una pieza musical, son diferentes a los deleites provocados por la observación de una pintura. No obstante, afirma el Doctor sutil, existe una tendencia que por sobre todas las demás, dada su multiformidad de rasgos toma gran relevancia y particular atención. Se trata de la tendencia imaginativa, una función de carácter sensitivo-interno que emplea los recursos de todos los sentidos en beneficio propio complementando la imperfección de los sentidos particulares.

La tendencia imaginativa tiene la facultad de llegar hasta límites insospechados donde los sentidos sensoriales no pueden llegar dada su limitación, traspasando, incluso, la misma realidad<sup>93</sup>. Asimismo, la tendencia imaginativa tiene la facultad de retener y combinar las imágenes de las impresiones consientes aprehendidas por los sentidos y una vez desaparecido el objeto del campo de la conciencia, ella es capaz de traer nuevamente a la mente el objeto, recreando fantasiosamente según sus propios intereses, provocando la fantasía a forjar visiones deleitosas y fingiendo deleites sensuales a tal punto de ansiar hasta lo imposible y absurdo que ni el objeto presente logra hacer emerger, en este ámbito Escoto acota:

“Communiter, tamen, loquimur de appetitu sensitivo sicut de uno, et elle est, qui sequitur virtutem imaginativam: et sicut illa virtus imaginativa imaginatur obiecta ommium sensuum in praesentia illorum et in absentia, sic delectatur sus appetitus in illis, si sint convenientia, vel dolet de illis, si sint disconvenientia...”<sup>94</sup>.

No obstante, no se debe limitar la facultad imaginativa orientada exclusivamente a satisfacer la tendencia con la imaginación, es decir, como una función tendencial de carácter meramente interno. Por el contrario, en cuya función

91 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2

92 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2

93 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2.

94 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 17, q. un., n. 2.

realista, la tendencia imaginativa tiende a procurar satisfacciones reales y en virtud de la *colligantia facultatum*, es decir, un modo de ser ordinario de interacción entre diversas facultades, a complementar los sentidos externos y a cooperar con las demás inclinaciones particulares. A la tendencia imaginativa con todas sus funciones y síntesis de todas las tendencias, Duns Escoto la denomina apetito sensitivo.

“Respondeo, portio inferior intellectus bene ostendit passionem futuram, et similiter, quod nimis videtur, imaginativa potuit illud ut terribile et tristabile imaginari et ita appetitus illus potentiae apprehensivae potuit terri, et iste est appetitus qui dicitur sensitivus, quando fit sermo de virtutibus et vitiis...”<sup>95</sup>.

El apetito sensitivo o tendencia imaginativa como la denomina Duns Escoto presenta, en el curso normal de su actividad, dos elementos dignos de reflexión. En primer lugar, el apetito sensitivo se muestra como una simple inclinación hacia la consecución de determinadas satisfacciones o como un movimiento de declinación y repugnancia hacia ciertos objetos. Y en segunda instancia, si en el curso normal de la actividad en función de la adquisición de cierto fin sale al encuentro un obstáculo que le impida el libre ejercicio de su actividad, se manifiesta una nueva forma de tendencia, manifestada en violentos movimientos a repeler y a deshacer el obstáculo que impide el curso normal de la libre actividad.

“Appetibilia quidem ad seipsum sunt appetibilia ex se, quae, scilicet, nata sunt ex se statim convenire, et quaedam sunt etiam primo fugibilia, scilicet, quae nata sunt statim ex se disconvenire. Alia autem appetibilia non primo appetibilia vel fugibilia;... est notandum quod concupiscibilis respicit illud, quod natum est ex se esse conveniens vel disconveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, necessario natus est sequi actus delectandi vel tristandi, vel fugiendi vel prosequendi, quantum ex parte eius est. Talia non respicit irascibilis; actus, enim, irascibilis est irasci; irasci autem secundum Philosophum II Retor: “Est appetere vindictam secundum apparentem finem propter apparentem parvipensionem...”<sup>96</sup>.

Estas dos fuerzas o energías compulsivas presentes en el alma, la una inclinada a la consecución de un fin deseado procurando el bien sensible, es decir la satisfacción placentera de sus exigencias, Escoto la denomina apetito concupiscible y a aquella orientada hacia la lucha contra los obstáculos que

95 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 19.

96 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 19.

impiden el libre ejercicio de la actividad, es denominada por el Doctor sutil, apetito irascible. Aunque ambas fuerzas se encuentran presentes en el alma, diversas entre sí y producidas en el apetito, según la acción ejercida hacia la consecución del bien deseado, se originan en espacios diferentes, ya sea en el apetito concupiscible o en el apetito irascible. El dinamismo, entonces, del apetito concupiscible se reduce a tender hacia el bien apartándose de todo aquello que le implique dolor y el del apetito irascible se manifiesta en forma de violencia y de ataque, en lucha o destrucción.

“Irascibilis igitur non habet pro obiecto arduum sive appetibile, id est hoc quod habet concupiscibilis pro obiecto; sed habet pro eius obiecto ipsum offendens, ita quod actus eius adaequatus est velle vindicare vel nolle offendens [...] Respondeo, semper quando irascibilis habet actum suum, ibi sunt duo nolita, unum irascibilis et aliud concupiscibilis, patet in exemplo prius posito, nolitum concupiscibilis est carere cibo; ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia, qua, scilicet, quasi refugit nolitum et non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, scilicet illud quod aufert cibum, et illud est nolitum ab irascibili, non actu refugitivo, sed respuendi vel repellendi...”<sup>97</sup>.

En este sentido, los afectos propios originados tanto en el apetito concupiscible como el irascible son diversos, ya que las satisfacciones propias del concupiscible difieren de las satisfacciones producidas en el irascible. En efecto, mientras que el rasgo característico del apetito concupiscible es la apacibilidad, el del apetito irascible es la violencia e impetuosidad.

## 9. LAS PASIONES DEL APETITO CONCUPIBISCIBLE

En sentido propio, señala Escoto, tanto el placer (deleite) como el dolor son estrictamente pasiones del apetito concupiscible. Sin embargo, al adentrarse en la visión de lo que para el maestro franciscano es el placer como principal fenómeno pasional de la vida afectiva junto con el dolor, es un aspecto bastante complejo de analizar dado los diferentes giros y acepciones que el Doctor sutil aborda en tan discutida cuestión. No obstante, para efectos del presente estudio, el planteamiento se abordará a partir de tres aspectos mutuamente complementarios que conforman a su vez una única e indivisible realidad. El primero, como satisfacción del apetito sensible; el segundo, como complemento de la

97 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, n. 12.

vida psíquica perfecta del hombre y; el tercero, como perfección de la naturaleza humana<sup>98</sup>.

El placer como producto de la satisfacción del apetito sensible por el bien adquirido, afirma Duns Escoto, se manifiesta como un estado de tranquilidad y sosiego de las facultades sensitivas. Sin embargo, este periodo de calma y serenidad, en el planteamiento del Doctor sutil, no se presenta bajo un carácter inactivo, sino dinámico. Asimismo, señala el maestro franciscano, el placer, bajo los efectos de la satisfacción, produce en el apetito una reacción interna forzándolo a mantenerse en el disfrute máximo posible hasta que el objeto conveniente se agote en su totalidad o hasta que las fuerzas psíquicas del apetito declinen<sup>99</sup>.

De igual forma, además de ser una propiedad exclusiva producida por la actividad de los apetitos sensitivos, también se produce como perfección de la persona humana, en armoniosa relación para con los objetos, ya que las funciones apetitivas deben ir acorde con sus respectivos objetos. En este sentido y siguiendo a Aristóteles, Duns Escoto señala que toda acción psíquica para que sea perfecta debe ir acompañada del deleite; por tanto, para que el placer se produzca como resultado de la perfección del obrar humano debe darse cierta armonía entre el objeto, la facultad y la actividad de la misma, de lo contrario el placer desaparecería o disminuiría en grado sumo<sup>100</sup>. En directa relación con el planteamiento del estagirita, Escoto no solo asume la teoría activista propuesta por el pensador griego, sino que la eleva a lo que en palabras de Fidel Chauvet denomina, interpretando a Escoto, como *la teoría de la satisfacción de los apetitos*. Aunque hay una evidente dependencia entre la manifestación del placer y la actividad de los apetitos, este proceso, en el planteamiento escotista, no se da de forma inmediata. La producción del placer se da a partir del objeto, verdadera causa de las pasiones, a partir de una previa actividad. Por lo tanto, la actividad, en la producción del placer, solo cumple una función mediática<sup>101</sup>.

En otras palabras, la acción en cuanto tal no es, ni podrá ser nunca deleitable “(...) *quia factio sola ut factio nunquam est delectabilis et, ideo, propter delectationem nunquam oportet ponere rationem principii activi*”<sup>102</sup> pero sí es el medio para que se produzca el deleite. Por otra parte y dejando de lado la reflexión en torno al deleite, al adentrarse en lo concerniente a la pasión del dolor, la síntesis filosófica escotista a diferencia de otros escolásticos, eleva a

98 Chauvet, *Las pasiones*, 121.

99 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. un., n. 11.

100 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. un., n. 11.

101 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. un., n. 11.

102 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, n. 11.

esta función dentro del dominio del campo afectivo y no como un conocimiento aprehensivo sensible. El dolor, afirma Escoto, no es una sensación, sino el efecto de la sensación o más exactamente el efecto del objeto causante de la inconveniencia o desagrado “*dolor est effectus sensationnis vel obiecti nonnisi sensati*” [el dolor es el efecto de la sensación provocada por el objeto]<sup>103</sup>.

Asimismo, el dolor no es un acto de algún órgano sensitivo, señala el Doctor sutil, sino una propiedad y atribución de los apetitos sensibles en cuanto pasivos “*Dolor, sicut et delectatio sensitiva, est passio causata in appetitu sensitivo ab obiecto apprehenso per sensum*” [tanto el dolor como el placer son pasiones producidas en el apetito sensitivo provocado por el objeto]<sup>104</sup>. Además, el dolor como efecto de la sensación provocada por el objeto no se da en un órgano sensitivo concretamente, sino en el apetito. Para el maestro franciscano, la facultad de padecer es propia del alma y no del cuerpo, aun cuando las causas y las condiciones del dolor residan en el cuerpo mismo.

Por lo tanto, no es el cuerpo el que padece afecciones agradables o desagradables, sino el alma directamente “*animae est dolore non corporis, etiam quando ei dolendi causa est a corpore*”<sup>105</sup>. No obstante, la causa del dolor a diferencia del placer es la carencia de armonía y agrado entre los objetos y los apetitos sensibles. Los apetitos se mueven continuamente hacia la consecución de bienes y satisfacciones; sin embargo, cuando el apetito se encuentra ante un objeto que le provoca desagrado, se produce un choque que en lugar de producir complacencia se transforma en sensaciones indeseables. En síntesis, el contraste entre la tendencia de entrar en un estado de deleite y las sensaciones desagradables y repugnantes en el curso de la consecución del bien hacia el cual se tiende produce lo que Duns Escoto denomina “dolor”<sup>106</sup>.

## 10. LOS ACTOS DEL APETITIVO IRASCIBLE

Aunque en el planteamiento escotista el análisis del funcionamiento de los actos del apetito irascible no es tan sencillo como lo señalado acerca del apetito concupiscible, por los diferentes giros y acepciones que realiza el pensador escocés en su especulación, es claro señalar que así como el acto adecuado del intelectos es el entender para el apetito irascible es el airarse. El análisis reflexivo emprendido por Escoto en torno a los actos del apetito irascible toma

103 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, n. 11.

104 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 3, n. 3.

105 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 3, n. 3.

106 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 3, n. 3.

como punto de partida la diversidad entre la aversión y la ira<sup>107</sup>. El Doctor sutil señala que el punto de encuentro entre estos dos actos se da a partir del propósito común entre el uno y el otro, es decir, apartarse del objeto inconveniente. Este criterio le permite establecer ciertos rasgos análogos de confrontación y así determinar algunas posiciones en su distinción. La primera distinción que debe hacerse es que mientras la aversión aparta al sujeto senciente del objeto repugnante a través de la fuga, la ira no se aleja del obstáculo, por el contrario, lo enfrenta a tal punto de vencerlo o quedar vencida ella.

“Hoc offendens est obiectum irascibilis, circa quod irascibilis habet quodam nolle, non quidem proprie refugientis, sicut concupiscibilis nolens refugit, sed magis respuentis, sive repellentis; quia irascibilis nolens repellit; nec tamen cupit illud impediens amoveri, sed amovere et ultra punire...”<sup>108</sup>.

Aunque para Escoto existe una clara diferencia entre la aversión y la ira en torno al objeto repugnante, el pensador escocés señala que en ciertos casos cuando el obstáculo presenta la posibilidad de ser repelido ocurre un inusual pero determinante movimiento en el que la aversión al tomar lugar dentro de la acción puede influir sobre la ira ejerciendo una acción provocadora. A este acto poco frecuente, Duns Escoto lo denomina “*ira perfecta*”. La ira perfecta, entonces, comprende, según el maestro franciscano, dos objetos indeseables. Por una parte, el objeto indeseable propio de la aversión concupiscible y por otra, el objeto indeseable de la aversión irascible<sup>109</sup>.

Este último es el que Escoto denomina ofensor y que no en todos los casos se presenta como repugnante al concupiscible. La importancia de identificar la aversión como elemento influyente para que surja la ira perfecta, le permite al Doctor sutil establecer tres elementos en el funcionamiento de los actos del apetito irascible en relación con los objetos indeseables del apetito concupiscible. El primero es la acción provocadora que ejerce el objeto indeseable propio del apetito concupiscible que a su vez puede presentarse como repugnante al apetito irascible, el segundo surge a partir de la acción provocadora del objeto indeseable propio del apetito irascible sobre el sujeto senciente que se manifiesta como el ofensor. Y el tercero, y de manera conjunta, la acción de la aversión sobre el objeto, la cual toma lugar en el mismo instante en el que se da el ejercicio entre ambos apetitos mostrándose como un bien. Este bien, que se traduce en el fin deseado, está dado en términos de satisfacción y placer que le permite

107 Chauvet, *Las pasiones*, 129.

108 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 10.

109 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

tener sensaciones de placer y deleite<sup>110</sup>. En consecuencia, para que surja la ira perfecta, afirma Escoto, se requiere primeramente, aunque no en todos los casos, de la inclinación hacia el objeto deleitable por parte del apetito concupiscible, seguido de un acto de aversión, por parte del mismo apetito al identificar la dificultad que impediría la consecución del bien. En consecuencia, la acción conjunta entre la aversión y el deseo ocasiona el surgimiento de la ira<sup>111</sup>. Asimismo, señala Escoto, la ira perfecta puede surgir bajo dos modalidades<sup>112</sup>. Por una parte, la ira desahogada o satisfecha, cuya particularidad es ser capaz de irrumpir con todos los obstáculos y por otra parte, la ira contenida producida cuando el sujeto sintiéndose limitado e insuficiente para arremeter contra su ofensor no lo hace violentamente contra él, sino que se recoge interiormente terminando por consumirse de ira<sup>113</sup>. El resultado de estas dos modalidades de ira trae consigo consecuencias en la parte afectiva originando las pasiones del apetito irascible. La manera en la que el objeto actúa sobre quien recibe la acción produce algunos estados que se plantearán en el siguiente apartado.

## 11. LAS PASIONES DEL APETITO IRASCIBLE

El placer como pasión afectiva, en el pensamiento escotista, surge de la capacidad de irrumpir con los obstáculos presentados hasta encontrar deleite por parte de la ira satisfecha. Por el contrario, el dolor surge al producirse cierta impotencia al no poder contrarrestar el objeto presentado como obstáculo. Sin embargo, se debe tener presente que el placer y el dolor se producen tanto del apetito concupiscible como del irascible. A este respecto surge el interrogante si para el maestro franciscano tales pasiones al hacer parte de los dos apetitos cumplen la misma función o si por el contrario difieren entre sí en algunos rasgos. Para resolver este cuestionamiento, nuevamente el Doctor sutil trae consigo en su reflexión el planteamiento acerca de las pasiones propuestos por Enrique de Gante. Para el gandavense, de manera diversa a la concepción del escocés, la formulación además de presentar un carácter cíclico parece establecer que las pasiones afectivas del placer y el dolor le corresponden única y exclusivamente al apetito concupiscible. Para el Doctor solemne, las pasiones del apetito irascible proceden del apetito concupiscible y al llegar a su término natural, se funden nuevamente en los procesos concupiscibles.

110 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

111 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

112 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 10.

113 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 10.

Mediante esta explicación, Enrique de Gante le asigna un papel determinante a las pasiones afectivas como funciones propias del apetito concupiscible sin que de manera alguna se produzcan en el irascible en sentido estricto “*Unde sicut in parte sensitiva pasiones irascibilis oriuntur a passionibus concupiscibilis et terminantur in eis: irascuntur, enim, animalia cum disturbantur a delectatione in concupiscibili et cessat eorum ira cum quiescunt in ea*”<sup>114</sup>. Por el contrario, Escoto a partir de la doctrina del gandavense reafirma su teoría la cual consiste en que la producción de los afectos del placer y el dolor se dan tanto en el apetito concupiscible como del apetito irascible, respectivamente.

Sin embargo, señala el maestro escocés, las pasiones afectivas de placer y dolor, aunque nominalmente idénticas, son totalmente diversas en su funcionamiento y actividad a las producidas en uno y otro apetito “*apparet autem quod isti dolores, irascibilis et concupiscibilis, non sunt idem dolor...*”<sup>115</sup>. El criterio que fundamenta la diversidad entre las pasiones afectivas producidas tanto en el apetito concupiscible como en el irascible aunque producidas en el apetito sensible se fundamenta en la afirmación “que a causas diversas corresponden efectos diversos”. Asimismo, Escoto señala que la diversidad existente entre el placer y el dolor tanto del apetito concupiscible como del irascible se encuentra en el carácter del obstáculo entre uno y otro apetito. Mientras que en el irascible el objeto es el ofensor, en el concupiscible es el bien y el mal sensibles.

En otras palabras, aunque las manifestaciones de los afectos tanto del concupiscible como del irascible son de especies iguales difieren entre sí en el carácter del objeto presentado, ya sea de agrado o de desagrado. “*Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione in parte sensitiva, quam dolor irascibilis. De hoc quaere. Concupiscibilis quidem dolor est cum restrictione, sicut delectatio opposita est cum dilatatione; dolor autem irascibilis est cum calefactione, quae est accensus sanguinis circa cor*”<sup>116</sup>. La contra-argumentación dada por Escoto al planteamiento del gandavense le permite identificar al Doctor sutil dos afecciones propias de la ira que se producen al no poder satisfacer sus deleites.

La primera afección es el dolor producido al sentirse incapacitada de vencer a su opositor y la segunda surge al sentirse privada del bien al cual tiende al ser impedida por el ofensor. Asimismo, si se admitiera la existencia solamente del dolor concupiscible, habría que admitir también la primera causa de padecimiento, lo cual en la experiencia se corrobora como no acertado. En consecuencia, aunque el placer producido en el apetito irascible está dado por la ira

114 De Gante, *Quodlibet*, VIII, q. XV.

115 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

116 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, q. un., n. 12.

satisfecha como resultado de la satisfacción por haber alcanzado el bien deseado a pesar de las dificultades presentadas, el dolor producido por la ira insatisfecha se produce doblemente al no poder alcanzar el objetivo hacia el cual ha tendido.

## 12. INCLINACIONES SUPERIORES

La pregunta por el hombre, además de los estrechos límites del ámbito propio de los afectos sensibles, también se extiende hacia amplios e ilimitados horizontes en el vasto campo de la vida afectiva del ser humano procedentes de las funciones superiores o espirituales, como lo es el anhelo supremo de la felicidad, el sentimiento religioso y moral y el campo estético, por citar algunos<sup>117</sup>. En efecto, el análisis de la doctrina escotista acerca de las pasiones quedaría incompleta si no se emprendiera un camino especulativo hacia el ámbito afectivo de las tendencias y afectos superiores. Para los grandes maestros escolásticos y particularmente en la empresa filosófica de Juan Duns Escoto era admitida y aceptada la existencia de afectos superiores en los seres intelectuales como bien lo manifiestan los hechos de la experiencia. De lo contrario sería un ejercicio especulativo carente de uno de los aspectos más relevantes que completa y perfecciona los actos humanos. Luego de haber realizado un análisis de la propuesta escotista sobre las inclinaciones inferiores o apetitos sensibles, en virtud de procurar una completa reflexión sobre la vida afectiva de la persona humana es importante explorar ahora algunos de los planteamientos propuestos por el maestro franciscano sobre la vida afectiva llevada a cabo en el apetito superior también denominados apetitos espirituales o intelectuales.

El análisis a emprender estará en continua relación con los afectos sensibles, ya que los apetitos meramente espirituales no se dan fuera del ámbito humano sin tener evidentes repercusiones fisiológicas en el campo inferior. La vida afectiva del hombre, además de las tendencias sensibles que no se elevan más allá de procurar satisfacciones que ansían la búsqueda y obtención del bien sensible y deleitable, también la compone aquella tendencia que no solo busca placer, sino que llamada a buscar el bien en general, a aquietar y calmar todas las aspiraciones humanas; se dirige hacia la búsqueda de la máxima felicidad, es decir, la tendencia hacia lo Infinito, hacia el Bien Infinito. Siguiendo a san Agustín, Escoto identifica en la voluntad dos partes diversas como función de la misma facultad. Una, denominada porción superior (*portio superior*) y otra, llamada porción inferior (*portio inferior*)<sup>118</sup>.

117 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 10, n. 3.

118 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 22.

“Illud respicitur a portione superiore large sumpta, ut praedictum est, secundum Augustinum, est quod respicitur in ordine ad aeternum, hoc in ratione, ut a quo ipsa accipit principium cognoscendi; et in voluntate ad quod ipsa vult in ordine ad ipsum, ut finem ultimum voluntas vult illud. Sed voluntas nihil vult naturaliter primo et propter se, nisi finem ultimum; et, per consequens, omne aliud, non primo, sed in ordine ad illum; ergo...”<sup>119</sup>.

*La portio superior*, de acuerdo a la lectura que el maestro franciscano realiza a los planteamientos de san Agustín, está constituida por las tendencias propias de la voluntad; es decir, el bienestar propio, la inclinación a la justicia y la felicidad en el Bien Infinito. Asimismo, a través de estas tendencias, la voluntad es capaz de elevarse a la obtención de los bienes superiores. Por otra parte, la *portio inferior* designa la propensión natural de la voluntad o la disposición a secundar las actividades activas o pasivas de las tendencias sensibles. En otras palabras, es un modo ordinario de interacción entre las facultades sensitivas e intelectuales.

“Intellectus in quantum intelligit aliquid, quia sensus cui coniungitur, sensit illud, est tantum portio inferior; ergo, similiter hic de appetitibus. Et antecedens patet, quia in quantum sic cognoscens, nihil cognoscit per regulas aeternas, quia eodem modo cognosceret, si non posset secundum illas de hoc iudicare...”<sup>120</sup>.

En otro numeral, que traducimos Duns Escoto afirma:

“La voluntad como naturaleza en el primer modo es la voluntad en cuanto naturalmente solo inclinada a sus propios objetos. En el segundo modo es voluntad inclinada a objetos del propio apetito [...] Del primer modo es solo la porción superior; del segundo modo es solo la porción inferior...”<sup>121</sup>.

La actividad de las inclinaciones superiores se producen de manera similar al funcionamiento de las inferiores. Aunque, por una parte, las tendencias sensibles presuponen una aprehensión o conocimiento que provoca la actividad de los apetitos inferiores por otra parte, las aprehensiones intelectuales están dotadas de un carácter propio y superior, cuyo propósito es excitar la actividad de las inclinaciones superiores<sup>122</sup>.

119 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 22.

120 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 22.

121 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un., n. 16.

122 Chauvet, *Las pasiones*, o.c., 140.

El campo funcional de la voluntad en la doctrina escotista tiene dos actos principalmente: el querer y el no querer “*in genere non est nisi duplex actus voluntatis, velle et nolle*”<sup>123</sup>.

### 13. FUNCIONES AFECTIVAS EN EL APETITO CONCUPIBISCIBLE SUPERIOR

Una vez establecida la existencia de las pasiones afectivas y de los apetitos tanto en el campo superior como en el inferior y establecido su origen, teniendo como base la relación de conveniencia e inconveniencia, y su naturaleza se demuestra una profunda diferencia entre el apetecer y el padecer afectivamente. Para Duns Escoto, en sentido estricto, la apetición voluntaria es una operación y la pasión afectiva es una afección. Es de resaltar, que en el pensamiento escotista, dentro de la vida afectiva de la persona humana, al menos en sentido nominal, los términos “apetecer voluntariamente”, “querer” y “amar” son sinónimos en cuanto designan la operación positiva de la voluntad en tanto que libre y autónoma en sus tendencias.

El propósito de este apartado es, entonces, analizar algunos de los más relevantes planteamientos, no de manera separada, sino en continua y directa relación con las pasiones producidas en torno al funcionamiento de las inclinaciones del apetito superior. El amor, para Duns Escoto, quien bebiendo de fuentes agustinianas implica “entregarse el amante al amado, por la pura bondad que en éste resplandece, independientemente de todo interés egoísta, de toda satisfacción interesada”<sup>124</sup> es el acto por excelencia de la voluntad.

El rasgo más noble del amor no es buscar el interés propio, el amor no se busca a sí mismo; por el contrario, implica una renuncia a sí, rompiendo con todo egoísmo, cuya finalidad es donarse plena y absolutamente a su amado, no queriendo otra cosa más, ni buscando otro interés que la bondad del otro. La capacidad de unirse, de entregarse al amado por ser quien es, surge independientemente de todo egoísmo, y por tanto es la expresión más pura de la persona humana; por tanto, Escoto le otorga el carácter de valor supremo al amor, encumbrándolo a tal grado de la actividad volitiva que es la expresión más perfecta de toda persona humana.

“El amar, por tanto, es un querer procedente exclusivamente de la voluntad concupibiscible; es un acto exclusivo del apetito superior, ya que el apetito

123 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV. d. 49, q. 5, n. 2.

124 San Agustín. “De doctrina Christiana”, en *Obras completas, Vol XV* (Madrid: BAC, 1969), I, c. 4, n. 4.

inferior es incapaz de amar, es incapaz de cualquier renuncia generosa al estar inclinado hacia la búsqueda de sus propias satisfacciones y placeres...”<sup>125</sup>.

Aunque el fin de los apetitos sensibles es el deleite, en los apetitos superiores el fin del verdadero y más puro no puede ser el deleite espiritual; en este caso, afirma Escoto, el deleite es su consecuencia. El amor, por tanto, como el acto más perfecto de la persona humana, puede existir aun cuando no se presente inclinación alguna hacia el placer, “se ama por la excelencia intrínseca del bien y se goza porque se ama el bien”<sup>126</sup>. No obstante, la capacidad de satisfacer o no las tendencias, se traduce, así como en las inclinaciones inferiores, en la conveniencia o inconveniencia en relación directa con el objeto. En este sentido, señala el maestro franciscano, si el objeto produce agrado surge la alegría y si por el contrario genera desagrado se produce la tristeza.

Dado que la alegría y la tristeza son producidas por el objeto, en el pensamiento escotista, estas dos funciones no son consideradas propiamente actos u operaciones de la voluntad, sino pasiones afectivas del apetito concupiscible voluntario<sup>127</sup>. Amor y alegría, entonces, son funciones diversas, la primera producida como acto de la voluntad<sup>128</sup> y, la segunda, la alegría, de manera paralela al deleite sensible, es producida en términos de satisfacción del acto hacia el cual se ha inclinado la voluntad, es decir, es la satisfacción de la voluntad misma. En otras palabras, la alegría se origina en la satisfacción del apetito voluntario, es efecto de la fuerza con que la voluntad deseaba el bien “*Gaudium maius non semper provenit ex volito magis bono, sed ex inensiori actu volendi bonum volitum*”<sup>129</sup>. Aunque la alegría está en estrecha relación con el amor, estas dos funciones del campo concupiscible de la voluntad son diversas, mientras que el amor es el acto perfecto de la voluntad, la alegría es la satisfacción del acto por el bien obtenido en la operación volitiva. Por otra parte, afirma el pensador escocés, aunque no todo amor llega a tan alto grado de elevación, debe considerarse, por consiguiente, que el amor se presenta bajo algunas imperfecciones o degradaciones.

En primer lugar se encuentra el amor inferior, el más cercano a la inclinación sensible y por tanto corresponde al acto superior de bienestar. Asimismo, afirma Escoto, el amor inferior procede del apetito voluntario de felicidad y le denomina amor de concupiscencia. En otras palabras, es un amor que aunque

125 Scoti, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 3.

126 Chauvet, *Las pasiones*, 164.

127 Scoti, *Reportata parisiensia*, I, d. 1, q. 3.

128 Scoti, *Reportata parisiensia*, I, d. 1, q. 3.

129 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 50, q. 6, n. 9.

busca la beatitud, pero ante todo la propia bienaventuranza., el propio bien. A este respecto, debe señalarse, que aunque el amor inferior tiene rasgos de egoísmo, al tender buscar su propio bien, no es la búsqueda desmedida de placer por el placer, como ocurre en el apetito inferior, sino el anhelo del más elevado placer<sup>130</sup>. En segundo lugar, afirma Escoto, el anhelo del propio bien exige, asimismo, el amor de la justicia. El amor al verdadero bien, a tal punto de llegar al olvido de sí mismo. Este amor, entonces, es así como un correctivo del amor de concupiscencia, cuya función es conducir a la voluntad por el sendero recto de la equidad. En este sentido, la raíz de la libertad se encuentra en el amor de la justicia<sup>131</sup>. Asimismo, el acto de querer puede presentar algunas funciones derivadas como lo son el deseo, el querer de complacencia y el querer eficaz. El deseo es un acto del amor imperfecto; así como el amor es la unión entre el amante y el amado, el deseo es el mismo acto de querer pero producido en ausencia del amado y en la búsqueda de unión consigo mismo.

Por tanto, no es una unión o una adhesión real, sino una compenetración egoísta consigo mismo<sup>132</sup>. Por su parte, el querer de complacencia es ese mismo amor egoísta o querer imperfecto en búsqueda de una simple volubilidad y finalmente, el querer de complacencia consiste en un querer decidido y resuelto a realizar cuanto se propone *“dúplex est volitio, una simplex, quae est quaedam complacentia obiecti, alia efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum si non impediatur”*<sup>133</sup>. El deseo también admite identificar otros actos afines como lo son la esperanza y la desesperación. La esperanza es un deseo absoluto, firme, fundamentado en la creencia de la posibilidad de alcanzar lo que se desea *“spes ponitur praecise inclinans ad istum actum imperfectum, qui est desiderium”*<sup>134</sup> y la desesperación es un deseo condicionado, es decir, un deseo de alcanzar aquello que se sabe o se cree ser imposible de lograr *“desperans, conditionaliter vult beatitudinem”*<sup>135</sup>.

Por otra parte, el odio a diferencia de ser una pasión afectiva es un acto libre de la voluntad. En este sentido y en oposición al amor, que es el mismo querer, el odio producido como acto de la voluntad es un “no querer”. *“El acto de “no querer” o nolición, antes de ser comprendido como una posición negativa, ha de ser entendido como un acto positivo producido por la voluntad. Por tanto, la nolición tiene la connotación de rechazo, resistencia u oposición al mal*

130 Scoti, *Opus Oxoniense*, II, d. 21, q. 2, n. 2.

131 Scoti, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 5, n. 3.

132 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 26, q. un., n. 7.

133 Scoti, *Opus Oxoniense*, II, d. 21, q. 2, n. 2.

134 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. un., n. 17.

135 Scoti, *Reportata parisiensia*, III, d. 26, q. un, n. 21.

*aborrecido*<sup>136</sup>. Las condiciones de aparición del odio no dependen de la existencia o no existencia real del mal aborrecido. De donde se deduce, que el odio es un acto absoluto e independiente y no condicionado, cuyo surgimiento puede darse a partir de la existencia ya sea real o imaginativa de un mal afflictivo. Se puede odiar, afirma Escoto, hasta lo que no existe.

### III. EL INFLUJO DE LA VOLUNTAD EN LAS PASIONES AFECTIVAS

La persona humana como complejo de funciones y de facultades permite identificar que la vida afectiva como parte inherente del ser humano trae consigo múltiples implicaciones que hacen de la pregunta por el hombre una cuestión en la que intervienen varios elementos que interactúan de forma diversa. Las funciones y actividades en el ámbito afectivo se llevan a cabo a partir de la constante interrelación entre las afecciones y los apetitos surgidos en el ejercicio de los actos voluntarios y de los apetitos sensitivos entre ambas facultades. En efecto, hay una continua interrelación de las facultades superiores con las inferiores y particularmente de las pasiones afectivas con el intelecto y la voluntad en cuanto potencia activa dotada de libertad y autodeterminación.

He aquí la perspectiva desde la cual Duns Escoto nos propone una *racionalidad afectiva* que rehabilita la voluntad y la afectividad como otra forma de pensar y de ser-en-el-mundo. En este horizonte, un elemento de gran importancia que hace de la doctrina de las pasiones afectivas, planteada por el maestro franciscano Juan Duns Escoto, una reflexión novedosa y original además de admitir la existencia no solo de las funciones apetitivas dentro del campo sensitivo es la aceptación del surgimiento de las pasiones afectivas en el campo intelectual o espiritual y la constante y continua interacción dentro del campo sensitivo. La interrelación de las diversas actividades psíquicas entre los apetitos hace que en el hombre se lleve a cabo la perfección de sus múltiples funciones y las relaciones no solo consigo mismo, sino con los demás entes; incluso con el Bien Infinito. Los datos de la experiencia permiten evidenciar cómo algunas alteraciones en las diversas facultades intervienen en la persona humana.

Un ejemplo de ello es un intelecto perturbado y una voluntad algunas veces suprimida de la libertad, en ambos casos influenciados por los apetitos sensitivos y las pasiones afectivas. Luego de haber expuesto y analizado varios de los elementos propuestos en el planteamiento escotista sobre la vida afectiva de la

136 Scoti, *Reportata parisiensia*, I, d. 1, q. 3.

persona humana queda por resolver el interrogante principal que ha movido adentrarse en esta cuestión tan controversial y compleja a la vez: el influjo de la voluntad en las pasiones afectivas de la persona humana. El propósito de este último apartado es, entonces, identificar de qué manera influyen las potencias activas, y más concretamente la voluntad como la facultad predominante de cuyo ejercicio está la libre elección, dentro del campo de las afecciones. Dentro de la síntesis filosófica escotista hay una evidente primacía de la voluntad sobre el intelecto y, aunque el propósito de la presente investigación no se centra en analizar los efectos de la facultad intelectual sobre las funciones afectivas es un elemento de gran importancia que brinda algunos elementos de discusión para permitirá comprender con mayor claridad la relación entre los afectos y la facultad superior de la voluntad.

Las operaciones afectivas del apetito inferior vistas bajo la posible acción de la facultad superior del intelecto involucran un proceso contrario e incompatible con el proceder de la actividad racional. La acción natural del intelecto implica un proceder razonado y discreto mientras que la actividad de los apetitos sensibles implica una inclinación natural, con toda fuerza y poder, hacia la consecución del objeto deseado. El rasgo natural de los apetitos inferiores de inclinarse con todo ímpetu hacia la obtención del objeto impide la acción de la operación intelectual de ejercer su influjo sobre la operación.

“Aliqua delectatio, sensibilis impedit usum rationis quod probatur Agustnum , XIV de Civ. Dei, c. 16, qua major in corpore ex voluptatibus nulla est, in momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, pene omnis eius acies, et quasi vigilia cogitationis obruitur; et Philosophus VII Ethicorum, dicit quod furatur intellectus saepissime sapientis...”<sup>137</sup>.

Aunque la finalidad de este apartado es mostrar, de manera general, la relación de las facultades superiores con los afectos del apetito inferior, sin analizar la injerencia de manera pormenorizada con cada una de las funciones afectivas analizadas en los apartados precedentes, en vistas de una mayor comprensión y solamente para efectos de este caso, se tomará como ejemplo concreto el dolor. El dolor, como pasión afectiva, es en el planteamiento escotista la función con mayor incidencia en la vida afectiva del hombre por sobre las demás. El dolor en el estado de mayor intensidad, adquiere un alto control sobre la conciencia a tal punto de hacer casi imposible cualquier acto.

137 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un.

El criterio sobre el cual se basa el Doctor sutil para sustentar tal afirmación es la enérgica respuesta con que el apetito reacciona frente al desagrado producido por el objeto. En el estado de intenso dolor lo que se busca no es ya la provocación del surgimiento del deleite, sino la ausencia del dolor provocado. El apetecer un objeto que provoque un dolor posterior trae consigo el surgimiento de la aversión, por lo tanto la presencia de esa pasión no permite el uso adecuado de la razón. En este sentido, el intelecto queda secundado bajo la acción de la voluntad y no ejerce un influjo directo sobre la función afectiva ejercida.

“Ulterius, dolor excellens in parte sensitiva natus est impedire usum rationis. Quod probatur, quia plus impedit dolor vehemens usum illum quam delectatio, quia secundum Augustinum; LXXXIII QQ, q. 36: Nemo est, qui non magis dolorem lugeat quam appetat voluptatem, quando quidem videmus inmanissimas bestias etiam asperitatibus potius exterreri dolore et metu...”<sup>138</sup>.

En consecuencia, los apetitos sensitivos, como se ha resaltado en varios apartados anteriores carecen, dada su naturaleza, de autodeterminismo y libertad. Las funciones inferiores al estar sujetas a la violenta sujeción del deleite y a la repulsión del dolor no pueden regirse bajo el dominio del intelecto. Por tanto, la determinación de los apetitos hacia la consecución de sus propios deleites y placeres hace que la facultad superior del intelecto, por sí misma, sea incapaz de gobernar o refrenar las funciones afectivas. En efecto, el intelecto por sí solo es incapaz de gobernar y contener los apetitos aun cuando su rasgo principal es el razonar. Es imposible que bajo la persuasión racional los apetitos se inclinen bajo su influjo.

Por consiguiente, aunque el intelecto carece de la facultad de cambiar la dirección de los apetitos, es bajo la acción de la voluntad que puede lograr hacerlo. La voluntad, entonces, vendría a ser la facultad articuladora que permite la moderación entre los instintos y la facultad intelectiva.

“Stricte accipiendo rationem, ips (voluntas) est persuasibilis a ratione; acci-piendo rationem large, prout dividitur contra sensum, sic est rationabilis; appetitus autem sensitivus, non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi; et haec verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non ta-men proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non liber, non est persuabilis, sed obedibilis imperio voluntatis... ratio non videtur attingere

138 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un.

appetitum sensitivum nisi mediante voluntate, quae est proprie appetitus rationalis...<sup>139</sup>.

En el curso normal del surgimiento de las pasiones, el objeto es quien provoca la pasión respectiva. Por tanto, la función del intelecto es el de presentar la conveniencia o inconveniencia de excitar determinados instintos y la voluntad pone en ejecución sus dictámenes respecto a la conveniencia o no del objeto por adquirir. Sin embargo, Escoto considera que hay un caso diverso y particular en el que la acción del intelecto puede adquirir un mayor influjo dentro de las pasiones afectivas. En este sentido, aunque la intención de Escoto es darle al intelecto mayor protagonismo e injerencia sobre las pasiones afectivas, es la voluntad quien finalmente toma protagonismo y posibilita la manera de excitar, de manera voluntaria, las pasiones afectivas. El funcionamiento consiste, entonces, en que la voluntad en su libertad y autodeterminación puede hacer uso del intelecto con el propósito de que éste le presente como objeto deseable una fantasía y ser así el medio de ayuda para excitar las pasiones correspondientes y lograr surgir, finalmente, las pasiones afectivas deseadas. No obstante, no siempre la voluntad accede al intelecto para lograr tener las pasiones afectivas deseadas. En otros casos es la voluntad, de manera inconsciente, quien sufre las consecuencias del acto voluntario de querer o no querer el bien deseado. Aun así, la voluntad en su libertad tiene un fuerte influjo sobre las pasiones afectivas producidas. La voluntad, entonces, en su condición de libertad y autodeterminación tiene injerencia sobre las pasiones afectivas no de manera directa sobre ellas pero sí lo hace tomando ocasión de los elementos que las ocasionan. Tal es el caso del intelecto que al crear una fantasía puede hacer emerger las pasiones correspondientes.

Asimismo, cuando una pasión afectiva toma lugar en la conciencia y cuyo influjo afectivo es indeseable, la voluntad puede tomar control sobre el apetito que movido por el deseo causa la pasión y con ello disminuir indirectamente la carga emocional impresa. El influjo de la voluntad en las afecciones, a partir de los actos libres, dentro del planteamiento escotista, se puede reducir a dos funcionamientos en los que la voluntad puede tener ocasión de tomar injerencia: el primero, bajo la perspectiva de querer reprimir un afecto que invada la conciencia en el instante inmediato en el que surja la pasión y el segundo, de una emoción por experimentar en un futuro<sup>140</sup>. En el momento en que la pasión ha tomado control sobre la conciencia y cuyo influjo es indeseable, la voluntad en su acto libre puede recurrir a dos determinaciones: la primera, si bien la causa

139 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 15, q. un.

140 Chauvet, *Las pasiones*, 178.

de las pasiones afectivas se da a partir de la acción del objeto sobre el apetito, la voluntad en su libertad y autodeterminación tiene la facultad de suprimir la pasión correspondiente al apetito excitado, quitando el objeto que lo provoca o disminuyendo la intensidad afectiva producida moderando la intensidad de los mismos actos quitando el carácter nocivo desagradable.

Otra forma de mitigar la pasión desagradable una vez asumida la pasión ejercida, es volcando la atención sobre otra cosa y conduciéndola hacia aquellos deleites superiores como lo son los estéticos, morales o religiosos. De esta forma, elevando las pasiones afectivas a grados superiores se dominan las tendencias y pasiones inferiores encaminadas hacia bienes más finos y delicados<sup>141</sup>. Por el contrario cuando la pasión aún no está presente en la conciencia, pero una vez advertida por el intelecto, aparece como futura, Escoto propone dos medios, el primero, apartándose de los objetos que causen el estado afectivo y el segundo, escogiendo de entre los objetos que causen las afecciones, aquellas que afecten de manera moderada y no fuerte la pasión.

“Tamen, quia moderatio passionis potest intelligi dupliciter, aut passionis inexistentis aut futurae. Inexistentem convenit moderari dupliciter, vel minuendo passionem quae nata est inferri ab obiecto secundum se, ne sit immoderata; sicut si obiectum esset natum delectari potentiam sensitivam sibi derelictam; aut referendo illam delectationem ad finem convenientem rectae rationi, ad quem non referretur ex absoluta ratione obiecti appetitus sensitivi. Futuram etiam moderari convenit intelligi, vel fulgiendo obiectum quod natum est immoderate delectari et assumendo sola obiecta quae nata sunt delectari moderate...”<sup>142</sup>.

Finalmente y aunque no propiamente son las potencias activas las que causan injerencia sobre los estados afectivos, Escoto señala la formación de los hábitos y las buenas costumbres en virtud de mitigar aquellas situaciones que con tanto desagrado se presentan en el alma.

#### IV. PERSPECTIVAS

Una vez concluido, este primer acercamiento a la doctrina escotista de las pasiones, consideramos que la explicitación que nos presenta Juan Duns Escoto sobre la *racionalidad afectiva* exige a nuestro presente viviente un replanteamiento crítico sobre el misterio de ser persona y celebramos la genial intuición

141 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. un., n. 9.

142 Scoti, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. un., n. 9.

escotista que los hace contemporáneo con teorizaciones sobre el hombre en las que se subraya y rehabilita la afectividad. En esta línea expondremos a modo de tesis las inferencias extrapoladas de nuestro estudio.

– El pensamiento escotista es ante todo una filosofía del hombre, un adentrarse en la compleja dimensión humana, en su naturaleza y estructura física, en sus facultades y potencias y, en su finalidad última y en los medios para alcanzarla.

– Dada la preocupación de comprender al hombre ya no como *un algo*, sino como *un alguien*, de encumbrarlo como una realidad única, irrepetible, en relación con otros entes; Escoto emprende su empresa especulativa a partir de la categoría de persona como eje fundamental sobre el cual gira todo el esfuerzo reflexivo, cuyo propósito es comprender la inmensa complejidad que concierne el formularse la pregunta por el hombre. La persona humana, además de ser una naturaleza racional, tiene el carácter de incomunicabilidad, de individualidad, de soledad última y de existencia.

– Para Escoto la voluntad, definida en términos escotistas, no está determinada por su propia naturaleza, por el contrario, es una potencia activa que se auto determina. Es así como Escoto transfiere el carácter de racionalidad únicamente a esta facultad.

– Escoto expone en su *corpus* conceptual una transformación y adaptación a la nueva conceptualización de las nociones de acto y potencia, hacen del planteamiento aristotélico una resignificación de los conceptos ahora de carácter dinamicista, es decir, la inclinación a la obtención de ciertos fines implica, ahora, un modelo de la intencionalidad.

– Para Escoto el amor como acto volitivo y la fruición producida por el fin deseado y alcanzado hacen de la potencia activa racional dos principios estrechamente vinculantes trayendo consigo grandes consecuencias en uno de los campos más profundos y a la vez más complejos dentro de la vida afectiva del hombre.

– La doctrina escotista, la voluntad no tiene una injerencia directa sobre las pasiones, el influjo lo efectúa desde el apetito o sobre el objeto que las produce. En este sentido, la voluntad puede provocarse o reprimir una emoción ya sea que ésta se presente de manera inmediata o se trate de un afecto por experimentar en el futuro.

– Para Escoto la voluntad dentro del campo de libertad y autodeterminación hace de la persona humana responsable de sus actos, por ello su pensamiento ético para muchos autores se enmarca dentro de la doctrina de la libertad como responsabilidad. Es decir; la esencia de la responsabilidad es la voluntad<sup>143</sup>.

– La vida afectiva de la persona humana es un elemento complejo de naturaleza sensible-espiritual y por tanto implican consecuencias éticas al participar de la libertad y de la responsabilidad de los actos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. “De doctrina Christiana”. En *Obras completas vol XV*. Madrid: BAC, 1969.
- Aristóteles. *Metaphysicus*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Chauvet, Frederich. *Las pasiones*. Barcelona: Ediciones Beltrán, 1936.
- Cuartas, Darío. *Las pasiones y su influjo en la vida moral*. Bogotá: Ecoe, 2000.
- De Gante, Enrique *Quodlibet*. Leuven: University Press Lueven, 1979.
- Duns Scoti, Ioannis. *Opus Oxoniense*, editado por Fernández García. Roma: Quaracchi, 1959.
- *Reportata parisiensia*. Venecia: Parsigi, 1957.
- Duns Escoto, Juan. *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, Q.15*, introducción, traducción y notas por Cruz González Ayesta. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Londoño, Ernesto. “De la Ética Mundial a la Fraternidad Universal. La respuesta franciscana al mundo de la globalización y a la heterogeneidad de las culturas”. *Ágora* 9 (2009): 571-591.
- Miralbell, Ignacio. *Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1992.

143 Duns Scoti, *Ordinatio.*, II, d. 42, q. 4, n. 1-2.

