



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Cuccia, Emiliano Javier
Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 43, 2012, pp. 153-172
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028516005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

PRIMACÍA DE LA VOLUNTAD Y VIRTUD MORAL EN JUAN DUNS ESCOTO

Emiliano Javier Cuccia
CEFIM, UNCuyo, CONICET
ecuccia@gmail.com

Abstract

The following article studies John Duns Scotus' doctrine on the subject of moral virtues, and poses the strong influence that has had on it the assumption made by the *Doctor Subtilis* of the voluntarist theses present at the time.

Keywords: voluntarism, moral virtue, John Duns Scotus, moral philosophy, XIVth century.

Resumen

El siguiente artículo analiza la doctrina de Duns Escoto referida al sujeto de las virtudes morales, y plantea la fuerte influencia que ha tenido en ella la aceptación hecha por parte del *Doctor Subtilis* de las tesis voluntaristas presentes en su época.

Palabras clave: voluntarismo, virtud moral, Juan Duns Escoto, filosofía moral, siglo XIV.

Históricamente, las cuestiones referidas a la moral no han sido uno de los puntos más estudiados del pensamiento de Juan Duns Escoto. Afortunadamente, durante los últimos años esta situación comenzó a revertirse gracias a la labor de importantes especialistas quienes, mediante un análisis detenido de sus obras, mostraron que las

Recibido: 21-11-2011. Aceptado: 25-01-2012.

Tópicos 43 (2012), 153-172

mismas constituyen un hito de gran importancia en el desarrollo del pensamiento ético occidental¹.

También contribuyó enormemente en este suceso la reciente publicación de los tomos X y XXI de la Edición Vaticana de la *Opera Omnia* del Doctor Sutil, a cargo de la *Comisión Escotista*. Dichos tomos contienen respectivamente los textos de la *Ordinatio III* y de la *Lectura III* en los cuales el Maestro Franciscano despliega gran parte de sus aportes en materia moral. Precisamente, con ocasión de comentar la distinción trigésimo tercera del Tercer Libro de las *Sentencias*, el Doctor Sutil expone una interesante y controvertida doctrina referida al sujeto de las virtudes morales cardinales: allí se afirma que dichas virtudes sólo pueden existir en la voluntad como en su sujeto.

Esta cuestión, referida a la determinación del sujeto de las virtudes morales cardinales, parecería ser, a primera vista, un asunto de poca importancia. Sin embargo, dentro de la óptica escolástica, el problema de la locación de dichas virtudes esconde nada más ni nada menos que la determinación de lo que sea la virtud y de lo que sea una persona

¹Entre los trabajos más importantes publicados en los últimos 25 años pueden citarse los siguientes: John HARE: "Scotus on morality and nature", *Medieval Philosophy and Theology* 9, no. 1 (2000), pp. 15-38; Mary Elizabeth INGHAM: "'Ea Quae Sunt Ad Finem': Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought", *Franciscan Studies* 50 (1990), pp. 177-95; ----- "The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1990), pp. 91-103; ----- "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams", *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, no. 2 (2000), pp. 173-95; Bonnie KENT: "Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues", en *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press: Cambridge 2003; Douglas C. LANGSTON: "The Aristotelian Background to Scotus's Rejection of the Necessary Connection of Prudence and the Moral Virtues", *Franciscan Institute* (2008), pp. 317-336; Antonie Vos: "Scotus on Freedom and the Foundation of Ethics", *Vivarium* 38, no. 2 (2000), p. 195; Thomas WILLIAMS: "How Scotus Separates Morality from Happiness", *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 3 (1995), pp. 425-45; ----- "Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved", *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy* 74, no. 2 (1997), pp. 73-94; Allan B. WOLTER: "The Unshredded Scotus: A Response to Thomas Williams", *American Catholic Philosophical Quarterly* 77, no. 3 (2003), pp. 315-56.

virtuosa². Así, el análisis de la doctrina desarrollada por Duns Escoto en su comentario a las *Sentencias* pone de manifiesto una divergencia más general en la concepción de la virtud y en la de la moralidad, lo cual revela, a las claras, el proceso de transformación que ambas concepciones sufrieron entre finales del siglo XIII y la primera mitad del siglo XIV. A su vez, esta doctrina parece ser deudora de un problema teológico subyacente surgido en el último cuarto del siglo XIII que, como tal, influyó sobre el pensamiento del maestro franciscano: el planteo de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia como modo de asegurar el carácter libre de la voluntad.

A lo largo del presente trabajo se intentará poner de manifiesto la influencia decisiva que ejerce la concepción voluntarista sobre la doctrina de las virtudes morales en el pensamiento de Juan Duns Escoto. Para ello se sintetizará, en primer lugar, el marco conceptual del problema que da origen históricamente al voluntarismo³. En segundo lugar, se reseñarán algunos puntos importantes de la doctrina escotista referida al sujeto de las virtudes morales cardinales, tal como se halla desarrollada en su comentario a las *Sentencias*. Y en tercer lugar, se analizarán las influencias de los principios voluntaristas en la doctrina escotista del sujeto de las virtudes.

²Cf. Bonnie KENT: *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1995, p. 199.

³El término *voluntarismo* puede dar lugar a interpretaciones equívocas en tanto es utilizado para designar posiciones filosóficas y teológicas diversas. En el contexto de este trabajo, dicho término es utilizado para designar aquellas corrientes éticas que se caracterizan por afirmar 1) que la voluntad es superior al intelecto al menos en lo que respecta al ámbito de la acción humana, 2) que la felicidad consiste principalmente en un acto de la voluntad, 3) que la libertad humana deriva de la voluntad más que de la razón, 4) que la voluntad puede actuar contra los dictados de la razón, y 5) que la voluntad comanda las potencias del cuerpo y del alma y no así el intelecto. (Cf. Thomas WILLIAMS: "The Franciscans", <http://shell.cas.usf.edu/~thomasw/TheFranciscans.pdf>, fecha de consulta: 1/7/2011; y B. KENT: *Virtues of the will...*, pp. 94 y 95).

1 Del problema de la elección libre al de la voluntad libre

La segunda mitad del siglo XIII se presenta como una época de particular florecimiento intelectual provocado, principalmente, por la influencia ejercida por las obras filosóficas griegas, judías y musulmanas traducidas al latín en el ámbito de la Cristiandad. En este sentido, jugó un rol particular y destacado la introducción de una gran cantidad de obras de Aristóteles (como la *Metafísica*, la *Ética Nicomaquea* y la *Política*) dentro del ámbito académico de las universidades medievales. Si bien la figura del Estagirita como autoridad en el campo de la filosofía fue creciendo paulatinamente con el paso de los años, la consideración de algunas de sus ideas provocó más de un conflicto por presentar incompatibilidades con ciertos artículos de la fe. Éste fue el caso de la filosofía moral de Aristóteles, la cual se volvió fuertemente controversial una vez que la traducción completa de la *Ética Nicomaquea* estuvo a disposición de los maestros escolásticos gracias a la labor que Roberto Grosseteste realizó entre los años 1246 y 1247⁴.

Uno de los puntos más discutidos acerca del pensamiento moral del filósofo griego fue el referido a la libertad y la responsabilidad moral de la persona que actúa de buena o mala manera. Esta polémica fue probablemente iniciada a causa de las interpretaciones realizadas por los maestros de artes de la Universidad de París quienes fueron fuertemente influidos por las glosas que ya Averroes había realizado a las obras del Filósofo. En efecto, este último había defendido como auténticamente aristotélica una doctrina que afirmaba la unicidad del intelecto humano, y algunos maestros de arte de París, como Siger de Brabante, pretendían lo mismo⁵. Ante esto, numerosos teólogos nota-

⁴Cf. B. KENT: *Virtues of the will...*, p. 40. ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita), XXVI, ed. R.A. Gauthier, Brill-Desclée De Brouwer: Leiden-Bruxelles 1972-1974.

⁵La doctrina de la *unicidad del intelecto* —también conocida como *monopsiquismo*—, es una tesis atribuida tradicionalmente al filósofo musulmán Averroes quien habría defendido que Aristóteles postuló la existencia de un único entendimiento humano —tanto agente como posible— del cual participaban cada uno de los hombres. Así, los individuos poseerían un cuerpo y un alma sensitiva, pero compartirían el intelecto y la voluntad. Por este motivo, afirmar dicha doctrina implicaría negar la inmortalidad personal y la responsa-

ron que la afirmación de dicha tesis era sólo una parte de un cuerpo de doctrinas interconectadas, todas ellas enemigas de la verdad revelada. Así, alegar la unicidad del intelecto humano implicaba negar la voluntad individual y la responsabilidad del hombre sobre sus actos particulares, todo lo cual atentaba contra la ortodoxia de la fe. Las respuestas y objeciones contra esta doctrina no se hicieron esperar y, si bien todas ellas coincidieron en postular la absoluta necesidad de la elección libre como condición *sine qua non* de la responsabilidad del hombre por sus actos, se gestaron notables diferencias acerca de la naturaleza de dicha elección.

Por un lado, tanto en su tratado *De unitate intellectus contra Averroistas* como en otras de sus obras, Tomás de Aquino manifestó claramente la necesidad de admitir la existencia de la decisión libre fundamentando su posición en el rol que la inteligencia cumple en la elección. En efecto, la acción humana sería libre porque la inteligencia del hombre tendría la capacidad de captar el bien que debe hacerse, y de comandar posteriormente a la voluntad en la búsqueda del mismo⁶.

bilidad moral del individuo por sus acciones ya que las mismas no tendrían como origen un alma individuada sino un alma común a todos los hombres. Cf. Guillermo FRAILE: *Historia de la Filosofía*, tomo II (2º), 4º ed., Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1986 y David PICHÉ: *La condamnation parisienne de 1277 Nouvelle édition du texte latin, traduction et commentaire par David Pi-ché avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection "Sic et Non"*, Librairie philosophique Paris: J. Vrin 1999, p. 161.

⁶Cf. Tomás DE AQUINO: *De unitate intellectus contra Averroistas* III, nn. 81-82: "Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelis in tertio de anima; et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universalis amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitus ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. (Tomás DE AQUINO: *De unitate intellectus contra Averroistas*, textum a L. W. Keeler Taurini 1954, editum ac aucto-mato translatum a Busa SJ, Roberto, auctore. *Thomae Aquinatis Opera Omnia: cum hypertextibus in CD-ROM*, Milano: Editoria Elettronica Editel 1992). Cf. también S. Th. I, q. 82, a. 4, ad3: "Todo movimiento de la voluntad necesita ser precedido por la aprehensión" (Tomás DE AQUINO: *Suma Teológica*, texto latino de la edición crítica Leonina, t. 3/1: Tratado de los ángeles. Tratado de la creación corpórea. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Do-

Pero por otro lado, San Buenaventura, si bien se pronunció en contra de las afirmaciones de los averroístas como el Doctor Angélico, se opuso a que la voluntad se moviera con necesidad una vez que el objeto de deseo le hubiese sido presentado por la inteligencia. Basándose en la autoridad de Anselmo de Canterbury, afirmó que la voluntad era esencialmente activa y que de ella dependía principalmente la acción. De este modo, la libertad pertenecería fundamentalmente a la voluntad ya que en ella residiría, de modo formal, la elección libre⁷. Ciertamente San Buenaventura no quería decir con esto que la razón no participara en el proceso. Según su postura todo ejercicio del libre albedrío comenzaría en la razón, pero sólo sería consumado en la voluntad y, por este motivo, el libre arbitrio y la facultad de dominio sobre las acciones corresponderían principalmente a dicha potencia.

De este modo, el intento por superar las posiciones averroístas generó una disputa polarizada en dos corrientes: la de aquellos que priorizaban el rol eminentemente activo de la voluntad, y la de aquellos que opinaban que la voluntad era en parte pasiva frente al bien que le muestra la inteligencia y en parte activa en la medida en que pone en movimiento las restantes potencias humanas.

Si bien en un comienzo estas posturas divergentes no se presentaron con una radicalidad tan marcada, con el tiempo las diferencias doctrinales entre ambas fueron profundizándose de un modo progresivo, a punto tal que, ante los ojos de algunos discípulos de San Buenaventura –como Walter de Brujas, Guillermo de la Mare y Gonzalo de

minicos, Ed.: F. Barbado Viejo; et alii, 2. ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. Sección 2: Teología y cánones, 56/1 Madrid: Editorial Católica 1959); y *S. Th. I-II*, q4, a4, ad2: “todo acto de la voluntad es precedido por algún acto del intelecto” (Tomás DE AQUINO: *Suma Teológica*, texto latino de la edición crítica Leonina, t. 4: Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos. Tratado de las pasiones. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos. Ed.: F. Barbado Viejo et alii. 1. ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. Sección 2: Teología y cánones, 126, Madrid: Editorial Católica 1954).

⁷Cf. Buenaventura DE FIDANZA: *Sent.* II, d. 25, p. 1, a. un., q. 3 et q. 6 (Buenaventura DE FIDANZA: *Doctoris Seraphici Opera Omnia*, t. II, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae 1885, pp. 598 et 605).

Balboa- las afirmaciones averroístas tenían que ser combatidas tanto como las afirmaciones de Santo Tomás⁸.

Esta polémica alcanzó su punto culminante en el año 1277, cuando Esteban Tempier, por aquel tiempo obispo de Paris, condenó 219 tesis como contrarias a la fe revelada. Entre ellas pueden contarse las siguientes⁹: a) "que cuando todos los impedimentos son removidos, el apetito es movido necesariamente por el objeto de deseo"¹⁰; b) "que la voluntad necesariamente persigue lo que la razón firmemente cree bueno y que ella no se puede abstener de aquello que la razón dicta"¹¹; y c) "que la voluntad del hombre se halla necesitada de su cognición al igual que el apetito de una bestia"¹². Sin lugar a dudas, la intención del obispo parisino al condenar estas proposiciones fue salvaguardar el carácter libre de la voluntad frente a cualquier otro factor de determinación externo, entre los cuales se contaba la propia razón humana. Como consecuencia, a partir de este hecho, las discusiones acerca de la libertad humana comenzaron a enfocarse más en la consideración

⁸Como ejemplo de esta actitud hacia las tesis tomistas puede citarse el *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare: una obra compuesta por 117 pasajes de Santo Tomás, criticados y corregidos por el propio Guillermo. Entre esos pasajes se encontraban aquellos referidos a la primacía de la razón sobre la voluntad en el acto de la determinación ante los cuales Guillermo argumenta lo siguiente: "Si por el acto de determinación se entiende que la razón, al concluir que uno de los contrarios debe ser querido y perseguido, determina la voluntad, esto es, la fija de tal modo que la misma no pueda querer ni perseguir el contrario, esto va contra lo afirmado por Bernardo en *De gratia et libero arbitrio* capítulo 3º, y contra lo afirmado por Aristóteles en el libro 9º de la *Metafísica*, además de ser erróneo y recientemente condenado junto con numerosos artículos acerca de la voluntad en el capítulo 9º, en donde ha sido condenado a título de error aquello [según lo cual], después de la conclusión acerca de algo, la voluntad no permanece libre..." Guillermo DE LA MARE: *Correctorium fratris Thomae*, a. 55. Primera recensión, editada por P. Glorieux, *Le premières polemique thomistes: Le correctorium corruptorii 'Quare'* Bibliothèque thomiste, vol. 7. París: Le Saulchoir 1927. Cit. por KENT: *Virtues of the Will...*, p. 82.

⁹Cf. B. KENT: *Virtues of the will...*, p. 77.

¹⁰Artículo 134. Cf. PICHÉ: *La condamnation parisienne de 1277...*, p. 120.

¹¹Artículo 163. Cf. PICHÉ: *La condamnation parisienne de 1277...*, p. 128.

¹²Artículo 159. Cf. PICHÉ: *La condamnation parisienne de 1277...*, p. 127.

de la libertad como propiedad exclusiva de la voluntad y menos en la libertad como una característica de la elección humana¹³.

Dentro de este contexto, Duns Escoto desarrolló su doctrina referida al sujeto de las virtudes morales y, como se verá, la misma se muestra fuertemente deudora de la primacía otorgada a la voluntad en el ámbito de la praxis humana.

2 Duns Escoto y las virtudes morales cardinales

El Doctor Sutil comienza su comentario a la distinción 33 del tercer libro de las *Sentencias* aclarando que se investigará únicamente si las virtudes morales están en la voluntad como en su sujeto, lo cual muestra a las claras su intención de plantear una postura contraria a la defendida, entre otros, por Tomás de Aquino y Egidio Romano¹⁴, al menos en lo que respecta a la determinación del sujeto de las virtudes morales cardinales.

En efecto, si bien mantiene a la inteligencia como sujeto de la prudencia y a la voluntad como sujeto de la justicia, al momento de definir el sujeto de la fortaleza y de la templanza niega que ambas puedan residir en la parte apetitiva sensible del hombre. Por el contrario, ambas son consideradas como virtudes que residen en la voluntad y, para de-

¹³Cf. B. KENT: *Virtues of the will...*, p. 104.

¹⁴Para el presente análisis se utiliza la edición más reciente de la *Ordinatio*, [B. IOANNIS DUNS SCOTI: *Opera omnia*, Vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis 2007 (Ordinatio III, dist. 26–40)]. Sin embargo, debe decirse que también en su *Lectura* (obra previa y que sirvió de base a la *Ordinatio*) Duns Escoto defiende prácticamente la misma doctrina. [Cf. B. IOANNIS DUNS SCOTI: *Opera omnia*, Vol. 21, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Vaticanis 2003 (Lectura III, dist. 18–40)]. Ambos pensadores consideraban la distribución de las virtudes cardinales de la siguiente manera: la prudencia residía en la inteligencia, la justicia en la voluntad, la fortaleza en el apetito irascible y la templanza en el apetito concupiscible. Cf. Tomás DE AQUINO: *In III Sententiarum*, dist. 33, q. II, art. 1, sol. 4. [Tomás DE AQUINO: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3/2: Liber III, distinctiones XXII–XL. Parisiis: Ed. M. F. Moos. (P. Lethielleux) 1956. Todas las citas corresponden a esta edición]; y Egidio ROMANO: *Quaestiones Quodlibetales* 4, q. 18 (Egidio ROMANO: *Quodlibeta*, Frankfurt: Minerva Journals 2004).

fender su posición, presenta, al menos, tres tipos de argumentos. En primer lugar los que apelan a la autoridad de Aristóteles; en segundo lugar, los que se refieren al carácter del apetito sensible; y, en tercer lugar, los relacionados con la naturaleza de la voluntad. En este apartado se desarrollarán los dos primeros tipos, dejando el tercero para un análisis más detallado.

El primero de estos argumentos consiste en una interpretación novedosa, al menos para su época, de algunas afirmaciones efectuadas por Aristóteles en su *Política* y en su *Ética Nicomaquea*. Este recurso del Maestro Escocés se comprende perfectamente si se cae en la cuenta de que, en general, los defensores de la propuesta contraria basaban sus argumentaciones en lo que ellos mismos decían interpretar a partir de los textos del Estagirita. Ante esto, el franciscano muestra cómo es posible, a partir de las mismas obras, argumentar en favor de su postura¹⁵.

Quizá el argumento más fuerte en este sentido lo constituya la referencia que hace a la definición de virtud moral, presente en el libro II de la *Ética Nicomaquea*¹⁶. Según esta definición, toda virtud moral es un hábito electivo, pero la elección (también según su interpretación de Aristóteles)¹⁷ es un acto del apetito conciliativo, es decir, de la voluntad y de la razón conjuntamente, aunque corresponde de un modo más propio a la voluntad puesto que es esta última la que opera con el juicio presupuesto de la razón. Así, como el hábito reside en aquella potencia a la cual pertenece la operación que perfecciona, entonces el hábito moral es, de suyo, propio de la voluntad¹⁸.

Aquí puede verse claramente que la postura de Duns Escoto se sostiene en aquel principio según el cual todo hábito reside en la potencia que perfecciona, principio al cual ya habían apelado tanto Tomás de Aquino como Egidio Romano. Sin embargo, innova al conside-

¹⁵Cf. Allan B. WOLTER O.F.M.: *Duns Scotus on the will and morality*, selected and translated with an introduction, edited by William A. Frank, translation edition, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 1997, p. 76.

¹⁶Cf. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* II, c. 6, 1106b 36 – 1107a 1 (ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 7º Edición bilingüe, traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías. Centro de estudios políticos y constitucionales: Madrid 1999. Todas las citas corresponden a esta edición).

¹⁷Cf. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* VI, c. 2, 1139a 22 – 23.

¹⁸Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 7, pp. 27-32.

rar que las virtudes morales perfeccionan exclusivamente a la voluntad y que, por ende, deben residir en dicha potencia. En este sentido, es interesante preguntarse cómo le es posible fundamentar una posición tan diferente, a partir de la referencia a una misma autoridad. En efecto, tanto el Aquinate y su discípulo como el Maestro Escocés pretenden alegar en su favor las definiciones aristotélicas de *virtud* y de *elección*, pero se evidencia una discrepancia fundamental al momento de interpretar la segunda de estas definiciones, la cual se halla presente en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*. Allí el Filósofo afirma que “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente”¹⁹, es decir, un *deseo deliberado*. Si se tiene en cuenta que, en latín, la palabra *deseo* (*órexis*) se traduce como *appetitus*, y que entonces se está hablando aquí de un *appetitus intellectus* o de un *appetitus intellectivus*, la posibilidad del equívoco salta a la vista. Mientras Tomás y Egidio interpretaban, a partir de este pasaje, que la elección surgía de la interacción entre cualquier apetito (sensible o intelectual) y la inteligencia²⁰, Duns Escoto entiende que Aristóteles se refiere exclusivamente al apetito intelectual, es decir, a la voluntad. Por ende, estaría afirmando que la elección, en cuanto tal, es una operación que corresponde propiamente a dicha potencia. Por este motivo, y siguiendo la autoridad del Filósofo, el Doctor Sutil se halla en la posición de afirmar que todo hábito electivo corresponde solamente a la voluntad²¹.

Con todo, para fundamentar aún con mayor claridad su posición, Escoto recurre a la autoridad de San Agustín el cual, en su obra *De moribus Ecclesiae*, afirma que las virtudes morales cardinales no son más

¹⁹ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* VI, 2, 1139a 22 – 1139b 5.

²⁰Cf. Tomás de AQUINO: *In III Sententiarum*, dist. 33, q. II, art. 4, sol. 2, ad 6, 231.

²¹Esta determinación se condice perfectamente con la definición de *praxis* (en tanto acción específicamente humana) que Escoto esboza en el Prólogo de su *Ordinatio*. Allí afirma que la *praxis* es un acto de una potencia o facultad distinta del intelecto que sigue naturalmente un acto de intelección y que, si ha de ser buena moralmente hablando, debe ser elegida de acuerdo con el conocimiento recto. El único acto que puede cumplir con estas condiciones es el acto de la voluntad y así esta potencia se posiciona como la única facultad moral del hombre [Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio*, prol., pars 4, q. 1 (Ioannis DUNS SCOTTI: *Opera omnia*, Vol. 1, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinholt, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 1950)].

que el “amor ordenado”²², y como amar es algo que corresponde, sin lugar a dudas, a la voluntad, entonces las virtudes morales también le corresponden a ella²³. Aquí se evidencia la intención implícita de indicar que su propia interpretación de Aristóteles se encontraba más en línea con la doctrina de los maestros de la fe que la interpretación del Aquinate, lo cual contribuía, sin lugar a dudas, a fortalecer su argumentación.

Por otro lado, también es importante la referencia que se hace al libro primero de la *Política*, donde se afirma que es más importante que la virtud esté presente en el que manda que en el que obedece²⁴. Aplicando este principio al alma humana, el Sutil afirma que los apetitos concupiscible e irascible son ante la voluntad como el súbdito ante el gobernante y que, por este motivo, conviene que sea la voluntad la que posea las virtudes morales y no los apetitos²⁵.

Finalmente, otro pasaje en que se apoya para sostener que la interpretación que Tomás de Aquino hace de Aristóteles es incorrecta, corresponde al primer libro de la *Ética Nicomaquea*. Puntualmente se refiere al momento en el cual el Estagirita considera en qué consiste la felicidad humana. Como es sabido, según el Filósofo, ésta consiste en una actividad propiamente humana y realizada según la virtud. Para descubrir cuál es aquella actividad propia del hombre, Aristóteles descarta tipos de acciones que, si bien son realizadas por el hombre, no les son propias, como por ejemplo las funciones nutritivas²⁶. De este modo determina que lo propio del hombre es la operación según la razón²⁷ y, entre ellas, distingue dos tipos: las que son realizadas por la parte del hombre que posee razón, y las que son realizadas por la parte del hombre que no posee razón pero que puede obedecer a la razón²⁸.

²²Agustín DE HIPONA: *De moribus Ecclesiae*, c. 15, 25. (Agustín DE HIPONA: *De las costumbres de la Iglesia*, edición bilingüe, traducción y notas de Teófilo Prieto, O.S.A., Madrid: Editorial Católica 1948).

²³Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 18, pp. 119 – 121.

²⁴Cf. ARISTÓTELES: *Política* I, 13 1260a 14-20 (ARISTÓTELES: *La Política*, edición bilingüe, traducción de Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 1951).

²⁵Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 15, pp. 73 – 76.

²⁶Cf. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* I, 7, 1098a 1-2.

²⁷Cf. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* I, 7, 1098a 3-4.

²⁸Cf. ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea* I, 7, 1098a 4-5.

Al igual que en la primera de las citas anteriores, este pasaje también es considerado por Tomás de Aquino para establecer cuáles son las potencias humanas en las cuales pueden residir las virtudes morales. En la medida en que la virtud moral es un hábito especial que consiste en una cierta ordenación de la razón, la misma no puede residir en cualquier potencia sino sólo en aquellas que, o son racionales por esencia, o participan de algún modo de la racionalidad. Así, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, establece que las potencias del alma capaces de poseer virtud son cuatro: la primera de ellas es la razón que, por su propia naturaleza es capaz de la virtud. Las tres restantes son la voluntad, el apetito irascible y el apetito concupiscible, las cuales son racionales por participación en la medida en que pueden obedecer a la razón²⁹.

Por su parte, Duns Escoto, al considerar este texto, afirma que, en el mismo, el Estagirita claramente excluye la parte sensitiva de cualquier tipo de participación en la felicidad humana ya que en ella no habría operación propiamente del hombre³⁰. Y si esto es así, entonces ninguna virtud moral puede ser puesta en el apetito sensible. De este modo, cuando Aristóteles dice que lo racional puede tomarse en dos sentidos, interpreta que se refiere a las dos partes del alma que, en cuanto tales, son superiores a la parte sensitiva: concretamente, a la inteligencia y a la voluntad³¹. Por ende, sólo estas potencias pueden ser sujetos de las virtudes morales: la inteligencia de la prudencia y la voluntad de la justicia, la fortaleza y la templanza. El apetito sensible, en cambio, sólo puede ser llamado *obediente a la razón* de un modo impropio, en la medida en que subyace bajo el imperio de la voluntad³². Y si se admite que podría existir un cierto hábito en él, éste sólo puede ser generado a partir de una multitud de elecciones rectas de la voluntad. Tal hábito sería semejante a la facilidad que adquiere la mano del escritor o del pintor luego de mucho tiempo de ejercicio y, si bien

²⁹Cf. Tomás DE AQUINO: *In III Sent.*, dist. 33, q. II, art. 4, sol. 2, c 223; y *S. Th.*, I-II q. 61, a 2 c (Tomás DE AQUINO: *Suma Teológica*, texto latino de la edición crítica Leonina, t. 5: Tratado de los hábitos y virtudes. Tratado de los vicios y los pecados. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos. Ed.: F. Barbado Viejo; et alii. 1. ed.: Biblioteca de Autores Cristianos. Sección 2: Teología y cánones, 122, Madrid: Editorial Católica 1954).

³⁰Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un. 17, pp. 92-94.

³¹Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un. 17, pp. 95-100.

³²Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un. 17, pp. 112-117.

es llamado muchas veces *virtud*, dicho nombre no le corresponde en forma propia sino por analogía con la verdadera virtud que es la que reside en la voluntad³³.

Nuevamente, el Doctor Sutil se muestra capaz de revertir los argumentos de autoridad aristotélica utilizados por Tomás de Aquino y de ponerlos a favor de su propia doctrina.

El segundo tipo de argumento que se puede considerar corresponde a aquellos que intentan demostrar que la fortaleza y la templanza no pueden estar en la parte apetitiva sensitiva del hombre porque esta última no es capaz de poseer virtudes. El motivo de ello consiste en que la virtud es, por sí misma, principio de acciones dignas de encomio. Pero la alabanza y el encomio se le otorgan sólo a aquel que obra de un modo propiamente humano, y lo que es propio del hombre y lo distingue de los demás animales no es la parte sensible sino la parte intelectual. Por lo tanto, si la virtud es considerada como principio de acciones encomiables debe residir en aquella parte del hombre que le es propia, o sea, la intelectiva, y no en la que comparte con los animales, es decir la sensible.

A partir de este argumento queda de manifiesto una de las notas características de la concepción antropológica que defiende Juan Duns Escoto: en el hombre, la parte sensible no presenta ninguna diferencia frente a la sensibilidad animal y, por ende, no participa de ningún modo de la racionalidad³⁴. Por el contrario, se constituye, más bien, como un obstáculo a la vida espiritual en la medida en que sólo puede apetecer el bien inmediato —*ut nunc*—, tal como se presenta con las condiciones de individuación que le corresponden, y nunca el *bonum simpliciter*. Por ende, sus pasiones deben ser moderadas con el objetivo de impedir que las mismas desvíen al hombre de su camino hacia el Sumo Bien, el cual sólo puede ser apetecido por la voluntad³⁵. Desde este punto de vista, es claro que no podría existir ninguna virtud, estrictamente entendida, en la sensibilidad humana. Además, si se aceptara que algunas de las virtudes morales existen en el apetito sensible, entonces se estaría yendo en contra de lo afirmado por Pedro Lombardo en su escrito, quien establece, apoyándose en la autoridad

³³Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 45, pp. 304 – 312; 61, pp. 438 – 441.

³⁴Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 29, pp. 192 – 194.

³⁵Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 26, pp. 176 – 181.

de Agustín de Hipona y de Beda, que dichas virtudes pueden permanecer en las almas de los beatos que están en el cielo. Pero las almas de los beatos en el cielo no poseen apetencia sensible sino sólo apetencia intelectual, es decir, voluntad³⁶.

Como se ha visto, Duns Escoto intentó probar que las virtudes morales residen únicamente en la voluntad a través de diversos tipos de argumentos como la referencia a Aristóteles o a algunos maestros cristianos, y la descalificación de la apetencia sensible como sujeto apropiado para dichas virtudes. Sin embargo, todos los argumentos analizados no parecen ser más que recursos accesorios que tienen su fundamento lógico en el punto que, ante sus ojos, constituyó la principal razón por la cual las virtudes morales debían residir en la voluntad como en su sujeto: la superioridad de esta potencia sobre todas las otras potencias del alma humana.

3 El voluntarismo en la consideración del sujeto de las virtudes morales

Al momento de considerar los argumentos referidos a la voluntad que el Sutil utiliza en el desarrollo de su comentario, no puede pasar desapercibida la presentación que él mismo hace de dos opiniones aparentemente contradictorias acerca de la naturaleza de dicha potencia, pero que coinciden en negarle a la voluntad la posibilidad de ser sujeto de virtudes.

La primera de ellas afirma que la voluntad es una facultad que está de por sí determinada hacia el bien *simpliciter*, y que esta determinación se logra suficientemente a partir del acto de mostrar de la razón. Esto es, el objeto, en la medida en que es aprehendido por la inteligencia, mueve a la voluntad. Por tal motivo, no sería necesario poner en la última virtud alguna porque bastaría con que el intelecto mostrase de un modo perfecto para que ella obré bien³⁷.

La segunda opinión afirma que la voluntad es una potencia absolutamente libre y que, en cuanto tal, se puede determinar a sí misma de un modo suficiente. Por este motivo, no sería necesario poner en ella ningún hábito determinante, ni mucho menos un hábito que determine a obrar de un modo natural, porque esto repugnaría su obrar

³⁶Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q.un., 42, pp. 279 – 280.

³⁷Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q.un., 11, pp. 46 - 53.

libre. Así, como la virtud moral inclina a obrar de un modo natural, entonces ella no puede residir en la voluntad como en su sujeto³⁸.

Podría preguntarse a quién corresponden estas opiniones y qué sentido tiene para Duns Escoto citarlas. Ante esto debe decirse que, en la edición crítica del texto, las mismas se encuentran dentro de un apartado titulado “Opinión de Tomás acerca de la cuestión”, y puede comprobarse que, efectivamente, ambos razonamientos se encuentran en, por lo menos, tres obras de Tomás: el primero en la cuestión disputada *De virtutibus in communi*³⁹, y el segundo, de un modo más difuso, en *S. Th. I-II*, q. 13, a. 2 co⁴⁰, y en *De veritate* q. 22, a. 5 y a. 6⁴¹. No es este el momento adecuado para analizar si la lectura que Doctor Sutil hace del Aquinate es correcta o no. Por el contrario, lo que interesa es preguntarse por qué trae a colación sendas tesis.

Si se observan con detenimiento, podrá verse que ambas representan dos extremos opuestos referidos a la consideración de la naturaleza de la voluntad: la primera considera que la voluntad es una facultad que obra de un modo necesario y que no es libre, por ello carecería de virtudes. En cambio, la segunda considera que la voluntad es una facultad absolutamente libre y capaz de determinarse suficientemente a sí misma, por ende no necesitaría de las virtudes sino que, más bien, su modo de obrar libre las rechazaría. Con tal presentación de los extremos, el Maestro Escocés parece mostrar cómo una interpretación incorrecta de la naturaleza de la voluntad lleva indefectiblemente a negar la posibilidad de la existencia de alguna virtud en ella. Conclusión que iría directamente en contra de la opinión común de numerosos teólogos que colocan a la voluntad como sede de virtudes como la caridad, por ejemplo⁴². Esto mismo puede ser formulado positivamente del siguiente modo: sólo a partir de la correcta determinación de la naturaleza de la voluntad sería posible plantear

³⁸Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q.un., 12, pp. 54 - 59.

³⁹Cf. TOMÁS DE AQUINO: *De virtutibus in communi*, a. 5 co. (TOMÁS DE AQUINO: *De virtutibus in communi*: Busa SJ, Roberto, auctore. *Thomae Aquinatis Opera Omnia*: cum hypertextibus in CD-ROM, Milano: Editoria Elettronica Editel 1992).

⁴⁰Tomás DE AQUINO: *Suma Teológica*, t. 4, BAC 1954.

⁴¹Tomás DE AQUINO: *De veritate*, Busa SJ, Roberto, auctore. *Thomae Aquinatis Opera Omnia*: cum hypertextibus in CD-ROM, Milano: Editoria Elettronica Editel 1992.

⁴²Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 31, pp. 205 – 208.

una doctrina acerca de las virtudes morales que sea acorde con los principios de la fe.

Así, refutando la primera opinión, el Sutil defiende el carácter libre de la voluntad. Con esto se refiere a que la voluntad es indeterminada no sólo en lo que respecta a la inclinación hacia cosas opuestas, sino también en el modo de actuar: la voluntad puede obrar rectamente o no. Por consiguiente, necesita algo que la incline decididamente para obrar de un modo recto, y ésta es la función de la virtud moral: dirigir hacia el bien la acción de aquellas potencias que pueden actuar correcta o incorrectamente. Y como toda virtud moral, en tanto hábito, reside en aquella potencia cuya acción perfecciona, entonces la virtud moral debe residir en la voluntad⁴³.

La prueba que aduce a favor del carácter indeterminado de la voluntad consiste en la evidente capacidad que tiene la misma de elegir cualquier objeto que le sea mostrado, pudiendo incluso obrar de un modo incorrecto -es decir, contrario al juicio de la recta razón- al realizar alguna elección. Pensar lo contrario, es decir, que la voluntad no pueda desoír el juicio de la recta razón, implicaría que, antes del primer pecado de la voluntad, debió necesariamente anteceder un error en el acto de mostrar realizado por el intelecto. Pero es imposible admitir esto porque, de ser así, entonces el primer pecado se hubiese debido a una falla intelectual, la cual, en general, se considera como una pena derivada de dicho pecado. Así, si se afirma que la voluntad no puede desoír el juicio de la recta razón se obtienen dos consecuencias igualmente erróneas: o bien se niega la posibilidad misma del pecado, o bien se admite que hay pecado pero que la pena del primer pecado (a saber, la posibilidad de error en la inteligencia) antecedió a la culpa del primer pecado (es decir, la elección incorrecta)⁴⁴. Además, Escoto

⁴³Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 22, pp. 128 – 136.

⁴⁴Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 23, pp. 137 – 142. En este punto, Duns Escoto agrega dos argumentos que también impugnarían esta opinión. Primero, que por más que la voluntad operase de un modo natural, esto no implicaría que no puedan haber en ella virtudes ya que se admite sin problemas la existencia de la prudencia en la inteligencia, facultad que sí opera de un modo natural. Segundo, que las virtudes no son colocadas en una potencia para que esta actúe rectamente sin más sino también para que lo haga de un modo fácil y deleitable. Pero por más que la voluntad fuese determinada necesariamente por la inteligencia para obrar de un modo recto, no es cierto que pueda obrar así de un modo fácil y deleitable por sí sola.

se encarga de recordar en este punto que la doctrina según la cual la voluntad es determinada a obrar por el intelecto se encontraba dentro de las tesis condenadas por el obispo Tempier en 1277⁴⁵.

Una vez establecido el carácter libre e indeterminado de la voluntad, se enfoca en refutar un posible exceso interpretativo de esta postura: concluir que, a causa de su indeterminación, no puede haber virtud moral en la voluntad. Para ello, el teólogo franciscano aclara que, justamente, son las facultades que poseen la acción bajo su propia potestad las que tienen mayor necesidad de la virtud, porque son estas facultades las que tienen la capacidad de obrar de un modo laudable o vituperable. Y como la virtud es principio de acciones encomiables o laudables, entonces corresponde que haya virtudes en la voluntad. En el presente punto, debe aclararse, tal como el mismo autor lo hace, que esta indeterminación de la voluntad no implica para ella una imperfección que venga a ser corregida por la virtud, sino que es una consecuencia de su ilimitación, en la cual reside su propia perfección: la capacidad de poder dirigirse hacia los opuestos contradictorios⁴⁶. Por este motivo declara también que la virtud moral no suprime el carácter ilimitado de la voluntad sino que, en tanto causa segunda, asiste a la causa primera en su acción, ayudándola a obrar según el modo recto pero sin eliminar su libertad, es decir, su capacidad de elegir entre contrarios⁴⁷. Así, lo que agregaría la virtud al obrar de la voluntad sería la facilidad y el agrado en la práctica del bien.

Hasta aquí se han desarrollado las refutaciones que Duns Escoto dirige contra aquellos argumentos que declaraban la imposibilidad de colocar virtudes morales en la voluntad. A continuación, una vez establecida la posibilidad de que la voluntad sea sujeto de virtudes morales, brinda aquellos argumentos que le permiten fundamentar la necesidad de que la fortaleza y la templanza (virtudes que se solían colocar en los apetitos) se encuentren en dicha potencia y, para ello,

Según su opinión, este hecho se puede corroborar perfectamente a través de la experiencia del recientemente converso para quien no es ni fácil ni apetecible elegir el bien. Así, se necesitan virtudes en la voluntad al menos para que esta pueda obrar el bien de un modo deleitable (Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 24 et 25, pp. 143 – 165).

⁴⁵Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 27, pp. 182 – 184.

⁴⁶Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 30, pp. 200 – 201.

⁴⁷Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio III*, dist. 33, q. un., 30, pp. 202 – 204, et 33, pp. 216 – 220.

apela a la función principal que deben cumplir las virtudes citadas: moderar las pasiones.

Desde este punto de vista, lo que lo mueve a colocar a la voluntad como sujeto de las virtudes morales es la superioridad de ella sobre el apetito sensible ya que, si se trata de moderar las pasiones, esto lo puede cumplir la voluntad de un mejor modo que la apetencia sensible por dos motivos. Primero, porque, según lo que afirma San Agustín en su *De Cividate Dei*⁴⁸, las pasiones están en la voluntad. Por consiguiente, si a raíz de la moderación de las pasiones la virtud es puesta en lo supremo de aquella potencia en la cual está la pasión, se sigue que en la parte suprema del alma, es decir la voluntad, están algunas pasiones, y que allí son puestas las virtudes⁴⁹.

Segundo, porque la moderación de las pasiones puede ser pensada doblemente, o bien de lo existente o bien de lo futuro, y de cualquiera de estos modos que la moderación de las pasiones sea pensada, dicho acto compete más a la voluntad que al apetito sensitivo. Pues acerca de la pasión que existe, si es posible que sea moderada, la voluntad, que actúa libremente, puede moderarla mejor que el apetito sensitivo, el cual padece a causa del objeto. Y acerca de la pasión que aún no existe pero que puede llegar a existir, sólo la voluntad puede moderarla puesto que esto se hace de dos modos: o bien evitando el objeto que pueda deleitar la potencia de forma inmoderada, o bien aceptando sólo los objetos que deleitan moderadamente. Y ambas operaciones corresponden únicamente a la voluntad y no al apetito sensible, porque sólo la voluntad puede realizar un acto recto acerca de lo futuro en tanto su facultad cognitiva correspondiente -la razón- puede juzgar acerca de lo futuro, y no así el sentido⁵⁰.

En síntesis, la doctrina que Duns Escoto desarrolla acerca del sujeto de las virtudes morales se muestra deudora de su concepción acerca de la naturaleza de la voluntad, la cual puede ser resumida de la siguiente forma. Primero, la voluntad es una facultad que nunca opera de un modo natural sino que es indeterminada con respecto a su acción, es decir, puede obrar de un modo correcto o incorrecto y po-

⁴⁸Cf. Agustín DE HIPONA: *De civitate Dei* XIV cap. 5 y 6 (Agustín DE HIPONA: *La Ciudad de Dios*, edición bilingüe, traducción de Santos Santamaría del Río, O.S.A., y Miguel Fuertes Lanero, O.S.A., notas de Victorino Capánaga, O.S.A. Madrid: Editorial Católica 1972).

⁴⁹Cfr DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., 34, pp. 223 – 227.

⁵⁰Cf. DUNS ESCOTO: *Ordinatio* III, dist. 33, q. un., pp. 35-37, pp. 228 – 256.

see su acción propia bajo su potestad. Segundo, la voluntad necesita que la inteligencia le muestre el bien, pero mediante este acto la inteligencia no determina a la voluntad para elegir de tal o cual manera, sólo le proporciona el objeto de posible elección. Tercero, la voluntad necesita que las virtudes morales residan en ella no tanto para moverla con necesidad hacia el bien sino para que encuentre facilidad y delectación en el acto de elegir rectamente. Así, la virtud es siempre una causa segunda que asiste a la causa primera, la cual se mantiene libre en todo momento para elegir lo contrario. Cuarto, la voluntad, en tanto suprema facultad del hombre, es la única capaz de moderar las pasiones y por ello es el único sujeto posible de las virtudes morales cardinales de fortaleza y templanza.

Conclusión

A lo largo del presente artículo ha quedado manifiesta la posición que Duns Escoto defendió en relación con la determinación del sujeto de las virtudes morales cardinales. La misma representa uno de los pasos más claros dados en orden a la mutación del concepto general de las virtudes morales cardinales, las cuales pasaron de ser consideradas perfecciones de las diversas potencias operativas del hombre (incluidas las apetitivas sensibles) a ser perfecciones propias de la parte espiritual y, especialmente, de la voluntad. Como se dijo al comienzo, este cambio en la consideración del sujeto de las virtudes también implicó un cambio en la determinación de la naturaleza tanto de la virtud como de la persona virtuosa, todo lo cual significó una modificación profunda de la doctrina moral en general⁵¹.

Pero esta doctrina escotista no es más que una consecuencia lógica de la previa postulación de la voluntad como suprema potencia del hombre, y del carácter absolutamente libre e indeterminado de

⁵¹En este sentido, Bonnie Kent destaca que el pensamiento desarrollado por el Beato franciscano parecería poseer notables puntos de contacto con algunas teorías morales modernas: el énfasis otorgado a la elección de la voluntad en el acto moral, el desprecio de la parte apetitiva sensible del hombre, y, por último, la defensa acérrima del carácter indeterminado de la voluntad la cual, sin importar cuántas veces haya elegido en una dirección o en otra, siempre se encuentra en la misma posición libre para elegir entre el bien y el mal (Cf. B. KENT: *Virtues of the will...*, pp. 1 y 3).

la misma. Postulación que surgió, históricamente, como una posible respuesta en el marco de un debate teológico desarrollado entre los siglos XIII y XIV, pero cuyas consecuencias perduraron durante muchos siglos más.