

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Julio-Diciembre 2020
Número 70

SUMARIO

JUAN DUNS ESCOTO: LA SUTILEZA DE FE Y RAZÓN	
Presentación: Homenaje a Isidoro Guzmán Manzano, ofm <i>Bernardo Pérez Andreo (Dir.)</i>	
Presentación del monográfico <i>Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)</i>	xv-xvii
Isidoro Guzmán Manzano <i>El Primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I</i>	293-316
SECCIÓN TEOLÓGICA	
Francesco Fiorentino <i>Filosofía e teología in Duns Scoto</i>	317-346
Olivier Boulnois <i>La déduction de la Trinité selon Duns Scot</i>	347-373
Manuel Lázaro Pulido <i>Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: Esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología</i>	375-404
Richard Cross <i>Dependence and Christological predication</i>	405-418
SECCIÓN FILOSÓFICA	
Vicente Llamas Roig <i>Adversus Scotum: Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico</i>	419-455
Alessandro Ghisalberti <i>Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto</i>	457-478
Francisco León Florido <i>La distinción formal de Duns Escoto y los orígenes del formalismo político moderno</i>	479-500
Leopoldo Prieto López <i>Suárez sobre el imperio como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant</i>	501-526
DOCUMENTA	
Bernardo Pérez Andreo <i>Bibliografía de Isidoro Guzmán Manzano, ofm</i>	527-529
Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig <i>Bibliografía sobre Juan Duns Escoto en español</i>	531-539
BIBLIOGRAFÍA	541-579
LIBROS RECIBIDOS	581-582
ÍNDICE DEL VOLUMEN	583-586

**SUÁREZ SOBRE EL *IMPERIUM* COMO CONSTITUTIVO FORMAL
DE LA LEY: DE ESCOTO A KANT**

SUÁREZ ON *IMPERIUM* AS THE FORMAL CONSTITUTIVE OF THE LAW:
FROM SCOTUS TO KANT*

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ
Departamento de Humanidades
Universidad Francisco de Vitoria (UFV)
leopoldojose.prieto@ufv.es
ORCID: 0000-0002-0990-6445

Recibido 10 de febrero de 2019 / Aprobado 20 de noviembre de 2019

Resumen: El artículo estudia la transformación del estatuto epistemológico del *imperio* en cuanto esencia de la ley. Como resultado de un profundo cambio operado en la antropología del siglo XIII, que se ha proyectado hasta Kant (y más allá) pasando por Suárez, el imperio pasa de ser entendido como un acto de naturaleza intelectual y prudencial a serlo como un acto de naturaleza volitiva y espontánea. Dicho cambio antropológico, debido fundamentalmente a la tesis agustiniano-escotista del neto predominio de la voluntad sobre el intelecto, da origen a una nueva teoría del hombre y de la ley que Suárez recibirá en sus aspectos esenciales. Por otro lado, una nueva metafísica de la causalidad, que se abre paso a finales del siglo XIII en la tradición agustiniana, limita la causalidad a la *eficiencia* en perjuicio de la *finalidad*, que ahora pasa a ser entendida como una forma impropia o metafórica de causalidad.

Palabras clave: *Imperium*, voluntad, Enrique de Gante, Escoto, Suárez, Kant.

* Este trabajo es resultado del Proyecto “Sociedad, política y economía: Proyecciones de la Escolástica española en el pensamiento británico y anglosajón” (Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, referencia: FFI2017-84435-P), financiado por la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER), del que el autor es el IP primero. Asimismo, el artículo se corresponde, en parte, con la ponencia presentada en “II Jornada en torno a la Escuela Española de Pensamiento: *Renacimiento y Escolástica en los orígenes de la modernidad*”, organizada por el Foro Hispanoamericano de la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid el 14 de enero de 2019.

Abstract: The article focuses on the transformation of the epistemic status of *rule* as for the essence of law. As a result of a profound change in the anthropology of the 13th century, which has continued up to Kant (and beyond) including Suárez, the rule ceases to be understood as an act of intellectual and prudential nature and starts to be regarded as an act of volitive and spontaneous nature. Mainly due to the Augustinian-Scotistic thesis about the clear predominance of will over intellect, such anthropological change gives rise to a new theory about the human being and the law that Suarez will receive in its essential aspects. On the other hand, a new metaphysics of causality, which makes its way in the Augustinian tradition by the end of the 13th century, confines causality to *efficiency* at the expense of *finality*, which will now start to be understood as an unusual or metaphorical form of causality.

Keywords: *Imperium*, will, Henry of Ghent, Scotus, Suárez, Kant.

1. Planteamiento de la cuestión

Cuando en el *De Legibus I* se plantea Suárez la cuestión de si la ley es *aliquid rationis* o *aliquid voluntatis* se pregunta ante todo si el acto en que formalmente consiste la ley, a saber, el mandato o imperio, es un acto de la razón o de la voluntad. Con tal pregunta no sólo se plantea la cuestión del fundamento de la obligatoriedad de la ley y de si dicha obligatoriedad deriva de una *indicación* o *dictamen* de la razón o de la *prescripción* de la voluntad, sino que ante todo se hace cuestión de la naturaleza del acto específico que produce la ley, a saber, el acto del mandato o imperio del legislador.

Para entender adecuadamente el alcance de esta pregunta de Suárez hay que retroceder a la opinión de Tomás de Aquino, de la que Suárez (siguiendo a Enrique de Gante, Escoto y otros autores) se aparta ya desde las primeras líneas del *De legibus*. La cuestión, en breve, es la siguiente: mientras Tomás de Aquino considera que el *imperio* es un *acto propio de la razón práctica*, al que llama *ordinatio rationis*, porque dirige, ordena y dispone a la voluntad para la consecución del bien común (y que en consecuencia, es un acto de *prudencia* política), Suárez entiende, apoyándose en Escoto, que el imperio es un acto propio de la voluntad. En tal sentido, tras dividir la noción de ley en positiva y natural, Suárez deja claro que ambos tipos proceden del mandato o imperio de alguna voluntad. En concreto, la *ley positiva* deriva de la voluntad del legislador humano (*De legibus I*, 5-6) y la *natural* tiene su origen en la voluntad del legislador divino (*De legibus II*, 6). Refiriéndose en particular a esta última, nuestro autor afirma que la ley natural es una *ley preceptiva*, no *meramente indicativa*, por lo que tiene su origen en Dios como legislador que impera, no como maestro que indica y aconseja¹.

¹ Reservamos unas breves palabras ahora a la ley natural, dado que el resto del trabajo lo reservamos a la ley positiva. De la *ley natural*, después de reiterar que “la ley, en sentido

Ahora bien, atribuir el imperio a la voluntad trae inmediatamente la consecuencia de dejar irresuelta la cuestión de en virtud de qué es recta y justa la ley, si no lo es en virtud del acto cognoscitivo-prudencial de la razón práctica. La cuestión es de difícil solución, porque la rectitud y la justicia de la ley presuponen en el legislador un conocimiento capaz de percibir las e imponerlas y tal es la acción, clásicamente entendida, es propia de la razón práctica. Suárez deja así, de algún modo, aislada a la voluntad (o lo que es igual, la considera autónoma, una vez perdida su conexión con la razón práctica) y creemos que afirma sin la debida justificación teórica que la ley, cuya esencia es el *imperium* como acto de la voluntad, está dotada de las propiedades de la rectitud y la justicia. En breve, el viejo reproche a Suárez de *voluntarismo* en su concepto de ley se fundaba, no sin cierta razón, en la solución dada a la cuestión del imperio o mandato como acto de una voluntad autónoma de la razón práctica.

propio, es preceptiva y no se da sin la voluntad de alguien que prescribe, como ya se dijo en el capítulo primero del libro I” (*De legibus*, II, 6, 1), repasa las dos opiniones contrastantes de quienes opinan que la ley natural no es propiamente *preceptiva*, sino meramente *judicativa* y la de quienes opinan que es verdaderamente preceptiva. De ahí, pasa a exponer su propia opinión, que es la segunda, pero algo matizada. En efecto, “la ley natural no es solo indicativa del mal y del bien, sino que contiene también una propia prohibición del mal y una prescripción del bien” (*De legibus*, II, 6, 5). Así pues, la ley natural es verdadera ley y como tal “es aquel *imperio* que puede imponer obligación”, de manera que, aunque la ley natural sea acompañada de un juicio, tal juicio “indica algún imperio del que mana tal obligación” (*De legibus*, II, 6, 6). Estas observaciones de Suárez a propósito de la ley natural son de la mayor importancia, vista su proyección y recepción en la obra de Locke, en particular en los *Essays on the Law of nature* (ed. by W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 2007). En efecto Locke afirma que la esencia de la ley natural es “la disposición de la voluntad divina [...] y por ello mismo se expresa con la formulación de un mandato o de una prohibición” (*Essays*, I, 110). En consecuencia, declara Locke su desacuerdo con la definición de ley que pone como esencia de ésta una actividad ordenadora de la razón. Dice Locke: “Con menos precisión me parece que definen algunos [la ley] como un *dictado de la razón* [*dictatum rationis*] [...] porque en tal modo quedaría disminuida la dignidad del legislador supremo” (*Essays*, I, 110). Precisamente ésta era la opinión de Tomás de Aquino al afirmar que la esencia de la ley es una *ordenación de la razón*. Pero Locke cree que de una noción de ley tal se seguiría una disminución de la dignidad del legislador divino, porque en tal modo dejaría de ser el legislador supremo y se convertiría en mero anunciador o maestro de la ley, sobreentendiéndose así que la ley le era de algún modo anterior o superior (cf. *Essays*, I, 110). Al respecto, cf. *De legibus* II, 6: *An lex naturalis sit vere lex divina praeceptiva*, ed. Vivès, pp. 104-112. También cf. L. Prieto, “La noción de ley en Suárez y Locke”, en *Daimon. Revista internacional de filosofía* 71 (2017), 137-156, pp. 146-147. No cabe duda razonable de la inspiración suareciana (directa o indirecta que sea) de Locke, de la que ha dado cuenta von Leyden en la *Introduction* de los *Essays on the Law of nature*, p. 36.

No se trata de una cuestión meramente nominal, como sugiere Suárez en *De legibus* I, 5 (*quaestio fere tota erit de modo loquendi*), sino de algo decisivo y grave para la existencia misma de la ley. En efecto, según el planteamiento clásico cristiano, que sin duda Suárez hace suyo, una ley no es tal si no es justa y recta, es decir, si no está orientada al bien común. Ahora bien, ¿de dónde sino de la guía de la razón práctica nace la orientación al bien común que hace de la ley una regla de conducta justa y recta? Suárez se ve, pues, en la necesidad de explicar de qué modo (y creemos que no lo consigue plenamente) la ley puede ser justa, si no lo es en virtud del dictamen prudencial de la recta razón. Bien es cierto que Suárez habría podido decantarse por una fundamentación plenamente escotista en su teoría de la ley. En efecto, según Escoto, como veremos, la ley no es justa en virtud de su coherencia con la recta razón, sino de su sometimiento a la voluntad divina. Pero de las obras de Suárez, en lo que nos consta, no se deduce una asunción completa de la fundamentación escotista de la justicia y rectitud de la ley en los términos en que lo hace Escoto. En breve, como en tantas otras ocasiones, Suárez demuestra sostener en lo que respecta a la esencia de la ley una posición escotista en lo fundamental, pero sin renunciar a determinados aspectos de la antropología y ética de Tomás de Aquino.

2. La tradición agustiniana sobre el imperio como constitutivo formal de la ley y su proyección en Kant

Desde luego, la atribución del imperio a la voluntad presupone una antropología, una metafísica... y hasta una teología y es aquí donde Escoto ha sentado las bases de una nueva filosofía del Derecho, que ha venido a ser la inspiración profunda del pensamiento jurídico de Suárez. Sintetizando el espíritu del escotismo ha dicho Gilson: “Entre *sapientia* y *caritas*, algunos teólogos dan la primacía a la sabiduría y precisamente por ello consideran más noble el intelecto que la voluntad y por ello recurren a Aristóteles. Pero según Escoto contra ellos se levanta otro filósofo nuestro, Pablo, que dice que la caridad es el don más alto. He aquí, pues, el *espíritu del escotismo*, porque del primado de la caridad sobre la sabiduría se siguen el de la voluntad sobre el intelecto y el de la libertad sobre la naturaleza finita y por lo tanto, también el rechazo del *necesitarismo* de los *filósofos*”². El

² É. Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 595

espíritu del escotismo es la reivindicación de Pablo, Agustín y Anselmo frente a la filosofía pagana. Movidio por este espíritu, afirma Escoto que la voluntad es la facultad suprema del hombre, porque es activa, libre y en consecuencia *autónoma*. Ahora, siendo autónoma, no toma la norma de su obrar de la razón (la *recta ratio*), sino de sí misma en cuanto conforme con la voluntad divina. Se establece así que la norma de la voluntad descansa en ella misma: he aquí la idea de *rectitudo voluntatis*. Tal es la voluntad guiada por *el afecto de la justicia (affectio iustitiae)*. Al parecer Escoto ha tomado esta idea de otro agustiniano como es Anselmo³. Una voluntad tal no se adecúa al dictamen de la razón, sino que se somete a la voluntad superior de quien establece la ley⁴. Así, la voluntad que impera es recta (y, en consecuencia, es justa la ley que mana de ella) cuando está en armonía con lo que impera la voluntad divina. Libertini dijo hace muchos años: “A la moral peripatética de la *recta ratio*, Duns Escoto opone la moral de la *rectitudo voluntatis*. La rectitud moral consiste en la conformidad de nuestra voluntad con la voluntad divina”⁵. Bajo esta misma inspiración escotista de una voluntad recta en cuanto movida por la *affectio iustitiae* se inscribe el pensamiento de Durando de san Porciano (1270-1334). En efecto, según Durando la voluntad creada debe conformarse con la voluntad divina, porque “la voluntad divina es regla de nuestra voluntad, luego nuestra voluntad no es recta si no se conforma a la voluntad divina en cuanto es su regla”⁶.

* * *

De ahí también la atribución que el imperio corresponde, según Enrique de Gante, a la voluntad, mientras que es propio del intelecto práctico

³ Cf. Anselmo de Canterbury, *De casu diaboli*, en *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. I, Edinburgi 1946, apud Nelson et filios, pp. 227-276, p. 24: “[Diabolus] nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum”. El *velle iustitiam* de Anselmo parece equivaler a la *affectio iustitiae* de Escoto. La expresión, de origen bíblico, se remonta al salmo 45: “Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem”. Se recuerda al respecto la expresión del Papa Gregorio VII, el benedictino Hildebrando, al huir al exilio de Gaeta: “Amavi iustitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio”.

⁴ Cf. A. García Marqués, “*El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto*”, en Rafael Alvira (ed.), *El hombre, immanencia y transcendencia*, Pamplona 1991, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 881-897, p. 894.

⁵ C. Libertini, *Intelletto e volontà in Tommaso d’Aquino e Duns Scoto*, Napoli 1926, F. Perella, p. 118. Trad. propia.

⁶ Durando de San Porciano, *Super Sententias theologicis Petri Lombardi Commentariorum libri quattuor* (Parisiis 1550), lib. I, dist. 48, q. 2, n. 6. Trad. propia.

el *consejo*. De ahí también la atribución que el imperio corresponde, según Enrique, a la voluntad, mientras que es propio del intelecto práctico el *consejo*. El trasfondo de este cambio de perspectiva sobre la naturaleza del imperio se halla en la polémica del agustinismo de la segunda mitad del siglo XIII (especialmente en Enrique de Gante y Escoto) contra las diversas formas de necesitarismo intelectualista de matriz aristotélica⁷. Es paradigmática en tal sentido la figura de Enrique de Gante, uno de los principales promotores de las condenas de París de 1277 de las 219 tesis de filosofía, una parte importante de las cuales se refería precisamente a cuestiones relacionadas con el intelecto y la voluntad⁸. Enrique creía ver en el aristotelismo y el tomismo una peligrosa intrusión de la filosofía de los paganos e infieles en la teología cristiana. De ahí que, junto con algunos maestros franciscanos, especialmente Escoto, considerara necesario el contraataque a Aristóteles⁹. También Enrique enarbola la bandera de Pablo, Agustín y Anselmo en la batalla frente al naturalismo de los griegos y árabes. Ahora bien, el aspecto fundamental reivindicado por estos teólogos neoagustinianos del siglo XIII frente al Estagirita era precisamente la preeminencia del bien y la libertad (y la ética) sobre la verdad, el intelecto (y las ciencias especulativas). En este preciso sentido Enrique de Gante afirma reiteradamente la superioridad de la voluntad sobre el intelecto¹⁰. En efecto, mientras el intelecto es inicialmente pasivo y solo después de-

⁷ Lo que en lo sucesivo se dice de Enrique de Gante y de Escoto coincide en parte con lo publicado en el artículo “Intelecto y voluntad en Enrique de Gante en el contexto del agustinismo medieval”, de próxima publicación.

⁸ Entre las tesis condenadas ninguna pone de manifiesto tan bien el pensamiento de Enrique de Gante como la tesis 151. En efecto, esta tesis 151 (194) afirma: “Que el alma nada quiere a menos que sea movida por otra cosa. De donde resulta falso que el alma quiera por sí misma. El error [está en que] así se entiende que el alma es movida por otra cosa, a saber, por lo apetecible o el objeto, de manera que lo apetecible o el objeto sea la causa total del movimiento de la misma voluntad” (trad. propia). Como vamos a ver, tanto Enrique como Escoto afirman la causalidad única y completa de la voluntad sobre sus propias voliciones, frente a las cuales la voluntad conserva siempre su dominio. La voluntad, pues, no es movida, hablando propiamente, por el objeto del intelecto, sino que advertida por él de lo apetecible o bueno, se mueve a sí misma para aceptarlo o rechazarlo.

⁹ Cf. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1985, p. 404.

¹⁰ Con todo, el voluntarismo de Enrique de Gante, según Teske, es matizado. En sus escritos se muestra una posición que se encuentra más bien en el centro del espectro de las opiniones entonces en disputa. Así, aunque otorgó claramente la primacía a la voluntad, no minusvaloró el intelecto humano. Cf. R. Teske, “Henry of Ghent on Freedom of the Human Will”, en G. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden 2011, pp. 315-335, p. 315.

viene activo, la voluntad es activa *simpliciter* y el ejercicio de su operación no se encuentra subordinado a determinación extrínseca alguna. En tal sentido hace tiempo afirmó De Wulf que según Enrique la presentación del bien realizada por el intelecto no interviene en el origen de la volición a título de causa, ni siquiera parcial, sino únicamente como *conditio sine qua non* de la misma¹¹. La voluntad es, pues, soberana y autónoma. Veremos hasta qué punto esta decisiva idea resuena posteriormente en Escoto, Suárez y Kant.

Afincado en esta provincia filosófica que es el *neoagustinismo* del siglo XIII se pregunta Enrique en el *Quodlibet IX, quaestio VI si el imperio [o mandato] es un acto de la razón o de la voluntad (Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis)*¹². Enrique afirma preliminarmente que *el imperio es un acto de la voluntad (imperare est actus voluntatis)*. Ello es así porque imperar es propio del superior. Ahora bien, siendo la voluntad superior al intelecto (como se ha afirmado en *Quodlibet I, quaestio XIV*¹³), el imperio debe ser un acto de la voluntad. La superioridad de la voluntad sobre las demás facultades se debe a que ella es *motor de sí misma y de las otras facultades*. Enrique afirma que frente al intelecto y demás facultades naturales del hombre, que son pasivas y necesitan ser actualizadas por algo exterior, la voluntad es el motor de todo el dinamismo psíquico humano. De ahí que la voluntad mueva el intelecto y las demás facultades, mientras que ella no es movida más que por sí misma. Por ello, la voluntad es una facultad autónoma y, en consecuencia, la única fuerza productora de sus propios actos, como se sienta en el *Quodlibet IX, q. V*¹⁴. De otro lado, la *causalidad final*, que es la propia del intelecto, en la presentación del *obiectum appetibile*, es *meramente metafórica*, porque no es motriz ni produce efecto real alguno. En otras palabras, el intelecto carece de verdadera causalidad en su relación con la voluntad. Solo a la voluntad, en cuanto fuerza motriz o de ejecución, le corresponde ser verdadera causa. De ahí también que la única función reconocida al intelecto práctico sea el *consejo*, mientras que el imperio lo atribuya Enrique a la voluntad.

¹¹ Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Alcan-Schepens, Paris-Bruxelles 1900, p. 298.

¹² Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet IX, q. VI*, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. XIII, ed. R. Macken, Leuven University Press 1983, pp. 139-149.

¹³ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet I, q. XIV*, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. V, ed. R. Macken, Leuven University Press-E. J. Brill Leiden 1979, pp. 83-90.

¹⁴ Cf. Enrique de Gante, *Quodlibet IX, q. V*, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. XIII, ed. R. Macken, Leuven University Press 1983, pp. 99-139.

Así pues, después de fundar sobre nuevas bases antropológicas la relación entre intelecto y voluntad, Enrique de Gante pone la esencia de la ley en el imperio como acto de la voluntad. Del mismo modo procede Escoto, como pasamos a ver ahora.

* * *

Si comparamos la doctrina de Enrique de Gante con la de Escoto, advertiremos entre ellos una semejanza que no debe extrañaros. Como teólogo agustiniano tardomedieval, también Escoto invierte la perspectiva aristotélica, considerando la voluntad como la facultad específicamente humana, porque solo ella es libre (más aún, esencialmente libre) y abierta *ad opposita*. Tomando en consideración sobre todo la distinción 25ª de su *Comentario al segundo libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo, que lleva por título *Si algo distinto de la voluntad causa efectivamente el acto del querer en la voluntad (Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate)*¹⁵, resultan una serie de ideas que podemos considerar como principios estructurales de la antropología de Escoto.

En primer lugar, Escoto contrapone sistemáticamente intelecto y voluntad, entendiendo el primero como una facultad natural (*univoca* o determinada *ad unum*) y la segunda como una facultad libre (*aequivoca* o abierta *ad opposita*). Los ecos antiaverroístas de un lado y las ideas de Agustín, Anselmo y Enrique de Gante de otro, nos garantizan que la filosofía de Escoto es, ante todo, una filosofía de la libertad. La reiteración del término *libertas* en esta *distinción 25ª* lo deja fuera de duda. Asimismo resulta de una consulta al *Promptuarium Scoticum* de Varesio¹⁶.

Pero la libertad es propia de la voluntad como facultad espiritual, no natural. Ahora, como facultad espiritual la voluntad es capaz de moverse a sí misma. De ahí la negativa de Escoto a aceptar para la voluntad el principio aristotélico de la causalidad física: *omne quod movetur ab alio movetur*. Así, en relación con sus propios actos, la voluntad no es receptiva, sino activa y, por tanto, capaz de determinarse a sí misma. Pues bien, según Escoto, sólo

¹⁵ Escoto, *In II Sententiarum*, dist. 25, q. unica, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, editio nova juxta editionem Waddingi, t. XIII, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1893, p. 196 y ss.

¹⁶ Cf. C. de Varesio, *Promptuarium Scoticum ob oculos exhibens*, t. 2, Typis et expensis Andreae Poleti, Venetiis 1690, pp. 15-19.

la voluntad tiene este poder activo y por ello puede realizar indiferentemente actos opuestos, determinándose a cualquiera de ellos¹⁷.

Ahora bien, una voluntad capaz de moverse a sí misma y, en tal sentido de autodeterminarse, es una voluntad autónoma. En efecto, la filosofía de Escoto es una filosofía de la *autonomía de la voluntad*. Así, en cuanto autónoma, la voluntad es causa total de su acto. En relación con el carácter total (o no) de la causación de la voluntad de su propio acto, Escoto parece haber oscilado¹⁸. En efecto, el papel del intelecto sobre la voluntad en la causación de la volición está entre dos posiciones: una (de juventud), según la cual el intelecto y su objeto son *conditio sine qua non* de la volición y en tal sentido no son causa; en cambio, más adelante, Escoto parece tender a afirmar que el intelecto y su objeto son causa, aunque parcial y subordinada de la volición¹⁹. En cualquier caso, la tendencia agustiniana y antiaristotélica de Escoto al respecto es puesta claramente de manifiesto por el comentario de Licheto²⁰, quien dice que “según [Escoto] la voluntad creada es esencialmente libre por el hecho de tener en su poder su acto y por ello intenta [Escoto] por todas partes salvar esa libertad de la voluntad, porque, si el objeto conocido fuera causa parcial, no se podría salvar de este modo su libertad”²¹. Solo la voluntad es indeterminadamente activa, porque solo ella es principio autónomo de su acción y ningún otro principio puede determinarla a actuar.

¹⁷ Cf. L. Roberts, “A comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice”, en Camille Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, Societas Internationalis Scientistica, Roma 1984, pp. 265-272, 269-270.

¹⁸ Cf. L. Roberts, “A comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice”, p. 271. Cf. M. Belic, “Scoti doctrina circa momentum amoris in extruendo ente et quaedam eius applicationes”, en C. Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, Societas Internationalis Scientistica, Roma 1984, pp. 255-263, 259, quien afirma: “Carolus Balic [...] demonstravit Duns Scotum non semper eiusdem sententiae fuisse circa munus voluntatis et munus sobiecti [intelectus] in actu volendi [...] Immo, ut putat Balic, Scotus ‘usque ad mortem de hoc problemate meditavit, definitivam sententiam posteritati relinquere volens. Quid autem scripturus esset, nescimus”.

¹⁹ Cf. Escoto, *In IV Sententiarum*, dist. 49, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, t. XXI, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1894, p. 155: “voluntas [dependet] ab intellectione ut a causa partiali sed subserviente”.

²⁰ F. Licheto (1450/1475-1520), nacido en Brescia, fraile menor de la Observancia, fue ministro general de la orden de los franciscanos observantes entre 1518-1520, posición desde la cual impulsó el estudio de Escoto. Comentó con éxito las obras de Escoto y sus superiores le mandaron publicar dichos *Commentaria*, que posteriormente Lucas Wadding introdujo en su edición de las obras del *Doctor subtilis*. Sobre Licheto, cf. D’Alençon 1926, coll. 1357-1359.

²¹ F. Licheto, *Commentarius* a dist. 25, q. unica, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, editio nova juxta editionem Waddingi, t. XIII, apud L. Vivès, Parisiis 1893, pp. 214-220, p. 221. Trad. propia.

Como se ha dicho, admitir una concausalidad de intelecto y voluntad en la volición introduciría la necesidad natural y ello supondría destruir su libertad. De ahí que “el intelecto se limita a la presentación de objetos para que la voluntad pueda libremente querer este o aquel o no querer ninguno”²².

En fin, también en Escoto asistimos a una nueva interpretación de la causalidad que la restringe a la sola eficiencia. Del fin dice Escoto que mueve, pero solo metafóricamente (*metaphorice*). En efecto, “la causa eficiente se ordena a la causa final, que es de otro género, porque mueve metafóricamente”²³. Licheto afirma por su parte: “Sin embargo el mismo fin no produce efecto alguno en la cosa y con su moción no se causa nada, dado que solo mueve metafóricamente y no realmente”²⁴. Con la asimilación de la causalidad a la eficiencia (reservada por lo demás a la voluntad), la finalidad (y la *intentio finis*, que es de orden intelectual) queda rebajada a una forma impropia (en cuanto metafórica) de causalidad.

Así, la concepción de la voluntad como potencia reina que se autodetermina y determina a las demás facultades comporta importantes cambios en el estatuto epistemológico del intelecto. Según Escoto, es claro que en el orden de los actos la operación suprema ya no es la pura teoresis o la contemplación especulativa de la verdad, sino la *praxis* y el acto de la volición. Igualmente en el orden de los hábitos la posición más elevada no corresponde ya a la ciencia especulativa, sino a la práctica, que se ordena a la acción. El intelecto queda al servicio de la voluntad, limitado por lo demás a suministrar las condiciones de la *praxis* recta. Así, según García Marqués, “el panorama de las relaciones entre intelecto y voluntad ha sido sustancialmente modificado respecto a la tradición aristotélica: tenemos ahora un hombre entendido como ser volitivo que usa el intelecto para fines prácticos”²⁵.

* * *

Ahora bien, tanto de la posición de Enrique de Gante como la de Escoto sobre la relación entre intelecto y voluntad a propósito del imperio como esencia de la ley resulta un cuadro conceptual sorprendentemente próximo a la filosofía de Kant. A dicho resultado contribuirá sin duda la mediación de Suárez, que vamos a ver en el próximo epígrafe.

²² A. García Marqués, “*El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto*”, p. 888.

²³ Escoto, *In I Sententiarum*, dist. 2, q. 7, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, t. VIII, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1893, p. 223: “Causa enim efficiens ordinatur ad finalem, quae est causa alterius generis, quae movet metaphorice”.

²⁴ F. Licheto, *Commentarius* a dist. 25, q. única, p. 217. Trad. propia.

²⁵ A. García Marqués, “*El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto*”, p. 888.

Permítasenos un breve apunte sobre Kant. Afirma este autor: “Nada hay en el mundo [...] que pueda ser tenido como incondicionalmente bueno fuera de una buena voluntad, de manera que inteligencia, ingenio, juicio [...] y los demás talentos del espíritu no son buenos si la voluntad que debe usar esos dones de la naturaleza [...] no es buena”²⁶. Así, la bondad de la volición descansa enteramente en la propia voluntad, que de este modo es declarada autónoma. A su vez, desvinculada la bondad de la volición de todo elemento racional (a lo que Kant se refiere con los tres sustantivos de *entendimiento*, *ingenio*, *juicio*) que la preceda y sustente, e identificada con el puro e incondicional respeto de la ley, por medio de la cual la voluntad se determina a sí misma, Kant puede ser justamente considerado un voluntarista. Como en Escoto, la bondad de la volición no depende de un dictamen de la razón. Pero, sobre todo, también en Kant la esencia de la ley reside en el mandato, imperio o imperativo incondicionado de la voluntad y no en el mandato prudencial (y por ello condicional) de la razón práctica.

Kroner llamó la atención en su tiempo sobre el *voluntarismo ético* kantiano, que en su opinión es el primero de los rasgos fundamentales de la filosofía de Kant²⁷. De ahí el papel determinante de la *ética* (como disciplina) y de la *voluntad* (y la razón práctica, absorbida por ella, como facultades) en la filosofía kantiana. En efecto, según Kroner: “Nunca habría completado Kant la revolución copernicana [...] si su pensamiento no se hubiera anclado profundamente en su conciencia moral y si [su filosofía] no hubiera alcanzado la conciencia de que la voluntad (que se determina a sí misma) y la ley (que la voluntad se da a sí misma) son como la roca inamovible”²⁸. Autonomía de la voluntad como causa total de esta facultad del acto libre y origen de la ley en un acto de volición sin llamar en causa al intelecto: he aquí dos aspectos determinantes del voluntarismo ético de Kant, del que bien podemos suponer, dadas muchas mediaciones e instancias históricas, se remonta hasta Escoto y la nueva imagen del hombre que entre finales del siglo XIII y principios del XIV empieza a forjarse en las escuelas agustiniana y franciscana.

Aunque son muchos los trabajos que han llamado la atención en los últimos años sobre los paralelismos y semejanzas entre Kant y Escoto, un artículo de Schmidt los expone más claramente en su conjunto que el resto.

²⁶ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AK IV, p. 393. Trad. propia

²⁷ Cf. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), Tübingen 1921, p. 153. Afirma, en efecto, Kroner en esa página: “En mi obra *Lavisión del mundo de Kant* (1914) he mostrado [...] que los rasgos fundamentales de la misma, a saber, voluntarismo, dualismo, subjetivismo y fenomenismo proceden todos ellos de su convicción ética fundamental”. Trad. propia.

²⁸ R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, p. 153. Trad. propia.

La tesis central de este trabajo sostiene que, como se ha hecho cada vez más claro en las últimas décadas, en Kant hay no pocos aspectos procedentes de la metafísica medieval, de entre los que destacan “en particular los principios esenciales de Escoto”²⁹. Este estupendo trabajo de interpretación sistemática de Kant ha descubierto los indudables nexos que unen al regiomontano con Escoto, particularmente el interés por la libertad, la contraposición de naturaleza y libertad (entendida la naturaleza en sentido greco-árabe en Escoto y en sentido newtoniano en Kant), el primado de la voluntad y la praxis sobre el intelecto y la teoría. Pero, sobre todo, la herencia escotista en Kant se descubre en la idea de que el imperio (o el *imperativo*) procede autónomamente de una voluntad desvinculada de un intelecto, que es la facultad del conocimiento natural sobre el cual descansa la *ciencia*, no la *moral*. Los dos *Fakta* kantianos, ciencia y moral, son la versión moderna del conflicto de las escuelas del siglo XIII sobre la naturaleza de intelecto y voluntad.

3. La opinión de Suárez sobre el imperio como esencia de la ley

Suárez dedica al estudio de la esencia de la ley, si hemos de ceñirnos a lo fundamental, los capítulos primero, cuarto y quinto del libro primero del *De legibus*. También encontramos referencias al *imperium* como esencia de la ley en *De voluntario et involuntario*, *De anima* y *De statu perfectionis et religionis*³⁰.

Por lo que se refiere al *De legibus*, el capítulo primero, titulado *Qué significa el nombre de ley*, realiza un breve estudio de la naturaleza de la ley desde el punto de vista nominal. En el capítulo cuarto, cuyo título reza *Qué actos son necesarios en la mente del legislador para la promulgación de la ley*, se lleva a cabo un análisis de los actos necesarios en el legislador para la promulgación de la ley. El quinto capítulo, finalmente, afronta la cuestión central de *Si la ley es un acto del entendimiento o de la voluntad y de qué naturaleza es tal acto (Utrum lex sit actus intellectus vel voluntatis, et quisnam ille sit)*.

El *De legibus* I se abre con la definición de ley de Tomás de Aquino, contenida en la cuestión 90 de la I-II^{ae} de la *Summa theologiae*, que Suárez asume y critica a la vez. Suárez cita al Angélico con las siguientes palabras:

²⁹ A. Schmidt, „Scotus und Kant: Rationale Anti-Rationalisten“, *Theologie und Glaube* 89 (1999) pp. 180-218, p 181. Trad. propia.

³⁰ Las traducciones que presentamos a continuación de diversos textos de estas obras son todas propias.

“La ley es una cierta regla y medida que induce a alguien a realizar algo o le retrae de hacerlo”. Tras su presentación, critica Suárez dos aspectos de esta definición. En primer lugar, la noción de ley del Aquinate es “demasiado amplia y general” (*nimis lata et generalis*), porque admite como ley no sólo la regla a la que deben someterse las acciones de los hombres como criaturas racionales, sino también la regla del obrar de todas las demás criaturas, “pues todas las cosas tienen su regla y medida de obrar según la cual actúan”. Una noción de ley de tal modo amplia —advierte Suárez— sería aplicable no sólo a las acciones enjuiciables moralmente, sino también a las acciones naturales e incluso a las acciones técnicas del hombre. En segundo lugar, según Suárez, hay una dificultad añadida en la definición del Aquinate. En efecto, en ella “el *consejo* queda comprendido bajo el concepto de *ley*, porque es también una regla o medida de la acción buena que induce a lo que es mejor o retrae de lo menos bueno”³¹. Ahora bien —dice Suárez— la asimilación del *consejo* a la ley contradice un dato “que consta por la fe”, a saber, que el *consejo* se distingue del *precepto*. Así pues, la doble crítica al Aquinate contenida en las palabras iniciales del *De legibus* se resume en la siguiente idea. A la demasiado amplia (y por ello vaga) noción de ley del Angélico (que la entiende como toda regla y medida de los actos), Suárez opone una *consideración precisa*, según la cual la ley es fundamentalmente un precepto que impone una obligación. De esta manera, frente a la idea típicamente tomista de la ley como *regla y medida* del intelecto práctico para orientar el obrar humano (*regula et mensura*), Suárez deja claro desde el inicio del *De Legibus* que la ley es un *precepto* (procedente de la *voluntad eficaz* del legislador) y por ello mismo el *consejo* no puede ser tenido por ley.

La distinción entre consejo y precepto: una teología de la perfección cristiana de inspiración escotista

En efecto, la contraposición de *consejo* y *precepto* resulta de gran importancia en Suárez. Suárez realiza algunas afirmaciones relevantes para su teoría de la ley que sólo pueden ser entendidas dentro de una *cierta teología moral y espiritual*. Es importante advertir aquí que lo que Suárez llama *consejo* no es en realidad el clásico *consilium* (como deliberación sobre los medios en general en vistas de la elección), sino más bien lo que en teología suele llamarse el *consejo evangélico*. Ahora, el *consejo evangélico* presupone toda la *teología de la perfección*, especialmente enfati-

³¹ F. Suárez, *De legibus*, I, 1, 1.

zada tras el Concilio de Trento en la defensa de la vida religiosa y de los votos propios de la misma (pobreza, castidad y obediencia), impugnados por los reformadores protestantes. La afirmación de que “consta por la fe” (*constat autem secundum fidem*) indica claramente que Suárez está pensando en los *consejos evangélicos* y no en el *consejo* propiamente dicho, dado que la sagrada Escritura habla (aunque indirectamente) solo de los *consejos evangélicos*³².

De otro lado, según Suárez la ley es *mandato*, mientras que el consejo es *exhortación*. En tal sentido se expresa el *Proemio* del *De legibus* cuando, al explicar el influjo de Dios sobre las acciones humanas, yuxtapone el consejo a la ley. De las acciones humanas dice Suárez que Dios las “ilumina con su *doctrina*, *exhorta* con sus *consejos*, *obliga* con sus *leyes* y colabora con los auxilios de su *gracia*” (*doctrina illuminando, consiliis monendo, legibus cogendo et praecipue suae gratiae auxiliis adjuvando*)³³. En esta secuencia de cuatro términos se halla implícita toda una antropología. Obsérvense los miembros segundo y tercero de la misma para constatar el contraste entre el consejo y la ley: *consiliis monendo, legibus cogendo*. De ahí que debiendo el teólogo estudiar la esencia de la ley, no queda duda respecto de la misma: la ley no es tanto regla o medida en general (como el Aquinate afirma), sino *precepto que obliga* y ello en virtud de un mandato o imperio procedente de la voluntad. En breve, Suárez contrapone *consejo* y *precepto* inspirándose más en la teología de los *actos supererogatorios* que en la reflexión ética clásica de la naturaleza y función del *consilium* en la acción humana³⁴.

Al estudio de la distinción entre consejo y precepto, verdadero fundamento de la vida de las órdenes religiosas, Suárez dedicó un enorme esfuerzo, como consta por la extensión de su *Opus de virtute et statu religionis*, que contiene diez tratados referidos al estado de *vida cristiana perfecta*, que ocupan nada menos que cinco volúmenes de las obras completas en la edición de L. Vivès, con una extensión total de 4.900 páginas³⁵. El séptimo de estos diez tratados lo dedica Suárez al estudio *Del estado*

³² Cf. Mt 5-7 y Epístolas de san Juan.

³³ F. Suárez, *De legibus, Proemium*.

³⁴ Sobre los *actos supererogatorios*, cf. voz A. MICHEL, *Surérogatoires (oeuvres)*, en A. Vacant-E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1941, coll. 2824-2833.

³⁵ El *Opus de Virtute et Statu Religionis* se contiene en cinco volúmenes (vols. XIII-XVI bis de la edición de Vivès de las obras completas de Suárez). El tercero de ellos (el vol. XV de la colección) contiene el tratado *De statu perfectionis et religionis*.

de perfección y religión (*De statu perfectionis et religionis*)³⁶. Pues bien, en el capítulo sexto de este tratado aborda Suárez la cuestión de “si en la ley evangélica se distinguen los *consejos* de los *preceptos*” (*Utrum in evangelica lege consilia a praeceptis distinguantur*). Contra los *haeretici* (es decir, los protestantes) afirma Suárez que la distinción entre consejos y preceptos es una *doctrina católica* (es decir, una doctrina cuya aceptación es obligatoria para los cristianos en virtud de una *conclusión racional*) y que su negación es herejía³⁷. Acogiendo las razones expuestas previamente por Belarmino, advierte que es inequívoco el sentido de las palabras de Cristo invitando a la práctica de los llamados *consejos evangélicos*. En efecto, “Cristo dice: *si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes*, donde la expresión *si quieres ser perfecto* indica una acción puesta por medio de una elección libre y lícita, no impuesta por precepto, pues de lo [impuesto] con necesidad ya había dicho: *si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos*”³⁸. De tales razones concluye Suárez que el consejo no impone obligación alguna en sentido estricto; o en los términos clásicos de la teología moral, que su incumplimiento no constituye pecado. Algo más adelante se pregunta por qué el no seguimiento de un consejo no constituye *pecado* (*cur frangere consilium non sit peccatum*)³⁹. La razón aquí presentada es de la mayor importancia para la teoría suareciana de la ley. Según el *Doctor Eximio*, “el *consejo divino* [...] indica un *dictamen del intelecto divino* que juzga y aprueba lo aconsejado como algo más útil y conveniente para alcanzar la vida beata más fácil y perfectamente. Pues *el consejo pertenece al intelecto*”⁴⁰. Admite después Suárez que el consejo también puede ser tenido de algún modo como un acto de la voluntad, siempre que sea entendido como procedente de una *voluntad ineficaz*, es decir, que no impone obligación y de cuyo incumplimiento no se sigue cul-

³⁶ Cf. F. Suárez, “De statu perfectionis et religionis”, en *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. XV, apud L. Vivès, Parisiis 1859.

³⁷ Cf. F. Suárez, “De statu perfectionis et religionis”, 6, 1: “*Haeretici negant consilia distingui a praeceptis in statu legis evangelicae*”. También “De statu perfectionis et religionis”, 6, 6: “*Haeticum est negare distinctionem inter consilia et praecepta*”. Es importante advertir la diferencia que en teología dogmática hay entre *doctrina de fe divina* y *doctrina católica*. La primera es una afirmación explícita de la Revelación divina. La segunda es una inferencia o conclusión teológica a partir de verdades de fe divina. Pues bien, Suárez ha dicho al principio que la distinción entre consejos y preceptos es de fe y ahora dice que es una doctrina católica.

³⁸ F. Suárez, “De statu perfectionis et religionis”, 6, 6.

³⁹ F. Suárez, “De statu perfectionis et religionis”, 9, 25.

⁴⁰ F. Suárez, “De statu perfectionis et religionis”, 9, 25.

pa. De esta observación sobre el consejo como expresión de una voluntad ineficaz infiere nuestro autor que se puede distinguir en Dios una doble voluntad: una absoluta y eficaz, que se expresa con la expresión *quiere*; y otra relativa o de simple afecto, que se expresa por medio de la expresión *quisiera* o por modo de deseo. Pues bien, “el consejo de suyo no indica en Dios una voluntad eficaz, sino a lo sumo un simple afecto y complacencia sobre el mejor modo [de realizar algo], es decir, una voluntad que no basta de suyo para imponer una obligación”⁴¹. En cualquier caso, lo importante es que según Suárez el *consejo* es un *dictamen del intelecto divino*, a la vez que se sobreentiende que el precepto es un acto de la voluntad divina eficaz. Esta es la cuestión que ahora nos interesa. La contraposición suareciana entre *intelecto que aconseja* y *voluntad que impera* es de inequívoca procedencia escotista. Se distancia así Suárez del Aquinate, que considera propio de la razón práctica tanto el conocer y dictaminar, como el mandar o imperar. En opinión del Angélico, la razón práctica de un lado conoce la proporción del medio al fin elegido y, de otro, ordena (impera) a la voluntad a que realice o ponga en práctica tales medios. De ahí que la prudencia esté en disposición de garantizar la rectitud del mandato. Enrique y Escoto, en cambio, adscriben el imperio a la voluntad, así como el consejo y la prudencia al intelecto práctico. En efecto, según Escoto, el acto propio de la prudencia es el *dictamen* o *consejo recto* (*prudencia est habitus consiliativus; discursus [prudenciae] est prima consiliatio*)⁴². Frente al Aquinate, para quien la razón práctica es a la vez cognoscitiva e imperativa, Suárez sigue a Escoto y adscribe *precisivamente* el consejo a la razón y el mandato a la voluntad.

Un nuevo concepto de causalidad en los actos de intelecto y voluntad inspirado en Escoto

Pero donde mejor podemos percatarnos de la recepción de Escoto en la teoría suareciana de la ley es en su idea de relación entre intelecto y voluntad en el acto libre. Al inicio del *De legibus* I, 4 se pregunta Suárez qué actos son necesarios en la mente del legislador para que se produzca la ley⁴³. A este

⁴¹ F. Suárez, “De statu perfectionis et religionis”, 9, 26.

⁴² Escoto, *In III Sententiarum*, dist. 34, q. un.: “Prudentia est habitus consiliativus, quia est habitus recte syllogizandi practice et tale syllogizare est consiliari”. La función de la prudencia, pues, es aconsejar y emitir dictámenes rectos (“Prudentia proprie est habitus ille generans ex dictaminibus rectis”, *In III Sententiarum*, dist. 36).

⁴³ Cf. F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 6: “Superest ergo quaestio de lege quatenus est in ipso legislatore”.

respecto Suárez afirma que no hay duda de que la ley es un acto en cuya producción intervienen el entendimiento y la voluntad. Pero hay que explicar de qué modo lo hacen. Suárez se propone con ello aplicar al acto de legislar la doctrina de los actos humanos, que son los que proceden del intelecto y la voluntad libre. Este hecho nos remitirá más adelante a una obra póstuma poco estudiada del *Eximio*, el *De voluntario et involuntario* en la que se estudian los elementos constitutivos de los *actos humanos*⁴⁴.

Según Suárez a la *intención del fin*, la *deliberación sobre los medios* y el *juicio práctico* sobre la conveniencia de los mismos, sigue la *elección* (o *decisión*, acto de la voluntad del príncipe). En efecto, “es cosa segura que después de *este juicio* se requiere *de parte de la voluntad un acto* por el que el príncipe *accepte, elija y quiera* que los súbditos cumplan lo que el intelecto juzgó que convenía”⁴⁵. Así, tras el análisis de los actos que constituyen el *iter* psíquico en la producción de la ley, llega por fin Suárez a aquel acto que constituye no ya el precedente próximo de la ley, sino su propia y verdadera esencia. Así, el *acto de la voluntad por el que el príncipe acepta (acceptet), elige (eligat) y quiere (velit)* —obsérvese que se trata de tres actos de voluntad— *que los súbditos cumplan lo que el intelecto juzgó que convenía* es propiamente la esencia de la ley. Tal acto es el *imperio*, verdadera esencia de la ley, el cual se inscribe enteramente dentro de la potestad de la voluntad. Ahora bien —añade Suárez— ello es así porque “la ley no sólo ilumina, sino que mueve e impulsa, pero la primera facultad que mueve a la obra en los procesos intelectuales es la voluntad”⁴⁶. Tenemos así formalmente planteada la cuestión del tipo de influjo de intelecto y voluntad en la producción de la ley.

Esta observación suareciana sobre la voluntad en el sentido de que sólo a ella corresponde mover e impulsar denota una nueva interpretación de la causalidad en los actos psíquicos que se debe poner en relación con lo visto al inicio de este trabajo. Hay que tener presente que el agustinismo del siglo XIII (en particular de Enrique de Gante y Escoto) limita la *causalidad* a la *eficiencia*, que además queda adscrita sin residuo a la *voluntad*, a la vez que se declara la *finalidad* (en la que se encuadran los actos de la razón práctica) una *causalidad impropia* o *metafórica*. Asumiendo en lo fundamental estas ideas reinterpreta Suárez la naturaleza de la causalidad eficiente y final en el seno del acto humano que produce la ley. Con razón se ha dicho

⁴⁴ Cf. Suárez, *Tractatus de voluntario et involuntario*, en R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia, vol. IV, apud L. Vivès, Parisiis 1856, pp. 157-276.

⁴⁵ F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 7.

⁴⁶ F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 7.

que en Suárez “toda puesta en movimiento es obra de la voluntad, por lo que el fin no puede en modo alguno ser causa de la acción”⁴⁷. El fin, por sí mismo, solo atrae, pero no mueve. El fin debe ciertamente ser propuesto a la voluntad para que esta quiera alguna cosa y mueva a la acción. Pero la acción propiamente dicha es explicada solo en términos de eficiencia, no de finalidad. Suárez manifiesta así la inspiración escotista de su teoría de la voluntad legisladora. Sabemos que para Escoto la causalidad en la producción del acto humano se limita a la eficiencia de la voluntad, correspondiendo a la finalidad (propuesta por el intelecto práctico) una causalidad meramente *metafórica*. Asistimos así en Suárez a un profundo reajuste de la teoría aristotélica del modo en que intelecto práctico y voluntad colaboran en la elicitación del acto voluntario. En este contexto creemos que debe ser leída la afirmación del Eximio de que “la primera facultad que mueve a la obra en los asuntos intelectuales es la voluntad”. Interesa atender al sintagma *primera facultad*. En realidad, si la voluntad fuera movida *de algún modo* por la razón práctica (como quiere, por ejemplo, el Aquinate), la voluntad no sería la primera facultad que mueve a la obra, sino el intelecto. Como vamos a ver, esta nueva concepción de la causalidad en los actos humanos es un eco, a gran distancia histórica, pero no por ello menos fiel, de aquellas disputas escolásticas del siglo XIII sobre la producción del acto de la voluntad y el influjo o no del intelecto sobre el mismo. De ahí que la presencia intelectual de Escoto se perciba en la concepción de Suárez sobre el tipo de relación entre intelecto y voluntad en la realización de la obra. A esta herencia intelectual, pues, se debe la determinación suareciana de la esencia de la ley en la intervención de la voluntad, más en concreto, en el mandato o imperio como acto de la voluntad.

Para indagar algo más en detalle esta presencia de Escoto en Suárez debemos acudir al *De voluntario et involuntario*. En su *disputa* VI, sección sexta, que lleva por título *En concepto de qué tipo de causa concurre el conocimiento en el acto de la voluntad y si el intelecto mueve la voluntad en cuanto al ejercicio o a la especificación (In quo genere causae concurrat cognitio ad actum voluntatis et an moveat intellectus voluntatem quoad exercitium vel quoad specificationem)* encontramos algunas claves importantes de la antropología jurídica del teólogo granadino⁴⁸. En efecto, Suárez afirma aquí que la voluntad no solo es la primera facultad que mueve, sino en realidad la única facultad motriz, porque solo ella es *causa total* del acto

⁴⁷ V. Aubin, “Suárez”, en Canto-Sperber (eds.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Presses universitaires de France, Paris 2004, p. 1877.

⁴⁸ Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, VI, 6, 2, pp. 248-249.

libre. En efecto, afirma Suárez: “la sola voluntad es principio total eficiente de su acto, por lo que esta no recibe nada del objeto [del intelecto] ni de su conocimiento”. Afirma asimismo el nuestro que no debe extrañar que ella sola produzca dicho acto, porque es algo “bastante conforme a la naturaleza de la voluntad” (*valde consentaneum naturae voluntatis*), no solo porque es “perfectamente libre” (*perfecte libera*), sino también porque “es un cierto peso hacia su objeto [*quoddam pondus in suum objectum*], por lo que es llevada hacia él como las otras cosas que tienen una inclinación”⁴⁹. Ahora bien, si la voluntad es principio eficiente único (o total) de la volición, la intervención del intelecto no puede serlo ya a título de causa. En efecto, acto seguido dice el nuestro que “la causa final no es activa”, de manera que, “aunque da la especificación a la voluntad, no puede por sí e inmediatamente influir en el acto de la voluntad”⁵⁰. He aquí, pues, reproducida casi a la letra la idea de Enrique y Escoto según la cual el objeto del intelecto no es para la voluntad más que una condición para el movimiento perfectamente libre con el que la voluntad se autodetermina. La identificación de la voluntad con un principio de espontaneidad vital había de privar al intelecto de cualquier tipo de causalidad real sobre la voluntad, de manera que, aunque el *Doctor Eximio* reitera frecuentemente que el conocimiento es imprescindible para la producción de la volición, en realidad se trata de una condición necesaria para la intervención de la voluntad, pero insuficiente por sí misma para la producción del acto libre⁵¹. El fin deviene así condición, no causa, del poder de automoción que encuentra en la espontaneidad de la voluntad la causa total y única del acto libre.

El carácter meramente condicional, no causal, del intelecto en su relación con el acto libre aparece también en el *De anima* de Suárez. En tal sentido afirma el nuestro que el objeto intelectual (la *apprehensio boni*) concurre *per accidens* a la producción de la volición, “no porque no sea necesario, sino porque por sí mismo no influye en el acto de la voluntad”⁵². Ahora, en tal caso, como observa Suárez, “el apetito es causa total de su acto, aunque su operación dependa [*pendens*] [condicionalmente] de la potencia cognoscitiva, pues, a menos que preceda el conocimiento, el apetito nada puede

⁴⁹ F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, VI, 6, 2.

⁵⁰ F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, VI, 6, 2.

⁵¹ Cf. P. Fornari, *I presupposti teoretici ed antropologici del pensiero giuridico e politico di Francisco Suárez* (tes. doct.), Università La Sapienza, Roma 2012, pp. 128-129.

⁵² Cf. F. Suárez, *De anima*, X, 3, 11, en R. P. *Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. V, Parisiis 1856.

apetecer. Pero puesto el conocimiento, se desencadena el apetito”⁵³. Es decir, la voluntad es causa total del acto libre, porque respecto de tal acto el intelecto es simple condición. No se puede expresar con más claridad el carácter exterior, no causal, del conocimiento respecto de la voluntad. Así lo dice *expressis verbis* el nuestro: “La aprehensión [cognoscitiva] es *condición*, ciertamente requerida para la aplicación del objeto al apetito. Luego, [si es condición], no produce el acto mismo del apetito”⁵⁴. Dado este carácter de *conditio sine qua non*, el intelecto debe informar sobre el objeto y valorar su conveniencia, pero, cumplido este requisito cognoscitivo, la libertad puede autodeterminarse a obrar como quiere únicamente en razón de sí misma. En efecto, “lo que tradicionalmente se consideraba *regula voluntatis* se debe limitar ahora *de facto* a una *función meramente consultiva*, consistente en la presentación de buenas razones para la acción, en vista de una elección que es, sin embargo, fruto de una *volición radical* de un apetito soberano”⁵⁵. Respecto de dicha volición el conocimiento es solo condición. He aquí la clave de la escotista adscripción de Suárez del imperio a la voluntad y del consejo al intelecto.

El imperio: “un sólo acto de voluntad determinada y eficaz”

Entendida, pues, la voluntad como causa total y el intelecto como condición del acto libre, a Suárez no le queda ya más que determinar qué acto de la voluntad constituye la esencia de la ley. Al respecto dice Suárez en el *De legibus*: “Únicamente queda por averiguar si con posterioridad a los citados actos de intelecto y voluntad se precisa algún otro en el legislador para la elaboración de la ley. Hay muchos, en efecto, que piensan que se necesita un posterior acto intelectual al que denominan *intimación* [...]. Afirman que en ese acto es donde radica la esencia del mandato y que se manifiesta con la expresión *haz esto* y [...] ponen en él la verdadera esencia de la ley. Fundan tal afirmación en que en toda actividad moral es necesario tal acto tras la *elección* para su *ejecución*, apoyándose en las palabras de Aristóteles (en

⁵³ F. Suárez, *De anima*, IX, 2, 12.

⁵⁴ F. Suárez, *De anima*, X, 3, 9. Para hacer más claro el sentido del texto hemos traducido el término *potentia* por *appetitus*.

⁵⁵ P. Fornari, *I presupposti teoretici ed antropologici del pensiero giuridico e politico di Francisco Suárez*, p. 131. Trad. propia. Cf. también J. L. Treloar, “Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXV/3 (1991), pp. 387-405.

el libro VI de la *Ética*) que dijo que el *acto más perfecto de la prudencia es imperar* y de Santo Tomás que (en la I-II^{ae}, q. 17) enseña que el imperio es un acto del intelecto”⁵⁶. Como puede verse, el texto que acabamos de citar por extenso es decisivo para el juicio de la cuestión que nos incumbe. Suárez sabe bien que, según una larga tradición que arranca de Aristóteles y que alcanza el carácter de síntesis plurisecular en la antropología y ética del Aquinate, la esencia de la ley es el mandato o imperio como acto del intelecto práctico, perfeccionado por la virtud de la prudencia en su momento específico de preceptiva o imperativa. Pero nos interesa acompañar ahora a Suárez en la conclusión de su razonamiento. Así pues, a la concepción del Aquinate que pone tras la *elección* (de la voluntad) el acto intelectual del *imperio* (al que Tomás de Aquino llama *intimatio*), Suárez replica del siguiente modo: “Por mi parte, hablando en general del imperio sobre las acciones [...] pienso que una vez hecha la elección o acto de la voluntad con el que alguien quiere determinada y eficazmente que se ponga algo en práctica exteriormente, no se requiere un nuevo acto intelectual que se dirija inmediatamente a la potencia ejecutiva. Es más, creo que tal acto [intelectual] no es posible, porque ni la potencia ejecutiva [la voluntad] recibe fuerza del mandato ni compete al entendimiento mover a la potencia a obrar, sino únicamente presentar el objeto a la voluntad”⁵⁷.

De acuerdo con ello, Suárez refunde los dos clásicos actos de *elección e imperio* (según el análisis del Aquinate) en *un solo acto de voluntad determinada y eficaz*, que es, a la vez, elección e imperio. De ahí, que Suárez entienda la *intimación* como mera “*explicación y notificación* de la voluntad” ya formada. Pero sobre todo, hay que decir que el nervio argumentativo de la idea según la cual el imperio no puede ser un acto de la razón es exquisitamente escotista. Inspirándose en Escoto advierte Suárez que el entendimiento no mueve la voluntad, dado que esta se mueve enteramente a sí misma, sino que su influjo se limita a la presentación preliminar (a modo de condición, como ya sabemos) del objeto a la voluntad. Como dice Suárez, ni el intelecto mueve la voluntad ni la voluntad recibe impulso alguno del intelecto. Supuesto el objeto que el intelecto hace presente a la voluntad, ésta se mueve soberanamente a sí misma. La idea, como podemos ver, es la misma del *De voluntario et involuntario* 9, 6, 2, ya visto, según el cual “la sola voluntad es principio eficiente total de su acto y que, por tanto, nada recibe del objeto ni del conocimiento del mismo”.

⁵⁶ F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 10.

⁵⁷ F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 10.

Determinado así que la ley nace del acto de la voluntad, que es causa única y total del imperio, reitera el nuestro que tal voluntad no puede ser *simple* o *ineficaz*, pues de tal modo es la voluntad divina que da origen al consejo evangélico, del que no se sigue que su incumplimiento constituya culpa⁵⁸. El *acto de voluntad* del legislador, pues, debe ser plenamente *eficaz* (*actum efficacis voluntatis*)⁵⁹. Ahora, si la eficacia en el dinamismo psíquico humano procede, como ya sabemos, únicamente de la voluntad, un acto eficaz de voluntad significa, negativamente, un acto autónomo no condicionado por elementos exteriores a la misma voluntad. Positivamente, a su vez, un acto de *voluntad eficaz* es aquel que se acompaña de la intención de obligar a los súbditos y, en tal sentido, impone obligación a los mismos⁶⁰. Ello es así porque “la obligación es un efecto moral dependiente de la voluntad del príncipe”⁶¹.

Dado que sobre el *imperio* como acto de la voluntad que da vida a la ley no se dice más en el *De legibus*, no queremos finalmente dejar de mencionar, aunque sea brevemente, la doctrina suareciana sobre el *imperio* contenida en el *De voluntario et involuntario*. Hay que remitirse por ello a la *Disputatio IX* de dicha obra, donde Suárez aborda las cuestiones del *uso e imperio* (*De usu et imperio*). En la sección 3^a de esta *Disputatio IX* aborda Suárez la cuestión de *Qué acto del intelecto antecede al uso y también qué es el imperio y cómo se distingue del uso* (*Quis actus intellectus antecedit usum, et simul quid sit imperium, et quomodo distinguatur ab usu*). Del imperio constata Suárez la unanimidad de los autores sobre su existencia (*auctores omnes conveniunt, reperiri in nobis internum quoddam imperium, quo nobis ipsis imperamus, quoniam imperare est inferiorem movere et ordinare opus [...] itaque dari imperium certum est*)⁶², así como la disparidad de opiniones sobre su esencia (*quid autem sit, non constat inter auctores*)⁶³. Es de saber que de nuevo la división fundamental de pareceres sobre la esencia del imperio se da entre Escoto (para quien el imperio es un acto de la voluntad) y el Aquinate, para quien lo es del intelecto. Suárez expone sucintamente

⁵⁸ Cf. F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 7.

⁵⁹ Cf. F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 8.

⁶⁰ Cf. F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 8: “Per se ergo requiritur ut sit de obligatione subditorum, id est, ut sit voluntas obligandi subditos, quia sine tali voluntate non obligabit illos”.

⁶¹ F. Suárez, *De legibus*, I, 4, 8.

⁶² Obsérvese que el planteamiento de la naturaleza del imperio se realiza en términos idénticos a Enrique de Gante, el decir que el imperio es “en mover al inferior y ordenar la acción” (*imperare est inferiorem movere et ordinare opus*).

⁶³ Cf. F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, IX, 3, 1.

la opinión de Escoto primero y la de Tomás después. Aunque se concede parte de razón a cada una de las opiniones encontradas, como es habitual en Suárez, en el último número, que es el resolutivo, reitera la opinión mantenida en el *De legibus*, pues “hay que decir necesariamente que el imperio, en cuanto es un acto libre, procede de la voluntad”⁶⁴. Una vez más, Suárez toma partido por Escoto.

4. Conclusión

Procedamos a la conclusión. A lo largo de este trabajo han aparecido tres grandes principios antropológico-jurídicos comunes a Enrique de Gante, Escoto y Suárez sobre los que se funda la adscripción del imperio a la voluntad.

En primer lugar, estiman estos autores que la intervención del intelecto sobre la voluntad para la producción del acto libre no puede ser a título de causa, ni siquiera parcial, sino de simple condición. Una intervención causal del intelecto sobre la voluntad naturalizaría y destruiría la libertad. Sabemos que el fundamento histórico de esta afirmación se halla en las disputas del siglo XIII contra el averroísmo sobre el papel del intelecto en el psiquismo humano.

De ahí que, en segundo lugar, se considere que la *causalidad final*, que es el influjo que corresponde al intelecto al presentar a la voluntad el *objectum appetibile*, no sea en rigor verdadera y propia causalidad, porque no concurre a la causación del efecto producido, a saber, la volición libre, y en tal sentido es considerada una *causalidad metafórica*. Causar ahora es sinónimo de mover, realizar o ejecutar.

Finalmente, en tercer lugar, dado que para estos filósofos causar es patrimonio exclusivo de la voluntad y que el medio del que se vale para ello la voluntad es el imperio, se debe concluir que la participación del intelecto en la elicitación del acto libre se limita al *consejo*, mientras que a la voluntad corresponde el mandato o *imperio*.

Como vemos, la transformación del estatuto epistemológico del imperio como constitutivo formal de la ley, que pasa de ser entendido como un acto de naturaleza intelectual y prudencial a serlo como un acto de naturaleza volitiva y espontánea, es el resultado de un profundo cambio operado en la an-

⁶⁴ F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, IX, 3, 14.

tropología del siglo XIII, que se ha proyectado en la modernidad hasta Kant (y más allá) pasando por Suárez. Pero estos cambios han sido tan profundos que han ido más allá de las categorías antropológicas afectadas. De la crisis averroísta del siglo XIII ha surgido una nueva metafísica de la causalidad. Causar es hacer, producir. De la vieja clasificación aristotélica la causalidad queda ahora reservada a la causalidad eficiente. En el plano antropológico la facultad agraciada es la voluntad, la única dotada de las funciones de imperio y ejecución. La finalidad pierde entre estos autores el estatuto de causa, porque carece por sí misma de la virtud efectiva. Así, el énfasis en la eficiencia y el progresivo debilitamiento de la finalidad preparan las nuevas categorías modernas de la causalidad. En cualquier caso, la afirmación del neto predominio de la voluntad y de su *acto de imperio*, esencialmente libres, frente al intelecto son la expresión de aquel espíritu paulino según el cual, excediendo en eminencia la caridad a la sabiduría, así también debe ocurrir a la voluntad frente al intelecto. *Deus charitas est*, dice san Juan. Es el *espíritu del escotismo*.

Bibliografía citada

A) Fuentes primarias

De Canterbury, A., *De casu diaboli*, en *Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, vol. I, apud Nelson et filios, Edinburgi 1946.

De Gante, E., *Quodlibet* I, q. XIV, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. V, ed. R. Macken, Leuven University Press-E.J. Brill, Leiden 1979.

De Gante, E., *Quodlibet* IX, q. V, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. XIII, ed. R. Macken, Leuven University Press 1983.

De Gante, E., *Quodlibet* IX, q. VI, en *Henrici de Gandavo opera omnia*, vol. XIII, ed. R. Macken, Leuven University Press 1983.

De san Porciano, D., *Super Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quattuor*, apud Johannem de Roigny, Parisiis 1550.

De Varesio, C., *Promptuarium Scoticum ob oculos exhibens*, t. 2, Typis et expensis Andreae Poleti, Venetiis 1690.

Escoto, J. D., *In I Sententiarum*, dist. 2, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, t. VIII, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1893.

Escoto, J. D., *In II Sententiarum*, dist. 25, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, editio nova juxta editionem Waddingi, t. XIII, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1893.

Escoto, J. D., *In III Sententiarum*, dist. 34, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, editio nova juxta editionem Waddingi, t. XV, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1894.

Escoto, J. D., *In IV Sententiarum*, dist. 49, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, t. XXI, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1894.

Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AK IV.

Licheto, F., *Commentarius* a dist. 25, q. unica, en *Joannis Duns Scoti opera omnia*, editio nova juxta editionem Waddingi, t. XIII, apud L. Vivès, Parisiis 1893, pp. 214-220.

Locke, J., *Essays on the Law of nature and associated Writtings*. Edited by W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 2007.

Suárez, F., *De anima*, en *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. III, apud L. Vivès, Parisiis 1856.

Suárez, F., *De legibus*, en *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vols. V-VI, apud L. Vivès, Parisiis 1856.

Suárez, F., *De statu perfectionis et religionis*, en *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. XV, apud L. Vivès, Parisiis 1859.

Suárez, F., *Tractatus de voluntario et involuntario*, en *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, vol. IV, apud L. Vivès, Parisiis 1856.

B) Referencias bibliográficas

Aubin, V., “Suárez”, en Canto-Sperber (eds.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Presses universitaires de France, Paris 2004, p. 1877.

De Wulf, M., *Histoire de la philosophie medieval*, Alcan-Schepens, Paris-Bruxelles 1900.

Fornari, P., *I presupposti teoretici ed antropologici del pensiero giuridico e politico di Francisco Suárez* (tes. doct.), Università La Sapienza, Roma 2012.

García Marqués, A., “*El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto*”, en Rafael Alvira (ed.), *El hombre, inmanencia y transcendencia*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, pp. 881-897.

Gilson, É., *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2007.

Gilson, É., *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1985.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, J. C. B. Mohr Verlag-Paul Siebeck, Tübingen 1921.

Libertini, L., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, F. Perella, Napoli 1926.

Michel, A., *Surérogatoires (oeuvres)*, en A. Vacant-E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1941, coll. 2824-2833.

Prieto, L., “La noción de ley en Suárez y Locke”: *Daimon. Revista internacional de filosofía* 71 (2017) 137-156.

Roberts, L., “A comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice”, en Camille Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984, pp. 265-272.

Schmidt, A., „Scotus und Kant: Rationale Anti-Rationalisten“: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 180-218.

Teske, R., “Henry of Ghent on Freedom of the Human Will”, en G. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden 2011, pp. 315-335.

Treloar, J. L., “Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXV/3 (1991) 387-405.