

**BOA FORTUNA E LIBERDADE
EM *QUODLIBETALES XXI* DE DUNS ESCOTO**

**BUENA FORTUNA Y LIBERTAD
EN *QUODLIBETALES XXI* DE DUNS ESCOTO**

**GOOD FORTUNE AND FREEDOM
IN DUNS ESCOTO'S *QUODLIBETALES XXI***

Gloria Silvana Elías

UNT-UNJu-CONICET

E-mail: gloriasilvanaelias@yahoo.com.ar

Resumo: Durante a Idade Meia, um dos temas mais controversos debatidos nas universidades de Artes e Teologia do século XIII europeu foi a relação possível entre a fortuna e a liberdade, discussão fomentada pela circulação de um opúsculo que se adjudicava a Aristóteles, denominado *De Bona Fortuna*. Na questão XXI de *Quaestiones Quodlibetales*, Duns Escoto – apoiando-se nesse apócrifo – analisa que é o que o Estagirita entende por fortuna, e que relação cabe mantêm com a causa do querer que é a vontade. Esse escrito, a partir de uma exegese dos textos medievais mencionados, reflexiona sobre as consequências éticas que implicaria que alguns indivíduos sejam mais afortunados disposicionalmente que outros, o que levaria a justificar que os males não só se dão por má fortuna, mas também porque nós “os atraímos”. Em contraposição com isso, se recupera a perspectiva escotista da liberdade humana como forjadora da própria existência.

Palavras chave: Duns Escoto, fortuna, liberdade.

Resumen: Durante la Edad Media, uno de los temas más controversiales debatidos en las universidades de Artes y Teología del siglo XIII europeo, fue la relación posible entre la fortuna y la libertad, discusión ésta fomentada por la circulación de un opúsculo que se adjudicaba a Aristóteles, denominado *De Bona Fortuna*. En la cuestión XXI de *Quaestiones Quodlibetales*, Duns Escoto - apoyándose en tal apócrifo- analiza qué es lo que el Estagirita entiende por fortuna, y qué relación cabe con la causa del querer que es la voluntad. Este escrito, a partir de una exégesis de los textos medievales mencionados, reflexiona sobre las consecuencias éticas que implicaría que algunos individuos sean más afortunados disposicionalmente que otros, lo que llevaría a justificar que los males no sólo se dan por mala fortuna sino también porque uno “los atrae”. En contraposición con ello, se recupera la perspectiva escotista de la libertad humana como forjadora de la propia existencia.

Palabras claves: Duns Escoto, Fortuna, Libertad.

Abstract: During the Middle Ages, one of the most controversial issues debated in the Universities of Arts and Theology of the thirteenth century Europe, was the possible relationship between fortune and freedom, discussion is encouraged by the circulation of a booklet which will be awarded to Aristotle, entitled *De Bona Fortuna*. On the issue of *Quaestiones Quodlibetales XXI*, Duns Scotus, relying on such apocryphal discusses what Aristotle meant by the fortune, and what relationship it is the cause of the will is the will. This paper, based on an exegesis of medieval texts mentioned, reflects on the ethical consequences imply that some individuals are more fortunate than others dispositionally, which would justify the evils are not just give bad luck but also because a "draw". In contrast to this, Scotus is recovering from the perspective of human freedom as shape of his own existence.

Keywords: Duns Scotus, Fortuna, Freedom

La búsqueda de la felicidad ha sido motivo de profunda deliberación a lo largo de la historia de la humanidad con el afán de comprender por qué cada sujeto empeña todo su esfuerzo en ser feliz. El abordaje teórico sobre qué sea la felicidad y cómo alcanzarla ha sido muy amplio y diverso en el ámbito de la reflexión filosófica. En este caso particular, seguiremos el camino que Duns Escoto recorre en la cuestión XXI de *Quaestiones Quodlibetales*, en el que de un modo latente se halla la cuestión de la felicidad al tocarse las nociones de *Providencia* y *fortuna*. Duns escribe la cuestión teniendo en mente un opúsculo que por aquel entonces se atribuía a Aristóteles, a saber, *De Bona Fortuna*, dicho apócrifo se redactó a partir de extractos de textos aristotélicos sobre ética. El Doctor Sutil ha dejado la cuestión XXI inconclusa, puesto que de los tres puntos que se había propuesto desarrollar sólo logró exponer el primero¹; el resto de la cuestión se completó con adiciones que sus alumnos hicieron, en particular utilizando pasajes de la *Reportatio Parisiensis*.

Ahora bien, la cuestión se enmarca teóricamente en la relación que cabe entre la causa del querer –la voluntad– y la fortuna.

¹ La edición de Félix Alluntis señala que los tres puntos que pensaba desarrollar Escoto eran: la posición de quienes defienden que alguien es afortunado con buena fortuna; la de los que admiten la eternidad del mundo, y si hay concordancia entre tales posiciones. Ver Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales. Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, BAC, Madrid, 1968. Cuestión XXI: si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado, pp. 747-767.

Plantearse dicha relación conduce a inquirir si es que algunos hombres son más afortunados que otros, y si ello se debe a causas extrínsecas (la Providencia) o a causas intrínsecas, como la mejor disposición para la buena fortuna que tienen algunos individuos respecto de otros. En este contexto, Duns busca comprender si el concepto de providencia que maneja el Filósofo es el mismo que el que sostienen los católicos. A partir de tal marco teórico, el presente escrito delibera sobre las consecuencias éticas que traería afirmar que algunos individuos sean más afortunados disposicionalmente que otros, lo que llevaría a justificar que los males de la sociedad no sólo se dan por mala fortuna sino también porque uno “los atrae”. Vale aclarar que este escrito no pretende abordar la clásica disputa providencia-libertad que ha caracterizado las discusiones medievales y que ha sido un eje transversal en toda problemática antropológica; tampoco analizará la concepción de los futuros contingentes, tema que se halla en íntima vinculación con el de providencia. En este caso lo que se busca es más bien introducirnos en una reflexión distinta de las anteriores, a la luz del planteo escotista, a saber: relacionar la providencia y la fortuna con la felicidad personal, e inquirir qué tan responsables somos de nuestra propia felicidad y la de los otros, según el parecer de Escoto.

El trabajo se articulará en tres partes: la primera será de tipo analítica y comparativa, exponiendo las perspectivas de Aristóteles y de Escoto en cuanto a qué sea la fortuna, qué relación le cabe con la voluntad, y si es correcto afirmar que algunos individuos son más afortunados que otros. En la segunda parte se problematizará sobre la noción de providencia que parece exponerse en cada uno de los pensadores. Por último, y a partir del diálogo que entre Duns y Aristóteles se puede reconstruir, se dejarán enunciadas algunas controversias que en el plano ético produce la aceptación o no de la buena fortuna.

La fortuna en *Quodlibetales* XXI. Sabido es el lugar que en la Antigüedad ha ocupado la reflexión filosófica sobre el azar y la fortuna. En el caso concreto de Aristóteles, la reflexión sobre el azar se da en el marco de una realidad concebida como pluralmente

configurada, que supera en parte la concepción monista eleática. El azar existe para la cosmovisión griega aun cuando todo está regido por el Motor Inmóvil de modo necesario. Lo necesario tiene diversos sentidos en la obra del Filósofo. En *Metafísica*, V, 5, aparecen los siguientes: aquello sin lo cual no es posible vivir, como respirar o alimentarse; aquellas condiciones para alcanzar el bien y apartarse del mal; aquello que impide u obstruye la acción deliberada, es decir, la coacción o la violencia; aquello que no puede ser de manera distinta de lo que es, y lo simple es lo “primero y propiamente necesario”. Los dos últimos señalan la necesidad ontológica porque se refieren al ámbito de lo real en sí, claro que las otras tres definiciones suponen un modo de realidad. De todos modos, lo necesario es un tipo específico de realidad que se aplica a los entes que no pueden ser de otro modo a como son. Es necesario el Primer Motor, los cuerpos celestes y los fenómenos constantes del mundo sublunar, o sea que Aristóteles haya presente la necesidad en sentido ontológico en ambas esferas de la realidad: en el Primer Motor y los cuerpos celestes por una parte, y en los fenómenos constantes de la naturaleza, por otra. En esta última, la generación misma es perpetua, y además, la materia prima es concebida como eterna. De hecho, la concepción de la eternidad del mundo sublunar es un dato que se presenta tan evidente para Aristóteles que no le resultó difícil buscar una demostración de la existencia de la necesidad en esta esfera. Con todo, la característica más importante de ella es la contingencia, debido a la corruptibilidad de los cuerpos (Jalbert, 1961, p. 232). La corruptibilidad ha sido introducida por la materia².

En *Física*, Aristóteles se interroga por el azar y la suerte después de haber planteado los cuatro tipos de causas: eficiente, formal, material y final³. Luego del análisis de las mismas, el Estagirita

² «Chez Aristote, c'est donc uniquement sous l'angle du mouvement substantiel, dont la matière est la source, qu'il faut juger de la nécessité et de la contingence. Le contingent c'est le corruptible et le nécessaire c'est l'incorruptible. Etre contingent veut dire être mobile soumis à la generation et a la corruption».

³ Aristóteles desarrolla su teoría sobre las cuatro causas en *Física* II, 3, y en *Fís. II*, 4-6, se plantea si la suerte y la casualidad son algún tipo de causa.

inquiere si cabe pensar en otro tipo de causa, intentando de este modo conceptualizar desde su esquema causal la *tyché* y lo *autómaton*. En esta obra el Estagirita está discutiendo, de un lado, con la postura democrítea que sostenía que incluso el cielo era producto de la casualidad, y del otro, con la creencia popular que concebía la suerte como una causa divina, cuya lógica de concatenación le estaba oculta a los hombres (Aristóteles, 1995, p. 60). Ambos vocablos, sobre todo *tyché*, conformaban la manera griega de sentir y concebir el mundo antiguamente, afirmando que lo divino se manifestaba en parte como *tyché*. En el caso de los romanos, tradujeron el término por fortuna, encontrando una analogía entre la antigua diosa Fortuna y la griega *Tyché*. En cuanto al vocablo *autómaton*, lo tradujeron por *casus* (casualidad), y en ocasiones también por *spontaneus*, de allí la traducción de *génesis automaté* por *generatio spontanea*. Ahora bien, en el marco de reflexión aristotélica, es decir, el de la causalidad, se entiende que *tyché* no se refiera primariamente a los efectos, sino a la trama de la cual éstos resultan, y debido a ello, se comprende por qué un griego no veía oposición entre *tyché* y necesidad.

En *Metafísica* en cambio, Aristóteles aborda el tema al pronunciarse respecto de dónde se engendran las *ousías*:

Las cosas llegan a ser o por *téchné*, o por *physis*, o por *tyché*, o por *autómaton*. La *téchné* es un principio que está en otro, la *physis* un principio que está en la cosa misma (pues un hombre engendra a un hombre), y las demás causas son privaciones de éstas (Aristóteles, 2000, p. 517).

Como se puede apreciar, Aristóteles entiende que la *tyché* es una privación de la *téchné* y que lo *autómaton*, una privación de la *physis*. Para él es común a *tyché* y a *autómaton* el producir una excepcionalidad, la que por tanto puede concebirse como efecto *per accidens*⁴ de series causales distintas, aunque propiamente hablando el azar y la fortuna sean referidos más bien a una especie de causalidad, a saber, *causa per accidens*, en cuanto que con el efecto

⁴ Entiéndase aquí accidente como coincidencia aleatoria, y no como un modo de ser del on.

propio se une otro totalmente diverso y no pretendido, por ejemplo, el hallazgo de un tesoro al cavar la tierra. En este sentido se consideran causas *per accidens* la casualidad y la suerte.

Pues bien, hecha esta presentación, Aristóteles manifiesta como característica destacable del azar y de la suerte el aspecto de su excepcionalidad, el de no acontecer siempre, antes bien, suceder por accidente. En términos generales puede afirmarse que él usa casualidad o azar para referirse a lo que acontece accidentalmente en la naturaleza, mientras que fortuna lo reserva a la dimensión humana. Además, del hecho de que sea accidental no se deduce que la casualidad o la suerte sean algo absurdo, y para ejemplificar ello da el siguiente ejemplo:

Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba recibiendo allí un dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar. Y, aunque suele frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda en la mayoría de los casos. El fin, recuperar lo que se le debe, no es una de las causas presentes en él, sino un objeto de elección y un resultado del pensamiento; se dice entonces que fue allí fortuitamente. Pero si por elección y con tal propósito hubiese ido a ese lugar, recuperando su dinero siempre o la mayoría de las veces, en tal caso no se podría hablar de un hecho fortuito. Vemos entonces que la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección. Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento (Aristóteles, 1995, p. 63).

Nótese acá que lo que acontece por suerte o fortuna, si bien ocurre sin propósito alguno, es concomitante a aquello que se hace según un propósito, el cual no tenía como objeto propiamente aquello logrado fortuitamente, o sea, cobrar la deuda. Es decir, para que se pueda hablar de fortuna es necesario que haya habido un propósito en la actividad que tuvo dicho efecto accidentalmente. Ello supone entonces que la suerte es algo que sólo se puede atribuir a seres capaces de realizar alguna actividad, y por ello se limita al ámbito de lo humano. Dice Aristóteles: “lo que es incapaz de tal actividad es también incapaz de hacer algo fortuito. Por eso nada hecho por las cosas inanimadas, los animales y los niños es resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elegir”

(Aristóteles, 1995, p. 65). En suma, se puede denominar “suerte” aquello que, aun cuando no sucedió por elección, podría haber sido producto de una elección de quienes son capaces de elegir (*ibid*, p. 66). Hay fortuna porque hay libertad en las acciones humanas.

Esta afirmación que se concluye del razonamiento anterior, tiene valoraciones distintas para sendos filósofos: en el caso puntual de Aristóteles, la fortuna acontece como accidente, y ello tiene una connotación despectiva. Es decir, si en la cadena causal todo proviniera del Primer Motor Inmóvil inmediatamente, no habría lugar para las casualidades ni lo fortuito; esto sólo es posible por la mediación de causas imperfectas y corrompibles, refiriéndose a todo aquello que produce una actividad intelectual por debajo del cielo. Retomaremos este punto más adelante. De lo dicho hasta acá se comprende que Aristóteles distinga entre la casualidad y la suerte, siendo aquélla más amplia que ésta. Con todo, ambas causas accidentales poseen el carácter de imprevisibilidad, oponiéndose al carácter de previsible que tiene lo que ocurre por causas naturales, y en tanto tales, necesarias.

Pues bien, lo anteriormente desarrollado ha sido simplemente una aproximación a la postura aristotélica sobre el tema, sobre todo teniendo presente lo afirmado en *Física*. Ahora bien, en la cuestión XXI de *Quodlibetales* Duns Escoto cree estar leyendo, en el apócrifo mencionado previamente, al mismo Aristóteles, y desde esta creencia elabora su escrito, teniendo como objetivo principal no el marcar los posibles errores del razonamiento del Estagirita, sino más bien imbricar su postura con la del filósofo. Dicha cuestión es organizada a partir de dos asuntos centrales: de un lado, si es que hubiere buena fortuna entonces en qué consiste, y del otro, cuál es su causa. Para el desarrollo del primer *utrum*, Escoto enumera tres asuntos: 1) si existe la fortuna; 2) si existe la buena fortuna, y 3) si alguien es afortunado con buena fortuna. A continuación, realizaremos un análisis de los argumentos centrales de cada asunto.

Si existe la fortuna. Al respecto, Duns infiere tres conclusiones:

Primera conclusión: Aristóteles sigue el sentido común al aceptar que hay efectos que derivan de la fortuna, haciendo alusión a la creencia popular sobre la diosa *Tyché*; tales efectos se llaman fortuitos justamente porque son independientes de la intención de quien llevó a cabo aquella acción por la que se efectuaron. Propiamente Aristóteles afirma que todo agente, cuando actúa, lo hace según un propósito. Ahora bien, hay ciertos efectos que sucedieron sin intención del agente, estos son los denominados *fortuitos*, los cuales tienen una causa *per accidens* (Escoto, 1968, p. 751).

Segunda conclusión: Escoto entiende con Aristóteles que es errónea la posición de los paganos que trataban a la fortuna como una diosa, y recuerda que el mismo Agustín en las *Retractaciones*⁵ dice: “No me place haber llamado tantas veces fortuna” (Escoto, 1968, p. 751). Duns Escoto concibe que la fortuna no es una causa *per se* distinta del entendimiento o de la voluntad, en realidad es en sentido genérico la causa *per accidens* de los efectos que sin intención del agente, acontecen. O sea que respecto del efecto no intentado la voluntad se dice fortuna (*ibid*). En este punto Escoto considera que en cambio, los católicos atribuyen tales efectos a la “Providencia divina”, introduciendo así en el desarrollo de la cuestión un concepto al que nos referiremos más adelante.

Tercera conclusión: de lo anterior puede inferirse la siguiente conclusión: “No acontece por fortuna nada que no provenga por alguna causa que intenta *per se*” (*ibid*), como –recuerda Duns Escoto–, afirma Platón en el *Timeo*: “Nada hay a cuyo nacimiento no precediera una causa legítima” (Platón, 1955, p. 663). Esta afirmación la retoma nuestro autor para apoyar la tesis filosófica de que todo efecto procede de una causa eficiente, y así, cuando la causa próxima *per se* de un efecto nos es desconocida o no aparece, los hombres suelen decir que el efecto fue fortuito, como figura en el apócrifo: “Aunque no haya nada que pueda decirse que es dirigido por la fortuna, sin embargo, cuando no vemos otra causa existente, decimos que la causa es la fortuna” (*Bona Fortuna*, p. 29).

⁵ Escoto está citando a Agustín en *Retractaciones*. I c.1, n.2.

En suma, la fortuna como causa *per se* no existe, sino más bien es la causa *per accidens* de un acto elícito que tuvo efectos no intencionados.

Si existe la buena fortuna. Hemos concluido que la fortuna es una causa *per accidens*. Pues bien, si es una causa indeterminada o accidental, ¿se puede sostener que exista una buena y una mala fortuna? Respecto de este asunto, se puede sintetizar diciendo que Escoto acepta la distinción que haría Aristóteles (basado en el sentido común) al decir que la buena fortuna existe, ya se la entienda como un buen efecto no intentado o como la causa *per accidens* del mismo. Siguiendo *De Bona Fortuna*, cabe hacer una doble distinción de la buena fortuna en razón de sus efectos: la primera es que la buena fortuna ocurre en efectos que no dependieron en absoluto de nosotros, como el haber nacido rico; también puede decirse que la buena fortuna es recibir aquellos bienes a partir de acciones realizadas, aunque no hayan sido de nuestro propósito, como por ejemplo, al estar limpiando nuestra casa, encontrar un objeto que habíamos perdido. Propiamente hablando, Aristóteles atribuye el nombre “buena fortuna” a este último caso, mientras que al primero le llama “azar” (Aristóteles, 1995, p. 62), en referencia a la distinción aristotélica entre suerte o fortuna y azar o casualidad⁶.

La segunda distinción es la que cabe entre efectos *per se* y *per accidens*: el efecto *per se* de la buena fortuna es recibir un bien, y el efecto *per accidens* es no recibir un mal. (Escoto, 1968, p. 754).

Si se da algún afortunado. Desde un principio Duns aclara su coincidencia con Aristóteles respecto de que nadie se dice afortunado porque le haya pasado algo bueno fortuitamente alguna

⁶ Como explica De Echandía, la *tyché* puede ser entendida o como causa o como efecto: como causa es *per accidens*, y en sentido aristotélico estricto, no es causa; como efecto, es el resultado de la coincidencia (*sympainēi*) externa de dos órdenes causales estrictos. Es el caso del acreedor que encuentra fortuitamente a su deudor.

vez, ni porque le pase generalmente, ya que en este último caso: “esto no sucede sin milagro especial” (Escoto, 1968, p. 755). Sobre esta expresión, nos referiremos al abordar el concepto de Providencia. Lo que se puede concluir hasta acá de lo dicho es que, como dice Aristóteles: “Una golondrina no hace la primavera” (Aristóteles, 1994, p. 9), es decir, para que alguien se considere afortunado deben advenirle “generalmente” bienes fortuitos a las acciones realizadas, aduce éste. Luego, la expresión “hay algún afortunado” sería incorrecta para ambos filósofos, porque de existir un sujeto que siempre que actúa le advienen efectos fortuitos buenos, ello más que fortuna hablaría de cierta “necesidad” en términos aristotélicos, o de cierto “milagro especial” en términos escotistas.

Pues bien, hasta acá hemos seguido el desarrollo de la cuestión escotista, y hemos visto cómo ha primado el deseo de congeniar con la posición de Aristóteles, aceptando que existe la fortuna no como causa *per se*, sino *per accidens*, y que del mismo modo se puede hablar de efectos fortuitos concomitantes a alguna acción realizada libre y deliberadamente. En cuanto a afirmar la verdad de la proposición “Hay algún afortunado”, vimos cómo ambos sostienen que es una proposición absurda si se quiere, puesto que para que pueda considerarse afortunado a alguien deben advenirle generalmente efectos fortuitos buenos a su acción, lo que iría en contra de una de las características de la fortuna, que es la excepcionalidad. Sí se puede aceptar la expresión “buena fortuna” entendida como un efecto que le conviene a quien lo recibe a causa de alguna acción que él realizó, aun cuando no era su propósito.

La noción de Providencia y de Ímpetu en relación a la buena fortuna. Pero ¿cuál es la causa de la buena fortuna?, ¿puede haber alguien universalmente afortunado? Estos dos interrogantes conducen la cuestión a tratar la noción de Providencia⁷ y su intervención en las biografías individuales. Escoto, en un esfuerzo

⁷ Respetando el estilo de Escoto, escribiremos “Providencia” cuando nos refiramos a Dios, y “providencia” cuando nos refiramos a la noción propiamente filosófica.

por circunscribir su análisis sólo al discurso filosófico, y siguiendo el opúsculo apócrifo, indica que podemos pensar en dos tipos de causas que sean posiblemente las productoras de la buena fortuna, a saber: las causas extrínsecas (que en el caso de los católicos es Dios) o bien las causas intrínsecas, refiriéndose a la disposición o *ímpetu* que tiene un sujeto para la buena fortuna ¿Por qué algunos hombres parecen más afortunados que otros? “Por el ímpetu”, dice el texto de *De Bona Fortuna*: “El afortunado es el que sin razón posee ímpetu para lo bueno y lo consigue; ello procede de la naturaleza, sin razón” (Escoto, 1968, p. 757). Escoto intenta entender este concepto que atribuye a Aristóteles, afirmando que tal ímpetu que diferencia a unos de otros, no es una diferencia específica (porque correspondería a toda la especie humana) sino una diferencia individual, que estaría en aquellos hombres con mejor disposición a la buena fortuna. Respecto de este concepto, el pasaje que hace referencia al mismo en *Física*⁸, no concibe el ímpetu

⁸ Fís. IV 8, 215a 5-17, p. 139: “Por otra parte, todo movimiento es o por violencia o por naturaleza. Pero si hay un movimiento violento, entonces tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento violento es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza, de manera que, si no hubiese un movimiento según la naturaleza en cada uno de los cuerpos naturales, no habría tampoco ninguno de los otros movimientos). Pero ¿cómo podría haber un movimiento natural si no hay ninguna diferencia en el vacío y en el infinito? Porque en el infinito, en tanto que infinito, no hay arriba ni abajo ni centro, y en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere en nada del abajo (porque así como en la nada no hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que el vacío es un cierto no-ser y una privación). Pero el desplazamiento natural es diferenciado, de manera que habrá diferencias en las cosas que son por naturaleza. Así, pues, o no hay ningún desplazamiento natural en ninguna parte y para ninguna cosa, o, si la hay, el vacío no existe. Además, los proyectiles se mueven aunque lo que los impulsó no esté ya en contacto con ellos, o bien por antiperístasis, como suponen algunos, o bien porque el aire que ha sido empujado los empuja con un movimiento más rápido que el que los desplaza hacia su lugar propio. Pero en el vacío ninguna de estas cosas puede ocurrir, ni algo puede desplazarse a menos que sea transportado”.

como una disposición hacia el bien, más bien refiere al movimiento natural de los cuerpos, en oposición al movimiento violento. Allí Aristóteles se pregunta si esta *vis motrix* se transmite o no por el medio. *A posteriori*, dicha problemática culminó con la enunciación del principio de inercia en la mecánica clásica. No obstante, en caso de que en *De Bona Fortuna* se halla entendido ímpetu como disposición natural a la buena fortuna, el opúsculo aclara que ni en el entendimiento ni en la voluntad hay que buscar dicha disposición, porque allí donde prima el entendimiento, la fortuna es mínima. Ahora bien, ¿en qué sentido se habla de ímpetu sin razón? el hecho de que haya o no buena fortuna supone como condición que haya habido un acto de la voluntad por el que la fortuna aparece como efecto contingente. Si hay volición es porque el intelecto le mostró un objeto o fin; por ello, cuando en *De Bona fortuna* se dice que el ímpetu no deriva de la razón se está queriendo decir específicamente que no se puede señalar la razón de por qué se llevó a cabo tal acción determinada, y no que la acción que tuvo un efecto fortuito haya sido realizada sin participación del intelecto.

Luego de haber abordado la noción de fortuna y sus posibles causas, Escoto plantea una serie de controversias:

En primer lugar: “Se duda cómo la naturaleza es causa de este ímpetu que impele a querer una acción a la que le sigue un bien, independientemente de la intención del agente ¿lo es como la gravedad es la causa del descenso de un cuerpo? Si lo fuera de este modo, lo fortuito no derivaría de la fortuna, se daría en la naturaleza” (Escoto, 1968, p. 759). En efecto, la primera duda reside en esta noción de ímpetu que figura en el apócrifo, el cual parece provenir de la naturaleza de quien tiene esta disposición. Pero si en efecto es así, no es fortuna sino necesidad natural lo que sucede –dice Escoto– teniendo presente la distinción aristotélica entre *physis* y *autómaton*. Sin embargo, podría objetarse que el ímpetu es de naturaleza individual, por lo que se da específicamente en el individuo afortunado, y que por tanto no responde a la legalidad de la naturaleza. Aun asumiendo ello, habría un error en los términos, ya que la fortuna propiamente tal supone la acción “para algo”, la elección de algo que tuvo efectos fortuitos. Dicho de

otra manera, si el ímpetu o disposición a la suerte se debe a la naturaleza y no a la razón, entonces debería aceptarse hablar de animales y plantas afortunadas. Lo que está queriendo discernir Escoto es que, en todo caso, la naturaleza es causa mediata del suceso fortuito, porque la causa inmediata es la voluntad. Es importante precisar el significado que el término “naturaleza” asume en la perspectiva escotista. En *Quodlibetales* XVI, teniendo como marco de discusión si pueden coexistir en el mismo sujeto la libertad con la necesidad de querer, y en qué sentido puede interpretarse la voluntad como naturaleza, “*voluntas ut natura*”, Escoto plantea un sentido amplio y uno estricto del concepto naturaleza, a saber:

Cabe decir que no hay dificultad en este punto si tomamos ‘naturaleza’ extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente –de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación–. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina, tiene algún querer por razón de su libertad perfecta, pudiera llamarse natural. Sólo hay dificultad si se toma el término ‘naturaleza’ más estrictamente, es decir, en cuanto ‘naturaleza’ y ‘libertad’ son diferencias primeras del agente o del principio de acción (*ibid*, p. 601-602).

Escoto considera que pueden coexistir perfectamente la libertad con la necesidad en la voluntad, si tomamos naturaleza de un modo amplio, en cuanto se aplica a todo ente, pudiéndonos referir así a la naturaleza de la voluntad. De lo anterior se infiere que la necesidad se puede llamar natural en cualquier ente. Pero si se toma “naturaleza” en sentido estricto, naturaleza y libertad son diferencias primeras del agente libre. Aristóteles se refiere al principio activo que llamamos “naturaleza” como “no según propósito”, “por naturaleza” y “potencia irracional”. Pues bien, el ímpetu en Aristóteles corresponde al principio activo natural que opera “no según propósito”, pero que curiosamente depende de un acto de la voluntad –principio activo libre- el cual ejecuta una acción deliberadamente. Para evitar esta paradoja, Escoto afirma que puede entenderse que la causa de la fortuna sea la naturaleza, si entendemos esta en un sentido amplio, aunque estrictamente

hablando, lo es la voluntad *per accidens*. Además, la naturaleza está determinada *ad unum*, y por tanto, a cierto orden. Ello no condice – precisa Duns- con la propiedad de excepcionalidad de los efectos fortuitos (*ibid*, p. 762-763).

En segundo lugar, si uno es afortunado porque tiene una disposición, se infiere que “en los primeros actos no hay impulso de la razón que obliga a poner tales actos. Luego se elicitán sin razón y por naturaleza, es decir, por fortuna” (*ibid*, p. 759-760), así, la primera intelección que realiza un hombre sería fortuita, puesto que no hay razones de dicha primera intelección, salvo que se diga que la primera intelección deriva de Dios, como sostiene Enrique de Gante, y a lo que Escoto se opone (*ibid*, p. 760). Escoto postula que, en cierto modo, la primera intelección se produce por el objeto inteligido que imprime su fantasma en el intelecto, y así la primera intelección tiene causa motiva en nosotros (Escoto, 1954, p. 51-52). Con todo, las primeras intelecciones también dependen de la voluntad, y lo que sigue a lo inteligido ya no es fortuito, sino querido por aquel que inteligió⁹, por ello, propiamente hablando lo que está en nuestro poder no es tanto la primera intelección como la primera indiferencia (Escoto, 1968, p. 762), afirma Escoto. En efecto, “la voluntad no se mueve con necesidad natural, sino que, después de la primera intelección, tiene en su poder el convertir el entendimiento a la consideración de una cosa u otra. Así, la primera volición depende totalmente de nosotros” (*ibid*). Por tanto, si bien en *De Bona Fortuna* se apela a una disposición individual para la buena suerte, Escoto en ningún lugar de la cuestión afirma estar de acuerdo con dicha noción, y aunque no la niega, elabora una serie de dudas al respecto de ésta. Aristóteles intenta mostrar que la causa de la buena fortuna no puede ser la naturaleza sin más,

⁹ Escoto aborda la relación entre intelecto y voluntad teniendo por supuesto su teoría de las causalidades parciales. Para el análisis de la misma se puede ver Celano, A. (1999), “Medieval Theories of Practical Reason”, en Stanford Encyclopedia of philosophy, Stonehill College. version digital; Bettoni, Efrem, (1946), Duns Scotus, Brescia, ed. La Scuola; Idem (1979) Duns Scotus: The basic principles of his philosophy, Greenwood Press, Westport; Merino, Antonio (2007), Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico, Madrid, BAC.

porque no basta con tener una disposición a aquella, sino en conseguir efectivamente efectos fortuitos sin proponérselo. Por ello planteó que Dios, causa extrínseca, produce la unidad o concurso de aquellas otras causas que produjeron el hecho fortuito, e influye uniformemente en todo ser en cuanto puede, sin producir por su causalidad ningún movimiento o efecto nuevo en el orden de las causalidades¹⁰ (*ibid*, p. 766). En este punto se están discutiendo dos modos de concebir el mundo: teniendo presente la concatenación de causas y efectos postulado por Aristóteles y aceptado por Escoto se deduce que, si en el orden de los efectos hay contingencia, ello se debe a que en última instancia la Causa Primera obra contingentemente. Ahora bien, para Escoto, “solo la voluntad es principio de actuación contingente; toda otra causa obra por necesidad de naturaleza y no contingentemente” (*ibid*). Por tanto, Dios obra contingentemente. No obstante, Escoto sabe que bien podría objetársele –siguiendo a Aristóteles– que se puede aceptar que hay contingencia en el mundo sin que ello implique que la causa primera obre así. En efecto, Escoto tiene presente el pasaje de *Física* en que Aristóteles plantea las razones de lo contingente en el campo de los efectos. El mismo versa:

Ahora bien, ser movido accidentalmente por sí mismo no es igual que ser movido accidentalmente por otro, pues ser movido por otro es también una propiedad de algunos principios de los cuerpos celestes, los cuales se desplazan según múltiples desplazamientos, mientras que el movimiento accidental que proviene de sí mismo sólo pertenece a las cosas destructibles [...] lo inmóvil siempre moverá de la misma manera y según un mismo movimiento, ya que no cambia con respecto a lo movido. En cuanto a lo que es movido por algo que es movido, aunque esto sea movido por algo inmóvil, el movimiento que cause no siempre será el mismo, por estar en una relación variable con las cosas que mueve [...] Así, después de lo dicho, se ha hecho evidente lo que antes nos ponía en dificultad, a saber, por qué no todas las cosas están en movimiento o en reposo, o por qué algunos no están siempre en movimiento y otras siempre en reposo [...] La causa se ve ahora con claridad: porque algunas cosas son movidas por un moviente inmóvil eterno y por ello están siempre en movimiento, pero otras son movidas por algo que es movido y

¹⁰ Escoto está teniendo presente el texto de *Física* VIII c. 6 (259b32-260a19).

que cambia, por lo que también tienen que cambiar (Aristóteles, 1995, p. 297-298).

La contingencia que acepta Aristóteles es aquella que se opone a lo eterno y necesario, y que está presente en el mundo a causa de la corrupción de la materia; además, Escoto entiende que la contingencia que acepta el Estagirita es en el orden de los efectos, manteniendo la tesis de la necesidad en el orden de la causa incausada, mientras que justamente él se refiere a la contingencia en el orden causal. Ello no hace más que evidenciar la oposición de cosmovisiones entre ambos: el necesitarismo aristotélico frente al universo contingente de Escoto. Lo nuevo o fortuito en Aristóteles se justifica desde la acción de las causas segundas. Para la visión escotista, lo nuevo o fortuito es el efecto de una acción deliberada: “No llamo aquí contingente a lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto pudiera ser causado al ser él causado” (Escoto, 1960, p. 656). Por ello afirma Escoto en la cuestión que estamos analizando:

Hay algo en el hombre, es decir, la volición, a la que no puede extenderse la causalidad del cielo sino ocasionalmente, es decir, por la moción del apetito sensitivo que puede inclinar a la voluntad en una dirección u otra. Luego, como el cielo no puede influir en la volición, no puede unir tampoco las causas para que la produzcan. Hay, pues, en el hombre algo a que no puede llegar la causalidad del cielo (Escoto, 1968, p. 763).

Con todo, dice Duns, no puede negarse que Dios, y ya no el cielo, tiene providencia de todas las cosas y de las causas medias que producen tales efectos. Y de este modo, Escoto introduce el concepto de “Providencia” en la cuestión de la fortuna. Según el estudio de Étienne Gilson sobre Escoto, éste quiere ver si por la razón natural se puede acceder a la noción de Providencia divina, o es al igual que la noción de omnipotencia inmediata, un *dogma fidei*, de hecho en *De primo principio* Duns enuncia la Providencia como uno de los atributos divinos que los católicos le reconocen a Dios por la fe (Escoto, 1960, p. 706). Según Gilson, es posible que por la razón se demuestre una providencia general, por la cual Dios, o en términos aristotélicos, el Primer Motor gobierne el mundo (Gilson, 2007, p. 379). No obstante, cuando Duns utiliza la

expresión de “milagro especial” se refiere a la Providencia divina: “Dios tiene providencia especial de cierta elección por la que provee a cada hombre según sus méritos presentes o futuros, ocultos a nosotros, presentes a Él” (Escoto, 1968, p. 767). De esto, se puede inferir dos aspectos, el primero: Escoto intenta mantener una armonía con la conclusión del Filósofo, y coincidir que para Dios no hay nada nuevo, por dos razones: por una razón estrictamente filosófica y de cuño aristotélica, a saber:

Como el sol no causa distintos rayos en el aire y en el agua sino por la diversidad de los receptivos, así, en la cuestión propuesta, según Aristóteles, Dios influye uniformemente en todo ser en cuanto puede. Porque uno está dispuesto y el otro no, Dios impele a uno a un propósito al que sigue un bien y no impele a otro, por no hallar la disposición de la que hablamos antes. Por lo tanto [...] Dios no puede producir por su causalidad un mundo nuevo o un cielo nuevo y un movimiento nuevo (*ibid*, p. 766).

La segunda razón, también filosófica, es de cuño cristiana: lo que sucede al afortunado, en Dios se da en un eterno presente, sin novedad. Pero al referirse a la Providencia especial, Duns utiliza la expresión “según la fe y la verdad”, lo que se puede interpretar que, respecto de ésta, lo que se diga es un acto de fe. Además, y este es el segundo aspecto, la causa inmediata de todo acto humano es la voluntad, por tanto para que haya algo fortuito debió darse previamente un acto elícito del que la fortuna fue un efecto contingente.

En suma, en el mundo natural de los filósofos todo está regido desde la necesidad, como bien hace notar Gilson: “Tal como lo entienden los filósofos, el diálogo entre Dios y el mundo sigue una ley de algún modo mecánica, en tanto que la acción general de la causa primera permanece siempre idéntica a sí misma y produce efectos diferentes según las diferentes disposiciones de las diferentes materias que la reciben” (Gilson, 2007, p. 380). Es decir, para hablar con propiedad, la definición aristotélica de ese Primer Motor no es idéntica a la noción de Providencia, por lo que Escoto entiende que no puede hacer decir a Aristóteles que “Dios provee”.

Ahora bien, Aristóteles expresa que la casualidad es más abarcadora que la suerte, puesto que esta última se refiere al ámbito

humano. Es más, muchos hombres identifican la buena suerte con la felicidad, -dice el Estagirita- (Aristóteles, 1995, p. 65) al entenderla como una actividad bien lograda; está de más aclarar que Aristóteles no acuerda con esta postura general, ya que la felicidad es la realización plena de lo más noble que hay en el hombre, lo que implica una decisión y un hábito ejercido en pos de dicho *telos*. Así, “puesto que la casualidad y la suerte son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia o por la naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí” (*ibid*, p. 67). En suma, no puede ser la buena suerte causa de la felicidad, la que tiene como causa *per se* el acto racional voluntario que la persigue.

Reflexiones en el ámbito ético. Por todo lo analizado, se puede concluir que lo que se denomina fortuna o buena suerte no existe en sí misma como causa *per se*, sino más bien como efectos contingentes de una acción deliberada que tuvo un determinado propósito, acción ésta de la que se desprende como consecuencia no deliberada el hecho fortuito. El mismo Aristóteles llega a decir que tales efectos muchas veces dependen de una concatenación de cadenas causales, y que, al coincidir con la ejecución de un acto volitivo determinado, produce un efecto fortuito. Es decir que si se habla de buena o mala fortuna, lo hacemos en un sentido impropio, porque la misma no *es*, ontológicamente hablando. No obstante, no podemos negar que en nuestra cotidianeidad, encontramos ciertos sujetos a los que vemos como “más afortunados” que nosotros, o por el contrario “perseguidos por la mala suerte” ¿Cabe acá hablar de una disposición o ímpetu que atrae la buena o mala suerte? Cuando en el apócrifo se habla de dicha *disposición a*, se está queriendo decir en cierto modo que la naturaleza de un individuo concreto permite que la acción divina obre según lo que a su disposición natural le corresponde; pero ¿no plantea justamente Aristóteles que nuestra naturaleza tiende al bien? Por tanto, si en efecto hubiese una disposición natural que hay que “dejar ser” para que la Providencia obre en nosotros, tal obrar providencial debería

conducirnos a la felicidad, y ya no hablaríamos de fortuna. En contraposición, aquel que ha sufrido una desgracia seguida de otra, ¿se debe a que tiene una naturaleza que atrae la mala suerte? Ni desde la filosofía aristotélica ni desde la perspectiva escotista se logra llegar a tal conclusión. Es más, Duns Escoto arguye apasionadamente a favor de un ser humano absolutamente libre, cuyas acciones no están determinadas ni por la necesidad ni por la Providencia divina; estrictamente en términos filosóficos, cada ser humano intenta construir en el entramado intersubjetivo de la vida un camino que lo conduzca a la felicidad, camino que muchas veces incluye la felicidad de los otros, y muchas veces no; el mismo se realiza a partir de las elecciones que cada sujeto lleva a cabo, y en este plexo relacional y práctico de la vida humana colectiva, muchas de las consecuencias que son frutos de las decisiones de otros, advienen a nosotros en calidad de efectos “fortuitos”. Efectivamente, son fortuitos porque no fueron elegidos por el sujeto, y lo más probable es que tampoco el otro lo haya querido así, o tal vez, lo que el otro ha considerado “mala suerte” en su vida haya sido el propósito deliberado de un sujeto de obstaculizar su logro de la felicidad. No consideramos sea fructífero conducir este planteo al extremo de hacer responsable a cada ser humano de todas las consecuencias mediatas de sus acciones, la mayoría impensable, claro que no, sino más bien dimensionar cómo el horizonte vital personal converge o se yuxtapone con el de otros, o incluso lo obstaculiza. Justificar la pobreza o la vida miserable de alguien que, por ejemplo, se esfuerza en superar tal situación, apelando a que tiene mala suerte, o que él atrae tales males, implicaría negar no sólo el ámbito de la libertad, sino también el de la responsabilidad intersubjetiva. La voluntad es formalmente libre, no está sometida a ley material alguna y posee la capacidad de autodeterminación, de decidir y operar; es libre puesto que tiene tanto el poder de *querer* actos opuestos como el poder de *realizarlos*. Es una *potentia ad opposita*, en tanto que es capaz de elegir actos opuestos. Mientras que el intelecto opera con la necesidad que le viene de su naturaleza misma -es decir, si conoce una proposición verdadera no puede negar la verdad de dicha proposición-, la voluntad es libre en su acción. La elección (*electio*), que es una función volitiva distinta

del querer (*velle*), puede seguir o no lo que el entendimiento le marca como bueno, lo que significa entonces que no hay ninguna necesidad que impela al sujeto a obrar de tal o cual manera. Al respecto de lo dicho, es importante mencionar la reflexión de un estudioso de Escoto, García Castillo, quien dice al respecto de la voluntad humana según el entender escotista: “Aquí reside la supremacía de la voluntad: en que tiene en sí misma el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, pero tiene también el poder de dirigir el entendimiento (*convertere*) a la consideración de otro objeto” (García Castillo, 1994, p. 268). Es decir, mientras que el intelecto opera por necesidad (que le proviene de su naturaleza), la voluntad opera libremente, y es por ello que algunos intérpretes afirman que la voluntad es “más espiritual” que el intelecto (Manno, 1983, p. 246). Dicho de otra manera, la voluntad opera desde el principio libertad en tanto es una *potentia ad opposita*, es decir, no está determinada a querer *ad unum*, sino que puede elegir realizar los más disímiles actos, aun cuando por naturaleza tienda al Bien.

Con todo, y desde la perspectiva teológica escotista, hay una Providencia divina que reprueba aquellas acciones que deliberadamente buscan perjudicar al otro, o no eligen el mejor bien para sí, y aprueba complaciente aquellas acciones que buscan la felicidad.

Artigo recebido em 13.08.2013, aprovado em 01.07.2014

Referencias

- ARISTÓTELES (1994) *Ética a Nicómaco*, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa.
- ARISTÓTELES (1995) *Física*, trad. y nota de Guillermo De Echandía, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2000) *Metafísica*, traducción del griego al español, introducción y notas de Hernán Zucchi, Bs. As, Sudamericana.

BETTONI, E (1946) Duns Scoto, Brescia, La Scuola.

BETTONI, E (1979) Duns Scotus: The basic principles of his philosophy, Greenwood Press, Westport.

CELANO, A. (1999) “Medieval Theories of Practical Reason”, en *Stanford* Enciclopedia of philosophy, Stonehill College (version digital).

De Bona Fortuna (apócrifo), en DUNS ESCOTO, J. (1968) Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, BAC, pp. 747-767, Madrid.

DUNS ESCOTO, J. (1954) *Ordinatio, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balic, t. III*, Roma, ed. Vat.

DUNS ESCOTO, J., (1960) *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Comentario a las Sentencias (Opus Oxoniense). Tratado acerca del Primer Principio*. Ed. Crítica a cargo de la comisión escotista dirigida por el R. P. Carlos Balic. Texto latino de r. P. Borges, traducido por Bernardo Aperribay, O. F. M., Bernardo de Madariaga, O. F. M. Y Félix Alluntis, O. F. M. Introducción a cargo de Fray Miguel Oromí, O. F. M, Madrid, BAC.

DUNS ESCOTO, J., (1968) “cuestión XVI: si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto” en Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, Madrid, BAC, pp. 580-610.

DUNS ESCOTO, J., (1968) “cuestión XXI: si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado” en Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, Madrid, BAC, pp. 747-767.

GARCÍA CASTILLO, PABLO (1994) “Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto”. *Rev. Naturaleza y Gracia*. 2-3/ mayo-diciembre. Salamanca, Vol XLI, (261-274).

GILSON, E. (2007) Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Trad. del francés por Pablo Corona, Pamplona, Eunsa.

JALBERT, G. (1961) *Nécessité et contingence chez St. Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

MANNO, AMBROGIO (1983). "Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto". *Rev. Filosofia*, XXXIV, 3, Milán, (243-275).

MERINO, A. (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, BAC.

PLATÓN, (1955), "Timeo", en *Platón, Diálogos*, trad. y notas de Pablo de Azcárate, Bs. As., ed. El Ateneo.