

PRESENTACIÓN

Cruz González-Ayesta

Mauricio Lecón

Este volumen presenta nueve artículos dedicados a la temática *Causalidad, determinismo y libertad*. En él se ha intentado analizar la influencia del pensamiento de Duns Escoto en los autores de la Escolástica barroca, especialmente en Francisco Suárez en relación a dos nociones clave: «causa» y «libertad». Bien entendido que, a partir de Escoto, la libertad es el modo de operar de la causa libre frente al modo natural. Conviene exponer esto con más detalle.

Para comprender la noción escotista de libertad hay que tener en cuenta su doctrina sobre la potencia; la cual, a su vez, deriva en la causa eficiente. Para Escoto la potencia puede entenderse como un modo del ente o como un principio y, sólo en el primer caso se contrapone al acto. En el segundo caso es en realidad un «acto primero» capaz de producir o elicitar actos «segundos». Por consiguiente la voluntad es un principio o potencia activa. Entre las múltiples divisiones de la potencia hay una que corresponde a la potencia activa: hay potencias o principios activos que operan de modo natural y otros que lo hacen de modo libre. Si un principio o potencia no puede sino actuar cuando está presente aquello que puede recibir su acción una vez dadas todas las condiciones, esa potencia opera como ‘naturaleza’. Ahora bien, si una potencia o principio activo puede actuar o no actuar, o hacerlo en un sentido o en otro, cuando todas las condiciones para su operación están dadas, entonces esa potencia forzosamente es ‘voluntad’¹. Decir que una potencia es ‘voluntad’ significa decir que opera de modo libre: puede obrar desde sí o no obrar. Operar de modo libre es lo opuesto a operar de modo natural. El único principio activo (eficiente) que opera de modo libre es la voluntad. Todos los demás principios activos (eficientes) son naturaleza. Entre las potencias humanas sólo la voluntad, como se ha dicho, opera de modo libre; el entendimiento “*cadit sub natura*” dice Escoto: elicit sus actos de modo natural. Por otra parte las potencias que son principios activos son causas. Hay por tanto causas naturales y causas libres.

Sin embargo, queda abierto al estudio si Escoto, y posteriormente quienes reciben su doctrina, identifican el modo libre de operar con la contingencia en el

¹ J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22.

obrar. No parece difícil la identificación en el caso de la voluntad finita y de la infinita en relación a los objetos finitos pero el caso de la voluntad finita en relación a lo infinito no permite hablar de contingencia sino de necesidad. En definitiva, es el problema que el propio Escoto afronta en sus textos de la compatibilidad entre necesidad y libertad. Estos temas fueron de interés para los autores de la Escolástica barroca, muy especialmente en el contexto de las polémicas sobre la predestinación y la acción de la gracia que obligaron a desarrollar fuertemente la explicación del acto libre y discutir sobre su determinación o no determinación por algo ajeno a la voluntad misma. Como la cuestión de la relación entre necesidad y libertad ha sido y es debatida contemporáneamente, la literatura secundaria se ha ocupado de Escoto, Suárez y otros autores de la Escolástica barroca categorizando su pensamiento como libertarismo, compatibilismo, determinismo o indeterminismo.

Los artículos de Roberto H. Pich y David González Ginocchio desarrollan esta contraposición y particularmente la estructura de la causa libre.

Roberto H. Pich incide en la radicalidad de la concepción escotista acerca de la causalidad libre. Para ello, el autor explica en qué consiste el modo libre de operar de la voluntad –única fuente de contingencia en la realidad–, en comparación con el entendimiento, el cual obra de modo natural. En el nivel metafísico, el causar libre estriba no sólo en ser un principio abierto a actos contrarios sino en permanecer indeterminado incluso en el instante en el que actúa –la así llamada contingencia sincrónica–. Pich concluye, y ésta es la parte más original de su texto, que para Escoto dicha indeterminación de la voluntad es una condición necesaria para que los individuos puedan ser responsables de sus propias acciones. Consiguientemente –sigue Pich– la posición escotista es un modelo libertario mucho más robusto que algunas teorías contemporáneas.

El artículo de David González Ginocchio propone comprender la diferencia entre la voluntad y las potencias cognoscitivas que operan de modo natural a la luz de las nociones de «proporción» y «medio». Toma como fuente un texto de Escoto menos usado para estudiar este tema lo que aporta originalidad a su estudio. Se trata de un texto juvenil: las cuestiones sobre el *De anima* de Aristóteles publicadas en el último volumen de la edición crítica de la *Opera Philosophica* de Duns Escoto (2010). Ginocchio desarrolla la idea de que la nobleza de las diferentes potencias se corresponde con la proporción que cada una tiene para con sus objetos y actos, y la dependencia que poseen respecto del medio. Los sentidos externos más primitivos poseen una unidad orgánica con su objeto y dependen absolutamente del medio físico para el ejercicio de su acto; en cambio, los sentidos superiores, como la vista, dependen menos del medio, pero aún conservan la proporcionalidad material con sus objetos. A su vez, en el intelecto ya no existe una proporcionalidad con su objeto, ya que aquél no tiene el mismo modo de ser real que lo representado. Con todo, depende indirectamente de la

materialidad, pues su acto se despliega sobre la base de la sensibilidad y la imagen. Por este motivo las potencias cognoscitivas operan de modo natural; frente a ellas la voluntad puede ser descrita como una potencia que no guarda proporción respecto de sus objetos o actos en virtud de la plena independencia respecto del medio. Ello posibilita el modo de obrar que Escoto describirá ya no en las *Quaestiones de anima* sino, como se ha explicado más arriba en sus *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*.

Algunos estudios han planteado la influencia de la concepción escotista de la libertad sobre el planteamiento que Suárez hace en su disputación XIX de la distinción entre la causa necesaria y la causa libre. Sin embargo, esos y otros estudios han mostrado también que las doctrinas teológicas, metafísicas, antropológicas y morales de los siglos XIII-XIV llegan a los autores de la Escolástica Barroca (s. XVII) en un contexto de problemas, discusiones y esquemas teológico-metafísicos bien diverso. La doctrina sobre la libertad no es una excepción. El espacio temporal que divide a Escoto y Suárez comprende numerosos autores, doctrinas y discusiones que transformaron en mayor o menor grado tanto la doctrina tomista como la escotista acerca de la libertad. Precisamente, los trabajos de M^a Idoia Zorroza y Miguel Saralegui abordan dos planteamientos relativos a este período: la noción de dominio en Vitoria y la recepción de Maquiavelo como autor determinista.

M^a Idoia Zorroza muestra la raíz clásica de la noción de «dominio» en Francisco de Vitoria y expone en qué términos se desarrollará la discusión acerca de la libertad en los autores posteriores. En efecto, la concepción vitoriana sobre el dominio descansa, en primera instancia, en la postura tomista que, a su vez, recoge lo que Aristóteles afirma en el primer libro de su *Metafísica*. Es decir, según Zorroza, Vitoria entiende que el dominio que los agentes racionales poseen sobre lo real se funda en su condición de ser causas de sí mismos (*causa sui*). En sintonía con la lectura tomista de Aristóteles, y alejándose de la posición escotista, Vitoria comprende la *causa sui* en clave final y no eficiente. Por lo cual, al trasladar esta noción al plano antropológico, la *causa sui* no refiere a la idea de un primer motor, sino a la de una causa que se da a sí misma sus propios fines. Zorroza concluye que esta comprensión del dominio invita a pensar que el señorío del ser humano sobre sus actos –su libertad–, consiste fundamentalmente en una autodeterminación en la especificación y no en el ejercicio. Es decir, que la libertad radica en la capacidad de obrar para sí mismo y no tanto en la de obrar por sí o por su propia virtud.

La afirmación que el historiador jesuita Pedro de Ridadeneyra (s. XVI) hace acerca del pensamiento de Maquiavelo, a saber que es un autor plenamente determinista, sirve como punto de partida para el estudio de Miguel Saralegui. Le interesa a éste confrontar la lectura determinista que Ribadeneyra hace de Maquiavelo con los propios textos del autor. Saralegui descubre tres tipos de

pasajes en la obra de Maquiavelo. Algunos pasajes de *El Príncipe* retratan a la fortuna como todopoderosa y modeladora del mundo político. Sin embargo, no son pocos los lugares en los que Maquiavelo parece más cercano a cierto tipo de compatibilismo en el que existe una jurisdicción compartida del mundo entre la fortuna y el hombre. Para ello admite que en toda acción humana hay aspectos que escapan al control del agente y otros que caen bajo su dominio; pero también que algunas acciones del político están plenamente determinadas, mientras que otras son completamente libres. En tercer lugar, hay pasajes –si bien en un número menor– que abren la puerta hacia un voluntarismo moral y antropológico de Maquiavelo, según el cual el político no sólo puede abandonar todas las virtudes en aras del poder, sino que al hacerlo queda metafísicamente facultado para adaptarse por completo a los dictámenes de la fortuna. Así, en la visión cosmológica de Maquiavelo confluyen la idea de una fortuna que regula el mundo con la de un indeterminismo del gobernante que se ajusta y domina el acaso, gracias a la relativización de la moral. La conclusión es que, aunque es imposible aprehender bajo una sola categoría la concepción de Maquiavelo acerca de la causalidad del mundo, la lectura determinista de Ribadeneyra logró introducirlo exitosamente en la discusión de la época acerca del libre arbitrio como una referencia negativa.

Sin duda, la teoría causal de Francisco Suárez es un importante punto de inflexión, pues en ella se perfila un giro eficientista que anticipa algunos planteamientos modernos. En la opinión de Suárez, la causa eficiente constituye el sentido propio de la noción común de «causa», pues la causa material, formal y final no infunden propiamente el ser, sino sólo de manera derivada. El sentido propio del verbo «infundir» compete a la causa eficiente y sólo cuando es tomado en un sentido general equivale a «comunicar» o «dar» el ser a otro y con ello puede predicarse de las otras causas. Por este motivo, la causa eficiente no es un género de la causa, sino el paradigma causal, ya que es el principio que infunde esencialmente el ser en el efecto y por consiguiente a quien le compete en sentido estricto la definición de causa. Con todo, Suárez aún conserva importantes rasgos de la teoría causal aristotélica que impiden considerarlo del todo un filósofo moderno. Además de emplear la nomenclatura clásica y la división tetra-causal, Suárez enfoca la explicación de las causas desde un punto de vista ‘sustancial’: las causas son principios de formas o cosas. Por otra parte la investigación causal en Suárez es retrospectiva, es decir, relativa a las sustancias que existen o han existido. Por todo ello, la causa suareciana dista de ser un principio explicativo de acciones o eventos que permita predecir o controlar el dinamismo de la realidad; como lo será en los planteamientos físicos desarrollados en la Modernidad. Los trabajos de Manuel Lázaro, José Ángel García Cuadrado y Mauricio Lecón exploran algunos rasgos de la teoría causal del Doctor Eximio para exponer algunas de las tensiones que la atraviesan.

Marco Lamanna hace una comparación del pensamiento de Tomás de Aquino, Duns Escoto mostrando las diferencias ontológicas que subyacen al pensamiento de cada uno acerca de lo finito y lo infinito. Además, Lamanna puntualiza la influencia que cada uno de estos autores tuvieron en la concepción suareziana de la infinitud divina en su relación con lo creado. Esto le interesa para explicar qué tipo de dependencia e independencia guarda lo finito respecto de lo finito. Para el Aquinate la infinitud divina implica que Dios es lo máximamente formal (es imposible que nada potencial limite su ser); los seres finitos, materiales o no lo son porque se estructuran según dos principios. En el orden trascendental hay un principio que de suyo es ilimitado (acto) y otro que es limitante (potencia); en el orden predicamental hay un principio determinado (acto como forma) y uno indeterminado (potencia como materia). Escoto sigue una definición de infinito más propia de la física, según la cual Dios es un infinito cuanto: aquello más allá de lo cual no hay otra cosa. Por ello para él la infinitud de una esencia no radica en carecer de límites y la finitud no estriba en su estructuración con otra. Con lo cual, puede afirmarse que Escoto maneja la noción de autolimitación. En la disputación XXX de las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez, se hace eco de ambas posiciones y de sus divergencias metafísicas. Sin embargo, se decanta por el argumento escotista de la autolimitación de las esencias y, en particular, referido a las esencias finitas y a la ontología de la creación. Suárez concede que Dios es la causa eficiente que da el ser a los entes creados si bien, desde el punto de vista de la causa formal, las esencias finitas no necesitan de algo que las delimite para ser lo que son. Con esto, piensa Lamanna, Suárez sienta las bases para una ontología capaz de fundamentar la existencia de criaturas extrínsecamente dependientes, pero indeterminadas intrínsecamente; es decir, creadas, pero libres.

La causa ejemplar es el vestigio platónico más importante de la metafísica suareziana, tal es la tesis de Manuel Lázaro Pulido. Para su análisis se sirve como fuente principal de la segunda parte de la cuestión XXV de las *Disputationes Metaphysicae*. Dada la doctrina de que el ejemplo o modelo es un concepto formal, es decir, un concepto intencional, la cuestión nuclear en torno a la causa ejemplar es la siguiente: ¿es posible que una idea sea verdaderamente causa? Suárez resuelve afirmativamente por la vía de reducir la causa ejemplar a la eficiente. Es posible que uno de los motivos que inclina a Suárez a una respuesta afirmativa sea la intrínseca relación que hay entre la cuestión de la causalidad de la idea y la explicación de la creación, como señala Lázaro. La reducción suareziana de la ejemplaridad a eficiencia –añade el autor– está fuertemente inspirada en San Buenaventura, cuya metafísica de corte neoplatónico gira en torno a la causalidad ejemplar en Dios.

José Ángel García Cuadrado, por su parte, expone el uso que hace Suárez de las causas para explicar la producción de la especie inteligible. Suárez sigue un

esquema novedoso pero construido con terminología clásica. En efecto, aunque suscribe la idea tradicional de que la especie resulta de la interacción entre el intelecto agente y las imágenes sensibles; Suárez no describe la interacción entre el intelecto agente y las imágenes en términos de causa eficiente. En su opinión las imágenes no son causas instrumentales con las que el entendimiento educa la especie, pues aquéllas pertenecen a un orden inferior al de su presunto efecto. En consecuencia, Suárez reinterpreta aquella interacción en clave platónica, al admitir que el entendimiento agente produce por sí mismo la especie y al rectificar el papel de la fantasía diciendo que las imágenes solamente concurren a modo de ejemplo o modelo que excita la educación. Según este nuevo esquema –explica García Cuadrado–, el entendimiento agente y la fantasía no se relacionan causalmente (eficientemente) sino que acaece una mera concomitancia en función de su raíz común: el alma.

De la tipología de los fines y de su relación con la comprensión suareziana de la causa final como causa ligada a los seres racionales trata el texto de Mauricio Lecón. En su trabajo explica las minuciosas divisiones que Suárez hace del fin retomando algunas distinciones hechas por otros autores si bien, señala Lecón, tal tipología no es una taxonomía sobre las diversas clases de fin (sólo existe una manera de causar finalmente) sino un análisis acerca de las posibles razones por las que algo es denominado fin. Si a lo anterior se suma otra pieza importante de la doctrina suareziana sobre la causa final, a saber, que Suárez concibe la posibilidad de causar finalmente como una prerrogativa de los seres racionales, se puede ver que las diferentes divisiones de “lo final” constituyen una clave de lectura para la reconstrucción de los circuitos causales intencionales. En unos casos las tipologías ordenan temporal y lógicamente los fines, en otros establecen el tipo de realidades –y su modo de existencia– a las que otras pueden tender. De esta manera, el análisis acerca del nombre de fin constituye la base para el estudio de los posibles cursos que puede seguir la acción voluntaria. La cual, aunque es la única causa eficiente creada capaz de obrar de manera libre, siempre obra conforme a un fin –siguiendo el adagio clásico según el cual, los fines son “lo primero en la intención y lo último en la ejecución”.

El volumen termina con un artículo de Agustín Echavarría acerca de la recepción que tuvo la fundamentación escotista de la libertad humana en las discusiones de la Escolástica barroca sobre la libertad y la raíz de la contingencia, enmarcadas en el contexto de la polémica *De auxiliis*. Según Echavarría la tesis de Escoto defendiendo que la causalidad contingente de la voluntad divina es el fundamento último de la contingencia de la voluntad creada, sufrió una interpretación desviada en el contexto intelectual de finales del siglo XVI. El jesuita Luis de Molina, puesto en guardia contra cualquier viso de predeterminación, veía en la tesis de Escoto el peligro de convertir las causas segundas en meras causas instrumentales. Echavarría muestra que la lectura que Molina hace de

Escoto únicamente se sigue cuando la idea de que Dios es la raíz de la contingencia se vincula con la tesis del concurso inmediato y suficiente de Dios sobre las causas segundas. Sin embargo, Escoto no vincula estas dos tesis; su asociación es una interpretación descontextualizada que Antonio de Córdoba, hace del Doctor Sutil. Con esto, se ratifica que la doctrina escotista sobre la contingencia de la voluntad humana es un hito en las discusiones teológicas y filosóficas, cuya influencia se hizo sentir en las vivísimas discusiones del momento en torno a la predestinación, el auxilio de la gracia divina y la libertad humana.

* * *

Los artículos presentados en este volumen son resultado del proyecto de investigación “Naturaleza y voluntad. Génesis de la contraposición entre causalidad natural y causalidad libre de Escoto a Suárez”². Por un lado, reflejan una parte de las conclusiones del Simposio Internacional organizado por el mencionado proyecto que tuvo lugar en Pamplona en diciembre de 2012. Se publican ahora seis artículos que proceden de las presentaciones orales en aquel simposio reelaboradas tras la discusión abierta. Por otro lado, se recogen también dos de las comunicaciones que se presentaron en la Mesa especial de comunicaciones sobre “La causa en Francisco Suárez” que el mismo proyecto organizó en las XLIX Reuniones Filosóficas del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra.

Dra. Cruz González-Ayesta
Universidad de Navarra
cgayesta@unav.es

Dr. Mauricio Lecón Rosales
Universidad de Navarra
mlecon@gmail.com

² La investigación y los encuentros científicos que han dado lugar a la publicación de este volumen monográfico han sido posibles gracias a la financiación proporcionada al Proyecto “Naturaleza y voluntad. Génesis de la contraposición entre causalidad natural y causalidad libre de Escoto a Suárez” (FFI 15875-2010) por el Ministerio de Ciencia e Innovación.