

## **Enrique de Gand y Juan Duns Escoto: ¿cómo elegir rectamente?**

*María del Mar Castillo*  
UNC, Santa María de Punilla

En el transcurso de los siglos XIII y XIV, el desarrollo de los comentarios a los textos del *corpus aristotelicum* fue acrecentándose de tal manera que comenzó a formar parte de la currícula universitaria. Uno de los principales objetivos de los maestros era conciliar de alguna manera, los diversos conocimientos y creencias que constituían tanto el ámbito teológico fundacional cristiano como los saberes filosóficos clásicos de raigambre platónica, estoica, árabe y aristotélica principalmente.

A la vez, el contexto social y cultural reflejaba, el conflicto moral en algunos casos, principalmente en torno a los preceptos que regulan la libertad de acción y la responsabilidad. Las normas establecidas se ponían en cuestión a medida que se descubrían y criticaban las fuentes clásicas del derecho y los modelos éticos. Es decir, el saber se acrecentaba día a día poniendo en cuestión los modos de actuar y vivir.

En este marco propongo una perspectiva de análisis a partir de algunos pasajes de Juan Duns Escoto (1266- 1308) y Enrique de Gand (1217-1293), donde la problemática de la voluntad y el intelecto se consideren en torno a algunas preguntas: ¿Qué puede elegirse? ¿Cómo elegir rectamente? El foco estará puesto en la relación entre intelecto o entendimiento, voluntad y recta razón, tres elementos fundamentales que marcan toda la reflexión acerca de la moral y la libertad humanas a lo largo de los siglos XIII y XIV.

### **Contexto histórico y marco conceptual**

Asumiendo que las reflexiones filosóficas se construyen en la constante discusión con los contextos que las sostienen y posibilitan, es que pretendo resaltar algunos de los factores que contribuyeron a la formación de las posturas de ambos maestros, buscando continuidades y rupturas. Para ello habría que considerar ciertos elementos que pueden dividirse en dos grandes tipos: factores socio-culturales, como la condena de 1277 y la constitución de la cultura universitaria; y factores

epistémicos, como la circulación de los textos aristotélicos, sus comentarios, su respectiva influencia, la crítica y reformulación de conceptos, entre otros. En el presente escrito trataré del primer grupo, la condena de 1277 como hecho histórico de influencia, y del segundo, la crítica conceptual a un grupo de conceptos de injerencia directa en la consideración del acto moral: voluntad, entendimiento, libertad y recta razón.

Para comenzar es preciso establecer cuál era la interpretación estandarizada que para finales del siglo XIII era conocida en los ámbitos de discusión. Representada principalmente por Tomás de Aquino (1225-1274), logra sistematizar el modelo aristotélico, la definición averroísta del intelecto agente y paciente, y la doctrina cristiana de corte neoplatónico, en vistas de una explicación finalista del acto moral. Asumiendo que el modelo aristotélico sostiene en líneas generales que un agente, constituido por un cuerpo y un alma, realiza su fin gracias al entendimiento, la voluntad y la prudencia, el papel del intelecto se modifica con la interpretación de Averroes. Éste sostiene que tanto el intelecto agente y como el paciente son uno y el mismo para todos los individuos, afirmación de difícil conciliación con la doctrina cristiana que asegura que cada individuo posee un alma propia, cuyas facultades son exclusiva agencia del mismo. En un ámbito moral, las consecuencias de una y otra postura son diversas pero convienen en el hecho de que la responsabilidad del acto recae sobre la intelección y aprehensión de los medios y fines, luego del respectivo conocimiento adecuado.

Sin embargo, Aristóteles, deja en claro que la voluntad es un apetito racional, ya que tiende a un fin y por ello moviliza al agente a ejecutar ciertos actos y no otros. Señala en *De Anima* 412b “si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor”<sup>1</sup>. El modo en que se da tal cálculo, entonces, supone la injerencia del entendimiento práctico y la disposición a un fin. La decisión acerca de cuál acción realizar en relación con las circunstancias ha de considerar tanto el contexto como las capacidades propias del agente, en una relación precisa entre entendimiento especulativo y práctico. La disposición del apetito será central como motor en la búsqueda de la felicidad o *eudaimonía*, que se constituye como una tendencia natural. Por otro lado, la *phronesis* o virtud ayuda sobremanera en la consecución del acto junto con la idea cabal según la cual el agente convive en la *polis*.

<sup>1</sup> Aristóteles; *Acerca del alma*, Madrid, Gredos; 1978; p. 49.

Tomás de Aquino afirma en la cuestión 6 de la *Summa, De humanis actibus*, “Por consiguiente, en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo”<sup>2</sup>. Estos elementos señalan lo propiamente moral: conocer el fin y moverse a sí mismo, principios que permitirán luego calificar los actos más allá de las circunstancias en que se realicen.

Como Celano señala, los diferentes comentaristas de la *Ética* del siglo XIII enfatizaron la importancia de la *eudaimonía* o felicidad como fin último, proveniente de dios mientras que el bien del hombre se pensó que es la virtud, que permite alcanzar aquella felicidad como un medio. No obstante, Tomás de Aquino y Alberto Magno distinguen el fin del hombre de la *beatitudo* o felicidad, abriendo paso para la consideración del bien propiamente humano<sup>3</sup>. Esta crítica es una de las modificaciones significativas al modelo moral aristotélico, representando uno de los tantos intentos de relacionar la doctrina cristiana con la postura aristotélica. Sin embargo, este esquema del acto moral supone un principio metafísico aristotélico fundamental: todo lo que se mueve es movido por otro. Esto es lo que puede llamarse el núcleo del esquema finalista-teleológico a partir del cual se comprenden los movimientos en los diversos planos ontológicos.

### **La condena de 1277 y la participación de Enrique de Gand**

Si bien hubo varias condenas a lo largo de la Edad Media, la del 7 de Marzo de 1277 fue una de las más célebres, no sólo por el número de tesis condenadas sino por la diversidad de las mismas. Aquí la importancia que recobra se debe, principalmente, a la participación de Enrique de Gand en la misma como asesor del grupo de censores.

Putallaz afirma, retomando a Duhem, Flash, de Libera y Bianchi que las censuras no son ni un fenómeno secundario ni un evento central en sí, sino que tal vez dan testimonio de la emergencia incontenible de la autonomía del pensamiento<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino; *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 1, s. c. Se utilizará la edición castellana de Ángel Martínez en Madrid; B. A. C., 1993.

<sup>3</sup> Véase A. Celano, “The ‘*finis hominis*’ in the thirteenth century commentaries on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*” en *AMDLM*; 53; 1986: 23-53.

<sup>4</sup> Véase F. X. Putallaz, “Censorship”, en R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*; Cambridge University Press; 2010: 99- 113; p. 113.

Realizada por el Obispo de París Esteban Tempier, la condena censura entre 219 y 220 tesis a la vez que excomulga tanto a todo aquél que sostenga alguna de ellas como a quien escuche y no se presente ante él o el Canciller en el lapso de siete días.

Enrique de Gand tuvo una participación directa en la censura, como Porro demuestra, al conformar el comité de teólogos que el obispo Tempier convocó<sup>5</sup>. Wielockx, por su parte, afirma que Enrique declara al ser llamado por el legado del Papa, que ciertas personas (“*quidam*”) han sido censuradas en París porque parecen haber sostenido la tesis de Tomás de Aquino de la unidad de la forma substancial en el ser humano<sup>6</sup>.

El Doctor Solemne se presenta como uno de los autores representativos de su época, tanto por su pensamiento como por formar parte de la transición que permite comprender la relación entre posturas tan disímiles como las de Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Si bien no se dedicó a escribir de manera sistemática sobre temas éticos -como tampoco lo haría Escoto-, existen variados elementos que permiten reconstruir un modo de entender al hombre y su accionar. A su vez, esto supone rastrear indicios sobre problemáticas que se discutían asiduamente como el fundamento del derecho y la ley, la capacidad del intelecto en juzgar lo correcto y lo incorrecto, el alcance efectivo de la libertad, entre otros.

Pero retomando los eventos de 1277, existen una serie de razones para apoyar la idea de una variación en el pensamiento de Enrique luego de su participación en la censura. Wielockx reconstruye la propia postura del maestro mostrando la indefinición que en un momento presentaba frente al problema de la unidad de la forma substancial y la posterior toma de posición. En primer lugar, al ser confusa para el Obispo y su comité la posición, le sugieren exprese públicamente una aclaración. En *Quodlibet I* explica que tiende al dimorfismo antropológico, sin excluir la hipótesis de Tomás ni la de Gilberto de Roma, otro de los pensadores censurados. El Legado, luego de oír al Obispo y su comité le ordena a Enrique que declare tanto públicamente como en su enseñanza universitaria que hay más de una forma substancial en el hombre. Habiéndole advertido el Legado que si la fe

<sup>5</sup> Véase P. Porro, “An Historiographical Image of Henry of Ghent” en W. Vanhamel, *Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*; 1996: 374-403, p. 379.

<sup>6</sup> Véase R. Wielockx, “Henry of Ghent and The Events of 1277” en G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*; Leiden- Boston; Brill; 2011, p. 26.

cristiana está en riesgo no se tendrá contemplación a nadie, Enrique declara que hasta ese momento no había comprendido que las tesis de Tomás y Gilberto podían ser perjudiciales para la fe. Respecto de este hecho Wielockx destaca al referirse a la tesis de la unidad substancial que las declaraciones un teólogo guía como Enrique y su cambio de parecer esperado eran más bien un modo de preparar una mayoría magistral sólida para el momento en que el obispo y su legado le requirieran a los maestros que respondieran a la cuestión si esta y otras tesis de Tomás estaban abiertas a una censura canónica para ser promulgada por el obispo en su propia autoridad<sup>7</sup>.

No obstante, en relación con el problema de la substancia y la individuación, en una de sus explicaciones, Enrique recurre a algunas de las tesis censuradas asumiendo que ayudan a explicar la inmaterialidad de las criaturas. No las defiende sino que señala que no representan un error tan grande como recurrir a la materia para explicar la multiplicidad de formas en los seres inmateriales.

Si bien esta problemática excede el propósito del presente trabajo, la he traído a colación para poner de relieve algunos de los elementos que tienen incidencia en la teoría del acto moral. Es decir, si se acepta que existe una pluralidad de formas substanciales, donde cada ser humano posee una que lo identifica, lo distingue y comprende las actividades intelectuales y morales básicas, se asegura la imputabilidad de los actos y la consecuente responsabilidad individual. Se supone que tal forma es lo más representativo del hombre, aquello que lo distingue, de la misma manera que la forma en el planteo aristotélico individúa la materia.

Hasta aquí se pueden extraer algunas conclusiones. En primer lugar, el papel del Doctor Solemne en la condena, de influencia directa, parece modificar levemente su interpretación de la tesis de Tomás de Aquino, específicamente en relación con la substancia espiritual y la individuación.

### **El acto moral: de la condena de la libertad a su liberación**

Juan Duns Escoto, por su parte, conoce las ideas de Enrique y parece comprometerse con algunos puntos, sólo que reformulándolos desde un marco

<sup>7</sup> Véase R. Wielockx, "Henry of Ghent and The Events of 1277" en G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden- Boston, Brill, 2011, p. 32.

conceptual diferente. Dicho de otro modo, parece atenuar algunas de las afirmaciones más extremas del planteo del Doctor Solemne. Esto se observa principalmente en aspectos que involucran al hombre como individuo, que puede actuar de manera virtuosa en una comunidad y elegir a su vez libremente. En torno al agente moral, puede entenderse que la responsabilidad del acto recae en la elección voluntaria, donde el intelecto ha servido como guía. El autor afirma que la recta razón ‘dicta’ un modo en el que la voluntad realiza el acto concordando con tal modo. Acentúa que tal apetito posee una doble inclinación: el *affectus commodi*, que es el apetito del propio bien, y el *affectus iustitiae*, que es el apetito de otro por su valor intrínseco, por sí mismo. A partir de esta distinción, el ámbito de la libertad moral se refiere propiamente a lo que se quiere por sí mismo y no por otro, ya que, además, lo que se quiere para el propio bien es natural. Estos elementos pueden entenderse en contraposición a la interpretación estandarizada.

Recapitulando, la misma sostiene que la voluntad como apetito racional es parte de un complejo proceso en el que el intelecto señala y aprehende el bien como fin, movilizándolo luego a la voluntad para el asentimiento y la ejecución posterior. En *De appetitu boni*, Tomás afirma: “Hay que decir que el entendimiento mueve a la voluntad de un modo y que la voluntad mueve al entendimiento y a las otras potencias de otro modo.”<sup>8</sup> La diferencia está dada por las características propias de cada potencia. Sin embargo el principio que justifica el bien fue expuesto al inicio de la cuestión:

“[...] se mueven perfectamente por un principio intrínseco aquellos seres en los que hay un principio intrínseco no sólo para moverse, sino también para moverse al fin. Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin”<sup>9</sup>.

La responsabilidad reposa en que se haya conocido adecuadamente tal fin y no en la elección de la voluntad, ya que si el fin correctamente conocido es el adecuado, la voluntad elegirá sin duda alguna. Un acto será evaluado moralmente si este mecanismo trabaja aceitadamente, si no, no podrá considerarse como tal. El maestro afirma en la *Suma*: “En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios;

<sup>8</sup> “*Dicendum quod intellectus aliquo modo movet voluntatem et alio modo voluntas movet intellectum et alias vires.*” Tomás de Aquino; *De veritate*; q. 22; a. 12; c.

<sup>9</sup> Tomás de Aquino; *S. Th. I-II*; q. 6; a. 1; sol.

pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación”<sup>10</sup>. Y, cómo se anuncia al inicio de la cuestión, el carácter moral está dado por la elección voluntaria de los fines.

En torno a esta explicación, el agente moral queda circunscrito a un cierto conjunto de posibilidades determinadas exclusivamente por su conocimiento de los fines y las circunstancias de la situación particular. La libertad de acción del agente moral se corresponde con aquel mecanismo donde el entendimiento práctico deriva del conjunto de leyes universales las razones que se aplican al caso particular. Pero siempre encontrará una posibilidad de acción sobre la cual elegir. Además, la virtud asistirá a la voluntad en su elección y ejecución respectivamente.

Enrique de Gand explica en su *Quodlibet I*, cuestión 18 cuál es la relación entre voluntad y recta razón, partiendo de una distinción entre conciencia y razón, atribuyendo la primera a la parte práctica y la segunda a la parte intelectual. Por ello:

“[...] como en la parte cognitiva la ley natural está presente como la regla universal de lo que debe hacerse y la recta razón como la regla particular, así en la voluntad hay un motor universal que incita a actuar de acuerdo a las reglas universales de la ley natural. Y se dice ‘synderesis’, que es, ‘con-elección’, de ‘syn’, que es ‘con, y ‘haeresis’, que es, ‘elección’. Y hay un motor particular que incita a la acción según el dictado de la recta razón, y se llama ‘conciencia’, que es una inclinación deliberativa en la voluntad que siempre concuerda con el dictado de la recta razón. Y por esto se llama ‘conciencia’, que es, ‘con- conocimiento’, porque es una inclinación deliberativa en la voluntad que siempre concuerda con el conocimiento en la recta razón”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Id.

<sup>11</sup> “Sicut enim in cognitiva sunt I lex naturalis ut universalis regula operandorum et ratio recta ut particularis, sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae, et dicitur ‘synderesis’, quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae, et ideo dicitur ‘synderesis’, hoc est ‘cum-electio’ a ‘syn’, quod est ‘cum’, et ‘haeresis’, ‘electio’, et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae, et dicitur ‘conscientia’, quae est in voluntate quaedam electio deliberative semper concordans cum dictamine rationis rectae; et ideo dicitur ‘conscientia’, hoc est ‘cum-scientia’, quia electio in voluntate de-liberativa concordans cum scientia in ratione recta. Et semper formatur conscientia a consensu et electione liberae voluntatis iuxta iudicium et sententiam rationis, ut

De esta manera, se puede determinar la bondad o maldad más allá de la ignorancia que pueda llevar a la consecución de un acto, pues solo a partir de la elección voluntaria se califica el acto. La relación entre la parte intelectual y la práctica del alma está mediada por el conocimiento de la ley natural, que ofrece los principios universales que, gracias a la recta razón, se aplicarán en cada caso particular. Así, Enrique refuerza el papel de la voluntad en el accionar moral a partir de la postulación de una conciencia que es una tendencia deliberativa.

Para comprender las semejanzas y diferencias entre los autores debe recordarse que a partir de la interpretación estandarizada, hegemónica si se quiere, se hallan una serie de problemas fundamentales que son objeto de crítica no solo de los autores aquí considerados, sino también de toda una época. Dentro de ellos, la cuestión de la individuación cumple un rol fundamental, ya que repercute en el acto moral por incidir en las características intrínsecas de las potencias propiamente humanas. Pickavé señala que el tratamiento de Enrique de la individuación deja claro que todas las cosas son creadas como compuestos metafísicos de algún tipo, no como compuestos de dos cosas reales, sino más bien de elementos que se diferencian solo intencionalmente<sup>12</sup>. Escoto por su parte, propone una teoría novedosa, de la cual no trataré en este escrito más que de manera general, que es la *haecceitas*. El maestro escocés asegura en su *Ordinatio II*:

“Antes que nada explico lo que entiendo por individuación o unidad numérica o singularidad. Entiendo no la unidad indeterminada por la que cualquier cosa en una especie se dice ser una numéricamente, más bien la unidad designada como *esto*. Así, como se dijo, el ser dividido en partes subjetivas es imposible con un individuo [...]”<sup>13</sup>.

Es decir, que el individuo se distingue por ser particular, por ser esto y no otro. En Enrique no hay un énfasis exclusivo en la unidad, sino más bien en su característica de compuesto. Esto permite suponer que las potencias que componen al individuo en uno y otro caso dispondrán de una determinación diferente.

si sit ratio recta, recta est et conscientia, si sit ratio erronea erronea est et conscientia”. Enrique de Gand; *Quodlibet I*; q. 18; sol.

<sup>12</sup> Véase M. Pickavé, “Henry on Ghent on Individuation, Essence and Being” en G. Wilson, *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden- Boston, Brill, 2011, p. 189.

<sup>13</sup> Duns Scotus, *Ordinatio II*; d. 3; p. 1; q. 4; s/d; 1987; p. 3 traducido por P. King.

El tema de la libertad moral, entonces, puede analizarse, en el caso de estos autores desde dos puntos de vista. En un primer momento, considerando las potencias humanas entendimiento y voluntad por separado y en un segundo momento, teniendo en cuenta la relación entre ambas. En el planteo de Enrique, el hincapié está hecho en la voluntad, ya que es una potencia superior al entendimiento –en contraposición a la interpretación estándar-, que se mueve a su acto por sí misma y lo contiene virtualmente. En *Quodlibet I* afirma: “el hábito, el acto y el objeto de la voluntad son totalmente superiores al acto, hábito y objeto del entendimiento”<sup>14</sup>. Esta triple superioridad se explica por las características propias de la voluntad que ya se nombraron. Sin embargo, el maestro utiliza una metáfora interesante para explicarlo: la voluntad es como un rey en el reino del alma. Pero el entendimiento aún dirige la voluntad, no como gobernando sino como el sirviente lleva una luz para guiar al maestro y evitar que tropiece.

Duns Escoto, por su parte, otorga importancia a la voluntad pero no tan radicalmente. Afirma que

“Una voluntad libre no está sujeta a querer la felicidad del modo en que la querría si fuera un apetito intelectual sin libertad. Más bien, al realizar un acto la voluntad puede moderar su apetito intelectual, o sea, puede moderar su *affectio commodi*”<sup>15</sup>.

En esta moderación la voluntad se muestra como una potencia superior. La regulación se realiza ordenadamente: la voluntad de Dios, por ejemplo, ordena la voluntad humana; la voluntad humana ordena las inclinaciones naturales (el *affectus iustitiae* regula el *affectus commodi*). Pero ordenar no quiere decir aquí, a mi entender, aprobar o desaprobar autoritariamente sino convenientemente. Este término posee un trasfondo metafísico que supone, a su vez, la armonía. Puede entenderse que conveniencia es la conformidad de una diversidad de elementos que en el planteo metafísico escotista explican la autonomía de la voluntad frente al intelecto.

<sup>14</sup> “omnino habitus, actus et obiectum voluntatis praeminent actui, habitui et obiecto Intellectus...” Enrique de Gand; *Quodlibet I*; q.14; ed. R. Macken, Leuven; 1979, p. 84; 27-28.

<sup>15</sup> Duns Scotus, *Ordinatio I*; d. 2.

Pero en la relación entre voluntad e intelecto, éste último ha de ser guía cuando envista el carácter de recta razón. Escoto afirma en la *Ordinatio* I, d. 17, al hablar de la naturaleza del bien moral:

“Porque cualquiera sea el objeto y de cualquier modo que el acto se relacione al mismo, si no se realiza de acuerdo a la recta razón (v.g. si la recta razón no dictó actualmente ese modo), entonces el acto no es bueno”<sup>16</sup>.

Ahora bien, al hablar de la libertad, la interpretación estándar no permite más que elegir dentro de un conjunto de posibilidades cognoscibles para el entendimiento: la condena pues la voluntad debe elegir una opción de ese conjunto. Enrique de Gand por su parte realiza una fuerte defensa de la voluntad que considera como condición básica la necesaria libertad de la misma. Juan Duns Escoto mitiga y explica tal libertad ampliando el espectro de posibilidades:

“O bien (1) la potencia de sí mismo está determinada a actuar, de modo que tanto como le concierne, no puede negarse a actuar si no está impedida desde fuera; o (2) no está tan determinado por sí, pero puede realizar este acto o su opuesto, o puede simplemente no actuar. La potencia del primer tipo se llama comúnmente ‘naturaleza’, mientras una del segundo tipo es llamada ‘voluntad’. De allí que la primera división de las potencias activas es entre naturaleza y voluntad”<sup>17</sup>.

De esta manera la libertad moral amplia su posibilidad de acción, dando lugar aún a la colaboración del entendimiento en su papel de guía, pero reforzando el carácter apetitivo.

### **Actuar según la recta razón**

No habiendo estudios específicos sobre el tema de la relación entre acto moral y recta razón en ninguno de los dos autores aquí considerados, señalaré algunos puntos importantes. A partir de ello se podrá plantear el alcance de la problemática y su incidencia en el actuar.

<sup>16</sup> Id., d. 17.

<sup>17</sup> Duns Scotus, *Questiones subtilissime in Methaphysicam Aristotelis*, q. 15, n. 4.

Recta razón es una expresión compleja principalmente por el significado de los términos que la conforman. Como Vos precisa, *ratio* posee un amplio espectro de significados a lo largo de la Edad Media. Entre ellos cálculo, razón, principio subyacente, proporción, aspecto, argumento, entre muchas otras. Aquí consideraré como Vos que recta razón es un argumento correcto, un análisis bien desarrollado. El intérprete señala:

Cuando actuamos en tal y tal manera, hay muchos factores a considerar. Cuando damos cuenta de un acto específico, tomamos en cuenta: la posibilidad y el objeto del acto, el tiempo y el lugar del acto. Una condición necesaria para la bondad moral de un acto es el requerimiento de un agente que pueda elucidar su bondad. La argumentación puede ser correcta o incorrecta<sup>18</sup>.

Enrique, explica el esquema del acto voluntario sin dejar de lado el papel de la gracia y de la ley natural a la hora de actuar libremente. Es decir, el intelecto conoce los principios que permiten actuar correctamente, pero la gracia puede aclarar a través de las virtudes, en algunas circunstancias. Se acepta también que la razón sea recta pero no especifica el modo. Aquí opera entonces un intento de reconciliación entre los textos aristotélicos y los preceptos de la Cristiandad; la virtud, entendida como prudencia, asiste en la consecución del acto moral y la gracia preserva el papel de Dios y su voluntad divina.

### **Consideraciones finales**

He desarrollado en el presente trabajo aspectos de la condena de 1277 y algunos elementos de la teoría del acto moral de Enrique de Gand y Juan Duns Escoto, con el objetivo de ponerlos en relación en el horizonte de la constitución de la ética como una *epistème* que va más allá de la búsqueda de la felicidad.

A partir del convencimiento de la intrínseca relación entre los contextos de formación de los saberes y la problematización de los mismos, se pueden señalar algunos puntos que contribuyan al tratamiento de la cuestión de la recta razón en la guía del accionar moral.

En primer lugar, la condena de 1277 representa una inflexión en la crítica de lo que he llamado la interpretación estandarizada, representada principalmente por

<sup>18</sup> Véase A. Vos, *The Philosophy of Duns Scotus*, p. 337.

Tomás de Aquino. La participación del Doctor Solemne en tal evento no sólo representó una reconsideración de su propia postura, sino que contribuyó al surgimiento de críticas tan ricas como las del Doctor Sutil. Si bien deberían atenderse más profundamente a todos los hechos históricos que rodearon a los autores, es clara la tendencia subyacente que emparenta los pasajes textuales contemplados.

En segundo lugar, la definición del acto moral se complejiza también, al asumir una noción de libertad más radical, donde es la voluntad la que concentra el peso de la imputabilidad. Esto completa la revalorización de lo particular que se establece a través de la reformulación del principio de individuación aristotélico. Aquí se observa cómo los aportes de Enrique se diferencian de la postura de Escoto, pero apuntan a un horizonte común.

En tercer lugar, y en cuanto a la relación entre entendimiento y voluntad, ambos autores desplazan al primero de su lugar de preponderancia e influencia, al establecerlo como una guía que sirve a la voluntad en su accionar libre. En este punto es preciso resaltar que sin la crítica acérrima del Doctor Solemne, la posición escotista no hubiese encontrado el esquema conceptual en el cual echar raíces. Si bien es claro que el recurso a la división abelardiana de los afectos es otro de los elementos fundamentales en la comprensión de la voluntad como un apetito.

En cuarto lugar, la recta razón continúa siendo uno de los puntos conflictivos del accionar moral. En la interpretación estándar, el papel de la misma queda claramente definido pues la potencia superior es el entendimiento, pero en las posturas de los dos maestros parece ocupar un lugar secundario, a primera vista inconsistente. Lo que sí puede establecerse es que la idea de la recta razón como un argumento o análisis parece una respuesta plausible a la pregunta por su naturaleza y caracterización.

Por último, persisten un gran número de interrogantes que patentizan nuevamente la característica fundamental de un siglo tan fructífero en la reflexión filosófica como el XIII. Los maestros que me ocuparon en este discurrir han sabido reflejar ese aspecto conflictivo de manera inigualable, acrecentando la conformación de la filosofía como crítica ineludible de la realidad.