
Dilucidaciones en torno al juicio y la acción concertada en Hannah Arendt desde Duns Escoto

Elucidations on judgment and concerted action on Hannah Arendt from Duns Scotus

Oscar Edmundo Yangali Núñez

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima,

Lima, Perú

<https://orcid.org/0000-0002-0817-0165>

Fecha de recepción: 29/08/2024

Fecha de aceptación: 05/10/2024

Fecha de publicación: 07/11/2024

Resumen

El presente trabajo rastrea los vínculos entre los conceptos de juicio y acción concertada en Hannah Arendt y lo que la autora analiza sobre la voluntad en Duns Escoto. En estos vínculos se demuestra que es en los postulados del Doctor Sutil donde encontramos un fundamento remoto para dichos conceptos. Primero, se expone la primacía de lo singular escotista frente a lo universal tomista, manifestando la importancia del pensar más allá de necesidades establecidas. Segundo, se discute en torno al rol activo de una voluntad libre como preámbulo de la acción concertada, e identificando el juicio acorde con ella. Finalmente, se reflexiona desde lo recorrido en Escoto y Arendt sobre una acción rectamente entendida y como parte de una comunidad política.

Palabras clave: Escoto, Arendt, voluntad, juicio, acción.

Abstract

The present work traces the links between the concepts of judgment and concerted action in Hannah Arendt and what the author analyzes about the will in Duns Scotus. In these links it is demonstrated that it is in the postulates of Doctor Sutil where we find a remote foundation for these concepts. First, the primacy of the Scotist singular over the Thomist universal is exposed, manifesting the importance of thinking beyond established needs. Second, we discuss the active role of a free will as a preamble to concerted action and identifying the judgment in accordance with it. Finally, we reflect on what was covered in Scotus and Arendt about an action correctly understood and as part of a political community.

Keywords: Scotus, Arendt, will, judgment, action.



Introducción

El planteo del presente trabajo consiste en esbozar los vínculos que tiene Arendt acerca del juicio y la acción concertada con su lectura de la voluntad en Duns Escoto. En líneas generales, por acción concertada solemos referirnos a la ejecución conjunta de nuestros proyectos políticos, los cuales tienen como fin el bien común. Para Arendt, esto debe ser entendido en tanto pluralidad que somos, y como una de las condiciones humanas básicas. Así pues, partiendo del hecho de que nuestro conocimiento es también un producto histórico y de los análisis de nuestra autora, rastreamos conexiones importantes y comprometedoras entre la concepción que tiene Arendt sobre el juicio y la acción desde la concepción escotista de una voluntad activa.

En su trabajo sobre la voluntad en *La Vida del Espíritu*, Arendt (2002) hace un contraste entre las posturas tomista y escotista sobre la relación entre el intelecto y la voluntad. Ella se inclina más por defender el aporte de Escoto frente a lo enseñado por Aquino. Y, si bien en este trabajo concordamos con su examen sobre el rol de la voluntad, consideramos que su examen puede ser profundizado para comprender mejor el pensamiento de nuestra autora. Esto, tanto con miras al rechazo del totalitarismo y toda forma de mal, cuanto en favor de la promoción del pensar humano para el juicio y la acción concertada.

Importancia de lo singular frente a lo universal: Escoto desde Arendt

La preocupación central para Arendt es comprender en qué consiste el problema del totalitarismo. Evidentemente, el totalitarismo es un problema, porque encarna una forma de gobierno que se basa en el control y la uniformización del pensamiento, así como en declarar superflua y prescindible a parte de la humanidad. Roberts (2022, p. 13) señala que

un sistema totalitario niega por completo la libertad individual, y no sólo para llevar a cabo un control de la población, sino también para movilizarla. Así, en un estado totalitario se anula por completo toda diferencia individual, y esto con miras a fomentar en la población una cierta conducta hostil hacia todas aquellas personas que no se alineen con él, o que simplemente no puedan ser consideradas acreedoras ni siquiera de los derechos más fundamentales, como fue el caso de la población judía en la Alemania de Hitler.

En *Los Orígenes del Totalitarismo* Arendt (2021, pp. 612-613) señala que el totalitarismo no busca la dominación despótica sobre los hombres, sino ser un sistema en el cual los hombres sean superfluos, y esto dado que se les torna en algo más que mera reacción animal y realización de funciones. Así, los seres humanos se vuelven una suerte de autómatas, incapaces de ejercer la conciencia moral sobre sus actos, empero insertos en algún tipo de comportamiento o conducta colectiva que podríamos considerar estrictamente funcional, lo que no les permite discernir con claridad el mal al que podrían estar sujetos. Y es que el totalitarismo, en principio, busca la realización de una acción colectiva como consecuencia de una concepción de la realidad que exige una transformación social. De hecho, tal fue el modo de concebirlo por Gentile, filósofo fascista, en quien notamos que la libertad exige que el poder del estado sea potencialmente ilimitado, totalitario, lo que no limitaría nuestra libertad como suele pensarse, sino que nos habilitaría para ejercerla de modo más extenso, efectivo y responsable (Roberts, 2022, p. 31). Sin embargo, podemos preguntarnos si acaso esto es posible tal cual a la luz de lo dado tanto en el pasado como hoy en día. Es decir, podemos conceder que la participación colectiva, en tanto acuerdos mínimos donde nos desprendemos de ciertos intereses individuales, sea condición necesaria para una transformación social, pero debemos negar que sea condición suficiente de la misma.

Para la mejora de nuestra vida en sociedad se requiere, además de una acción colectiva, preservar la pluralidad o diferencia individual que cada uno posee. Y es que somos iguales y distintos, lo que incluso se pone de manifiesto en todo discurso y en nuestra participación política. Así, para lograr esto es también necesario forjar el hábito del pensar. Y más concretamente, el juicio, que para Arendt une el acto de pensar con la consideración de lo que es diferente y particular. Sólo así gestaremos una libre determinación para actuar considerando tanto nuestra dimensión comunitaria como nuestra dimensión plural o diferencial.

Ahora bien, ¿en qué contribuye el pensamiento de Escoto sobre la importancia de lo singular frente a lo universal a los postulados de Arendt? Hay que responder que la consideración de lo singular por encima de lo universal contribuye a forjarnos la idea de que el valor de nuestras estimaciones sobre la realidad reside en el reconocimiento de la diversidad de lo concreto singular. Para explicar esto es necesario contextualizar el pensamiento de Escoto a partir de la condena de París de 219 tesis aristotélicas por el obispo Étienne Tempier en el año de 1277. Este acontecimiento se produjo debido a la influencia que tuvo la filosofía de Aristóteles conforme al parecer de Averroes, y que fue denominada *averroísmo*. A esta forma de pensamiento en la Universidad de París pertenecieron escolásticos como Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Entre las tesis más problemáticas para la fe cristiana estaban, por ejemplo, la supuesta afirmación de una doble verdad, una para la filosofía y otra para la teología, así como la necesidad y eternidad del mundo, lo que se contradecía con la creencia en un Dios creador y libre. Y, si bien hoy no podríamos estar de acuerdo con decisiones que en aras de salvaguardar la ortodoxia priven de la libre discusión en el ámbito universitario, este acontecimiento produjo, no obstante, algo positivo. Según Duhem, esta condena fue

esencial para promover el estudio experimental de la naturaleza, porque si Dios había sido libre al momento de crear el mundo, entonces en este no habría necesidad sino contingencia, y por lo tanto la única manera de conocerlo era a base de experimentarlo y no deducirlo todo a partir de principios apriorísticos (Navarro, 2022, p. 41). En otras palabras, esta condena produjo que en la universidad se empezara a estudiar la realidad sobre la base de otra metodología, a saber, una que buscara determinar que para conocer la realidad de las cosas había que entrar en su singularidad misma, y no tanto sobre la base de abstracciones universales. Esto marcará la pauta para que en el siglo XIV la filosofía ponga un acento diferente en la investigación empírica.

Pero retrotrayéndonos al siglo XIII, la época de escolásticos como Aquino y Escoto, podemos señalar que esta fue una época marcada por la influencia de la filosofía de Aristóteles y que fueron diversas las recepciones que tuvo. Ante todo, primaba la intención de hacerle compatible con la fe, dado que esta tiene por objeto a la verdad. Como indica Arendt (2002, p. 345) en *La Vida del Espíritu*, el lema imperante era el de *fides quaerens intellectum*, es decir, «la fe pide ayuda al intelecto», logrando que la filosofía se vuelva *ancilla* o sirvienta de la teología. La filosofía y todo saber debían estar al servicio de explicar mejor lo que la fe brindaba, sin contradecirla ni tampoco entrar en sospechas contra ella. Algo que en realidad es propio de toda época, pues la actividad académica, en cierta manera, siempre es administrada desde una visión o cultura, lo que no impide que eventualmente se den contribuciones importantes. Sea como fuere, en la baja edad media, para este propósito, los escolásticos escribieron las célebres *Sumas*. De ahí que Arendt (2002, p. 347) se detenga a señalar que la *Suma* era una suerte de codificación de las verdades presumiblemente establecidas, una forma coherente de organizar el conocimiento, ofreciendo al espíritu inquieto una suerte de hábitat mental, un hogar seguro,

libre de contradicciones. El ejemplo más conocido de ellas, aunque inconclusa por su autor, fue la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino.

Ahora bien, ¿por qué se interesa Arendt en el pensamiento de Escoto? ¿En qué se diferencia este del de Aquino? Para responder a estas preguntas es necesario examinar la problemática entre las posturas *intelectualista* y *voluntarista* en la edad media. Hay que decir que una postura *intelectualista* es aquella que sostiene que el intelecto es la facultad más noble en el ser humano, residiendo en él la esencia de la bienaventuranza, porque sólo el intelecto es capaz de contemplar la verdad de Dios. Por el contrario, una postura *voluntarista* es aquella que sostiene que la voluntad es la facultad más noble, donde la esencia de la bienaventuranza no reside tanto en la contemplación de la verdad de Dios sino en el amor que brota de esa contemplación.

Para Aquino (2011a, pp. 61-62), el intelecto es la facultad más noble. Nos dice en su *Suma de Teología* (I-II, q. 3 a. 4), la consecución de un fin no consiste en un acto mismo de la voluntad, dado que la voluntad sólo se mueve a un fin cuando está ausente, y se deleita descansando cuando está presente, de modo que es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que un fin se haga presente, siendo esto el intelecto. Y es que Aquino entiende a la voluntad como sujeta a lo que el intelecto es capaz de primero informarle, pues parte del hecho de que no se podría amar lo que no se conoce. Para Escoto, en cambio, la facultad más noble es la voluntad. Nos dice en su *Tratado acerca del Primer Principio* (Cap. 2, conclusión 5), que lo que un agente ama y por cuyo amor produce algo es, en cuanto amado, la causa final de lo que es producido, por lo que dicha causa final, el ser amado, es lo que causa toda producción u operación nuestra (Fernández, 1980, p. 952-953); agregando Escoto más adelante que el fin no es la causa final de un agente, sino del efecto, pues un agente no actúa sólo por un fin, sino por el

fin del efecto que se sigue. En otras palabras, el ser en cuanto amado y no sólo contemplado, en este caso Dios, es nuestro fin último, pues uno no obra por algo sólo en sí, sino por el efecto que ese algo produce. De manera que uno no buscaría contemplar a Dios sólo para contemplarlo, sino para amarlo.

Así, tenemos en primera instancia dos posturas diferentes sobre la esencia de la bienaventuranza, a saber, una que prioriza las operaciones del intelecto, en Aquino, y otra que prioriza las operaciones de la voluntad al momento de amar, en Escoto. Para Arendt, esta problemática será interesante, porque conlleva no sólo una discusión antropológica. Y es que, discutir sobre cuál es la facultad humana más noble, si el intelecto o la voluntad, implica reflexionar también sobre si bastaría en el ser humano ejercer el pensamiento para, por ejemplo, justificar nuestros compromisos sociales, o si es necesario distinguir la autonomía de nuestros actos voluntarios para terminar o definir esta comprensión. Arendt se inclinará por defender sobre todo los aportes de Escoto.

Para proponer su propia lectura sobre esta disputa, Arendt primero desarrolla en qué consiste fundamentalmente el modo de comprender desde la concepción tomista. Arendt (2002, p. 348) nos señala que, para Aquino, existen básicamente dos facultades con las que nuestra inteligencia puede llegar al conocimiento de la verdad. Estas facultades de aprehensión son (1) el *intelecto* o *razón universal*, y (2) la *razón* o *razón particular*. La primera de ellas trata sobre las verdades matemáticas, y la autoevidencia de los primeros principios; mientras que la segunda aborda sobre cómo llegar a conclusiones particulares desde premisas universales. Así, concebimos al *intelecto* o *razón universal* como la facultad contemplativa del ser humano, ya que por esta facultad nosotros captamos la verdad o lo inteligible. Por supuesto, no hay que olvidar que para la tradición aristotélico-tomista el intelecto está en potencia de recibir las formas,

de manera que a la verdad se llega por medio de la recepción de aquello que ya está en acto fuera de nosotros.

Por otra parte, la *razón* o *razón particular* se concibe como la facultad del pensamiento discursivo, ya que éste nos permite llegar a verdades particulares, pero desde las universales, y esto por medio del silogismo. Lo interesante es que ya sea en una u otra facultad de nuestra inteligencia, ésta es concebida por Aquino como *pasiva*, porque o bien está diseñada para recibir los inteligibles, o bien para deducir a partir de ellos lo que es cada cosa particular. En la teoría del conocimiento de Aquino, el intelecto es capaz de aprehender la esencia de las cosas, su configuración interna, siendo innecesario suponer un rol activo del intelecto al momento de representar estas esencias en la mente.

Este análisis hecho por Arendt es bastante atinado, aunque ella no mencione lo que adicionalmente dice Aquino sobre cómo conocemos lo extramental y que es bueno tener en cuenta para los fines de la dilucidación de este trabajo. Ante todo, en conformidad con la tradición cristiana, Aquino se pregunta cómo es posible que nosotros lleguemos a conocer las cosas singulares en cuanto tales, dado que suponemos que el conocimiento, siguiendo a Aristóteles, es el conocimiento de lo universal. Y es que para el cristianismo nuestro conocimiento no podía reducirse al conocimiento de nociones universales, ya que Dios ha creado sólo cosas singulares, las creaturas. Así, cobra importancia la pregunta por cómo es posible nuestro conocimiento de lo singular siendo su esencia algo universal.

Aquino (2009, pp. 786-787) responde a esta pregunta en su *Suma de Teología* (I, q. 86, a. 1) diciendo que nuestra inteligencia no puede conocer primaria ni directamente lo singular de las cosas materiales, dado que lo que hace que las cosas sean singulares es la materia, y nuestra inteligencia conoce abstrayendo lo universal, de

modo que no podemos conocer directamente lo singular, sino indirectamente. Es decir, nosotros no podemos conocer lo que es singular como tal si no abstraemos primero la esencia universal de algo singular, de manera que el conocimiento que tenemos de algo singular siempre se da a través de algo universal. No es posible, por tanto, tener el conocimiento de algo singular por sí mismo, dado que su principio de cognoscibilidad estriba en su forma, que ya es universal, y no en su materia. Ésta es lo que hace que una forma se multiplique entre varios singulares, pero ella no es principio de inteligibilidad. En el sistema metafísico de Aquino, sólo lo que es acto es inteligible, y sólo la forma cumple con ser acto, pues la materia es meramente potencia.

Por ello, a pesar del interés cristiano por entender cómo es posible el conocimiento de lo singular, Aquino en el fondo sigue dependiendo de la concepción griega de Aristóteles, donde lo universal es lo fundamental de una cosa. Así, Arendt (2002, p. 352) reconoce que en Aquino el intelecto es lo más noble, porque lo universal es más noble que lo particular, y esto porque para Aristóteles el todo es mayor que la suma de las partes. Esto, como es patente, va más allá de que Dios haya creado sólo cosas singulares.

Consecuentemente, en su *Suma de Teología* (I-II, q. 3, a. 1), Aquino (2011a, pp. 64-65) define a la esencia de la bienaventuranza como un acto del intelecto y no de la voluntad, porque la voluntad se mueve hacia un fin cuando lo desea al estar ausente, y el deseo mismo del fin no es su consecución, siendo que la delectación de la voluntad le llega cuando el fin ya está presente, y así la voluntad deseosa descansa en el fin conseguido. De lo dicho anteriormente, podemos decir que Aquino concibe lo determinante o esencial para la bienaventuranza un acto del intelecto, porque sólo este proporciona la verdad de Dios como objeto de contemplación, dejando al amor de la voluntad como un efecto instantáneo y enteramente dependiente de las operaciones del intelecto. No hay una lectura

positiva de la voluntad en Aquino, no al menos en el sentido de que se la conciba a partir de actos autónomos con relación al intelecto. La voluntad es concebida ante todo como deseo, y este deseo debe ser satisfecho primero por una verdad inteligible, y recién así saber qué debe realizar como fin suscitando una obediencia hacia aquella verdad. La voluntad en su actividad es deseosa o ya no es voluntad activa, pues al tener lo que desea se torna inmediatamente en pasiva. Por eso, como indica Arendt (2002, p. 354), para Aquino un amor sin deseo es algo sencillamente impensable, pues sólo se desea lo que no se tiene, de manera que la felicidad última no es otra cosa que, determinada o esencialmente, conocer a Dios, lo que obviamente es un acto del intelecto y no de la voluntad.

Son dos condiciones, entonces, las que motivan a Aquino a considerar al intelecto por encima de la voluntad: la primera es que el intelecto es potencia de recibir las formas inteligibles en acto, no la voluntad; y la segunda es que la voluntad obedece a la información concedida por el intelecto, pues por sí misma es ciega y no elige. Estas dos condiciones serán modificadas en el pensamiento de Escoto, motivo por el cual Arendt tendrá una mayor simpatía por él. Para Escoto, el intelecto no es potencia en el mismo sentido en que lo es para Aquino. En el pensamiento del Doctor Sutil las esencias de las cosas, por decirlo así, no viajan de la cosa a la mente. La abstracción de la forma por el intelecto no es algo que consista en un mero proceso de captación de algo universal ya dado en la cosa singular y que el intelecto recibe sin más.

En su *Ordinatio*, Escoto nos dice que no es posible entender nada en universal si no se imagina junto con ello un singular, y al entender un universal se imagina siempre un singular correspondiente, de modo que no se ve la esencia en virtud de una imagen o fantasma como si esto fuese la razón por la que vemos dicha esencia, sino que vemos la esencia como representada en

el singular mismo por la eficacia de la fantasía (Fernández, 1980, p. 879). En otras palabras, siempre que creemos entender algo universal en realidad imaginamos algo singular como si fuese universal, y el motivo de ello estriba en que nosotros al ver algo singular podemos producir por la propia virtud del intelecto algo universal. Nuestro conocimiento de la esencia de una cosa es ante todo la representación de esa cosa singular, y por extensión será universalizada en el concepto. Así, si Aquino decía que el conocimiento de lo singular es indirecto, porque es directo el de la esencia universal, Escoto dirá lo contrario, a saber, que es directo el conocimiento de algo singular e indirecta la producción de lo que consideramos esencia universal. Lo universal es un producto del intelecto, no es algo ya dado en cuanto tal antes de sus operaciones.

¿Cómo así es que Escoto difiere de la concepción de Aquino en lo concerniente a la abstracción? Es prudente indicar que esta diferencia epistemológica se debe a que existe una diferencia metafísica en cómo conciben al mundo *material* ambos escolásticos. Para Aquino, la materia por sí misma carece de entidad, pues es *pura potencia*, no es acto. En cambio, para Escoto, la materia sí poseerá entidad o actualidad por sí misma, aunque naturalmente esté subordinada a la forma que le sobrevenga para conformar una cosa singular.

De hecho, como explica Lynberg (2002, pp. 358-359) ya desde la filosofía árabe se consideró que los diversos materiales debían contener una formalidad propia, dado que al ser perfectamente distinguibles entre sí esto sólo podía ser posible si es que eran inteligibles por sí mismos por alguna forma propia. Nos dice el mismo autor que, por ejemplo, Averroes y Avicena consideraron que la materia debía poseer al menos la forma de la tridimensionalidad, que llamaron *forma corporeitatis*. Es decir, se concibió a la materia con una formalidad o actualidad propia con independencia de la forma que sobrevendrá para

conformar a un ente. Cada material poseerá, así, una organización propia. Y es que, como es evidente, nosotros podemos distinguir por ejemplo al mármol del diamante, o al mar de la lava, por lo que no sería lógico pensar que lo material no tenga formas propias que definan sus modos específicos de ser. Para Aquino esto no era así, realidades como las que mencionamos no pueden ser consideradas entes, de modo que tampoco tenían actualidad propia. Sin embargo, para Escoto esto sí es posible, y el motivo es que, si la materia puede existir por sí sola antes de conformar a un ente, entonces debe tener algún tipo de realidad. Si la materia no fuera nada para Escoto, entonces un ente se compondría de forma y nada, lo que no tendría sentido, por lo que la materia debe tener algún tipo de realidad y actualidad propia (Merino, 2004, pp. 121-122).

Así, en su *Sobre el Alma*, Escoto defenderá consecuentemente la tesis de que sí debe ser posible un conocimiento directo del singular en cuanto tal, pues nos dice que la materia específica es inteligible porque la quiddidad o esencia de algo la incluye, y ella es inteligible, de manera que la inteligibilidad no le repugna a la materia singular (Fernández, 1980, pp. 942-943). Si podemos conocer el mundo material de por sí, tanto más podemos conocer la materia específica que conforma uno de los principios de una cosa singular. Así, queda clara la diferencia fundamental entre la abstracción para Aquino y para Escoto: mientras que para el primero lo universal es algo que se obtiene a partir de un proceso de *desmaterialización*, llevando lo universal de la cosa a la mente, para el segundo lo universal es una *producción* del intelecto desde la cosa misma.

En Escoto, la esencia de una cosa no se conoce como algo formal que se recibe pasivamente en el intelecto, sino que el intelecto ve la cosa singular en su composición formal y material, y produce una representación sobre el mismo. De ahí que podamos decir que, para Escoto, tanto el intelecto como la cosa conocida son las dos

causas eficientes parciales de un mismo efecto producido: el conocimiento (Barbosa, 2004, p. 62). En Aquino esto no es así, pues el intelecto está sólo en potencia de recibir las formas. Por este motivo, cuando Arendt nos dice que para Aquino el *ser* es conocido por el intelecto, en la medida en que tiene esta facultad el ser humano desea «existir siempre», y esto se deberá a que tal es la «inclinación natural» de la voluntad (2002, p. 351). Y es que, si tomamos al *ser* como un concepto que podemos aprehender, teniendo en cuenta de que todo concepto con fundamento extramental es para Aquino la conceptualización de algo dado, tendremos que concluir que el *ser* será el concepto de lo que es el acto que hace existir. De ahí que en *El Ente y la Esencia* (Cap. 1) nos diga que sólo puede decirse ente a lo que pone algo en la realidad (2011b, p. 267). Es decir, *ser* universalmente hablando viene a consistir no tanto en el hecho de ser algo específico, porque a eso refiere la esencia de dicho ente, sino en el hecho de estar dado o existir en la realidad extramental.

Por eso, de acuerdo con Arendt (2002, p. 351), para Aquino el *ser* no es otra cosa que la conceptualización de la vida, del instinto de vida. Esto, porque lo que aprehendemos para Aquino bajo el concepto de *ser* no es otra cosa que la permanencia de lo dado, y que ello se expresará en la voluntad como el acto de permanecer en la vida y huir de la muerte. Caso distinto el de Escoto, para quien, de acuerdo con Arendt (2002, pp. 352-353), el *ser* en su universalidad no es más que un pensamiento, y que en sí el *ser* no tiene realidad, pues sólo las cosas particulares se caracterizan por «la estidad». Y es que, en efecto, el *ser* en sí mismo como concepto sería algo producido por la propia virtud del intelecto, pero su realidad efectiva sólo es comprensible desde el ser particular que tiene cada cosa. El *ser*, así, no es una cosa general que pueda cobrar autonomía, sino que el *ser* como realidad es sólo equivalente a la cosa singular misma. Si para Aquino, en palabras de Arendt, el *ser* es el

concepto de la vida, para Escoto será el concepto de *esta* vida particular, de *esta* cosa singular.

Esta última observación es muy importante, dado que Arendt establece una diferencia entre lo que es el *pensar* y el *juicio*. Para Arendt (2011, p. 215), el ocuparse de lo invisible y representaciones de cosas ausentes es propio del pensamiento, mientras que hacerlo de cosas particulares que están a mano es propio del juicio. Esta distinción es decisiva para comprender por qué pensar en tanto reflexionar no es suficiente para combatir el mal, pues se requiere emitir un juicio sobre si *esto* o *aquello* es bueno o malo, algo determinante sobre qué ha de *hacerse* aquí y ahora.

La voluntad activa y su rol en el juicio y la acción concertada

Observa Arendt (2019, p. 420) en *Eichmann en Jerusalén* que para las ciencias sociales y políticas lo esencial de todo gobierno totalitario es transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarlos. De otro lado, no sería malo ahondar más en cómo evitar esto. En virtud de lo desarrollado hasta aquí, entenderemos mejor la relación que existe entre la voluntad como principio activo y lo que dentro del pensamiento de Arendt entendemos como acción concertada. En *La Condición Humana* Arendt (2011, p. 35) nos habla sobre lo que entiende por *vita activa*. Para esto, nos menciona las célebres tres actividades que considera: labor, trabajo y acción, teniendo en cuenta que sólo esta última se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia alguna, y que ella es a la que corresponde la condición humana de la pluralidad. Es decir, la vida activa se caracteriza sobre todo por las diferentes actividades realizadas por el ser humano en su comunidad política, pero es en la tercera, la acción, donde se manifiesta la dimensión plural del ser humano. Esto, porque

para realizar una acción conjunta es necesario concertar a los diferentes individuos de dicha comunidad. Sin embargo, esta acción concertada no es sólo una acción colectiva que obedece a los intereses de un estado, sino que se caracteriza por el nacimiento de algo nuevo. Dice Arendt que la acción es la que mantiene más estrecha relación con nuestra condición humana, a saber, con la natalidad, porque, así como un nuevo comienzo es inherente a un nacimiento, en el mundo se da un nacimiento en la medida en que un recién llegado sea capaz de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. La acción concertada en Arendt, entonces, no es una simple acción colectiva, sino la capacidad de actuar colectivamente en la búsqueda del nacimiento de algo nuevo, lo que puede ser distinto a lo establecido y a cualquier tipo de imposición.

Así, dado que hemos definido que lo real será, para Escoto, aquello que entendemos ante todo como singular, notamos otra semejanza con Arendt en tanto ambos acentúan la diferencia individual de cada persona. Por supuesto, ni Arendt fomentaría el individualismo ni Escoto está desligado de la creencia en un bien común al que podemos llegar. La acción concertada no es posible de ser disociada del concepto de pluralidad, lo que implica tener en cuenta siempre la realidad particular de cada individuo. Somos iguales y diferentes, y esta diferencia se hace clara al momento del discurso. En esto recae una cierta semejanza con Escoto y seguramente la razón del interés que tuvo Arendt en analizar sus tesis.

Ahora bien, ¿cómo es posible pasar desde una concepción activa del intelecto en Escoto hacia una concepción activa de la voluntad? Respondemos: así como el intelecto es el *productor* de los conceptos universales, dado que lo real siempre es singular, así mismo la voluntad cobrará también agencia en Escoto. El fundamento está, como señala Arendt (2002, p. 358), en que para Escoto el intelecto es causa subordinada a la voluntad, y esto porque el

intelecto necesita de la voluntad para dirigir su atención y poder funcionar apropiadamente cuando su objeto es «confirmado» por la voluntad, pues sin dicha confirmación el intelecto deja de funcionar. En otras palabras, si bien el intelecto provee de objetos inteligibles a la voluntad para poder actuar, es finalmente la voluntad la que ejerce el acto de elegir dicho fin. Nosotros actuamos no sólo porque el intelecto nos indique los fines a seguir, sino porque *decidimos* libremente actuar en favor de tal o cual fin. Y es que incluso el acto de pensar puede llegar a ser algo voluntario, dado que nosotros muchas veces decidimos si pensar sobre un asunto o no.

¿Y cómo así Escoto puso su atención en torno a este rol activo de la voluntad? Como dijimos al comienzo, es de suponer que la condena del obispo Tempier influyera en el espíritu de la época, es decir, ofreciera la oportunidad para que los escolásticos se aproximaran de manera distinta a la relación entre Dios-creador y la creatura. Esto, desde el enfoque de cómo comprender la creación como un acto sobre todo *libre* de Dios, así como la enunciación de un mundo *contingente*. Con relación a lo dicho arriba sobre la subordinación que tiene el intelecto respecto de la voluntad, Arendt nos dice que en la concepción de Escoto el hombre se ve forzado a aceptar cuanto el intelecto le ofrezca en tanto esté ello compelido por la evidencia de su objeto, mientras que con la voluntad sucede algo distinto, pues tiene ella la posibilidad de resistir a sus deseos y a los dictados del intelecto, y esto es en lo que consiste la libertad humana (Arendt, 2002, p. 362).

Y es que, ciertamente, nuestra inteligencia no puede negarse a la evidencia de algo, como por ejemplo si vemos una mesa, captaremos la mesa en cuanto es mesa. Esto sucede también con los contenidos de una norma: nuestra inteligencia es capaz de entender por ejemplo que no debe robar. Pero con la voluntad pasa algo distinto, pues por más que sepamos qué debemos hacer,

ella es capaz de asentir o no a dicha noticia. Adicionalmente, la voluntad puede desear robar algo, y sin embargo es capaz de forzarse a no hacerlo. De esta manera, como observa Arendt (2002, p. 363), una cuestión presentada al intelecto sólo puede ser afirmada o negada, y un objeto presentado al deseo puede atraer o repeler, pero la cualidad fundamental de nuestra voluntad para Escoto es que podemos querer o no querer el objeto presentado ya sea por la razón o por el deseo, dejándonos claro que lo esencial de nuestra voluntad radica en que es capaz de elegir entre opuestos, así como pensar en revocar una elección, siendo esto en lo que consiste nuestra libertad

No le falta razón a Arendt cuando tiene en alta consideración estas tesis de Escoto. Al modificar su concepción de la voluntad como principio activo, Escoto ha invertido en cierta forma la concepción tomista sobre el valor o mérito de una acción. Para Aquino, lo determinante o esencial está en lo que el intelecto aporta como fin a la voluntad, pues ésta debe obedecer. Ahora, no es que Aquino someta a la voluntad como si estuviera completamente determinada por el intelecto, sino que simplemente no parece haber profundizado más en la cuestión, al menos no como Escoto. En sus *Comentarios Oxonienses a los Cuatro Libros de las Sentencias*, Escoto nos dice que la bondad completa del acto moral no depende solamente del fin, sino que la principal razón de su bondad es la conveniencia o conformidad del acto con el que lo produce, de modo tal que dicho acto recibe el nombre de moral al ser producido libremente (Fernández, 1980, p. 929). Por tanto, concibiendo que en la acción no sólo se necesita de la indicación del intelecto sobre lo que debemos hacer, sino que se requiere sobre todo la decisión o libre determinación de la voluntad, concluye que la bondad del acto moral reside ante todo en dicho asentimiento de la voluntad, no del intelecto. Como apunta Arendt (2002, pp. 364-365), la voluntad humana es autónoma, y si bien no limita el poder de la naturaleza y no es omnipotente, tiene su fuerza en que no puede ser

obligada a querer esto o aquello. La voluntad es ante todo libre, y el mérito de los actos humanos está sobre todo en su libre decisión y no en aprehender fines.

Arendt (2002) menciona las dos dimensiones que tiene la voluntad para Escoto: por una parte, la «voluntad natural», que es la voluntad en cuanto sigue las inclinaciones naturales y es inspirada tanto por la razón como por el deseo, y, por otra parte, la «voluntad libre», que refiere a la voluntad en su libertad propiamente hablando (p. 365). Por la primera, la voluntad es capaz de elegir medios apropiados para los fines dados por la naturaleza humana, y por la segunda, es capaz de establecer libremente fines a perseguir por ellos mismos (Arendt, 2002, p. 366). En otras palabras, la *voluntad natural* refiere a nuestra capacidad de elección en cuanto ella se ve influenciada por los dictados de la razón o bien por el deseo. Así, por ejemplo, creemos que es conveniente alimentarse porque es necesario para nuestra salud, así como para la satisfacción del hambre. La *voluntad libre*, en cambio, refiere a nuestra capacidad de elección, pero no vista como si ella fuese consecuencia de un razonamiento y/o un deseo, sino en cuanto ella es una actividad en sí misma, y no obedece más que a la libertad. Así, la *voluntad natural* no concierne a la libertad en sí misma, pues la refiere sólo como capacidad o potencia de obrar según cierta información, mientras que la *voluntad libre* sí concierne a nuestra libre decisión cuando obramos.

Valga indicar, de acuerdo con Arendt (2002, p. 366), que Escoto nunca explica con claridad qué es eso de que la *voluntad libre* consista en la determinación de un fin libremente establecido. Esto es cierto, aunque lo es probablemente porque resulta problemático imaginar cómo así es que una voluntad pueda determinar una acción si no posee previamente un conocimiento. Sin embargo, hay que decir que la defensa escotista de una voluntad en su libertad proviene de un cambio en la manera de entender no sólo a

la voluntad en sí, sino a lo que es el ser humano como imagen de Dios. Para Escoto, el hecho de que Dios sea el creador omnipotente implica que Dios es libre de hacer esto o aquello. La creación, así, es ante todo una producción libre de Dios, y no algo que se produce sobre la base de algún modelo previo que limite dicha omnipotencia. Dios al momento de crear algo, en el orden del ser, primero crea el ser inteligible de eso que va a producir, y luego juntamente con ese ser inteligible crea a la cosa singular misma.

En su *Ordinatio*, Escoto nos dice que no se da en cosa u objeto alguno creable la posibilidad de ser en modo alguno antes de que se dé la omnipotencia en Dios, tomada esta como una perfección absoluta en Dios, siendo que la creatura no puede ser anterior a algo absoluto en Dios (Fernández, 1980, p. 897). Es decir, el fundamento de todo lo creable es la omnipotencia divina, en la cual reside la posibilidad de que algo exista, dado que las cosas antes de existir poseen sólo un ser posible o inteligible. Así también, nos dice Escoto que, en virtud de la omnipotencia divina, nada es creado sin haber tenido antes un ser pensado, tanto en el intelecto como en la voluntad divinas, siendo así que ese ser se hallaría como potencia próxima u objeto de la omnipotencia para ser puesto en la existencia (Fernández, pp. 904-905). Así, la creación en Escoto es entendida no sólo como el acto por el que Dios hizo las cosas, sino como el acto de elegir a qué seres inteligibles o posibles les dará el ser o existencia. A diferencia de concepciones anteriores como la de Aquino, donde la explicación de la creación simplemente indica el hecho de que lo real proviene de Dios como de una causa, para Escoto el énfasis está puesto en que las cosas creadas lo son en virtud de la libre elección de Dios. Dios decide, de entre el infinito ámbito de los seres posibles qué crear y qué no. Con ello, vemos que la condena del obispo Tempier surtió efecto en la gesta de un nuevo sistema o concepción para las cosas, uno donde se acentúa el rol de la omnipotencia

divina y de la libertad, y, por tanto, el carácter *contingente* de todo lo creado.

Como vimos arriba, para Aquino el ser, si fuera pensable como concepto, debe referir a lo que hace posible la vida o permanencia en sí misma, de donde el ser por excelencia refiere al ser necesario, Dios. Dios es la causa que da el ser a todo lo existente. De ahí también que Dios sea concebido en la tradición tomista como el acto puro de ser, pues sólo Dios se encuentra exento de potencialidad o cambio alguno. Con Escoto notaremos un cambio en la manera de comprender al ser. Al consistir su concepto en una *producción* del intelecto como señalamos arriba, el ser pasará a consistir en el concepto de *ente*, es decir, en aquello que intuimos que existe o es real para nosotros en cuanto *es*. El ente, o existente, se dice de todo aquello que está o que se presenta a nosotros. Así, nos dice Escoto que el concepto de ente pasa a ser el primer objeto de nuestro intelecto, dado que puede ser predicado de todo lo que es, y en él concurren las primacías de comunidad y de virtualidad, pues todo ser inteligible o se da bajo la razón de ente o está virtualmente contenido en esa razón (Fernández, 1980, p. 874). En otras palabras, todo lo que es o puede ser es concebido como un ente, nunca como un universal. Más adelante se referirá al concepto de ente como aquello que nos sirve para poder predicar tanto de Dios, el ser infinito, como de la creatura, el ser finito. Por esto, Escoto dirá que es importante entender el concepto de ente para predicar de Dios sus atribuciones infinitas como la sabiduría o la bondad (Fernández, 1980, p. 882). Es decir, la sabiduría y bondad finitas se dan en la creatura, mientras que en Dios se dan en modo infinito, por lo que toda formalidad o realidad compartida entre Dios y las creaturas debe ser entendida como adecuadamente común a ambos. Así, para comprender esto hay que partir del concepto de ente como común a Dios y a las creaturas.

De otro lado, lo interesante está en que, al comparar a Dios con la creatura en virtud de un

atributo compartido, ya sea el ente, la sabiduría o la bondad, indicando que lo que diferencia a la creatura de Dios radica en su finitud, Escoto nos brinda un discurso más positivo de lo que es la creatura. A diferencia de Aquino (2011b, p. 285), para quien en *El Ente y la Esencia* (Cap. 4) la diferencia entre Dios y la creatura radica en que Dios es acto puro, y la creatura, incluso la inmaterial, es mezcla de potencia, Escoto pone el énfasis en que la creatura representa, aunque limitadamente frente a Dios, una auténtica perfección finita. Dicho de otro modo, no por ser finita la creatura deja de portar realmente una perfección en cuanto tal. Y es que en Escoto hay una lectura más positiva del individuo, pues el individuo no deja de ser una realidad que considerar, como si sus atributos positivos fuesen una suerte de apariencia y no una realidad efectiva. En la lectura que hace Aquino esto no está tan claro, pues el énfasis está puesto en que la creatura es ante todo compuesta, a saber, potencia y acto, lo que evidentemente es algo que no es Dios. En la lectura de Escoto, en cambio, el énfasis está puesto en que la creatura es algo finito, y que comparte, con cierto grado de participación, algo que sí es Dios. Aunque, ciertamente, ambas lecturas pueden ser consideradas complementarias.

Así, no es casual que Arendt (2002, p. 368) mencione que con Escoto lo contingente pasa a ser visto como un modo del ser, dejando de ser algo intrínsecamente peyorativo con relación a lo necesario, que sería otro modo del ser. Y es que, dado que lo real o entitativo es definido aquí como lo que podemos predicar de algo singular en cuanto existe, sólo las cosas singulares poseerán el ser, además de Dios. No hay nada universal que sea más real que lo singular. Escoto defiende el primado ontológico de lo singular frente a lo universal, pues como teólogo considera que cada cosa posee su propio misterio y esencia concreta, su individualidad intransferible y *talidad* (Merino, 2007, p. 39). Asimismo, estas creaturas se caracterizan por ser llevadas desde el ser posible o inteligible a

la existencia, por lo que su ser en el mundo está definido por su propia singularidad en virtud de la omnipotencia de Dios. Cada cosa es pensada por Dios antes de ser llevada al acto de existir, y ese ser pensado constituye algo posible o inteligible de ser creado, pero no necesariamente lo será a no ser en virtud de la voluntad divina.

Como indica Bacigalupo (2022, p. 418) en la filosofía de Escoto vemos que es el Dios trascendente de la fe cristiana el que aparece como la causa lógica del vínculo entre lo posible y lo real, objeto de una metafísica modal, y no ya de una metafísica que hace depender su noción de causalidad de la sola física aristotélica. Cada cosa se define, entonces, por su contingencia, pero contingencia no sólo en el sentido de que cada cosa es real o existente porque esté compuesta de potencia y acto, algo que también habría dicho Aquino, sino porque es fruto de la libre producción de Dios. Por eso, nótese que, si en Aquino lo que se opone a un ser en acto es la nada, ya que si algo es potencia simplemente no es todavía nada, en Escoto lo que se opone a un ser en acto no necesariamente refiere a la nada, sino que podría referir también a lo que puede ser, o sea a lo posible. Este énfasis por la libertad al momento de hacer lectura de la realidad es propio de Escoto. No es casual que Arendt (2002, p. 265) haya dicho por este motivo que, si existe una filosofía cristiana, entonces Duns Escoto debería ser considerado no sólo como «el pensador más importante de la edad media», sino como el único que no buscó un compromiso entre la fe cristiana y la filosofía griega, y que se atrevió por esta razón a afirmar que Dios actúa contingentemente. Afirmación discutible, por supuesto, pero con cierto fundamento al notar que la lectura que hace Escoto de los temas tratados no tiene precedentes.

En Escoto, lo contingente no es visto como algo estrictamente caducable, sino también como posibilidad. Esto, tanto en su origen porque es causable por la omnipotencia divina, como en su habitar en el mundo porque es participación

finita de la divinidad. Siendo esto último muy importante, pues lo que define ante todo a la creatura humana es ser imagen de Dios, por lo que lo definitorio para ella consistirá en ser algo que *se produce*. Así, como indica Arendt (2002, p. 371), la clave del asunto no está simplemente en insistir en la libertad de Dios al crear el mundo, y que haya podido crear algo totalmente diferente, sino en mostrar que el cambio y el movimiento como tales se encuentran gobernados por la contingencia. No hay nada que sea más legítimo en un ser libre que su capacidad para crear, y lo mismo aplica naturalmente al ser humano.

Al comienzo del presente trabajo preguntamos cómo era posible pasar de la concepción de un intelecto activo a la de una voluntad activa. Respondimos mostrando que en Escoto lo que caracteriza la idea de un Dios creador es su libertad, de donde incluso lo que la inteligencia produce es consecuencia de un acto libre de una voluntad. Esto es también conforme al cristianismo, dado que se enseña que Dios ha creado las cosas libremente por amor. El concepto de una voluntad activa aprovecha mejor esta enseñanza, pues permite comprender que el amor de Dios no se constriñe a ninguna formalidad como límite. No hay ningún modelo esencial preestablecido concebible por nosotros que ponga límites a la libertad divina. Así, el mayor aporte que podemos aprovechar de las tesis de Escoto radica precisamente en que ese amor de Dios no sujeto a límites es el umbral de todo lo creable, y que por extensión también lo debe ser para el amor humano en sus actos genuinamente libres. Esto permite a Escoto comprender que la voluntad en cuanto ama es activa, y no es meramente receptora del intelecto. A diferencia de Aquino, quien como indica Arendt (2002, p. 355) nunca concibió la posibilidad de una actividad que fuera su fin en sí misma, Escoto sí contempla a la voluntad como una facultad que posee autonomía en su actividad amante. Para Aquino, dado que toda actividad se da con arreglo a un fin, la voluntad se torna plena en tanto obtiene su descanso, de

modo que como indica Arendt (2002, p. 357) su fin último radicaría en alcanzar su no-ser. Nos dice Arendt que, para Escoto, en cambio, el amor de la voluntad no está sólo vaciado o purificado de deseos y necesidades adicionales a Dios, sino que ese amor es el de una voluntad que se transforma en actividad pura (Arendt, 2002, p. 378). Así, toda actividad creadora en el ser humano es el despliegue no sólo de su inteligencia o pensamiento, sino de su voluntad en tanto busca *hacer* libremente.

Conclusiones

Como subraya Arendt (2002, p. 371), para Escoto más importante que decir que algo es contingente es decir que algo ha sido *causado contingentemente*, pues precisamente el elemento causal en los asuntos humanos es el que los condena a la contingencia y a la impredecibilidad. Por supuesto, dicho esto en un sentido más bien positivo, a saber, en el sentido liberador de proyectos humanos. Todo proyecto humano es fruto de una posibilidad de actuar, y esto es algo que, de ser genuino, de darse concertadamente. Es decir, debe tener en cuenta la pluralidad en medio de la igualdad, siendo esto algo involucrado en toda dimensión política. De otro lado, es indudable que en Escoto no hay un concepto para lo que entendemos hoy por intersubjetividad, aunque también sería mucho pedirle a un filósofo de la edad media. No obstante, lo importante para los fines de nuestro trabajo está en que, como se desprende de los análisis de Arendt, el concepto de voluntad activa en Escoto es el fundamento remoto de lo que se desarrollará más adelante como las fuerzas sociales, ya sea que hablemos del proletariado o de fenómenos sociales más hodiernos.

Y es que, así como Escoto no concibe a la creación como algo que somete a Dios en virtud de algún modelo formal o esencial establecido, el ser humano no debe realizar sus actos como

efecto de una suerte de necesidad que torne inviable una mejora de considerarse algo justo. Si las cosas siempre pueden ser diferentes, incluso para Dios, por qué no para el ser humano. Hay que evitar el fatalismo, así como el optimismo ingenuo. Y es que, como dice Scott (2022, p. 158), es precisamente por la imposibilidad de la realización de un juicio de la sola historia que ello nos debe empujar a la acción. No hay ninguna necesidad histórica que garantice por sí sola la producción de la justicia. Ciertamente, es dañino obsesionarse con alcanzar ciertos ideales que, dicho sea de paso, no hacen sino camuflar a veces ideologías totalizadoras que justamente debemos evitar. Por otra parte, el conformismo y la resignación tampoco son algo sano.

Estos análisis nos permiten comprender mejor la inserción del juicio en la teoría política de Arendt. Si el pensar, nos dice, actualiza la diferencia en nuestra identidad por ser un dos-en-uno o diálogo silencioso, el juzgar es el subproducto del efecto liberador del pensar, y lo hace manifestarse en el mundo de las apariencias, donde nunca estamos solos ni ocupados para pensar (Arendt, 2002, p. 215). En toda empresa humana se requerirá del juicio para evitar el mal. Sin juicio no hay acción concertada. Así, Sánchez (2021, pp. 83-84) atribuye acertadamente a Arendt proponer que para coexistir en un mundo común es preciso compartir relatos e interpretaciones de los espacios en que cuidamos de nuestros cuerpos, cultivamos nuestros afectos y desplegamos la personalidad pública que nos singulariza, siendo la facultad de juzgar la que nos enseña a abandonar nuestra cárcel interior para encontrarnos con los otros en un mundo compartido. El juicio, así, es para Arendt la síntesis entre un pensar y voluntades libres, y esto en orden a la acción. Esto permitirá que sí seamos capaces de juzgar lo particular en medio de toda universalidad, y que sobre esta base busquemos actuar política y rectamente.

A propósito de todas estas reflexiones, tal vez no podamos definir a ciencia cierta lo que

es el mal, pero lo que sí sabemos es que su cristalización se da precisamente en formas totalitarias de pensamiento y acción. Contra ello, Arendt nos ofrece una vía distinta, a saber, no pensar tanto en universales, al menos no si no se tiene en cuenta la diversidad y riqueza de las diferentes personas que conforman la existencia de una auténtica comunidad política.

Referencias

- Aquino, T. (2009). *Suma de Teología, vol. I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2011a). *Suma de Teología, vol. II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. (2011b). *El ente y la esencia*. EUNSA.
- Arendt, H. (2002). *La Vida del Espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2019). *Eichmann en Jerusalén*. Lumen-Ensayo.
- Arendt, H. (2021). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Bacigalupo, L. (2022). *Aristóteles en París*. Fondo Editorial PUCP.
- Barbosa, M. (2004). "Teoría del conocimiento". en: *Manual de Filosofía Franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fernández, C. (1980). *Los filósofos medievales, Vol. II*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lyndberg, D. (2002). *Los inicios de la ciencia occidental*. Paidós.
- Merino, J. (2004). "Metafísica", en: *Manual de Filosofía Franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Merino, J. (2007). *Juan Duns Escoto, Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Navarro, J. (2022). *Ciencia – Religión y sus tradiciones inventadas, Un recorrido historiográfico*. Editorial Tecnos.
- Roberts, D. (2022). *El Totalitarismo*. Alianza Editorial.
- Sánchez, N. (2021). *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*. Alianza Editorial.
- Scott, J. (2022). *Sobre el juicio de la historia*. Alianza Editorial.

Contribución del autor

El autor ha participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la redacción del artículo y aprueba la versión que se publica en la revista.

Agradecimientos

Sin agradecimientos.

Financiamiento

Sin financiamiento.

Conflicto de intereses

El autor no presenta conflicto de interés.

Correspondencia

oyangali@ftpcl.edu.pe