

FERNANDO DOMÍNGUEZ

NATURALEZA Y LIBERTAD EN GUI-
LLERMO DE OCKHAM

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Luis Enrique Álvarez
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 153: Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*

© 2002. Fernando Domínguez

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. LA INDIFERENCIA DE LA VOLUNTAD	17
1. La voluntad ante la felicidad	17
2. El rechazo de la felicidad	18
3. La voluntad ante los bienes finitos	22
4. No es demostrable que la voluntad quiera contingentemente cualquier objeto	23
5. Lo que es conocido en universal puede no ser conocido en particular	25
6. La capacidad de la voluntad no es infinita.....	29
7. Posibilidad de la <i>visio beata</i>	33
8. Comportamiento de la voluntad ante el Bien pleno.....	37
II. PRAXIS Y MORALIDAD	41
1. Rechazo de la inmutabilidad en el acto de la voluntad libre: contingentismo y voluntarismo	41
a) La inmutabilidad del querer divino es posible.....	41
b) El querer divino: potencia absoluta-potencia ordenada	43
c) La voluntad como sujeto de hábitos.....	50
d) La determinación en el bien	54
2. Reducción de la libertad moral a la psicológica.....	55
3. Identificación del <i>esse naturale</i> con el <i>esse morale</i>	60
4. Paradigma de la libertad ockamista	63

INTRODUCCIÓN

No cabe duda que la estrella de determinadas personalidades en la historia es la controversia. Este es el caso de este inglés medieval que tuvo serios enfrentamientos en su época por su original pensamiento filosófico-teológico, y por sus atrevidas ideas políticas. Guillermo de Ockham participó activamente en las disputas que se dieron en el pensamiento cristiano de sus contemporáneos, tomando la batuta de la escuela de los nominalistas, que se enfrentaban al realismo, representado principalmente por Tomás de Aquino y Duns Escoto. Participó también en las controversias entre los franciscanos espirituales y conventuales que afectaron a toda la Iglesia. Entró en conflicto con las autoridades de su tiempo, por lo menos con el rector de la universidad de Oxford y con tres Papas.

Hoy día vuelve a ser también causa de controversia después de la publicación moderna y –prácticamente completa– de sus obras teológicas, filosóficas y de su obra política. Incluso algunas de sus obras están comenzando a ser traducidas del latín a lenguas vernáculas.

El motivo de la polémica actual es la reivindicación de su pensamiento para quitarle etiquetas que, por mucho tiempo, se le han asignado en la historia de la filosofía. Autores actuales pretenden justificar su filosofía –su teodicea, su antropología y su ética, principalmente– para quitarle la etiqueta de voluntarista. ¿Es esto posible? ¿Podemos descubrir después de siete siglos a otro Guillermo Ockham?

Ockham ha sido desempolvado, en principio, por sus originales aportaciones a la ciencia de la lógica y por su estudio sobre las propiedades de los términos (especialmente la *suppositio*). Se afirma que todo esto es el precedente más cercano a la lógica moderna, y hay autores que piensan que la significación de los términos es un camino abierto para el realismo y para la filosofía analítica actual.

Su método didáctico será estrictamente escolástico, pero su afán innovador abrirá una brecha con tesis audaces, impropias de un pensador de la Escuela. Indudablemente el pensamiento de Ockham tuvo grandes repercusiones en su época, pero muchos de sus principios se manifestarán más elaborados en fases posteriores de la historia de la filosofía, como ya desde hace tiempo se viene probando. Las secuelas del ockhamismo alcanzan diversos aspectos de la filosofía especulativa, pero quizá la influencia más importante se manifestará en la filosofía práctica, en problemas que atañen directamente a la existencia ética humana.

Aunque, en el fondo, quizá el atractivo de su personalidad siga siendo el más fuerte motivo de estudio. Se quiere reivindicar a un hombre que se opuso a la mentalidad medieval, un espíritu libre que se anticipó a su tiempo y se inserta en la modernidad.

Guillermo de Ockham (Occam, como lo escriben los franceses e italianos) nació en Inglaterra, cerca de Londres (probablemente en el Condado de Surrey). Su fecha de nacimiento exacta sigue siendo desconocida; actualmente se sitúa alrededor de los años 1285 a 1290. Fue ordenado subdiácono en Winchester con fecha cierta del 1306, y ya entonces formaba parte de la orden franciscana.

En 1309 comenzó sus estudios universitarios en Oxford y, aunque cursó estudios para ser *magister* o doctor, sin embargo, sólo obtuvo el título de Bachiller, lo que justifica su título tradicional de *Venerabilis Inceptor*. Seguramente esto fue debido a que, aunque formado en la cátedra franciscana en Oxford, ya desde el comienzo su espíritu rebelde impugnó y combatió muchas propuestas de Tomás de Aquino y de otro franciscano insigne e inglés como él, Duns Escoto.

Realizó también estudios en París, aunque tampoco hay certeza de que obtuviera el título de doctor. Finalmente su carrera tomó otra perspectiva cuando John Lutterell, canciller de Oxford, envió al Papa Juan XXII una lista de 56 tesis ockhamistas presuntamente heréticas. Esto sucedió en 1323 cuando el Papa estaba en Avignon. Juan XXII designó una comisión de teólogos con el encargo de valorar la doctrina contenida en el Comentario ockhamista a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Entonces, Ockham se trasladó a Avignon en 1324 para responder a su doctrina. Después de dos o tres años la comisión presentó sus conclusiones sobre 51 de sus tesis en las cuales 7 artículos eran reconocidos explícitamente como heréticos, 37 falsos y 7 temerarios o ambiguos¹. Sin embargo, ninguna de ellas fue condenada explícitamente por el Papa.

Ockham vivió cuatro años en Avignon. Ahí se vio envuelto en la controversia que sostuvo con el Papa el general de la orden franciscana, Miguel de Cesena, sobre la doctrina de la pobreza franciscana. Junto con Miguel de Cesena, huyó de Avignon el 26 de mayo de 1328 hacia Munich, en donde se pusieron bajo la protección del emperador Luis de Baviera.

Aquí comenzó la publicación de sus obras político-sociales, dedicándose a defender a ultranza la institución imperial en contra de Juan XXII y de sus sucesores: Benedicto XII y Clemente VI. Ockham había planteado la posibilidad teórica de un papa hereje. Así que, cuando Juan XXII excomulgó a Luis de Baviera, Ockham replicó en defensa de su amigo y protector

¹ Cfr. PELZER, A., "Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 18 (1922), 240-270.

declarando hereje al Papa con una serie de razones que no son convincentes desde el plano de la teología ni del derecho².

En los últimos 20 años de su vida Guillermo de Ockham ya no se dedicó a la filosofía, por lo menos no se conoce ninguna publicación suya sobre estas materias y, en cambio, sí abundantes escritos jurídico-políticos. Murió el 9 ó el 10 de abril de 1349 en Munich. Acerca de su reconciliación con la Iglesia, no se sabe con certeza si ocurrió. Algunos estudiosos, como Baudry y Boehner, sostienen que Ockham había manifestado su deseo de reconciliarse, pero no se encuentran documentos históricos que atestigüen que de hecho lo hiciera³.

Respecto a sus obras⁴ se suelen dividir sus escritos en dos series; la primera contendría las obras filosóficas y teológicas compuestas en un breve período de aproximadamente siete años.

Las fechas de este primer período son:

Desde 1317 a 1319, y se conocen como la *Reportatio* (los libros II a IV de su Comentario a las *Sentencias*)

De 1321 a 1323, la *Expositio aurea*, la *Expositio super libros Elenchorum*, el Comentario al *Perihermeneias* y los libros I-IV de la *Expositio in libros Physicorum*. Del mismo tiempo es la *Ordinatio* (su Comentario al primer libro de las *Sentencias*).

Después de 1324, la *Summa logicae*, el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futuris contingentibus* y el resto de la *Expositio in libros Physicorum*; y también los *Quodlibeta*. Existen otra serie de opúsculos menores de los que se duda de su autenticidad: *Tractatus logicae minor* y los *Elementarium logicae*; al igual que el *Tractatus de praedicamentis*, *Quaestio de Relatione*, *Centiloquium* y el *Tractatus de principiis Theologiae*.

En el segundo período entran todos sus escritos polémicos sobre la potestad temporal y espiritual del papado, después de la condena de Avignon de 1328. Se les conoce como *Opera politica* (“Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa”, “La potestad de los príncipes respecto de los bienes eclesiásticos”, y “Consulta sobre causa matrimonial, o la ingerencia de la autoridad laical en el matrimonio”).

Algunas enseñanzas ockhamistas fueron condenados por la Iglesia en París durante los años de 1339 a 1347. Sin embargo, las teorías de Ockham se difundieron mucho por Europa. Hubo una gran difusión en Inglaterra a través de Thomas Bradwardine, arzobispo de Canterbury, y más tarde por Robert

² Cf. MARIÑO, P., *Guillermo de Ockham, Obra política (I)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, XLI.

³ Cf. BAUDRY, L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, J. Vrin, Paris, 1950, 247; BOEHNER, Ph., *Ockham. Philosophical Writings*, Nelson, London, 1967, 15.

⁴ La edición crítica de las *Opera Omnia* la ha realizado el Instituto Franciscano de la Universidad de St. Bonaventure, New York. A ella nos remitiremos al citar las obras de Ockham.

Holcot y Adam Woodham. En París también se formó una escuela principalmente bajo Nicolás de Autrecourt y Juan de Mirecourt. Mientras que en España continuó la escolástica tradicional, la Alemania de Lutero fue dominada por el nominalismo. Lutero lo acogió abiertamente y se declaró entusiasta discípulo de Guillermo de Ockham. De él recibió grandes influencias en su pensamiento teológico adoptando claramente –junto con Calvino– varias de las tesis ockhamistas. La importancia del nominalismo en los posteriores movimientos intelectuales fue profunda. Fue decisivo en Inglaterra para el desarrollo del empirismo inglés, especialmente para Hume, Bacon y Hobbes.

Pero sin adelantar juicios y calificaciones históricas y volviendo a nuestro punto de partida: ¿cuáles son las coordenadas dentro de la filosofía en las que se puede ubicar el pensamiento de Guillermo de Ockham? ¿Ha sido injusta la historia de la filosofía con su doctrina? Especialmente la neo-escolástica: ¿se ha ensañado con él?

Hoy día se afirma que para acercarse al verdadero Ockham –accesible en sus obras directamente– deben dejarse de lado prejuicios de doctrinas, especialmente por parte de algunos tomistas que le han atacado con dureza. Nosotros pensamos que encuadrar a un pensador y calificarlo después de mostrar su pensamiento no es algo reprochable. Creemos que el quehacer filosófico no debe ser totalmente aséptico o partir de cero, a pesar del experimento cartesiano, o precisamente por ello. En este trabajo no se trata de pre-juzgar a Ockham desde un punto de vista tomista (aunque como se enfrentó con Tomás de Aquino los confrontaremos; al igual que con Duns Escoto, y la interpretación que hace de Aristóteles a quien pretende presentar en su autenticidad), sino de analizar si su interpretación de la realidad antropológica –en concreto en el terreno de la libertad y su relación con la naturaleza humana y divina– corresponde a la escuela que se ha decantado a lo largo de los siglos y que ha sido nombrada como nominalista.

¿Se puede ubicar, sin más, al ockhamismo dentro del nominalismo? Ciertamente la caracterización del nominalismo es una tarea difícil debido a la complejidad de este movimiento, pero pueden encontrarse en el fondo notas radicalmente comunes⁵.

⁵ Comúnmente, en los manuales de historia de la filosofía, se utilizan las tesis ockhamistas para significar el nominalismo. Por ejemplo, tomemos la enumeración de Rábade que aunque no nos parece exhaustiva para el pensamiento ockhamista sí es representativa de ciertos nominalismos: I) El individuo como realidad única, la negación de los universales; II) El principio de la individuación como un pseudoproblema; III) Posesión de actualidad por parte de la materia, y, en consecuencia, posibilidad de existir separada de la forma; IV) Multiplicidad intraespecífica de las formas separadas; V) No distinción entre esencia y existencia; VI) Identificación de sustancia corpórea y cantidad; VII) Negación de accidentes que no sean cualidades; VIII) No distinción entre el alma humana y sus potencias; IX) Insuficiencia de las pruebas propuestas para demostrar la existencia de Dios. Para algunos pasa a verdad de fe; X) Negación de las distinciones de razón razonada en Dios; XI) Contingentismo total de un mundo, cuya norma metafísica es la Omnipotencia de Dios. Cfr. RÁBADE, S., *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1966, 22-23.

En primer término habría que considerar –sin pretender simplificar las cosas–, que la filosofía de Ockham tiene como inicio una reacción ante el esencialismo de Duns Escoto y muchas tesis tomistas. El resultado de esta actitud se traducirá en desarrollar cauces empiristas, bajo el amparo del Aristóteles empírico. Se ha denominado a la ontología ockhamista como una metafísica del singular⁶. Sin embargo este calificativo se predica también de la doctrina aristotélica y muchos de sus seguidores que admiten los universales.

Si con esto se quiere decir que los nominalistas entendieron al individuo singular como el último elemento de la realidad –no necesario de explicaciones posteriores– nos parece un término apropiado pero que ha llegado a generar confusiones. Lo realmente característico del nominalismo se encuentra en la diferente concepción del proceso y término del conocimiento humano. En concreto, en lo que la escuela aristotélica llamó abstracción y su resultado: el abstracto.

Los autores aristotélicos, llamados ya desde entonces “realistas”, afirmaban que el intelecto humano es capaz de separar las notas esenciales de las sustancias singulares mediante un proceso abstractivo que realiza el entendimiento humano. El término de ese proceso genera un concepto o *medium quod* que es intencionalmente lo conocido y, al mismo tiempo, es una afeción del cognoscente que le capacita para actuar de determinada manera.

Precisamente Ockham altera esta cuestión –y desde este aspecto su postura puede calificarse de nominalista–, no porque niegue la noción de “abstracción”, sino porque la modifica sustancialmente en su funcionalidad y en su producto. Y, especialmente, la condiciona al conocimiento intuitivo como un principio evidentemente empirista a través del cual, al cabo del tiempo, llegará a influir directamente en Hume.

Ockham quiere purificar esa deformación aristotélica y propone el camino del verdadero realismo. El entendimiento tiene que comportarse pasivamente en la captación de la realidad para no perder su contacto con ella y, por tanto, no producir algo distinto al singular que conoce. No hay especies universales sino conceptos que “suponen”. “En ella –la *suppositio*– pretenderá apoyarse Ockham para mantener la capacidad cognoscitiva del hombre. Al efecto, sostendrá que los conceptos están dotados de una capacidad natural para significar de índole supositiva: es decir, el concepto tiene capacidad natural para suponer por los individuos comprendidos en él, que constituyen su significado (Cfr. *Summa logicae*, I, 12)”⁷.

Es por aquí, por la *suppositio* –decíamos–, por donde se pretende redimensionar a Ockham desde la lógica moderna y de la filosofía del lenguaje. Por eso –en ciertos ambientes– ya no se habla de nominalismo –y

⁶ Cfr. VIGNAUX, R., *La pensée au Moyen Age*, Colin, París, 1958, 169.

⁷ MORA MARTÍN, R., *Teoría de la suppositio y nominalismo en Guillermo de Ockham*, trabajo de investigación (pro manuscrito), Roma, 1987, 34.

tampoco de voluntarismo— sino de un “conceptualismo realista”⁸. En estas páginas trataremos de analizar la viabilidad de esta nueva calificación del ockhamismo en el terreno antropológico de la voluntad, ubicando sus tesis principales acerca de la naturaleza del hombre y su libertad. Para ello mostraremos las notas que Ockham señala —en parte continuando a Escoto, pero radicalizándolo— como constitutivas del acto libre: la indiferencia total de la voluntad, su carácter activo y autónomo, su posibilidad de obrar *ad opposita*, la exclusión de toda necesidad —no solo la coactiva— e injerencia decisiva sobre ella —incluso por parte del entendimiento— y, por tanto, su expulsión, o más precisamente “su incompatibilidad” con el concepto de “naturaleza”. Tesis muy sugestivas en la actualidad porque prácticamente se identifican con la concepción moderna de libertad como indiferencia, y con varios sistemas morales de antecedentes nominalistas, como estudiaremos.

Por otra parte, hay otros dos pilares de los que no se puede prescindir porque sostienen el pensamiento de Ockham, como trataremos de ir demostrando a lo largo de este trabajo.

El primero de ellos es el principio de la Omnipotencia divina o la distinción entre la “*potentia absoluta y potentia ordinata*” en Dios; su formulación viene expresada así: *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem*. Esto significa que el poder de Dios, su voluntad divina, no está sujeta al mundo existente pues puede llegar a realizar todo lo que no sea contradictorio.

Y el segundo, el principio de economía ontológica, conocido popularmente como “la navaja de Ockham” que formula en distintas ocasiones con las palabras: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. No hay que multiplicar los entes, las explicaciones de la realidad, sin necesidad.

En cuanto al primero —y más discutido de todos—, nos parece que es el corolario de su voluntarismo, pues como ha señalado Angel Luis González, “la Omnipotencia divina es el presupuesto fundamental que condiciona todo lo demás. En la base de esta filosofía se encuentra este principio, que es un principio teológico, pues según Ockham la Omnipotencia de Dios, no es demostrable racionalmente. Se trata de un artículo de fe, y los artículos de fe

⁸ Así Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame, Indiana, 1987, 2 vol. Anteriormente Paul Vignaux, Leon Baudry, Philotheus Boehner, Jürgen Miethke, Girard Etzkorn y, más recientemente, Mariano Damiano son los autores que más se han empeñado en presentar la gnoseología ockhamista bajo este título o han defendido la intuición del singular como una opción válida no necesariamente nominalista. “Ockham sería mejor considerado como un conceptualista en lugar de un nominalista”. McCORD ADAMS, M., “William Ockham: Voluntarist or Naturalist?”, *Studies medieval philosophy*, 1988, 224. Cfr. también McCORD ADAMS, M., *William Ockham*, vol. I, 133 y ss. Es muy discutible si le conviene el calificativo de “realismo” a una teoría del conocimiento que adolece de una interpretación incorrecta del proceso abstractivo del conocimiento humano. Nosotros coincidimos con Olga Larre, quien afirma que el pensamiento ockhamista no puede desconocer la metafísica, pero como metafísico condujo precisamente a la disolución de la misma. Cfr. LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham*, Eunsá, Pamplona, 2000, 16.

no pueden demostrarse racionalmente (Cfr. *Quodl.* II, q. 2, 3 y II, q. 1). Esa es la peculiar concepción ockhamista: un principio –el de la Omnipotencia divina– que no es demostrable racionalmente constituye la base de su pensamiento. El arranque teológico de su filosofía, el primer principio de ésta es el *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem* (Cfr. *Quodl.* VI, q. 6) (...) la piedra de toque metafísica del ockhamismo es la *Potentia Dei absoluta*, entendida en el sentido de que Dios puede hacer todo aquello que no incluya una manifiesta contradicción; ahora bien, como resulta que en el mundo no hay contradicción, las cosas son como Dios quiere que sean, –el principio de no contradicción queda reducido en Ockham al valor puramente lógico– la única ley ontológica de la realidad es la libertad y Omnipotencia divinas, la cual no sólo se debe salvaguardar a toda costa, sino que lleva consigo la eliminación de todo lo que pueda entrar en colisión con ella⁹.

El alcance de este principio dentro de las teorías del *Venerabilis Inceptor* podrá seguir siendo materia de discusión. Recientemente, Mariano Damiano al igual que McCord Adams, por ejemplo, afirman que ya en el siglo XI la potencia absoluta de Dios era entendida más radicalmente –no limitada ni siquiera por la no contradicción– y que, tanto Escoto como Ockham, junto con otros medievales en el siglo XIV, rechazaron esta visión radical de la potencia divina. Sin embargo, aparte de la confrontación de textos, existen otros motivos para seguir encuadrando a Ockham dentro de un contingentismo voluntarista, como tendremos ocasión de analizar, y de esta manera entender cómo la potencia absoluta de Dios es un tema recurrente y obsesivo en Guillermo de Ockham, atrapado en sus principios voluntaristas¹⁰.

En cuanto a la “navaja de Ockham” también parece ser otro corolario del nominalismo, su preocupación por no modificar la realidad añadiendo nociones que no son deducibles de ella. McCord Adams dice, con chanza sajona, que a Ockham debe entendersele como un franciscano aristotélico y que su navaja es la pobreza franciscana, para no dispendiar entes superfluamente.

Sin embargo, y fuera de bromas, nos parece que aquí Ockham se aparta del espíritu aristotélico, también desde este punto de vista gnoseológico y

⁹ GONZÁLEZ, A. L., “El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista”, *Anuario Filosófico*, 11/1 (1978), 139-140.

¹⁰ Según GILLESPIE, la influencia del nominalismo se expandió a principios del s. XVII en el desarrollo del empirismo inglés, en la nueva ciencia de la naturaleza, en la teología de la Reforma y Contrarreforma y en el crecimiento del escepticismo. Sin embargo, si el nominalismo apuntaló la revolución en la forma de pensar que caracterizó el siglo quince y dieciséis, es la concepción de la Omnipotencia divina la que está detrás del nominalismo, qué llevó al planteamiento de la capacidad de la razón humana natural para entender el mundo y a la negación de la posibilidad de trascender ese conocimiento natural de la razón humana. “It was the idea of such a God that Descartes had to face and that was the source of the question that lies behind his fundamental principle. Descartes thought can thus be understood at least in part as the attempt to open up a space for man, a realm of freedom invulnerable to the powers of this God. The basis for this realm of human freedom is Descartes *ego cogito ergo sum*”. GILLESPIE, M. A., *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, 1996, 26-28.

cosmológico, alcanzando un empirismo radical. Su navaja modifica sustancialmente las notas de la ciencia aristotélica como saber universal y necesario de lo verdadero y por causas; la ciencia ya no tendrá un alcance gnoseológico sino únicamente lógico.

En un estudio de historia de ciencia moderna se afirma que “las aportaciones de Ockham en la específica formación de la ciencia moderna no son de gran profundidad, ni abren nuevos procedimientos metodológicos para estudiar la naturaleza. Sin embargo, sí ensanchan el ámbito de las ideas, tanto al considerar la naturaleza como el campo adecuado de la investigación racional, como al sugerir posibilidades distintas de las aristotélicas en la comprensión del universo; por todo ello su influencia ha sido muy decisiva”¹¹. A nosotros nos parece que la influencia del ockhamismo en la ciencia moderna es más amplia. Efectivamente, su influencia no se dará en el terreno de las ideas-aportaciones; pero sí hay un cambio procedimental decisivo por el abandono de la abstracción de la esencia (nominalismo), de la razón a favor de la voluntad (voluntarismo) y de desconfianza de la razón ante las verdades teológicas (fideísmo-agnosticismo).

Lo anterior irá traduciéndose en su “principio de economía”, que más parece una actitud que le orilla a cuestionarse todo, una especie de método cartesiano de “duda continua” y que provocará una verdadera revolución copernicana, de abundantes consecuencias tanto para la filosofía como para la ciencia experimental. Por eso, se ha visto este principio como abarcante de toda una metodología, incluso como uno de los presupuestos heredados por la ciencia moderna, no sólo como un principio ahorrativo, sino como un verdadero principio empírico de corte agnóstico-fideísta¹².

¹¹ MÍNGUEZ PÉREZ, C., *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*, Cincel, 1989, 45. Olga Larre describe mejor en el Epílogo de su libro sobre la filosofía natural de Ockham cuáles serán los alcances metodológicos de la doctrina ockhamista en la ciencia moderna: “lo importante no es la naturaleza, sino la función. Desde la metafísica se pasa a la física, en tanto que disciplina moderna, aspecto cuyas implicaciones se desarrollarán enormemente a los largos de los siglos siguientes. En efecto, estas nociones conducirán a una matematización de la ciencia, y, en consecuencia, a la aplicación de los métodos del cálculo matemático al entendimiento de los fenómenos a lo largo de los siglos siguientes (...). El camino de la física moderna comienza a substituir al camino de la investigación aristotélica. La visión jerárquica del universo se desvanece y aparece en su lugar una visión del mundo como conjunto de individuos de los cuales constituye el centro o polo de atracción con respecto a los demás”. LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham*, 315.

¹² DAMIATA sostiene que se ha hecho un mito en torno a este principio en el pensamiento ockhamista que debe deshacerse, pues Ockham no hace uso de él de una manera mecánica y ciega, sino que lo emplea con limitaciones. Además, señala que no todas las simplificaciones que ha producido en el pensamiento filosófico-teológico de su tiempo se deben asignar indiscriminadamente a este principio; como puede ser el caso de: la identificación del intelecto y la voluntad con el alma; la negación de la distinción formal entre las potencias del alma; la reducción de la *intentio animae* al *actus intelligendi*; de la cantidad a la sustancia o cualidad, etc. Cfr. DAMIATA, M., *I problemi di G. d'Ockham (I). La Conoscenza*, Biblioteca di Studi Franciscani, Firenze, 1996, 231-235. A nosotros nos parece que puede ser cierto que Ockham no haga de él un uso indiscriminado, pero sí lo hace con bastante frecuencia y nos parece que se ve orillado a ello como resultado de su empirismo gnoseológico y del nominalismo radical que defiende. BOLZÁN por

Por ello, en el método del *Inceptor* de Oxford, incide decisivamente su profesión de fideísmo, que marca claramente el cambio hacia la época de la modernidad. (En cierto protestantismo habría que decir que el fideísmo es connatural; el propio Lutero llamó a la razón «la prostituta de Satanás» y se declaró abiertamente seguidor de las ideas de Ockham). Una verdad teológica cierra el paso a la especulación filosófica. Las verdades conocidas por revelación son indemostrables racionalmente y todo raciocinio que pretende fundamentarlas es un intento condenado al fracaso.

Tanto la teología como el orden moral quedarán sin fundamento, y el campo de la filosofía es sumamente restringido. Desde estos antecedentes debemos avizorar el procedimiento metodológico que usa Ockham. Una verdad admitida por la experiencia o por el dato revelado permite el desarrollo de ulteriores disquisiciones, pero su fundamentación racional es impracticable. Por eso, muchas veces el *Venerabilis Inceptor* admitirá veladamente –pero no sin caer en contradicción– las consecuencias de las tesis contrarias a sus convicciones.

Sin embargo, afirma Klocker que en este terreno también ha sido malentendida la filosofía ockhamista. El problema es –dice él– que a lo largo de la historia de la filosofía, se ha visto a Ockham sólo desde una óptica lógica o gnoseológica y el *Inceptor* es más teólogo que filósofo. Ciertamente, en diversas ocasiones, defendió que la mente humana era capaz de lograr verdaderas certezas. Pero, dentro de su pensamiento teológico la fuente de la certeza es la fe, que proporciona una *persuasio* (persuasión). En cambio, el incrédulo debe partir de premisas solo hipotéticas. De ahí que –para Ockham– la diferencia entre el incrédulo y el creyente esté en el grado de certeza con las que se asumen las verdades; la certeza no puede venir de un proceso deductivo –una verdadera *demonstratio*– y ni siquiera de la evidencia. Pero esto no es señal de claudicación escepticista –apunta Klocker– sino una noble pretensión: la pretensión de elevar, desde la teología, a las demás ciencias; todo el conocimiento natural a un fin más alto. Por eso, indica este autor, “si se concede que el fin teológico ockhamista tenía como objetivo establecer la libertad creadora del Dios cristiano, se puede entender cómo todo su sistema se dirige a esta finalidad. Con esta perspectiva Ockham planteó preguntas muy serias sobre el ejercicio del intelecto del hombre.(...) Sólo cuando se elimina la certeza generada por la fe su sistema filosófico parece abierto al escepticismo”¹³.

Por otra parte, nos resulta curioso que Damiana –uno de los comentaristas de Ockham más agudos en la actualidad– enseñe que en Ockham no hay

su parte, ha interpretado el principio de economía ockhamista equiparándolo incluso a la afirmación tomista de que “*Natura neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis*” (*De Veritate*, XII, q. 2 ob. 3); sin embargo, SANTO TOMÁS no lo emplea como un principio epistemológico, en cambio, OCKHAM sí lo hace. Cfr. BOLZÁN, J. E., “¿Navaja de Ockham o navaja de Santo Tomás?”, *Sapientia*, 29 (1974), 112.

¹³ KLOCKER, H., “Ockham and the Divine Freedom”, *Franciscan Studies*, 45 (1985), 258-261.

divorcio entre teología (aunque le niega a ésta el estatuto de ciencia) y filosofía; pues para haberlo se necesita que alguno de los dos sea repudiado, y Ockham, sostiene Damiana, lo que hace es solamente separar los campos de cada una. Y añade: “la fe es tan excelsa y original que la mente humana delante de ella con frecuencia debe callar, faltándole las fuerzas para sondear el misterio”¹⁴.

Sin embargo, nos parece que el problema es más profundo. Negar la posibilidad de la razón humana natural para captar por sí misma algunas verdades alcanzadas por la revelación, aunque tenga la certeza de la fe, imposibilita la racionalidad de la existencia humana y de la misma fe. No está claro que ésta no sea una puerta para el escepticismo. De hecho la historia lo ha demostrado, el fideísta es un agnóstico. Por eso, “con razón se ha podido decir que “el discurrir de la Edad Moderna se preparó a principios del siglo XIV. Las grandes bazas del pensamiento ya se han jugado (agnosticismo, relativismo, nihilismo, etc.) y, cuando la partida está vencida, empeñarse en seguir la misma línea de juego no añade apenas nada. La gran partida del pensamiento se jugó en los siglos XIII y XIV”¹⁵. Esta conclusión puede parecer precipitada y simplificadora pero, como tendremos ocasión de comprobar, es acertada.

Además, este irracionalismo, paradójicamente, –como se verá– llevará a Ockham a cerrar las puertas a una prueba apodíctica de los que podrían ser sus más apreciados postulados: la libertad divina y humana.

En estos aspectos nos centraremos en este trabajo sobre la filosofía ockhamista. Teniendo en cuenta los presupuestos que hemos mencionado sucintamente, trataremos de analizar sus concepciones acerca de la naturaleza –desde el punto de vista gnoseológico, cosmológico y antropológico– para aterrizar en las consecuencias que tienen a la hora de estructurar lo que efectivamente es uno de los temas centrales de todo sistema filosófico: la libertad humana. Estamos convencidos de que toda fundamentación de la libertad descansa y depende plenamente del concepto de hombre del que se haya partido.

Ockham ha elaborado sus propias herramientas luchando contra toda una escuela que seguía ciertas tradiciones: ¿qué consecuencias tiene que afrontar un nominalista que excluye a la voluntad del orden de la *physis*?, ¿por qué postula su total independencia de otras fuerzas naturales que le impongan algún tipo de necesidad?

Como comprobaremos, el *Inceptor* no tendrá ningún problema para aceptar que ni la inteligencia, ni el objeto, ni la acción divina, pueden inmutar definitivamente a la voluntad. El empeño ockhamista consistirá en el noble intento de defender la libertad del hombre (y por supuesto de Dios), pero a

¹⁴ DAMIATA, M., *I problemi di Ockham (I) La Conoscenza*, 6.

¹⁵ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 60-61.

base de mantener la indiferencia de la voluntad. Por eso, mostraremos que, como prerrequisito de la libertad –para Ockham–, existe una indiferencia formal de la voluntad. Es decir, en ella no hay inclinación suficiente hacia el bien en común, a la felicidad, ni hacia un fin determinado: su perfección estará en la defensa de su espontaneidad.

También, la defensa de la libertad ockhamiana reclama la indiferencia de la voluntad hacia cualquier objeto. Por eso, desde el punto de vista material la voluntad no es reclamada por ningún bien creado; nadie, ni siquiera la visión del Bien pleno, puede aquietar definitivamente a la voluntad en su indiferencia. Como cristiano, Ockham tendrá que enfrentarse con el problema más grave: ¿qué ocurre con la libertad en el caso de la bienaventuranza, ante la *visio beata*, el conocimiento del Bien pleno *in patria*, como decían en la Escolástica?

Esto traerá inevitablemente consecuencias en la *praxis* humana, y por eso analizaremos el sistema moral que se sigue del voluntarismo ockhamista. Quizá el legado del positivismo moral sea uno de los aspectos más conocidos del *Venerabilis Inceptor*, pero también, y al mismo tiempo, existe la posibilidad de la construcción de un sistema moral en donde no existan preceptos universales, sino sólo existenciales; válidos solamente en sus circunstancias actuales que llevan al relativismo moral (mal endémico de nuestra época) por el contingentismo absoluto en el que se cae desde sus principios.

Pero, ¿es esto posible?, ¿es posible una espontaneidad total en la voluntad? ¿Cómo explica Ockham que la voluntad empiece a actuar en un momento y no antes ni después? O, ¿por qué actúa si puede también no hacerlo? Las respuestas del *Inceptor* son basamentos que irán construyendo un nuevo reino: el reino de la voluntad, el voluntarismo o contingentismo; que heredará, a fin de cuentas, todo irracionalismo y relativismo. De aquí el interés del pensamiento de este polémico autor. Ciertamente el objetivo de Ockham no era el de llegar a las conclusiones a la que ha llegado la filosofía moderna voluntarista, alcanzando quizá en la filosofía moderna su máxima radicalización a través del “superhombre” de Nietzsche y el nihilismo de la postmodernidad. Pero Ockham inoculó estos gérmenes por su peculiar pensamiento. De ahí que, el interés de este estudio se centre en la noción ockhamista de libertad, para así entender algo de las actuales antropologías y los resabios del nominalismo cuyos coletazos nos llegan hasta nuestro actual siglo XXI.

Como decíamos, gracias al trabajo del Instituto Franciscano de San Buenaventura en Nueva York, hoy día ya se cuenta con una edición crítica –cuidadísima– de las obras completas de Ockham. Lógicamente esto ha favorecido el mejor conocimiento de sus ideas, pero nos parece que no se han modificado sus tesis principales, en particular la de su voluntarismo, a pesar del esfuerzo que han hecho algunos autores del final del siglo XX por acercar

a Ockham a Aristóteles y encontrar otra vía de referencia a través de su innovador pensamiento.

Con lo dicho anteriormente, parafraseando lo que se dice de San Agustín, podemos consignar que Guillermo de Ockham sigue siendo el más moderno de los medievales. Para bien o para mal, eso se verá a lo largo de estas páginas que pretenden llevar hasta sus últimas consecuencias solamente algunos de los principios elementales del ockhamismo*.

* Este trabajo forma parte de la investigación que presenté como tesis doctoral en la Facultad eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra en 2001. Agradezco las sugerencias al tribunal que la juzgó, especialmente las sugerencias y correcciones de los Profs. Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés.

I

LA INDIFERENCIA DE LA VOLUNTAD

1. La voluntad ante la felicidad

La tarea fundamental de la actividad humana consiste en el empeño continuo del hombre por alcanzar su felicidad. El peso de este deseo deja sentir su influencia constante en todas sus decisiones. ¿Hasta qué punto la naturaleza del hombre está determinada por esta visión inquisitiva? ¿El hombre es capaz de desembarazarse de este prisma a través del cual parece que dirige todas sus acciones? O, también: ¿es éste un deseo inscrito radicalmente en su naturaleza y, por tanto, incapaz de ser acallado definitivamente hasta que culmina en su último fin? Estas cuestiones son colofón de uno de los grandes temas de la Escolástica: el fin último del hombre. Esta problemática tuvo relevancia en Ockham, pues ocupa un buen espacio en las disquisiciones antropológicas del *Venerabilis Inceptor*.

Podríamos empezar centrando el tema con una definición de felicidad y así determinar directamente las diferentes posturas. Existen varias razones para introducir la especificación del objeto de la voluntad por parte de la razón formal de bien. Si se acepta esto, no habría mayor dificultad en ubicar la noción de felicidad: si el bien en común es lo que mueve nuestra facultad volitiva, con mayor razón la atraerá la suma de todos los bienes. Tomás de Aquino, junto con Boecio, añade el adjetivo *perfectum* para ayudar a precisar las notas del objeto primigenio de la voluntad: “ya que el bien es el objeto de la voluntad, el bien perfecto es aquello que totalmente satisface este apetito; por eso amar la felicidad no es otra cosa que apetecer la satisfacción de la voluntad”¹. Lacónica, pero no por eso imprecisamente, la felicidad queda definida como el *bonum perfectum* porque llena totalmente nuestra potencia.

Aunque, en teoría, de esta noción no surjan dificultades, la investigación del objeto de la felicidad –asunto muy distinto– es de mucha importancia y complejidad, pues su definición debe comprometer todo el destino del hombre. Planteamos tres cuestiones que, alrededor del tema, aborda más o menos explícitamente el *Inceptor*:

a) La posibilidad que tiene el hombre de alcanzar su felicidad o de renunciar a su búsqueda.

¹ *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8.

b) Si el hombre puede encontrar la felicidad en algo creado.

c) Qué relación puede encontrarse entre el fin último de derecho y el fin al que de hecho tiende el hombre o, en otras palabras, cómo establecer la relación que existe entre la felicidad subjetivamente considerada y la felicidad misma.

2. El rechazo de la felicidad

Con la primera cuestión Guillermo de Ockham ha revolucionado una tesis que tiempo atrás se daba por descontada en la Escuela. Esta es su postura: “*la voluntad contingente y libremente goza del fin último mostrado en universal, porque puede amar la felicidad o no amarla, y puede apetecer su felicidad o no apetecerla*”². No se trata de un mero afán innovador. Ockham ha cuestionado la posibilidad del hombre para alcanzar su felicidad o renunciar a ella, apurado por las consecuencias que encierran los principios basilares del contingentismo absoluto dentro de la libertad humana. La premisa inmediatamente anterior a esta original conclusión es la siguiente: “*la voluntad, en cuanto potencia libre, es sujeto del querer o del no querer respecto de los mismos objetos*”³.

Asentados los principios del indiferentismo y contingentismo absoluto de la voluntad, especulativamente quedaba resuelta la argumentación en contra de cualquier tipo de atracción por parte del objeto. Pero Ockham, intentando darle fuerza a sus argumentos echa mano de su recurso preferido: la experiencia. Veamos de qué ejemplos se vale el *Inceptor*.

“El intelecto puede dictar a la voluntad que la felicidad no debe ser querida. Esto sucede cuando el entendimiento cree que la felicidad es

² “*Voluntas contingenter et libere –modo exposito– fruitur fine ultimo ostenso in universali, quia scilicet diligere beatitudinem potest et non diligere, et potest appetere sibi beatitudinem et non appetere*”. *Sent.*, I, d. 1, q. 6; OP TH, tomo I, 503. Las citas corresponden a las ediciones críticas del Instituto de S. Buenaventura de Nueva York. Para las citas de algunas obras de Ockham se usará la abreviación del título (por ejemplo de su Comentario a las *Sentencias* se usará la abreviatura *Sent.* añadiendo además el libro correspondiente la distinción y las cuestiones, así como el tomo y el número de página de la edición crítica), y se indicará si corresponden a las obras teológicas con las abreviaturas OP TH y si a las filosóficas se usarán las siglas OP PH. No he hecho la distinción o clasificación de las *Sentencias* como *Reportatio* y *Ordinatio* puesto que en los volúmenes de la edición crítica ya no se hace; en ellas se sigue un orden numérico señalando el tomo al que corresponden. Además, hay que tener en cuenta que el tomo VIII de la *Opera Theologiae* recoge varias cuestiones de la *Reportatio* de las cuáles no se duda de su autenticidad, sólo de la fecha, del motivo y lugar de composición (aunque en las ediciones antiguas se ubicaron como parte de los comentarios a las *Sentencias* II a IV). Por eso la edición crítica la ubica en un volumen con el nombre de *Quaestiones variae* (yo lo citaré como *Quaest. Var.*).

³ “*Voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti*”. *Ibid.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 350.

imposible de alcanzar⁷⁴. La primera parte de este razonamiento parece que contradice la independencia de la voluntad respecto a la inteligencia que ha repetido siempre Ockham en estos términos: “la voluntad no necesariamente se conforma al juicio de la razón”⁷⁵; y de hecho a continuación Ockham explicita: “sin embargo, la voluntad (si quiere) puede conformarse al juicio de la razón ya sea recto o erróneo”⁷⁶.

Entonces, ¿cabría pensar que la culpa o la deficiencia procede del juicio erróneo de la inteligencia, ya que es ella quien define el alcance de nuestra instancia volitiva? Para Ockham no es así: “confirmamos esta razón –sigue su argumento– porque la voluntad puede no querer aquello que la inteligencia le presenta como incapaz de aquietarle o satisfacerle, y lo mismo puede creer que ninguno de los objetos posibles a su alcance puede satisfacerle; por tanto, *la voluntad puede no querer todo lo posible* –y ciertamente también rechazar lo imposible para ella–: la voluntad puede rechazar cualquier cosa”⁷⁷. En realidad no se trata de algún defecto en la razón, sino del poder omnímodo de la voluntad. Lo único que ha añadido a sus conclusiones, es la ejemplificación psicológica para enseñar como de hecho –según él– se da el rechazo de la felicidad. De la existencia de hombres que renuncian a buscar la felicidad porque la consideran una utopía, concluye que la voluntad no quiere necesariamente la felicidad.

Aquí nos detenemos para resaltar el meollo de su argumentación. El asunto primordial está en que ese rechazo por parte de la voluntad, no lo restringe Ockham al ámbito de los objetos materiales en los cuales recae la elección volitiva. En efecto, si hablamos de las cosas singulares que en cada caso elige nuestra facultad, no puede determinarse ante ninguno de ellos *in via*. Pero, dado que para el *Inceptor* el origen de esta determinación no procede ni de la inteligencia ni de la voluntad como naturaleza, el planteamiento es distinto y más radical en sentido peyorativo, pues esta capacidad se convierte en una insuficiencia del acto voluntario, como él mismo después tendrá que admitir. Ya no es sólo que la voluntad pueda elegir o rechazar el fin último en universal dictado como tal por la inteligencia, sino que además siempre estará incierta acerca de su posesión auténtica o imaginaria.

⁴ *Ibid.*, I, d. 1, q. 6, tomo I, 503.

⁵ *Ibid.*

⁶ “Ista conclusio persuadetur primo sic: illud potest esse nolitum a voluntate quod potest intellectus dictare esse nolendum; sed intellectus potest credere nullam beatitudinem esse possibilem, quia potest credere tantum statum quem de facto videmus esse sibi possibilem; ergo potest nolle omne illud quod isti statui quem videmus repugnat, et per consequens potest nolle beatitudinem. Maior est manifesta, quia quamvis voluntas non necessario conformetur iudicio rationis, potest tamen conformari iudicio rationis tam recto quam erroneo”. *Ibid.*, 503-504.

⁷ “Confirmatur ista ratio, quia potest nolle illud in quo credit se non posset quietari; sed potest credere se non posse quietari in quocumque sibi possibili; igitur potest nolle omne sibi possibile, –et certum est quod potest nolle omne sibi impossibile–, ergo quilibet potest nolle”. *Ibid.*, 503-504.

Traducido en términos tomistas diríamos que el rechazo de la felicidad no es un error práctico de la inteligencia (ante objetos concretos), sino que por la *voluntas ut ratio* (o voluntad electiva) elijo no ser feliz en una situación concreta. Entonces, lo que más bien está planteando el *Inceptor*, es nuevamente el desprecio del objeto de la *voluntas ut natura* o voluntad nativa.

Tomás de Aquino sin tapujos expresa su posición: “no pertenece al libre arbitrio el que queramos ser felices, sino ad *naturalem instinctum*”⁸. Aunque, propiamente el objeto de la felicidad –si es esto o aquello– sí depende del juicio de la razón y de la voluntad electiva, porque en el momento en que alguien apetece un bien determinado para conseguir –en él o a través de él– la felicidad, se da ahí la unión actual entre el apetito natural y el racional⁹.

En cambio, Ockham defiende la posibilidad de la elección en el vacío, pues afirma que puede darse una noción primigenia que no vaya precedida por alguna volición o como también dice: “hay fines que con ningún amor son deseados sino sólo odiados o no queridos”¹⁰. Así defenderá la noción pura de la felicidad.

Por una parte, queda claro cómo el papel de la inteligencia es reducido –en el voluntarismo ockhamista– al mínimo, y que la voluntad es la auténtica poseedora y responsable de esta actitud. Pero, decíamos que esa capacidad es en realidad impotencia pues: ¿qué pasaría si el intelecto afirmara la posibilidad real de alcanzar la felicidad? En esta nueva situación, dice Ockham, la voluntad puede rechazar sin más esas consideraciones: la potencia libre (*obliquabilis*) no necesariamente se conforma a la razón recta, pues cuando ésta puede dictar que en esto o en aquel otro objeto está verdaderamente la felicidad, con nuestra voluntad creada, –potencia oblicua– podemos querer un objeto distinto. Si, por ejemplo, la inteligencia dijera que Dios es el fin último y que ahí está la felicidad, la voluntad puede no querer ese fin y no obstante dirigirse hacia un objeto creado buscando ahí su felicidad¹¹.

⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10.

⁹ Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3. sol. 3.

¹⁰ “quod aliquis finis volitionis praestitutus a voluntate creata amatur amore amicitiae et aliquis nullo amore amatur, sed solum oditur et est nolitus”. *Quaest. Var. Q. IV, De Causalitate finis*, OP TH, tomo VIII, 98-154.

¹¹ “Secundo dico quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum potest voluntas illum finem nolle illum finem. Quod probatur, quia potentia libera quae est receptiva duorum actuum contrariorum, qua ratione potest in unum et in reliquum. Sed voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti, igitur si potest in velle respectu Dei, eadem ratione potest in nolle respectu Dei. Item potentia obliquabilis quae non necessario conformatur rationi rectae, qua ratione potest in obiectum unius dictati ab intellectu eadem ratione potest in oppositum alterius dictati. Sed voluntas creata est obliquabilis, et potest in oppositum unius dictati hic in via, patet per experientiam. Igitur non obstante quod intellectus dictet hoc esse finem ultimum, potest voluntas nolle illum finem”. *Sent.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 351.

Aunque este argumento contenga en parte verdad, lo que ahora nos interesa ver aquí es cómo la voluntad queda sin asidero donde apoyarse para elegir su acabamiento. Unas veces por culpa de la inteligencia errónea, y otras porque no se atiende a la supuesta evidencia que procede del juicio recto. Nos parece que Ockham también incurre en imprecisión ya que nunca aclara la causa de esta decisión, convirtiéndola en una elección no motivada.

A continuación, pasa a ejemplificar y pone más de manifiesto el equívoco: “cualquier cosa –dice– que la voluntad pueda no querer (o querer) para otro individuo, la puede no querer (o querer) para sí misma. Pero la voluntad puede no querer la felicidad de otro hombre, por ejemplo de Juan, por lo tanto, puede no querer su felicidad”¹². Más adelante expone otra situación: “alguien puede desear eficazmente un antecedente y conocer las consecuencias que se deriven de esa elección. Por ejemplo, una persona que conoce con toda certeza que la consecuencia de morir es la infelicidad puede, sin embargo, querer eficazmente morir. Así, la experiencia nos muestra que muchos usando de su razón –tanto fieles creyentes en una vida futura, como infieles que no creen en otra vida– se suicidan o se exponen a morir; por tanto, esto testifica que no quieren ser felices. De igual modo, se confirma este hecho en algunos creyentes que saben que para conseguir la felicidad deben abstenerse de pecar y, sin embargo, eligen pecar aún sabiendo o creyendo que por tal pecado tendrán una pena eterna. Esto no tendría lugar si no hubiesen rechazado (*nolle*) la felicidad, y no solamente en general, sino también en particular”¹³.

De este modo aparece claro su intento, como declara Ghisalberti: “Ockham supera la distinción escolástica entre fin último de derecho y el fin último de hecho. Su constante recurso a la experiencia le hace concluir que si existen hombres que no tienden al fin último de derecho, quiere decir que la voluntad puede dirigirse hacia un fin último que en realidad no es el fin último, es decir, que la voluntad siempre permanece libre”¹⁴.

Los Maestros de la Escuela habían asentado la afirmación de que el hombre naturalmente tiende a un bien infinito, y por eso su deseo de felicidad

¹² “Praeterea quidquid voluntas potest nolle uni individuo alicuius specei (hoc potest nolle sibi), idem potest velle ciicumque individuo eiusdem specei. Sed voluntas potest nolle beatitudinem alteri individuo, puta Ioanni, potest igitur nolle beatitudinem sibi”. *Sent.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 351.

¹³ “Praeterea, quicumque potest efficaciter velle antecedens, potest velle consequens scitum vel opinatum esse consequens; sed aliquis potest efficaciter velle non esse, et potest sciri evidenter quod non esse beatum est consequens ad non esse; ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem. Assumptum patet, quia multi utentes ratione –tam fideles credentes vitam futuram quam infideles nullam vitam futura credentes– interfecerunt se ipsos et exposuerunt se morti; ergo volebant non esse. Corfirmatur ratio, quia etiam aliqui fideles credentes se posse consequi beatitudinem si non peccarent elegerunt peccare, scientes se vel credentes propter tale peccatum poenam aeternam habituros; quod non esset nisi tunc habuissent “nolle” respectu beatitudinis non in generali tantum sed etiam in particulari”.

¹⁴ GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano, 1972, 222-223.

no puede aquietarse sino en la auténtica y definitiva posesión de Dios. Si Ockham niega esto, ¿significa entonces que la voluntad puede saciarse con la posesión de un bien finito?

Pasamos así a la segunda tesis anunciada, para escudriñar qué sentido puede dar el hombre a su existencia dentro del concepto de naturaleza humana forjado por el *Venerabilis Inceptor*.

3. La voluntad ante los bienes finitos

Cuando el alcance natural de una potencia se ve truncado se dice entonces que la situación de un ser es anómala. Para Aristóteles ese estado correspondería al caso de un “animal enfermo”; pues si un viviente dotado de intelecto no encontrase nada digno de considerar, y su voluntad no pudiera referirse a una cosa mejor, mas allá de lo inmediatamente dado, este viviente –animal racional– viviría en función del binomio sensibilidad-deseo¹⁵.

Si Ockham hubiera conocido mejor a Aristóteles, no debería haber claudicado en su intento por argumentar filosóficamente la dignidad de nuestra facultad espiritual volitiva. Por lo menos, si sus pretensiones iban encaminadas hacia otro rumbo al pretender instaurar una “nueva vía” de la especulación, no debería haber abandonado la defensa de la natural racionalidad de nuestras facultades. A pesar de todo, en cierto modo, es comprensible que lo haya hecho así. Su rigor lógico y metodológico es innegable, pero las consecuencias de sus principios no dan más de sí, ¿es posible demostrar que el alcance de la voluntad no se determine por la posesión de un bien finito, del tipo que sea? Su solución es negativa: “no puede demostrarse naturalmente que la voluntad no sea saciable en la posesión de un bien finito”¹⁶.

El *Venerabilis Inceptor* ha estudiado en Oxford varios de los argumentos que empleaban los filósofos para defender la apertura trascendental de la voluntad hacia el ser en cuanto bueno, y por tanto la posibilidad de trascender los bienes finitos.

Tres de estos le parecen insuficientes:

a) probando la libertad de la voluntad;

¹⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco*, VII, c. 13 y 14.

¹⁶ “Secundo dico quod non potest naturaliter demonstrari quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo citra Deum. Cuius ratio est, quia si posset naturaliter probari quod voluntas non potest quietari in aliquo finito: aut hoc esset per libertatem voluntatis, quia scilicet voluntas ex hoc ipso quod libera est potest appetere quodcumque volibile, et ita numquam satiari potest nisi in ultimo; aut per universalitatem obiecti voluntatis, quia scilicet obiectum suum est ens in communi, et per consequens quodlibet contentum, et per consequens non potest quietari nisi in summo; aut per capacitatem voluntatis, quia scilicet est capax boni infiniti”. *Sent.*, I, d. 1, q. 4, OP TH, tomo I, 432.

- b) por la universalidad de su objeto y;
- c) por la capacidad intrínseca de alcanzar un bien infinito.

4. No es demostrable que la voluntad quiera contingentemente cualquier objeto

Quizá, lo que puede resultar más sorprendente, es que ahora Ockham venga a hablar de la imposibilidad de demostrar la libertad de la voluntad, es decir, que no sea apodícticamente comprobable su omnimoda capacidad apetitiva, que pueda desear cualquier cosa contingentemente. Pero, con facilidad saldremos de este asombro si nos situamos dentro de su postura, cuando sinópticamente apliquemos el nominalismo de los conceptos y el empirismo al terreno antropológico. El exordio de su argumentación es el siguiente: aquello capaz de saciar el apetito puede ser su objeto último.

Ahora bien, si la voluntad es saciable por un objeto creado, entonces, ese objeto puede ser su fin adecuado y motivo de fruición ordenada¹⁷. Porque una potencia siempre tiene dos actos de los cuales uno es más perfecto que el otro; si el acto imperfecto puede aquietar nuestras potencias, entonces con mayor razón el acto más perfecto las llenará. Pero es totalmente posible –según Ockham– que haya un acto de la voluntad respecto a alguna creatura, que sea más perfecto e intenso que un acto nuestro de amor a Dios¹⁸.

La única razón que encontramos detrás de esta objeción consistiría en la inmediatez del bien creado, *hic et nunc*, respecto a nuestro acto dilectivo. Cuando Dios no es conocido directamente, los medios pueden convertirse en fines. El asunto sería comprobar que de este modo queda anulada la posibilidad de otra elección. Ockham aquí claudica.

Klocker señala –nos parece que acertadamente– que el principal fallo del sofisma en el que está encerrado Ockham, consiste en la confusión entre el

¹⁷ “Fruitio est duplex: ordinata et inordinata. Ordinata est illa quando aliquid summe diligendum summe diligit. Fruitio inordinata est illa quod summe diligit et propter se quod minus et propter aliud est diligendum. Sed fruitio ordinata est duplex, quia quaedam est quietans simpliciter voluntatem, quale debet esse fruitio propria. Alia non simpliciter quietat, sed patitur secum et naturaliter anxietate et tristitia, quale est fruitio viae”. *Ibid.*, 431.

¹⁸ “Tertio quaero utrum solus Deus sit debitum obiectum fruitionis. Quod non: illud cuius actus potest satiare appetitum potest esse obiectum debitum fruitionis; sed actus alterius obiecti potest satiare voluntatem; ergo obiectum aliud a Deo potest esse obiectum debitum fruitionis. Maior est manifesta. Minor probatur: quando aliqui actus alicuius potentiae sic se habent quod unus est simpliciter imperfectior et alius simpliciter perfectior, si actus imperfectior potest satiare potentiam multo magis actus perfectior satiabit eandem. Sed possibile est quod aliquis actus voluntatis respectu alicuius creaturae sit perfectior et intensior quam actus voluntatis respectu Dei, quia cum actus respectu Dei sit finitus et per consequens habeat certam proportionem in perfectione ad alios actus, non videtur includere contradictionem quod fiat aliquis actus perfectior illo actu finito. Igitur si ille actus finitus imperfectior satiat, multo magis alius actus perfectior satiabit”. *Ibid.*, 429.

apetito natural y el apetito elícito. El *Inceptor* no ha cuidado de precisar la diferencia exacta entre el acto libre y el acto necesario, por eso, –según este autor– es imposible concebir un último fin a la luz del cual los medios hacia él sean aprehendidos como tales, y también a la luz del fin, las varias elecciones sean inteligibles¹⁹.

Nosotros añadiríamos otra apreciación a la doctrina ockhamista: la subordinación indebida de la voluntad al apetito sensitivo que, como ya hemos visto, en ocasiones dice Ockham que puede ejercer su acción directamente sobre la voluntad, sin mediar el intelecto. “Que el apetito sensitivo –afirma en el libro IV de las *Sententias*– pueda aquietarse en algo finito es evidente, pues este apetito puede disfrutar, por ejemplo, de un acto venéreo sin experimentar ansiedad o tristeza alguna. Entonces, la voluntad puede seguir al apetito sensitivo *dimittendo rationem* y así aquietarse, ya que queriendo ese placer sensible no sufre ni padece tristeza. Por otro lado, el *intellectus errans* puede juzgar que tal acto es *summe delectabilis* y la voluntad dirigirse a seguir esta intelección”²⁰. Son dos situaciones distintas. En el primer caso, el placer sensible actúa sobre la voluntad quien cegada por esta pasión abandona el intelecto. El segundo es la situación de un error de la razón.

Esos dos elementos aparecen como los motivos causantes de la determinación de la voluntad hacia un bien sensible, en el ejemplo escogido por Ockham. Pero, se podrían recoger conjuntamente: si la felicidad es lo que máximamente mueve el apetito, como en los placeres sensibles se da una delectación muy intensa, éstos pueden atraer a la voluntad que, entonces, prescinde de la razón. O, también, los apetitos pueden obligar a la inteligencia a formar un juicio erróneo y así se elude también cualquier otro deseo.

Antes de proseguir debemos insistir otra vez en la aclaración de los propósitos de nuestro autor. Ockham no está renegando del hecho innegable de la libertad y de la capacidad absoluta de la voluntad para querer contingentemente cualquier objeto. Precisamente, lo que ahora está intentando probar es la falsedad –para él– de que irresistiblemente la voluntad esté encaminada al objeto más perfecto que se pueda concebir para una potencia, puesto que ahí encontraría la mayor fruición posible, el gozo más deleitable y, por tanto, cesaría así en su actividad libre.

Como directamente no puede probar la falsedad de esto –que se dirija al Bien sumo porque sólo en su posesión queda totalmente complacida– hace uso de su empirismo para formular una especie de antinomia: la voluntad es insaciable, pero apodícticamente no es demostrable. De hecho, no es cierto que un bien finito la complazca totalmente, pero esto no es argumentable²¹.

¹⁹ Cf. KLOCKER, H., 245-246.

²⁰ *Sent.*, IV, q. 16, OP TH., tomo VII, 348 y ss.

²¹ “Tertio, dico quod non potest naturaliter probari quod voluntas sit per quemcumque actum quietabilis quin quocumque actu possibili voluntati posito in ipsa voluntate possit libere velle aliquid aliud et tristari si

En contra de este escepticismo señalamos ya que los argumentos suponen confusión entre el apetito natural y el apetito elícito, y la negación de la capacidad que tiene la voluntad para sujetar las pasiones. Ahora pretendemos indicar el sofisma externo de esta antinomia: la identificación de la delectación con la felicidad, del placer con el bien, de la felicidad objetivamente considerada con su posesión subjetiva.

El placer –sensible o espiritual– no es el objeto de la felicidad por muy vehemente o elevado que éste sea; el placer es una consecuencia de la adquisición de un bien, pero no es garante de la perfección del bien ni intensiva ni extensamente considerado. Los placeres sensibles mueven fuertemente el apetito y son capaces de absorber momentáneamente a la mente, porque son máximamente aprehensibles y no porque su bien sea más perfecto. La felicidad atrae máximamente al apetito en razón de su perfección (sumo Bien) no por razón de su cercanía²².

La fruición del bien no es el bien mismo, sino una propiedad suya. Porque el placer supone la posesión (al menos intencional) del bien que lo produce. Aristóteles ya lo había expresado con claridad: la delectación o gozo no es la misma felicidad, pero se añade a la perfección de la operación; así como la belleza no es la causa de la juventud, sino una manifestación de ella que la hace plena²³. Una es causa, el bien; y el otro el efecto, el placer.

La inversión de esta relación es propia de una postura en cierto modo immanentista: la bondad proviene del placer –sensible o espiritual– que me produzca la posesión de un objeto. Las cosas no las apetezco por su bondad intrínseca, sino por el beneficio placentero que me reportan y así puedo llegar a concluir que la felicidad está en el mayor placer conseguido.

De cualquier modo la afirmación de la satisfacción de la voluntad por un bien sensible es algo ampliamente superado ya sea, por ejemplo, desde el pesimismo de Schopenhauer, o –positiva y airosamente– desde la recta interpretación de la voluntad como apetito racional.

5. Lo que es conocido en universal puede no ser conocido en particular

El siguiente argumento desechado por nuestro autor dice –tal como lo expone Ockham– que si el objeto de la voluntad (y de la inteligencia) es el

careat illo. Et ita nec potest probari quod voluntas est satiabilis et quietabilis fruitione quam de facto ponimus, nec quod non potest quietari aliqua alia respectu alicuius creaturae, nec quod potest per quacumque quietari. Nec ratione aliorum aliquam istorum conclusionum probant sufficienter”. *Sent.*, I, d. 1, q. 4, OP TH, tomo I, 435-436.

²² Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Beatitudine et actibus humanis*, Torino, 1951, 74-75

²³ “delectatio non est ipsa beatitudo, sed adiungitur perfecte operationi, sicut decor juventutem”. *Ética a Nicómaco*, I, c. 1; cfr. de SANTO TOMÁS las cuestiones de la *Summa Theologiae* dedicadas a la delectación: I-II, qq. 31-34.

ente en común y, por consiguiente, cualquier cosa que se contenga bajo esta noción; entonces, la voluntad no podrá aquietarse si no es en el Ente sumo²⁴.

En el nominalismo, desde una perspectiva gnoseológica, no es factible la aceptación de un objeto propiamente universal para nuestras potencias espirituales. Encontramos ahora lo que pretende ser la aniquilación de un argumento metafísico mediante otro gnoseológico. “No puede ser naturalmente probado –objeto Ockham– que cuando algo común es aprehensible por alguna potencia, todo lo contenido (bajo su objeto) sea perfectamente cognoscible por tal potencia. Ya sea porque el impedimento sea la improporción de cierto objeto, o por defecto de otra causa”²⁵.

El primer caso (*exemplum primi*) consiste en la falta de proporción de nuestro intelecto para conocer intuitivamente y en particular el *ens primum*. Pero la excelencia del objeto propiamente es considerada por parte de la limitación del sujeto: “*Exemplum secundi*, si hubiera algún objeto que de ningún modo pudiera ser aprehendido por el intelecto, si antes no fuera conocido por el sentido, entonces, tal entendimiento, aunque sea capaz de conocer *unum commune ad omnia obiecta*, no podría aprehender en particular todo lo contenido”²⁶.

A pesar de que haya muchas cosas contenidas en la razón de ente y de todas ellas se predique con propiedad la entidad, el intelecto no puede conocer en particular a todas y cada una de ellas. Ockham señala cuáles son estos seres desconocidos: “por ejemplo: todas las sustancias –materiales e inmateriales– y muchos accidentes”²⁷.

Ahora comprendemos un poco mejor la actitud del nominalista y vislumbramos el prelude de la gnoseología moderna²⁸. ¿Por qué los universales no nos dan a conocer el contenido total de su concepto? Recordemos que para el ockhamismo la realidad de los conceptos universales sólo merece la denominación de conocimiento en cuanto nos revelan los

²⁴ Cfr. *Sent.*, I, d. 1, q. 4, OP TH, tomo I, 433.

²⁵ *Ibid.*, 435.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “Et sic propositio praedicta falsa est quod ens naturaliter cognoscitur esse obiectum adaequatum intellectus, quia multa sunt contenta sub ente de quibus praedicatur quae tamen in particulari et in se non possunt naturaliter apprehendi ab intellectu pro statu isto, puta omnes substantiae, tam materiales quam immateriales, et multa accidentia”. *Sent.*, IV, q. 16, tomo VII, 349. “Aquí, puede decirse que no avanzó un paso más. Porque al afirmar que el conocimiento se inicia en los sentidos, concluyó que también acaba en ellos. No nos puede extrañar este corolario pues, como ya dijera Ockham, el conocimiento abstracto no consiste más que en relacionar ideas mediante una serie de leyes, que para Ockham eran las de la lógica y para Hume serán leyes psicológicas. Esto significa que el pensamiento no va más allá de los sentidos sino que, si acaso, a base de mezclar datos, se aparta de ellos. Las ideas, pues, no nos dan a conocer nada nuevo, no se corresponden con nada real”. CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *Agnosticismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, 39.

²⁸ Cfr. MICHALSKI, K., *La philosophie au XIV siècle. Six études*, Minerva G.M.B.H, Frankfurt/Main, 1969.

objetos singulares que agrupan, debido a que la aprehensión de éstos siempre debe ser precedida por un conocimiento intuitivo del singular. Pero, propiamente no merecen ese calificativo ya que no son aptos para revelarnos algo sobre la naturaleza de las cosas que “suponen”²⁹.

Su universalidad depende de la extensión inductiva y, por eso, sólo es predicable de un cierto número de individuos. Si, en cambio, por un proceso abstractivo se obtiene no solamente al individuo sino su constitutivo esencial, ese concepto me servirá para el conocimiento no de algunos individuos, sino potencialmente de todos los que posean esa formalidad³⁰.

Una cuestión debe quedar suficientemente aclarada: el hecho de defender la universalidad del objeto de la voluntad y su capacidad, en cierto modo infinita para sustraerse ante los requerimientos de un bien finito, equivale a defender el *bonum in commune* como único objeto determinante de nuestra potencia, en el estado actual de viadores. Y no del Bien infinito como objeto especificante, ni mucho menos. Tampoco se pretende deducir la existencia de tal Ser infinito. Para que la voluntad trascienda los bienes finitos, no es necesario el conocimiento intuitivo del Bien infinito, como postula Ockham.

²⁹ “Confundir las ideas generales con los abstractos o con los conceptos da lugar a problemas graves en los que, desde Ockham, se han enredado los nominalistas. Mientras los conceptos se refieren a lo real y son universales porque se predicán «enteros» de cada individuo, las ideas generales se refieren a los abstractos como «casos», de modo que hombre es un caso de animal pero desde luego no puede identificarse el hombre con el animal, porque la idea general no se refiere al abstracto entero. Por eso, ‘el escepticismo acerca de los universales se debe precisamente a la confusión de las ideas generales con los universales. Las ideas generales no son conceptos: los conceptos se piensan en la línea de la razón. Hablar de conceptos no es hablar de igualdades ni de cuantificadores. La *suppositio personalis* de Ockham es la suposición por el caso (la significación del caso). Ockham llama individuos (o singulares) a los casos, y sostiene que son reales; pero los casos no son reales, sino determinaciones segundas, es decir, la referencia intencional de las ideas generales a las determinaciones primeras (los abstractos)’ POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento ¿Qué quiere decir todo esto? (...)* que si se predica una idea general directamente de la realidad, ésta queda reducida a una parte de su ser; decir, por ejemplo, de Sócrates que es un animal es decir algo, pero desde luego no es haber dicho la última palabra. Las ideas generales sirven para generalizar, pero no sirven en absoluto para darnos a conocer la realidad; de ahí concluyen ‘que no hay conocimiento de las esencias’, lo cual es, cuando menos, una conclusión precipitada”. CORAZÓN GONZÁLEZ, R., 110.

³⁰ “Ni perro es todo lo pensable, puesto que se piensa también gato, ni gato es todo lo pensable, puesto que se piensa también perro. ¿Cómo encontrar algo que sea un todo respecto de los dos? Generalizando, esto es, con una noción general respecto de los dos. Por ejemplo la noción de ‘animal’. La noción de animal no es una noción abstracta. O, dicho de otra manera, no se objetiva con la primera operación, sino una vez que se han objetivado abstractos... Puede servir de indicación llamar a esto abstracción parcial. Es una abstracción que se caracteriza por prescindir de las diferencias. Y, en efecto, generalizar es lo mismo que igualar. Las nociones generales, efectivamente, son creaciones de la mente, son, en terminología nominalista, ficciones, no porque no se refieran a la realidad, sino porque es la mente quien generaliza y, por tanto, quien las forja. Además, las ideas generales contienen sólo parcialmente el contenido de los abstractos de los que se han obtenido ya que cada noción general (totalidad respecto de la pluralidad de los abstractos) prescinde de las determinaciones que se muestran irreductibles y, por tanto, es indeterminada; dicho de otro modo: las ideas generales no versan sobre los abstractos ‘enteros’”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985, 2ª ed. 1988, 34-36.

Basta un conocimiento universal del bien que está al alcance de cualquier entendimiento porque es algo natural a nuestras potencias.

Concedemos a Ockham que de un concepto universal no se siga la acción, si este conocimiento no es mediado por una particular aprehensión. El movimiento de apetencia de todas nuestras facultades desiderativas es acerca de lo particular y no de lo general. Pero también para que una aprehensión intelectual produzca una atracción que actúe un deseo eficaz se necesita la aplicación del intelecto a un singular.

Sin embargo, no concedemos el uso meramente logicista de la predicación universal según el nominalismo en la pluma del *Inceptor*. Pues, cuando el universal contiene en potencia muchos particulares, la intervención del intelecto se realiza no solo en muchos objetos, sino en todos los contenidos en la razón poseída. Ahora bien, el intelecto no solo aprehende este o aquel bien, sino cualquier clase de bien finito. De aquí que, como el intelecto mueve a la voluntad por una formalidad aprehendida, deba haber proporción entre estas dos facultades. Por eso decimos que la voluntad de las creaturas racionales no está determinada por la naturaleza, sino más bien por la consideración natural del bien en común. Este es el resumen de un argumento suscrito por Tomás de Aquino³¹.

Pero no nos interesa enfrascarnos demasiado en polémicas gnoseológicas, pues en definitiva la estructura misma de nuestras instancias volitivas nos muestra su capacidad real. Tan solo apuntamos las posibilidades para salir del dédalo en que está Ockham. En el fondo, la dificultad también radica en que el *Venerabilis Inceptor* homologa el comportamiento del apetito sensible y el apetito racional. Esto lo descubrimos en otro matiz que da a su argumentación. “Un sentido puede gozar de la deleitación de muchos y variados bienes sensibles, y así encontramos que ante la aproximación de un objeto puede saciarse este apetito ya que en su posesión excluye toda tristeza. Sin embargo, ese objeto muchas veces no es el bien más perfecto que se contiene bajo la razón común de bienes sensibles. De aquí que no sea comparable la afirmación de que éste (o cualquier otro apetito) *non satietur nisi in summo*”³².

Este razonamiento lo traspasará sin más, al aplicarlo a las facultades espirituales humanas. En síntesis de todo este apartado encontramos un párrafo de Ockham que enseña muy bien su tesis: “por tanto, *no puede demostrarse naturalmente con las solas fuerzas de la razón, que la voluntad no quede saciada por algún ente creado como causa total e inmediata que logre aquietar todo el apetito de la voluntad*. Como tampoco puede ser probado que un bien sensible no pueda saciar el apetito sensitivo, aunque el sentido mantenga su disposición previa a esa delectación”³³.

³¹ Cfr. *Summa Contra Gentiles*, II, c. 48.

³² *Sent.*, I, d. 1, q. 4, OP TH, tomo I, 437.

³³ *Ibid.*, 435.

Como prueba de esto acude a la triste experiencia por la cual se puede constatar a muchas personas que dirigen exclusivamente la felicidad de su vida a la búsqueda y posesión de los bienes sensibles, y por mucho tiempo –y quizá nunca– corrigen su hedonismo.

Tomás de Aquino también era observador de la experiencia de vida y toma en cuenta esta situación, pero explica la profunda raíz psicológica del comportamiento humano. En la *Suma Teológica* se pregunta –junto con Aristóteles– el por qué hay muchos más que persiguen las delectaciones sensibles que las espirituales inteligibles. “La mayoría persigue las delectaciones corporales porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos, y también porque los hombres necesitan de las delectaciones como de medicinas contra múltiples dolores y tristezas, y como muchos de ellos no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales”³⁴.

6. La capacidad de la voluntad no es infinita

El tercer argumento desechado por Ockham –*per capacitatem voluntatis, quia scilicet est capax boni infinitum*– contiene una interesante réplica en una teoría analítica. Para poder asignar –enseña la lógica ockhamista– a un sujeto una determinada propiedad, ésta debe estar contenida –al menos virtualmente– en el primer término (sujeto) siendo así posible su educción analítica. En este caso, la propiedad de ser *capax bonum infinitum*, debe estar inscrita intrínsecamente en la criatura racional; de otro modo debe considerársela totalmente ajena a su estructura y tan solo puede asignársela como añadido, como un don extrínseco.

En el logicismo ockhamista la noción de concepto connotativo es un punto capital de su doctrina. “Se entiende por términos connotativos aquellos que significan una cosa directamente y secundaria o indirectamente una segunda”³⁵. Por ejemplo, blanco significa directamente al sujeto e indirectamente la blancura.

Ahora bien, el análisis lógico de este problema lleva a Ockham a postular un axioma: la consideración aislada del ente racional no conduce a la posibilidad de que pueda ser elevado a la beatitud. En efecto: “nada conduce al conocimiento de otra cosa si no la contiene virtual o esencialmente significada. Hay muchas *passiones* respectivas *vel connotative*, que de ningún modo pueden ser conocidas, si antes no se obtiene el conocimiento de algo que no se comprende en el sujeto ni virtual ni esencialmente: “la menor es

³⁴ *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 5, ad 1.

³⁵ BAUDRY, L., *Lexique Philosophique de G. d'Ockham. Etude des notions fondamentales*, Paris, 1958, 52.

evidente (...) porque ser sujeto de la beatitud es una capacidad (*passio*) de la creatura racional, pero esta posibilidad (*passio*) no puede ser conocida sin conocer antes la beatitud³⁶.

Guelluy ha descubierto el juego primordial de estas *passiones theologicae* (o conceptos connotativos de la teología) en la teología ockhamista. Son propiedades que competen discutir solamente a los teólogos porque una de sus notas es conocida sólo por la revelación. Son propiedades que se articulan en una proposición necesaria excluyendo la mera identificación quiditativa. Así, por ejemplo: el alma intelectiva es beatificable³⁷.

Cuando un concepto connota una cosa que tiene más perfección que su sujeto, no existe la relación de continente a contenido y por lo tanto, ese concepto permanece inaccesible al análisis de su sujeto. “Nos encontramos –escribe Vignaux– ante unas propiedades que no son determinables *a priori*, sino solamente a partir de un hecho: el dato de experiencia o de la revelación”³⁸.

Si no hay un previo conocimiento de la felicidad en particular, no basta en común, es inútil el esfuerzo por argumentar la posibilidad de una capacidad infinita en el espíritu humano, dentro de su limitación. Por eso, Vignaux viene a concluir en sus estudios históricos que la teología del siglo XIV se ha opuesto por anticipado al principio leibniciano: *praedicatum inest subiecto*. Para Guillermo de Ockham, tanto la aptitud del espíritu para poseer la visión beatífica –cualquiera que ésta sea–, como la capacidad de perpetuidad del alma humana, no son propiedades inscritas en la naturaleza humana, pero se les pueden igualmente atribuir a ella en virtud de la Omnipotencia de su Creador³⁹.

Después de este análisis estructural debemos retener la idea fundamental: el *Venerabilis Inceptor* no solo rechaza la designación de la visión divina como fin último del hombre, sino –éste es su error filosófico– la demostración de la posibilidad del espíritu, por su capacidad universal, de tal actividad sobrenatural. “No es factible demostrar que la fruición de la esencia divina sea posible para nosotros (...) porque no puede ser probado que la voluntad sea capaz de tales bienes, ya que esto es algo sobrenatural no natural”⁴⁰.

Saliendo del análisis puramente lingüístico, se puede encontrar una solución a la dificultad planteada por Ockham. Con una demostración metafísica es fácil alcanzar, posteriormente, la verdad analítica. Es decir, demostrando que en el hombre hay un apetito natural, y que su naturaleza es

³⁶ “Minor (...) patet quia esse beatificabile est passio creaturae rationalis et ista passio nullo modo potest cognosci nisi cognita beatitudine”. *Sent.*, Prol., q. 9, OP TH, tomo I, 334.

³⁷ Cfr. GUELLUY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham*, Nauwelaerts, Lovain-Paris, 1947, 167.

³⁸ VIGNAUX, R., “Note sur esse beatificabile”, *Franciscan Studies*, 9 (1949), 404.

³⁹ Cfr. *Sent.*, Prol., q. 9, OP TH, tomo I, 404-408.

⁴⁰ *Ibid.*, 435

intelectual. La naturaleza humana tiene que ser definida por su fin y como es absurdo definir un ente por un fin irrealizable, necesariamente ésta incluirá su capacidad para realizar un fin infinito, aún permaneciendo desconocido el *nobilissimo obiecto*, que es Dios.

El hombre, poseedor de una naturaleza, tiene inscrita la ordenación o finalidad de todo ente a su acabamiento. Si a esa comunidad de naturaleza –en cuanto ente– añadimos lo específicamente humano, la racionalidad, entonces, es fácil concluir la existencia de un apetito natural propio del hombre. Una finalidad que le compete en exclusividad a su esencia racional⁴¹.

Si aceptamos así que en el hombre existe un apetito que sobrepasa al apetito natural de todo ente, y que es manifestativo de la naturaleza por la que se constituye el hombre a la vez como ente, animal, y racional, solo nos quedará por indagar cuál es el objeto de esa *habilitas*⁴², *aptitudo*⁴³, *naturalis inclinatio*⁴⁴ o *naturale desiderium*⁴⁵ al que se dirige un ser intelectual por medio de su voluntad. ¿En qué consiste la plenitud de un ser intelectual?

Analicemos un profundo texto de Tomás de Aquino que recoge la doctrina que hemos expresado para responder a esta pregunta: “la felicidad o beatitud es el bien de la naturaleza racional o intelectual, y por ello conviene que allí donde se encuentra una naturaleza racional o intelectual por esencia, y no sólo por participación, también se ponga una felicidad por esencia y no sólo por participación. Y por eso, como en el hombre hay no sólo alguna redundancia del intelecto, (como es el caso de los brutos en quienes se encuentra cierta redundancia de la razón, en cuanto participan de alguna prudencia, como lo muestran sus costumbres) sino que existe en él la razón e intelecto por esencia, convendrá afirmar que puede alcanzar la verdadera felicidad y no solamente alguna felicidad por participación; de otro modo, *el apetito natural intelectual que está en la naturaleza humana se frustraría*. La felicidad verdadera no puede ser alcanzada en esta vida a causa de las múltiples vicisitudes a las cuales el hombre está sujeto; de donde es necesario que la felicidad, que es el fin de la vida humana, se encuentre después de esta vida. Y esto lo admitieron todos los filósofos cuando demostraron que el alma, forma del cuerpo humano, es intelecto por esencia; es decir, admitieron un alma inmortal”⁴⁶.

⁴¹ Cfr. *De Veritate*, q. 22, a. 3.

⁴² Cfr. *In Sententiarum*, II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 1.

⁴³ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 2, ad 3.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, a. 3.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, I, q. 63, a. 3.

⁴⁶ “Felicitas, sive beatitudo, est bonum rationalis vel intellectualis naturae; et ideo oportet quod ubi invenitur natura rationalis vel intellectualis per essentiam, et non solum per participationem, etiam beatitudo ponatur per essentiam, et non per participationem. Et ideo cum in homine sit non solum aliqua redundancia intellectus, (sicut est in brutis quaedam redundancia rationis, inquantum participant aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet) sed est in eis ratio et intellectus per essentiam, oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis

En resumen: el acabamiento o bien perfecto de toda naturaleza intelectual es aquello que se entiende con el nombre de felicidad, según Santo Tomás. El asunto entonces es clarificar la expresión *beatitudo per essentiam*. El Aquinate lo afirma sin ambigüedades en la misma cuestión: “la beatitud por esencia es (...) la operación de una altísima potencia, es decir el intelecto, hacia el nobilísimo objeto que es Dios”⁴⁷. O también: “la felicidad consiste en el acto intelectual de la visión beatífica”⁴⁸.

Estos son pues, los requisitos previos que facilitan el razonamiento analítico: el principio de finalidad, la distinción entre el apetito natural y el apetito natural elicitivo (*voluntas ut natura*) específicamente humano; y, por otra parte, una adecuada gnoseología que permita escindir el conocimiento animal y el conocimiento intelectual.

Junto a estos conceptos, desconocidos para Ockham, podríamos añadir la falacia de su argumentación analítica: demostrar la capacidad de la voluntad para algo sobrenatural no significa probar la consecución de ese fin, ni que el hombre posea o exija por sí mismo los medios para su realización. La posibilidad solamente significa la aptitud de un sujeto de recibir una forma que le será dada. Es capacidad pasiva pero real (*potentia oboedientiae*), como la capacidad que tiene el discípulo de recibir un conocimiento que aun no tiene y, que le será dado –porque lo puede aprender– por su maestro.

Es pues, una capacidad real en el sujeto aunque su consecución dependa, a fin de cuentas, de una causa externa. Pero no al modo en que Ockham lo entiende, es decir como algo que sobrepasa la capacidad natural del alma, una especie de milagro que Dios hace transformando la aptitud limitada del alma humana. La naturaleza intelectual tiene una capacidad para recibir un acto sobrenatural, pero no es una mera capacidad para recibir una acción milagrosa del poder divino⁴⁹.

Sólo quedaría por demostrar el argumento del que se ha valido Santo Tomás en la implicación: “*natura nihil facit frustra*”⁵⁰. ¿Qué significa propiamente un apetito frustrado?

Para responder a esto profundizaremos a continuación en la capacidad de la voluntad y en la importancia del conocimiento de la visión beatífica en

participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturae quae est in homine, frustraretur. Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hac vitam. Et hoc quidem concesserunt omnes philosophi qui posuerunt animam, quae est formam humani corporis, esse intellectum per essentiam: posuerunt enim animam immortalem”. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 1.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, a. 2

⁴⁹ Cfr. LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1965, 82-89.

⁵⁰ *Summa Contra Gentiles*, III, c. 48.

particular. Pero, primero veamos lo que nos dice al respecto el *Venerabilis Inceptor*.

7. Posibilidad de la *visio beata*

En la Escuela la afirmación conclusiva que Dios es objetiva y realmente el último fin del hombre, era traducible por esta otra: la felicidad del hombre consiste en la posesión y consiguiente fruición de la esencia divina. Para Ockham ninguna de estas expresiones tenía sólido fundamento filosófico, sino más bien eran producto de un artilugio, una falta de rigor por no saber escindir el terreno propio de la especulación filosófica del campo teológico.

Kockler, después de analizar la finalidad en la doctrina de Guillermo de Ockham, dice que el intento para probar en el hombre un deseo natural de amar a Dios, significaba para Ockham una réplica del argumento ontológico de San Anselmo. Del mismo modo que no es lícito concluir la existencia de Dios, simplemente porque uno deba pensar en el como un ser sumamente perfecto; de igual manera, es ilícito finalizar en un Supremo Bien existente, a partir de una tendencia natural hacia un Bien sumo. Tendencia que era justificada a su vez, por la insatisfacción de la voluntad en la posesión de bienes finitos⁵¹.

Nos parece que estamos llegando así hasta lo más íntimo del pensamiento del *Venerabilis Inceptor*. Si buscamos uno de los últimos motivos que explique su actitud podemos dar con lo anterior: evitar el ontologismo de la voluntad. No obstante, este intento en sí laudable, supone prejuicios mucho más nocivos. Como prueba de esto basta observar el elenco de las tesis destruidas por Ockham para conseguir su propósito: en la voluntad no existe un movimiento intrínseco que la oriente a conseguir su perfección; la voluntad no busca una razón específica de bondad en las cosas; no apetece necesariamente la felicidad en sí misma; no es demostrable que la voluntad trascienda los bienes finitos y por esto mismo su capacidad no es universal.

Ahora, para negar cualquier deseo o inclinación de nuestras potencias hacia Dios, pone en entredicho la capacidad humana de discernir el fin último objetivo del hombre para saber encaminar hacia él sus actos.

Por lo que respecta a su aversión hacia un ontologismo en la voluntad, hemos de afirmar que su argumento tiene lugar sólo cuando el amor natural a Dios se presenta equívocamente: cuando no se distingue en el objeto un aspecto formal y otro material, o una inclinación explícita de otra que es tan sólo implícita. En este caso no hace falta buscar los antecedentes históricos del equívoco, ya que el mismo Ockham desecha directamente estas valiosas

⁵¹ Cfr. KOCKLER, H., "Ockham and the Divine Freedom", *Franciscan Studies*, 45 (1985), 247.

consideraciones, ya desde su logicismo, ya desde su empirismo, con su famosa “navaja”.

En una correcta interpretación del movimiento natural de nuestras instancias volitivas, no tiene lugar su objeción. Es verdad que la voluntad se inclina naturalmente al bien común y a la felicidad como a su objeto formal explícito y especificante. Sin embargo, la tendencia hacia Dios en el plano natural es un deseo implícito de la voluntad.

La tesis fundamental que debe probarse es la siguiente: la demostración de la posibilidad en el hombre de alcanzar la visión divina es anterior al conocimiento de la felicidad en particular.

Aunque también debe afirmarse que la posibilidad de la criatura racional para lograr un fin sobrenatural no debe ser confundida con la necesidad de su elección, ni con la consecución de hecho. ¿Qué significa entonces la tesis: “el hombre es capaz de poseer la visión beatífica”? Significa que en la voluntad hay un deseo que necesariamente debe ser posible, y no que necesariamente debe ser colmado.

Esta posibilidad está allende del conocimiento del último fin en particular, simplemente es anterior al deseo consciente de amar a Dios. Es decir, el hombre no decide poder amar a Dios, el hombre decide amar o no amar a Dios. Por eso, no vienen al caso las objeciones de Ockham: “cuando el fin no se sigue naturalmente de los medios, sino que se ofrece a la aceptación libre de la voluntad, entonces es necesario el conocimiento del fin *in particulari*; en cambio, nosotros sólo podemos conocer la felicidad en universal. Como esto se sigue por una necesidad natural, entonces es necesario su conocimiento en el agente o en quien dirige la acción”⁵². Justamente esto es lo que nosotros estamos diciendo: cuando un agente es libre necesita el conocimiento en particular del último fin; cuando un agente obra necesariamente no necesita de ese conocimiento previo.

Un autor que ha interpretado correctamente a Tomás de Aquino expresa claramente estas ideas: “anteriormente a toda actividad (psicológica) independiente de ella, la voluntad es definida por tal fin de su naturaleza intelectual. Entre la voluntad y su felicidad (aun conocida solamente como universal) existe un apetito natural en sentido metafísico del término, una inmutable relación de finalidad, absolutamente independiente de toda actividad consciente”⁵³.

⁵² “Primo quia omni agenti propter finem necessaria est cognitio finis (...). Ad primam. Dico ad maiorem quod quando finis non sequitur naturaliter ex eis quae sunt ad finem, sed solum liberaliter confertur ex mera voluntate acceptantis talis tamquam ordinata ad finem, tunc non est necessaria cognitio finis (in particulari, in communi tamen potest cognosci). Sic est in proposito. Quando autem sequitur naturali necessitate, tunc est necessaria cognitio eius vel in agente vel in dirigente agens. Ad minorem dico quod licet beatitudo sit finis noster, tamen hoc non potest a nobis naturaliter cognosci, quia fruitio est finis noster mediante visione essentiae divinae clara et nuda. Sed non potest naturaliter cognosci a nobis quod illa visio sit nobis possibilis”. *Sent.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 346.

⁵³ LAPORTA, J., 35.

Por tanto, si postulamos un apetito natural de ese estilo, no podemos negarle al mismo tiempo su aptitud para conseguir aquello a lo que por su constitución natural desea. Esto sería tanto como afirmar un error en la naturaleza de las cosas y en su Autor mismo. Es por este profundo axioma por lo que Tomás de Aquino se atreve a decir sin ningún escrúpulo que, como el último deseo de las criaturas racionales es llegar al conocimiento de la Primera causa de todas las cosas, es necesario concluir que es posible para nosotros –mediante el auxilio sobrenatural divino– llegar a contemplar la Sustancia divina. “Porque es imposible que alguien consiga la perfecta felicidad si no es en la visión de la divina esencia, pues el deseo natural del intelecto es saber, y conocer las causas de todos los efectos conocidos por él, lo que no puede ser realizado plenamente si no es conocida la primera causa universal de todas las otras causas; y por lo tanto, privar al hombre de la posibilidad de la visión de la esencia divina es privarle de la misma beatitud. Es necesario, por tanto, admitir la posibilidad del intelecto creado de conocer la beatitud, para que conozca la esencia divina”⁵⁴.

El error pues está en confundir un deseo explícito de aquél que es tan solo implícito, y bajo pretexto de esto negar toda aptitud para amar a Dios naturalmente. En otras palabras: “¿Hay una inclinación natural a conocer y amar a Dios? Sí, y reside en la *voluntas ut natura*. Pero para que sea explícitamente dirigida a Dios tiene que mediar la aquiescencia libre de la *voluntas ut ratio*. Sólo así se entiende que el conocimiento y el amor de Dios pueden ser considerados como un deber. Y no un deber cualquiera, sino la primera obligación de la ley moral natural”⁵⁵.

Por tanto, no nos interesa el conocimiento de la beatitud o felicidad para obtener la seguridad de que la voluntad es apta para alcanzarla, nosotros partimos del hecho de que en la voluntad hay una ordenación inconsciente y no por eso menos racional.

Como Ockham no comprende esta importante cuestión complica las cosas extraordinariamente. En efecto, para demostrar la existencia de una inclinación explícita y consciente, es requisito indispensable la presencia del objeto que produzca esa atracción. En este caso, para que surja la acción de nuestros apetitos, la divinidad debería manifestarse a nuestro entendimiento en un conocimiento cierto y evidencial. Y entonces habría que preguntarse: ¿qué grado de inteligibilidad se requiere para que actúe este mecanismo? En otros términos: ¿es posible para nosotros conseguir por las fuerzas de la razón natural un conocimiento del sumo Bien, y qué certeza logramos?

Esta es la principal arma del *Inceptor* para desautorizar el amor natural de la criatura racional hacia su Creador: los filósofos aplicados diligentemente en

⁵⁴ *In Evangelium Ioannis expositio*, cap. 1, lect. XI. Cfr. Un conjunto de abundantes textos tomistas sobre el tema en LAPORTA, J., 50-66.

⁵⁵ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985, 38.

sus demostraciones no han logrado dilucidar cuál sea el fin último de las acciones humanas⁵⁶, porque: “no puede ser probado que exista un Bien infinito”⁵⁷.

Después de someter a un minucioso análisis las pruebas escotistas de la existencia de Dios, Ockham acaba por admitir –como ha escrito Boehner, y recientemente Damiata confirma– como única demostración válida la existencia de un Creador-Conservador del mundo, aunque tampoco sea demostrable su Unicidad⁵⁸. Pero esta prueba no conduce –como Escoto pretendía, dirá Ockham– a una fundamentación de un Bien sumo ni del fin del hombre, ni siquiera de un finalismo universal. “Desde el momento en que sobre la base de la razón no es posible excluir que un *bonum infinitum* no sea un absurdo o una quimera, presumir de probar que el hombre tiende a tal bien infinito equivaldría a demostrar que la voluntad humana ‘*inclinatur ad volendum impossibile*’ (*Quodl.* III, q. 1, 208), que tiene por objeto la nada”⁵⁹.

El único resquicio posible es la imaginación. Si la inteligencia tuviera la extraña capacidad –como le parece a Ockham– de poder pensar siempre en un bien mayor que el actualmente poseído, eso sería un producto de la imaginación, un artificio suyo. Un conocimiento ficticio que me sirve únicamente para imaginar un infinito número de bienes considerados extensivamente (los cuales son quiméricos), pero no para imaginar un bien infinito en intensidad; ahí no llega ni la imaginación⁶⁰. Así concluye, por

⁵⁶ Cfr. *Sent.*, I, d. 1, q. 4, OP TH, tomo I, 433. La postura de TOMÁS DE AQUINO es diametralmente opuesta a la optada por el resto de la escuela franciscana –S. BUENAVENTURA, ESCOTO, y por supuesto, de OCKHAM– que afirma la insuficiencia de una fundamentación filosófica de la ética. El Aquinate no claudica en esta fundamentación filosófica del fin último de las acciones humanas, cuando enseña que el pecado original oscurece la razón para ver con claridad su ordenación. La naturaleza de las cosas y del hombre en modo superior, tiene inscrita esa ordenación y es perceptible por cualquier entendimiento por muy debilitado que esté por el pecado. Y, aunque no esté exenta de error en el conocimiento, el orden permanece y, por tanto, siempre es reordenable o rectificable.

⁵⁷ “Non potest probari aliquod bonum infinitum esse”. *Quodl.* III, q. 1, OP TH, tomo IX, 208

⁵⁸ Cfr. BOEHNER, Ph., *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, CAO, 399-420. Cfr. DAMIATA, M., *I problemi di G. d'Ockham (II) Dio*, Biblioteca di Studi Franciscani, Firenze, 1997, 170-179.

“Evidentemente lo que ha hecho Ockham ha sido limitar el alcance del conocimiento. Si antes era posible demostrar la existencia de Dios, ahora no lo es porque, por principio, de Dios no tenemos un conocimiento intuitivo ya que es un ser espiritual; lo mismo ocurre con el conocimiento de la existencia, espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Según Ockham, estas verdades pueden ser conocidas por la fe pero no por la razón. O en otros términos: Dios es tan libre que sus designios sólo pueden saberse por Revelación”. CORAZÓN GONZÁLEZ, R., 34.

⁵⁹ BETTONI, E., “Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockham”, *Studia mediaevalia et mariologica*, (1971), 239.

⁶⁰ “Et quando dicitur quod illud est naturalis inclinatio in quod prompte voluntas fertur et delectabiliter sine habitu, verum est si huiusmodi inclinatio sequatur cogitationem rectam non fictam. Nam ex quo voluntas nata est sequi cogitationem, licet de libertate sua possit oppositum, tamen ad illud solum dicitur voluntas inclinari quando non est erronee iudicatum a ratione. Tale autem non est bonum in infinitum. Aliter potest dici quod est in voluntate nostra inclinatio in bonum infinitum intensive. Nec sequitur omni bono finito voluntas potest maius bonum appetere; ergo naturaliter appetit bonum infinitum. Quia etsi in

tanto, “no hay en la voluntad un apetito natural hacia el bien infinito”⁶¹. Sólo la revelación –apostilla el *Inceptor*– podrá ofrecernos una ulterior respuesta.

Veamos, por último, como aparece otro de los prejuicios que acompañan constantemente al nominalismo ockhamista: el fideísmo a ultranza. Ya que a sus argumentaciones anteriores además añade que, si pudiera ser probado con la razón que tal fin es para nosotros posible, entonces, no sería necesaria la fe⁶². Tal vez, –como advierte Ghisalberti– se trata de la aplicación del principio de economía –la navaja– en el ámbito teológico⁶³. Si fuera demostrable con la razón natural cuál es el fin último del hombre, hubiera sido inútil que Dios lo revelara; es absurdo pensar que Dios obre dos veces o inútilmente, pues “si se pudiera naturalmente probar, la fe no sería necesaria”⁶⁴.

8. Comportamiento de la voluntad ante el Bien pleno

En el estudio del comportamiento de la voluntad en la Edad Media se dio un punto que tempranamente marcó la división de escuelas: la discusión sobre el contenido propio de la visión beatífica. Supuesto como un hecho revelado y dejando de lado todas las discusiones anteriores, los autores cristianos y teístas aristotélicos o platónicos, se veían en la obligación de especificar en qué consiste para el espíritu humano la felicidad definitiva.

Soslayando también las polémicas de la Escuela en este tema, nos disponemos a reencontrar de nuevo al descubierto el voluntarismo del *Venerabilis Inceptor*, enmarcado plenamente en el pensamiento franciscano de la época.

Nuestra felicidad última –como enseña la fe– consiste en la visión de la esencia divina, que es la Bondad por excelencia. Nuestra voluntad en ese

huiusmodi appetitibus proceditur in infinitum secundum imaginationem maioris et minoris boni naturaliter, non tamen est naturalis appetitus in bonum infinitum intensiva sed forte extensive, scilicet aeternum”. *Quodlibeta* VII, q. 14, OP TH, tomo IX, 754-755.

⁶¹ *Ibid.*, 754.

⁶² “Praeterea, secundum omnes Sanctos, ad tenendum talem finem nobis esse possibilem requiritur fides, sed si posset naturaliter probari non esset fides necessaria”. *Sent.*, I, d. 1 q. 4, OP TH, tomo I, 433.

⁶³ *Ibid.*, 227-228.

⁶⁴ LARRE plantea de esta manera el fideísmo de OCKHAM, aunque nos parece que en esta ocasión se queda corta: “si el esfuerzo de la escolástica pretendió conciliar fe y razón, a través de mediaciones y de elaboraciones con un alcance muy variado, el esfuerzo de Ockham consistió en eliminar tales mediaciones y en representar por separado el universo de la naturaleza y el universo de la fe: *no intelligo ut credam, ni credo ut intelligam, sino credo et intelligo*”. LARRE, O. L., “La antropología filosófica de Ockham”, *Sapientia*, 51 (1996), 79-80.

Un interesante estudio sobre las relaciones entre la fe y la razón en la doctrina de Ockham puede encontrarse en BAUDRY, L., “Les rapports de la raison de la foi selon Guillaume d’Ockham”, *AHDLMA*, 37 (1962) 33-92. Y también en KLOCKER, H., 158 ss.

estado, según declara Tomás de Aquino, ama todo conforme se ordena a Dios⁶⁵ y tanto la Esencia divina como la ordenación de lo creado a Dios la hace el hombre necesariamente en consonancia con la voluntad divina. Esta ha sido una de las tesis impugnadas por Escoto, quien sostiene que el amor beatífico no es necesario sino libre –oponiendo una vez más estos conceptos–, al menos en cuanto al ejercicio del acto voluntario. Añade –el Doctor Sútil–, además, que la rectitud de nuestra voluntad para querer las demás creaturas es debida solo a un motivo extrínseco, a una ayuda especial que Dios da –distinta de la misma visión beatífica– para no pecar más.

Escoto mantiene la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia e implícitamente rechaza la noción de libre arbitrio. Los bienaventurados no son impecables *ab intrinseco*, es decir en virtud de la visión –natural o sobrenatural– de Dios, sino tan sólo *ab extrinseco*, esto es, en cuanto Dios perpetuamente rectifica su voluntad. También, igualmente, la perseverancia en el mal de los condenados –para Escoto– es debida a un motivo extrínseco de su voluntad misma: en cuanto les es negada para siempre la gracia de la conversión⁶⁶.

Ockham, por su parte, hace un calco de la doctrina escotista. Si la voluntad libre no puede ser coaccionada por la atracción necesaria de un objeto, es imposible que naturalmente esté confirmada en el bien, ni en esta vida ni en otra⁶⁷.

Sólo mediante un auxilio divino puede darse esta impecabilidad⁶⁸.

⁶⁵ “Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformatur divinae voluntati in quolibet suo volito: omne enim quod sciunt Deum velle volunt absolute, et sine aliquo motu in contrarium”. *De Veritate*, q. 23, a. 8.

⁶⁶ Para ilustrarlo acudo a este texto reciente: “Non mi sembra difficile capire le ragioni per cui Duns Scoto sostiene che perfino nella situazione di visione beatifica la volontà umana non perderà il potere di autodeterminarsi. E una logica conseguenza del suo modo di concepire i rapporti dinamici fra l'intendere e il volere, del suo rifiuto cioè di ritenere determinanti i dettami della ragioni dell'intelletto raggiungono la massima efficacia nei confronti della volontà, questo caso é quello ipotizzato dalla visione beatifica. Qui la volontà non si trova di fronte ad un bene relativo, ma al Bene assoluto, disvelato, per di piú, nella pienezza del suo valore: qui ci sono soltanto fortissime ragioni di volerlo e nessun motivo di non volerlo. Eppure –argomenta Scoto– nemmeno in questo caso limite puo venir meno la prerogativa essenziale della volontà, quella di essere in grado di sottrarsi alle sollecitazioni dell'intelletto, qualunque esse siano”. BETTONI, E., 233.

⁶⁷ “Praeterea, specialiter de actu voluntatis arguo sic: omnis potentia libere agens et contingenter, potest de potentia sua absoluta cessare ab actu suo. Sed voluntas respectu cuiuscumque obiecti libere et contingenter agit, igitur simpliciter de potentia sua absoluta potest cessare ab actu suo. Ergo voluntas posset simpliciter facere se non beatam, et ita voluntas beati non esset confirmata in bono sicut nec voluntas viatoris. Maior est manifesta; minor patet, quia voluntas non potest necessitari respectu cuiuscumque”. *Sent.*, I, d. 1 q. 2, OP TH, tomo I, 399.

⁶⁸ Deus causat in voluntate eorum (angelorum bonorum) actum beatificum totaliter et conservat, et non coagit ad causandum actum malum in eis. Et ideo ex sola voluntate Dei sic agente et conservante est angelus bonus impeccabilis: non autem ex natura sua(...) Et sic patet quod angelus bonus est impeccabilis

Sin embargo, la postura ockhamista supera en radicalidad a la escotista. Escoto y sus seguidores podían confiar en el auxilio divino, y predicar así la felicidad eterna como consecuencia de la perseverancia en la elección de los bienes. El *Venerabilis Inceptor* en cambio, destruye esta esperanza con su método implacable: Dios puede dictar –por su Omnipotencia absoluta– que los bienaventurados carezcan por siempre de la fruición beatífica, o negar su auxilio para perseverar en el bien⁶⁹. Por tanto, para él, no hay certeza natural de que en la visión beatífica *in patria* nuestra voluntad permanezca siempre unida a la divina y sea feliz eternamente⁷⁰.

La libertad es como un estorbo para el descanso definitivo de nuestras instancias volitivas a menos que Dios nos ayude; la voluntad puede dirigirse a cualquier objeto y justamente cuando Dios interviene anula la libertad pues su auxilio es entonces causa total de nuestras acciones. La voluntad se encuentra entonces en un estado de pasividad: respecto del acto de la beatitud la voluntad de ninguna manera se encuentra en estado activo sino solo pasivo⁷¹. Por eso, decimos que –en el voluntarismo de Ockham– para hablar de la posesión definitiva del fin último es necesario prescindir de este poder humano.

La necesidad de ejercicio en el amor de los bienaventurados supondría para los voluntaristas la ruptura de la indiferencia de la voluntad. Indiferencia que –como hemos visto– es nota indispensable para ellos del concepto de libertad. Dentro de los esquemas voluntaristas, en donde no hay indiferencia de elección, no hay libertad sin más.

Es conveniente explicar las causas que pueden producir la anulación de la indiferencia en la voluntad. La ausencia de indiferencia en el juicio puede provenir de nuestra imperfección cognoscitiva, cuando se ignoran los motivos por los que se obra, entonces, el ejercicio del acto voluntario resulta un *primo primum* indeliberado. Pero también, por el contrario, toda duda en el juicio cognoscitivo es despejada ante la evidencia perfecta del objeto conocido, como es el caso de la visión de la Verdad suma en la visión beatífica. En esta situación, el acto de la inteligencia es la cima de la perfección de nuestra facultad, tanto por parte de su ejercicio, como por parte de su objeto. Exactamente lo mismo le sucede a nuestra voluntad. La felicidad en común,

ex sola voluntate Dei causante actum beatificum et conservante, et non ex natura sua”. *Sent.*, II, q. 15, OP TH, tomo V, 345-346.

⁶⁹ “Quarta conclusio est quod videns divinam essentiam et carens fruitione beatifica potest nolle illa fruitionem. Haec probatur, quia sicut prius dictum est, quaelibet voluntas potest confirmari voluntati divinae in volito; sed Deus potest velle ipsum pro semper carere fruitione beatifica; ergo, etc. Praeterea, quidquid potest esse volitum vel nolitum pro uno tempore, et pro semper”. *Sent.*, I, d. 1, q. 6, tomo I, 505

⁷⁰ Cfr. *Sent.*, IV, q. 16; *Sent.*, I, d. 1, q. 3, OP TH, tomo I, 428; *Ibid.*, q. 6, 505. OCKHAM en este texto plantea la posibilidad de que Dios, por su potencia absoluta, pueda privar del gozo derivado en la *visio beata*. De este modo Dios podría ser, aun en la visión directa de su divina Esencia, objeto de noción por parte de nuestra voluntad.

⁷¹ *Sent.*, I, d. 1, q. 2, OP TH, tomo I, 397.

por así decirlo, “priva” solamente de la libertad de especificación, en cuanto que no podemos dejar de desearla. En cambio, Dios claramente visto, atrae necesariamente el ejercicio de nuestra voluntad. Pero, entonces, el amor a ese Bien es máximamente espontáneo porque ahí encuentra la perfección de su acto y el objeto más alto para desear.

Para quien elige como prototipo de la libertad la indiferencia –repetimos– la libertad deviene paradójicamente un obstáculo, un escollo del cual sólo la intervención divina nos puede sacar para conseguir la perfección definitiva e inmutable. En cierto modo, el voluntarismo de Ockham pronuncia ya la frase que luego será célebre entre los existencialistas: estamos condenados a ser libres. Este es en definitiva el sentido último de la máxima del voluntarismo en boca de Ockham: la voluntad puede querer o no querer el fin último tanto *in via* como *in patria*, ya sea que se muestre en universal o sea conocido en particular⁷².

⁷² “Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle”. *Ibid.*, q. 6, 506. Cfr. también *Sent.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, pp 346 y ss.

II

PRAXIS Y MORALIDAD

1. Rechazo de la inmutabilidad en el acto de la voluntad libre: contingentismo y voluntarismo

a) *La inmutabilidad del querer divino es posible*

Una vez admitido por Ockham que solamente por la fe sabemos que la voluntad divina actúa libremente, y por la experiencia conocemos que el hombre puede desobedecer los dictados de la razón, y así obrar contingentemente, queda al *Inceptor* por explicar el proceso del ejercicio efectivo del acto voluntario. Ockham tenía que solucionar lo que a primera vista aparecía como una contradicción: ¿cómo es posible que exista una potencia indiferente para querer lo contrario de lo que quiere, y de causar lo contrario de lo que causa al mismo tiempo? ¿No es éste un atentado en contra del principio de no contradicción?

El propulsor del indiferentismo, Escoto, había apuntado una solución oscura y poco convincente ante este problema. Según el Doctor Sutil, como la libertad es capacidad de elegir entre actos opuestos, si se considera el momento en el que la voluntad ejerce una determinada volición, o bien conserva en esa situación su indiferencia para querer lo contrario, o bien pierde esa capacidad intrínseca. Pero, entonces, –dentro de esta última posibilidad– en el instante en el cual la voluntad pone su acto obra necesariamente, deja de ser libre o contingente. Por tanto, –concluye el Oxoniense– se debe postular una potencia *ad oppositos actos*, que al mismo tiempo en que ella quiere y causa una cosa, conserva su aptitud esencial a querer o causar otra: “por tanto, esta potencia es la causa por la que puede dirigirse hacia los opuestos, sin sucesión alguna”¹.

Ockham rechaza el absurdo en el que había incurrido Escoto con su *potentia ad opposita absque omni successione*, o como también la llama, *potentia ad opposita non manifesta*: “Esa potencia –dirá el *Inceptor* refiriéndose a su predecesor– no puede ser admitida pues de ella se seguiría que la voluntad no puede, por ningún medio, realizar su acto, ya que si lo

¹ Cfr. GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, 587.

hiciera significaría que quiere y no quiere simultáneamente, lo cuál es evidentemente contradictorio².

Ockham propone su solución: “la voluntad de Dios en sus obras *ad extra* y la voluntad creada, en el instante en que actúan, obran contingentemente. Esto puede ser explicado de tres modos: cuando antes de efectuar su acto –por ejemplo, en el instante A– puede libre y contingentemente causar o no causar en A. Esto sucede realmente si la voluntad está así predispuesta. De una segunda manera, se puede entender que en el mismo instante en el que causa sea verdad que no causa, pero esto es contradictorio, porque se seguiría que causa en A y no causa en A. De un tercer modo puede entenderse que causa contingentemente en A porque libremente, sin ninguna variación o mutación suya o de otra causa distinta, puede cesar su acto en otro momento después de A; siendo que en el instante A es verdad decir: la voluntad causa, y en otro instante después de A sea verdad decir: la voluntad no causa. Así, la voluntad contingentemente causa en A y, en cambio, el agente natural no puede obrar de este modo³.”

En otras palabras, Ockham divide el proceso del acto de causar (proceso propio de la voluntad divina y humana) en tres momentos: antes, durante y después. Antes de que una efectiva volición sea ejecutada, la voluntad está indeterminada a producirla o no. En el momento mismo de la elección, la voluntad se determina y es incapaz de producir un acto contrario simultáneamente. Pero, entonces, después de haber elicitado su acto, la voluntad vuelve a ser indiferente para continuar o cortar su decisión.

Ante esta explicación, nos detendremos ahora en el análisis de la indiferencia en el segundo y tercer momento, pues estos pasos tienen una gran importancia dentro de la antropología ockhamista. Se trata de la indiferencia *post electionem*.

Es interesante notar –como apunta Clark⁴– que Ockham a esta capacidad la denomina “poder absoluto”; y que usa igualmente esta frase para designar tanto la habilidad de la voluntad creada para cesar o cambiar su actividad, como a la potencia absoluta de Dios para cambiar sus leyes⁵. La libertad de indiferencia, por tanto, se predica igualmente de Dios y de la voluntad humana. Por estos motivos es necesario entrar, aunque sea en una visión rápida, en uno de los temas más polémicos en el estudio de la doctrina de Ockham: la teoría del poder absoluto y potencia ordenada en Dios.

² *Sent.* I, d. 38, q. un., OP TH, tomo IV, 578.

³ *Tractatus de Praedestinatione*, OP TH, tomo II, 536.

⁴ CLARK, D., “Ockham on Human and Divine Freedom”, *Franciscan Studies*, 38 (1978), 147.

⁵ Cfr. *Sent.*, I, d. 1, q. 2, OP TH, tomo I, 394ss; *Sent.* II, q. 15, OP TH, tomo V, 341ss.

b) *El querer divino: potencia absoluta-potencia ordenada*

Recientemente los críticos de Ockham han comenzado a investigar el carácter metodológico que tiene esta teoría clásica en la Edad Media, dentro del pensamiento ockhamista, debido al importante papel que juega en su sistema filosófico-teológico⁶.

Actualmente, algunos autores aceptan que la potencia absoluta de Dios y su potencia ordenada, funcionan en la teología y, por tanto, en la filosofía ockhamista como un dogma y como un método. Como dogma en sí mismo sería tradicional ya que las definiciones proporcionadas por Ockham pueden ser muy semejantes a las de Santo Tomás u otros autores medievales, como lo ha mostrado Courtenay⁷.

Sin embargo, “como método, es distinto y único en Ockham. Habiendo definido la libertad como contingencia y proyectando este concepto sobre el Ser divino, Ockham confronta una inestable relación originaria entre la absoluta posibilidad y el orden de hecho. La libertad divina pone en movimiento una dialéctica de lo necesario y lo contingente; de lo sustancial y lo accidental. Como método, la dialéctica de los poderes divinos pasa a través de las posibilidades ontológicas en orden a exponer qué es lo necesario y qué lo permanente”⁸.

Más recientemente, otros estudiosos del ockhamismo opinan que se trata tan solo de una mera posibilidad lógica. Por ejemplo, L. Alanen sostiene que para Ockham la distinción entre el poder absoluto de Dios y su poder ordenado debe ser entendida tan solo como una distinción exclusivamente entre dos posibilidades en Dios mismo. Cuando Dios actúa solamente obra de una manera o con un poder. Se trataría –dice ella– tan sólo de hablar de los dos sentidos de lo que “puede ser hecho” (*it is possible*). De este modo, Dios

⁶ Cfr. McCORD ADAMS, M., *Ibid.*, pp 1151ss. También otros estudios de autores recientes: Heiko Oberman, Martín Greschat, William Courtenay, Mary Pernoud, David Clark, etc. Damiata –por su parte– afirma que la Omnipotencia de Dios es un atributo teológico de máxima importancia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (con especial referencia a la Eucaristía) motivo por el cual hace uso el Ockham teólogo, sin que esto suponga un relieve metodológico especialmente original dentro de su pensamiento. Incluso afirma que es más un problema para nuestra mentalidad moderna. “Certamente prendendo atto di tali onnipotenza, si impone l’interrogativo se l’uomo possa mai conoscere con sicurezza gli eventi indicando la causa che li ha provocati, in definitiva se sia possibile costruire una *scienza*. Il problema senza dubbio é grave, però dobbiamo confessare che Ockham espressamente non lo pone mai a fuoco come invece il lettore moderno si attenderebbe, e d’altra parte il principio di causalità che egli tante volte formula ed usa nonché la *forma mentis* dell’uomo medioevale fatta di robuste certezze gli risparmiano l’assillo che il quesito provoca in noi”. DAMIATA, M., *I problemi di G. d’Ockham*.(II) Dio, 7. Estamos de acuerdo en que Ockham no enfrentó todas las consecuencias de sus principios lo cual no lo exime, sino todo lo contrario.

⁷ Cfr. COURTENAY, W., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1973, n. 23-24. El autor compara las mencionadas definiciones de pensadores como: Ailly, Rimini, Biel, Ockham y Santo Tomás.

⁸ CLARK, D., 150.

puede hacer muchas cosas que Él no querrá hacer, aunque tenga poder absoluto para hacerlo. Por esta razón, –sigue ella– la “posibilidad” –para Ockham– no es una cualidad real inherente en las cosas, ellas son posibles por sí mismas. Únicamente de las cosas actualmente existentes se puede decir que dependen de Dios. No hay ningún “esse” posible en ellas como Escoto pretendía⁹. Sin embargo, a nosotros nos parece, que las consecuencias de la doctrina del *Inceptor* no admiten esta limitación ontológica que Alanen pretende.

Sin detenernos en la polémica de estas investigaciones nosotros pretendemos extraer únicamente lo que hace referencia más directa a nuestro trabajo: ¿es posible concebir en Dios una inmutabilidad en sus elecciones libres, dentro de la teoría voluntarista?

Acerca del poder divino, Ockham afirma que Dios puede hacer todo lo que no incluya contradicción. Sin embargo, cabe una distinción en esta potencia divina: según su potencia ordenada, Dios puede hacer todo en dependencia con lo que ha querido; y por la potencia absoluta, Dios puede efectuar cualquier cosa independientemente de la precedente determinación de su voluntad¹⁰. Pero esta distinción, aclara él, no implica que en Dios haya potencias distintas, ni tampoco que Dios tenga dos formas diferentes de obrar: con orden y sin orden. El poder divino es siempre idéntico en sí mismo y siempre realizador de un orden¹¹.

Por eso, esta doble consideración debe provenir no de Dios mismo, sino más bien de sus criaturas: desde el concepto de posibilidad. Este concepto de lo posible puede ser doble: según el orden actual que Dios le ha dado al mundo, algo es posible dentro de las leyes ordenadas e instituidas por Dios. Esta posibilidad alude al modo en que Dios obra por medio de su *potentia ordinata*.

Pero puede haber otra posibilidad con un sentido más amplio, y es todo aquello que, por no incluir contradicción, es factible. Esto corresponde a lo que Dios puede obrar por medio de su *potentia absoluta*, ya que no se restringe el mundo *de ipso*: “de otro modo se entiende algo posible en cuanto es posible realizar todo lo que no incluye contradicción en sí mismo, *sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non... et illa dicitur posse de potentia*

⁹ Cfr. ALANEN, L., “Descartes, Scotus, Ockham: Omnipotence and Possibility”, *Franciscan Studies*, University of Helsinki, 1986, 158-188.

¹⁰ Cfr. VIGNAUX, R., vox “Nominalisme”, en *DTC*, col. 763.

¹¹ “Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint aliquae potentiae, quorum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est Deus; nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et alia potest absolute et non ordinate: quia Deus nihil potest facere inordinate”. *Quodlibeta*, VI, q. 1, OP TH, tomo IX, 586.

*absoluta*¹². Afirmación que nos parece que contradice la hermenéutica ockhamista de Alanen.

Si situamos este doble poder de la voluntad divina dentro del proceso causal del acto, habría que deducir –según los principios de Ockham– que Dios perdería su libertad, si en el acto posterior a su elección no conservara su indiferencia, la capacidad de poder cesar en su acto. Pero, ¿acaso no es posible a la voluntad divina determinarse inmutablemente a querer lo elegido, por así decirlo, que terminara el proceso causal de sus elecciones en el segundo momento sin que esto vaya en contra de su libertad? ¿Es este un atentado en contra de su potencia absoluta?

Como expresión de la defensa de la libertad divina, Ockham constantemente alude a la afirmación “Dios no está obligado a nada”, respecto a lo creado. Y es que, si se predica restrictivamente –como hace Ockham– la libertad de indiferencia, la elección divina tiene que discurrir por los tres momentos del proceso causal enseñado por el *Inceptor*; de lo contrario, sí que sería limitar su poder a lo actualmente creado, limitar más allá de la contradicción a su poder absoluto. Decir que Dios está determinado –de alguna manera– a querer lo que ha querido es impensable, para el voluntarista. Este es otro de los resultados de la antinomia libertad-necesidad radicalizada.

Sin prejuicios voluntaristas no vemos inconveniente en sostener que Dios sí está obligado a algo, está obligado por sí mismo y a sí mismo, por su mismo querer a querer lo que ha querido –incluso respecto a las criaturas– sin que esto implique ninguna imperfección sino todo lo contrario, es manifestación de su Sabiduría, de su Bondad y de su Omnipotencia como a continuación explicaremos.

Desde el punto de vista interno del voluntarismo, Leonardo Polo opina: “el error voluntarista es claro. ¿Dios es omnipotente al modo de Ockham? No, Ockham ha limitado la Omnipotencia divina. Según su interpretación de la voluntad divina como potencia absoluta, Dios no puede crear nada lógico, pues si crea una lógica verdadera, se sujeta o se reduce por ello: cualquier ley constante se escapa de la voluntad divina. Ockham no ha exagerado en lo que respecta a la voluntad divina, sino que se ha quedado corto. Dios puede hacer todo lo que quiera sin que para Él signifique una abdicación. Ockham ha comprometido la voluntad en un problema de compatibilidad irrelevante”¹³.

La antinomia, en cambio no se presenta en el uso que Tomás de Aquino hace de sus conceptos potencia-absoluta y potencia-ordenada de Dios. En

¹² “Posse aliquid quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non... et illa dicitur posse de potentia absoluta”. *Ibid.*

¹³ POLO, L., *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 83.

primer lugar, habría que excluir del proceso del acto libre a la voluntad divina. En Dios no se pueden dar esos tres momentos de los que habla Ockham: “cualquiera que puede querer o no querer –explica Santo Tomás– si puede querer después de no querer, y no querer después de querer, significa que empieza a querer en un determinado tiempo. Si quiere, puede dejar de querer, y por eso empezar a querer otra vez; si no quiere, también puede empezar a querer. De este modo Dios no puede querer o no querer por la inmutabilidad de su voluntad divina. Sin embargo, es lícito decir que Dios puede querer y no querer en cuanto que su voluntad no está obligada, en sí misma, a querer lo que quiso. De donde se sigue que lo que Dios quiere lo quiere por necesidad *ex suppositione; non autem absolute*”¹⁴.

El motivo por el que Tomás de Aquino se expresa así en esta difícil cuestión, radica en la búsqueda del concepto adecuado de libre arbitrio. Y para esto hay que excluir la mutabilidad (y por tanto la contingencia) como nota intrínseca de este concepto¹⁵. En contra de la opinión de toda la escuela voluntarista afirma el Aquinate: “la mutabilidad o diversidad del libre arbitrio no es de su razón, sino que incide en él (en el libre arbitrio), en cuanto que éste radica en una naturaleza mudable”¹⁶. No pertenece pues al libre arbitrio divino, el que no quiera lo que antes quería, o que quiera lo que antes no quería¹⁷. Esto tan sólo, en todo caso, es predicable del libre arbitrio del hombre, pues radica en una naturaleza no-necesaria.

La inmutabilidad divina implica entonces, una cierta necesidad, la necesidad *ex suppositione*: supuesto que Dios haya querido algo, es necesario que así sea¹⁸. “Hecha la suposición de que Dios lo quiera o la haya querido, es imposible que no lo hubiera querido ni que actualmente no lo quiera, porque su voluntad es inmutable. Por esta razón, este modo de necesidad es llamado por los teólogos *necessitas immutabilitatis*”¹⁹.

¹⁴ *De Veritate*, q. 23, a. 4, ad 12.

¹⁵ “Tertia autem in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis. Quae quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit: nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis, temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis: sicut non est de ratione visivae potentiae quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus”. *De Malo*, q. 16, a. 5

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ “Primus ergo respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinae voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quid illud fiat”. *De Veritate*, q. 23, a. 4, ad 15.

¹⁹ “facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit impossibile est eum voluisse vel non velle eo quod voluntas immutabilis est. Unde huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis”. *Ibid.*, ad 1; cfr. también ad 4.

¿Significa esto, entonces, que Dios está determinado *ad unum* por querer precisamente lo que ha querido? De ninguna manera²⁰. No es necesario que Dios haya querido tal o cual cosa, porque lo creado, singularmente o en su conjunto, es desproporcionado al fin divino; no hay una relación necesaria entre lo querido y la voluntad divina²¹. Tomás de Aquino también admite la posibilidad de lo no contradictorio, pero no lo refiere a alguna potencia como ha hecho Ockham. Como lo expresa en la *Suma Contra Gentiles*: “según otro modo se dice que algo es posible pero no referido a alguna potencia, sino solamente en cuanto no es imposible que sea en sí mismo (...) por tanto esto no afecta a la inmutabilidad de la voluntad divina”²².

En cambio, para Ockham –como habíamos visto– le parece lo contrario: la potencia absoluta de Dios se refiere a la posibilidad no-contradictoria de las cosas mismas, pero siempre en referencia al poder absoluto de Dios, de donde procede, por así decirlo, la infinitud de posibilidades, o posibles mundos infinitos.

Todavía un ockhamista podría defender a su maestro, aduciendo que Ockham ha sostenido la inmutabilidad del conocimiento divino y la eternidad de sus juicios (aunque tampoco está claro que filosóficamente lo sostenga). Muy bien, pero justamente la teoría de la libertad de Ockham afirma que es de la razón constitutiva de la libertad el que la voluntad pueda contrariar los dictados de la razón²³. O, por lo menos, en el caso de Dios, dentro de su libertad estaría el que nadie le obligue a seguir tales juicios. Es decir, su voluntad sería un “absoluto” en el sentido de que en algún modo –y aunque se sostenga la identidad de todos sus atributos– para que sea libre, su voluntad debe prevalecer sobre su omnisciencia. Esta es la teoría ockhamista.

He aquí la gran diferencia con la escuela tomista: no se puede decir que Dios, por su libertad absoluta, sea omnivolente. Dios sí está “obligado” consigo mismo a seguir sus decretos, no puede contradecirlos, sería una imperfección suya. Esta es una precisión que magistralmente enseña el de

²⁰ “Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturae solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex eius determinatione ad unum quae non competit divinae voluntati, licet in ea sit immobilitas summa”. *De Malo*, q. 3, a. 15, ad 7.

²¹ Cfr. *De Veritate*, q. 23, a. 4, ad 1.

²² “Illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam sed quo non necesse est esse nec impossibile est esse (...) ergo (...) immutabilitatem divinae voluntatis non tollit”. *Summa Contra Gentiles*, I, c. 82.

²³ Cfr. *Quodlibeta* I, q. 16, OP TH, tomo IX, 88. Acerca de la eternidad de las ideas en Dios, DAMIATA concluye: “Un secondo dubbio che merita attenzione e che bisogna sciogliere, è quello relativo alla eternità delle idee, una proprietà che deriverebbe ad esse in quanto sarebbero *realiter et subiective* in Dio, e dalla testimonianza di sant’ Agostino che appunto le considera eterne. Ockham potrebbe subito obiettare –come ha dimostrato– che in Dio esse si trovano *obiective* e non *subiective*, ma qui preferisce insistere sul significato di *eterno*, che è duplice. Eterno è, sì, ciò che propriamente e realmente esiste da sempre e per sempre, ma eterno è pure ciò che viene conosciuto da sempre e immutabilmente. E quest’ultimo è il caso nostro: le idee sono eterne, in quanto che Dio le conosce da sempre”. *I problemi di G. d’Ockham (II) Dio*, 135.

Aquino, y que sacude de lleno los fundamentos de todo voluntarismo: “en las cosas que se realizan por la voluntad, el poder y el conocimiento se determinan al obrar por la voluntad; y por tanto la ciencia y la potencia de Dios al no estar determinadas a algo tienen una aplicación universal, por eso se afirma que Dios es omnisciente u omnipotente. Pero la voluntad que determina, no puede ser de todas las cosas, sino sólo de aquellas a las que determina la potencia y la ciencia divina; y así Dios no puede decirse que sea omnivolente”²⁴.

La voluntad divina está determinada solamente por las cosas que determina su potencia y su ciencia divina, y su potencia absoluta no significa que sea omnivolente: “no puede porque quiere, sino porque tal es en su naturaleza”²⁵. Realmente Santo Tomás sí distinguía la potencia ordenada y la potencia absoluta, explicándolo desde un punto de vista metafísico.

Ciertamente Ockham esgrime su principio: “*Deus nullius est debitor nisi quia sic ordinavit*” (Dios no está obligado a nada sino solamente a lo que ha querido)²⁶, pero la potencia ordenada divina realmente no es nada, tal como la expone tozudamente el *Inceptor* y las conclusiones que tienen en sus principios filosóficos, como hemos ya visto y seguiremos analizando. Incluso, la existencia abrumadora de un conjunto de afirmaciones ockhamistas usando este “principio lógico”, nos parece que es un muestrario del verdadero alcance o de las consecuencias de sus principios voluntaristas. Ockham estaba convencido de su voluntarismo; así se explica también que en sus obras ocupe esto tanto espacio y un análisis minucioso de lo que Dios puede hacer²⁷.

²⁴ *De Potentia*, q. 1, a. 7, ad 1; cfr. También: *De Veritate*, q. 23, a. 3, ad. 1.

²⁵ *Summa Theologiae*, q. 25, a. 5, ad 1. “Il dire che Dio non e libero, perche non puo negare la sua ragione, o perche questa ragione non puo vedere la essenza divina diversa da cio che ella e realmente, e un mostrare idee molto grossolane intorno alla liberta e all’intelligenza. La liberta del non essere o dell’ essere altrimenti da cio che e o del non conoscersi quale egli e, sarebbe in Dio un non essere Dio, cioe Ente necessario e perfettissimo”. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. I, Roma, 1949, c. V, n. 117, 90.

²⁶ *Sent.*, IV, q. 3-5, OP TH, tomo VII, 45

²⁷ Resulta significativo leer en el índice de voces doctrinales del tomo VII de la Obra Teológica de Ockham la voz, Dios puede: Suspender la acción del fuego, 29; hacer que el agua no sea ni fría ni caliente, 43; castigar sin culpa, 45 s.; perdonar la culpa sin gracia, 47-50; que se de la caridad sin fe ni esperanza, 48; que actúe la voluntad sin el acto del intelecto, 49; hacer de las criaturas lo que le plazca, 55; aceptar al hombre sin caridad, 58; lo que puede conservar eso puede hacer, 63; que se dé la cantidad sin término ni lugar, 66, 70; hacer lo absoluto *per se* y sujeto sin accidente, 70; hacer que dos cuerpos sean simultáneos, 79; hacer un cuerpo sin figura, 89; que se dé el amor sin el conocimiento, 91; destruir la hostia y conservar al mismo tiempo el Cuerpo de Cristo, 97, 116; que se den cosas contradictorias simultáneamente, 132; conservar los accidentes sin sujeto, 136 s.; producir y conservar la materia sin la forma, 159, 165, 180; crear al hombre sin órganos, 160; suspender la acción del calor, 168; producir la cualidad sin sustancia, 154; justificar sin que medie la acción de ningún bien, 218; obligar al inocente a sufrir la pena eterna, 226; hacer que lo primero en el movimiento sea lo posterior, 254; mandar que la voluntad creada lo odie a El, 352.

Tampoco se puede pensar que son solo citas ocasionales de obras de juventud. Por ejemplo, podemos tomar un capítulo importante en la *Summa logicae* (una de sus últimas obras filosóficas) en donde estudia

Nosotros pensamos que la gran diferencia de la postura tomista también se podría expresar –aunque no sean términos de Santo Tomás y se redacte en frases muy antropomorfas e imprecisas–, diciendo que la potencia absoluta es siempre “anterior” a la potencia ordenada divina. Efectivamente, Dios no está obligado a nada “antes” de que se haya obligado a sí mismo. Aunque, por supuesto, no se trata de una prioridad temporal.

Describir el nominalismo en función de las conclusiones filosóficas que se producen cuando Ockham aplica esta teoría de la potencia absoluta de Dios, quizá sea una imprecisión. Pero, realmente es difícil desligar el nominalismo del voluntarismo y, por tanto, el contingentismo de las leyes de la naturaleza; en especial de la naturaleza divina y humana. Desde el punto de vista gnoseológico, las consecuencias son las mismas cuando se anula la necesidad conceptual²⁸. Si la actividad divina no es solamente autónoma, sino absolutamente contingente, el hombre nunca podrá conocer suficientemente los juicios divinos acerca de su futuro plan. “Lo que es lógicamente posible podría ser un hecho necesario. Ockham va al extremo al dramatizar la convicción de que las leyes y el orden de hoy, podrían no operar el día de mañana. Sólo a través de la historia, el hombre podría conocer la diferencia entre el poder absoluto de Dios y su poder ordenado... El peculiar concepto de libertad que tiene Ockham significa que las leyes morales podrían cambiar radicalmente; que la revelación de la fe acerca de la salvación podría ser alterada drásticamente; que la entera estructura de la causalidad natural podría torcerse”²⁹.

la posibilidad de que Dios obre el mal y que esto sea pecado, sin que esto vaya en contra de su santidad y perfección ya que Dios no está obligado a nada: III, OP PH, tomo I, 773-774. Aunque de este tema hablaremos posteriormente.

²⁸ GODDU pretende solucionar el contingentismo con la diferencia de la lógica modal que empleó Ockham. Argumenta que en el pensamiento de Ockham las nociones de “essence” y “essential naturae”, en su lógica modal, se deben interpretar en términos de mundos posibles, ya que Ockham enfatiza tanto la contingencia del mundo actual, se sigue la posibilidad de que Dios pudo crear mundos diferentes, o muchos mundos posibles. Cfr. *The Physics of William Ockham*, Brill, Leiden, 1984. Podemos decir con KUSCH que esto sería interesante, pero no está claro ni cuándo ni en dónde Ockham haya distinguido entre necesidad lógica-metafísica y la necesidad natural. Cfr. “Natural Necessity in William of Ockham”, *Knowledge and sciences in medieval philosophy*, vol. II, 1991, 234.

²⁹ CLARK, D., 52. “Consider these examples of God’s contingent power: (1) “Ad aliud dico quod licet odium (Dei), furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege, quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, tamen quantum ad omne absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omne circumstantia mala annexa. Et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto”. *Sent.*, II, q. 15, OP TH, tomo V, 352; (2) “Ideo dico quod ad hoc quod anima sit grata et accepta Deo, de potentia Dei absoluta nulla forma supernaturalis requiritur in anima; et quaecumque posita in anima potest Deus de potentia Dei absoluta illam non acceptare; ut sic semper contingenter Deus et libere et misericorditer et ex gratia sua beatificat quemcumque”. *Sent.*, I, d. 17, q. 1, OP TH, tomo III, 454; (3) “Nec ad negandum aliquid posse fieri virtute divina experimenta sufficiunt cum totum ordinem causarum naturalium possit Deus immutare”. *De corpore Christi*, c. 7, OP TH, tomo X, 103.

Lo inmediato es lo único seguro, todo lo demás es provisional. Estamos bajo un gobierno de un Dios impredecible y por ende en una ruleta que gira hacia lo desconocido. La vida es un sin sentido llena de incertidumbres y de temores. “Ockham establece que lo real es distinto según el lugar y también (observación que Descartes repite) igual a sí mismo (no contradictorio) en la singularidad temporal: el individuo es uno, *numero et loco* y también según el *nunc*, puesto que es *un sí* y *no un no*, que no hay ninguna razón para prorrogar. Como declara Descartes: de que algo sea ahora no se sigue que siga siendo. La dotación de la realidad de lo singular no es suficiente para durar. Según Ockham, el principio de contradicción es el único principio al que se sujeta Dios al crear. Ahora bien, ese principio sólo sirve para el instante, no se puede decir que lo real ahora sea y no sea real, pero en el tiempo sí puede dejar de serlo”³⁰.

c) *La voluntad como sujeto de hábitos*

También, para el caso de la libertad humana, la indiferencia de la voluntad debía prevalecer durante todo el proceso causal del acto libre. Sin embargo, nuestro autor, para salvar la contradicción en la que había incurrido Escoto, tuvo que hacer una concesión importante: en el mismo momento en el que la voluntad elige no es libre de no elegir, ni tampoco de elegir el acto contrario.

La voluntad, dice el *Inceptor*, puede determinarse de dos modos: “cuando se determina a una cosa y no a otra, porque es una la que mira y se aplica a ella; de esta manera la esencia divina (y la voluntad humana) ni por sí misma, ni por medio de otra causa puede determinarse a dos producciones porque sería contradictorio”³¹.

Ockham era consciente de que si no admitía esta determinación por parte de la voluntad la condenaría a la inactividad, pues él defiende a toda costa que la voluntad es una “*potentia quod valet ad opposita*” porque, ella misma, por su libertad, “*posset indifferenter agere*”. En cambio, si fuera una potencia pasiva no podría ser salvada su libertad, quedaría a merced del cambio de otras causas para poder modificar su acto.

³⁰ POLO, L. *Claves del nominalismo*, 99. GILLESPIE saca las consecuencias que tuvo esta visión de Dios para sus contemporáneos: “this God who stepped forth as if newly born beyond reason and justice, beyond love and hope, was a God of infinite power whose dark and incomprehensible form was as much an object of terror as of love and veneration. The figure of this dark God was itself a profound source of anxiety and concern, but it was the fortuitous conjunction of this new notion of God with devastation of the Black Death and the papal schism that brought the medieval world to an end (...) such an arbitrary and capricious God became increasingly plausible in a world devastated by plague and internecine political and theological strife”. GILLESPIE, M. A., 24.

³¹ *Sent.*, I, d. 2, q. 1; t. I, 43.

Aristóteles también había escrito claramente que, esta *potentia ad opposita*, obra determinadamente cuando elige su acto y que no puede obrar otro acto simultáneamente. Entonces, ¿cómo conciliará Ockham la determinación con la indiferencia? Esta es su respuesta: “la acción del hombre es doble, una intrínseca y otra extrínseca. Para que el hombre pueda ejecutar una acción exterior en vez de otra –por ejemplo, caminar en vez de no caminar, o comer en lugar de no comer–, es necesario que se determine a uno de estos actos *per aliud a se*, es decir, por una elección o volición eficaz por medio de la cual quiere una cosa y no otra. Así es como se entiende lo que el Filósofo dice cuando expresa que se determina (la voluntad) *ad proheresim et electionem*”³².

¿Significa esto que Ockham abandonaba la indiferencia o contingencia absoluta de la voluntad en todos sus actos libres? De ninguna manera; su concesión le obligaba a bifurcar el acto de la voluntad en dos modos de obrar: libre o naturalmente. Pero la esencia de la libertad –para él– seguía siendo la indiferencia no sólo *ante*, sino también *post electionem*.

He aquí el texto donde termina de explicar esto: “la operación interior del hombre es doble, una que está inmediatamente bajo el dominio de la voluntad, esto es, la volición (*volitio*). Otra, que no está en el poder de la voluntad sino es mediante este primer acto, de tal modo que, una vez destruida esta primera operación, el acto ya no queda bajo su potestad; como, por ejemplo, el acto de entender; *et ideo unum actum elicit contingenter et libere et alium naturaliter*”³³.

Si preguntamos: ¿por qué motivo el primer acto permanece en su dominio? Respondería siempre de la misma manera: por la indiferencia de la voluntad para elegir o no elegir, a pesar de que concurran todos los requisitos necesarios para la acción.

³² *Sent.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 358.

³³ “Respondeo quod duplex est actio conveniens homini, et exterior et interior, tunc ad hoc quod voluntas agat actum exteriorem mediate vel immediate magis unum eius oppositum, puta ambulare quam non ambulare, comedere quam non comedere, oportet quod determinatur ad unum illorum per aliud a se, puta per electionem sive volitionem efficacem: quod vult unum esse et non aliud. Et sic intelligit philosophus quando dicit quod determinetur ad proheresim et electionem. Operatio interior duplex est una quae immediate est in potestate voluntatis, sicut volitio. Alia quae non est in potestate nisi mediante primo actu: et ideo primo actu destructo ille actus non est in potestate animae sicut intelligere, et ideo unum actum elicit contingenter et libere et alium naturaliter. Loquendo de primo: posito omni sufficienti et necessario requisito ad talem actum, puta ad actum voluntatis, si obiectum cognoscant et Deus velit occurrere cum voluntate ad causandum quando placeat voluntati, potest voluntas ex sua libertate sine omni alia determinatione actuali vel habituali actum illum et eius obiectum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo determinatur voluntas nisi a seipsa.

Sed loquendo de secundo actu, puta de intellectione unius obiecti magis quam alterius, sic quod utrumque sit aequaliter praesens intellectui, tunc dico quod ad hoc quod anima intelligat unum plus quam aliud oportet ipsum determinari per aliud actum qui immediate est in eius potestate, puta per volitionem qua vult intelligere unum et non reliquum. Et haec est intentio philosophi in praecedente loco”. *Ibid.*, 358-359.

Esta peculiar concepción de la indiferencia del acto libre *ante electionem*, tendrá importantes consecuencias antropológicas. Por ejemplo, una de ellas será la imposibilidad de la voluntad para conciliar su acto libre, con la inmutabilidad o continuidad de sus elecciones; es decir, la explicación de los hábitos humanos: ¿es libre la voluntad humana cuando una acción suya se produce bajo la influencia de algún hábito adquirido?

La respuesta de Ockham es negativa. En ese caso la voluntad debe ser considerada como agente natural, no libre y, por consiguiente, sus acciones no le pueden ser imputadas³⁴.

“Aunque, la voluntad sea libre –absolutamente hablando– respecto de cualquier acto por ella elegido, sin embargo, considerando en particular uno de los actos voluntarios, si este fuera precedido por otro, entonces la voluntad no sería libre respecto de ese mismo acto (...) así afirmo –concluye él– que no está en la potestad de la voluntad un acto cuando éste es elegido a causa de un hábito que inclina a tal acto, y, por eso, tal acto puede ser llamado primer movimiento (*primo primis*) el cual excusa de pecado según los doctores”³⁵. Siendo que Ockham ofrece la noción clásica de hábito como la cualidad adquirida por la repetición de actos, no deja de resultar paradójico el hecho de que la repetición de un acto libre condicione a la misma libertad de la voluntad. Como si por ser efectivamente libres dejáramos de ser libres. Además, difícil será el camino para entender el papel que juegan las virtudes en la vida moral y la designación moral de la bondad o maldad de los actos.

Entonces, siguiendo el hilo de los razonamientos ockhamistas, habrá que descubrir las situaciones en las que la voluntad está condicionada por los hábitos. Ockham trata de defender su postura aduciendo que los motivos por los que deben ser adjudicados los hábitos a la voluntad libre son distintos de los hábitos que se forman en la potencia natural.

En efecto, los hábitos de las potencias naturales –del intelecto, del apetito sensitivo y de la potencia sensitiva aprehensiva– confieren aún mayor necesidad que los que se forman en la voluntad, dice el *Inceptor*. Tales potencias naturales no pueden obrar lo contrario después de estar determinadas a un cierto efecto si no es, precisamente, por la ayuda de la

³⁴ “Et forte appetitus sensitivus non est capax talis habitus vel passionis ultra certum gradum quem voluntas potest vincere. Et secundum primam viam, si habitus potest augeri tantum quod necessitet voluntatem, oportet dicere quod voluntas in tali actu non posset peccare”. *Quodl.*, II, q. 13, OP TH, tomo IX, 75. “He (Ockham) insists that many actions originate within the will naturally and without freedom. Three situations are listed in which the voluntary action must be considered as determined and unfree: 1) actions generated by volitional habits cannot be called indifferent; 2) powerful sense appetite might cancel the will’s indifference to pleasurable objects, and 3) the necessary connection between a definite end and its sine qua non means would render the soul incapable of choosing an alternate means”. CLARK, D., “Ockham on Human and Divine Freedom”, 139. Cfr. FUCHS, O., *The Psychology of Habit According to William Ockham*, Franciscan Institute publications, St. Bonaventure, 1952, 64-76.

³⁵ *Sent.*, III, q. 7, 210-211. Cfr. también *Sent.*, I, d. 17, q. 2, OP TH, tomo III, 467ss; y *Quodlibeta* II, q. 7, OP TH, tomo IX, 210-212.

voluntad. Por ejemplo, cuando el hombre se deja llevar por su apetito sensitivo se dirige irremediabilmente hacia un objeto que produce gozo, si no es refrenado por la voluntad. No puede obrar un acto contrario como tampoco el bruto puede desistir de su delectación sensible³⁶. “En la potencia libre, en cambio no pueden ser puestos los hábitos por estas razones, pues por mucho que se incline a un acto, puede por su misma libertad elegir lo contrario”³⁷.

Tampoco puede argumentarse –sigue declarando Ockham– que por la indeterminación de la voluntad ante el bien o al mal, sea necesario poner un hábito que la determine a obrar rectamente. Sería inútil este hábito virtuoso, porque: “así como la voluntad por su libertad puede elegir un primer acto bueno o malo, por un fin laudable o vituperable, –sin que sea precedido por algún hábito ya que antes del acto primero de la voluntad no hay hábito– así de igual modo puede elegir el segundo, tercero, y cuarto; y así permanece la misma libertad e indeterminación hacia un fin laudable o vituperable, sin ningún hábito, porque no hay razón para que se incline más hacia uno que hacia el otro”³⁸.

Por tanto, desechado lo anterior: ¿cuál es la razón que queda para poner los hábitos en la voluntad? “Afirmo que la virtud debe existir en la voluntad para mayor perfección de su acto y mayor facilidad e inclinación en la elección de su acto”³⁹. Sin embargo, más adelante muestra perplejidad el *Venerabilis Inceptor*: “no hay razón por la cual, respecto a ciertos objetos, sean admitidos los hábitos, pues la voluntad del mismo modo mira a todos sus objetos en cuanto está de su parte. Pero, respecto de algunos, sí deben ser admitidos los hábitos; porque la voluntad se inclina más después de realizar muchos actos que antes. Por tanto, –finaliza sorprendentemente Ockham– no veo que haya una razón por la cual se puedan designar los hábitos en la voluntad y otra por la que no”⁴⁰.

En resumen, de todo esto concluimos que según el *Inceptor* el acto de la voluntad es libre absolutamente *ante electionem*. No es libre en estricto sentido durante el mismo acto de elegir, pero posteriormente recupera su total indiferencia. Las acciones producidas por los hábitos no pueden ser consideradas –en sí mismas– como libres. ¿Qué sentido tiene entonces para el voluntarismo ockhamista la determinación en el bien?

³⁶ “Ista est inclinatio quam homo difficulter vincit, quia cum difficultate potest non consentire talibus passionibus”. *Quodlibeta* III, q. 22, OP TH, tomo IX, 291. Cfr. HOCHSTETTER, E., “Viator mundi”, *Franziskan Studien*, 1950, 7-8. Este autor afirma que la teoría de las pasiones en Ockham merece ser objeto de un estudio más profundo.

³⁷ *Sent.*, III, q. 11, OP TH, tomo VI, 357.

³⁸ *Ibid.*, 363.

³⁹ *Ibid.*, 365.

⁴⁰ *Ibid.*, 365.

d) *La determinación en el bien*

La libertad de indiferencia promulgada por Ockham, exige de la voluntad una perfecta simetría de opción ante sus objetos. Para el hombre eso significa que, por su libertad, se encuentra en perfecta equidistancia ante la posibilidad de obrar bien o de actuar mal. ¿Puede ser ésta la situación permanente del hombre durante toda su vida?

San Agustín, conocedor profundo de la naturaleza del hombre, había trascendido tempranamente el pobre concepto de la libertad como ausencia de coacción; su conocimiento del hombre le había llevado a erigir y fundamentar la posibilidad humana de perseverar en el bien mediante la virtud, encumbrando así la noción de libertad a la de libertad moral.

Ockham, alumno de Oxford, no pudo menos que estar al tanto de esa actitud. Tanto San Agustín, como San Anselmo, eran todavía considerados cómo grandes autoridades en la época del *Inceptor*. Así, encontramos en una importante cuestión del libro de las *Sentencias* de Ockham, una referencia a los argumentos de estos Doctores: “el hombre determinado por su libertad en la elección del bien es el hombre más libre”⁴¹.

¿Cómo entenderá Ockham esta sabia afirmación? Por su formación cristiana tuvo que coincidir con ellos: “afirmo que a tal voluntad que no puede obrar el mal no debe decirse que *simpliciter* no obre libremente”⁴². Sin embargo, esto no pasa de ser un eufemismo como demuestra la prosecución de la lectura del texto ockhamista: “aunque ese acto no se elige libre sino necesariamente. Y así la libertad no disminuye aunque tal acto no sea elegido libremente”⁴³. Aparece así una respuesta a la que ya estamos acostumbrados pero que puede llenar de perplejidad por su sutileza. Se esconde en estos razonamientos una de las tesis preferidas por Ockham: la voluntad tiene un doble modo de obrar, o elige algo con necesidad o lo elige libremente.

Si Ockham repite que la voluntad que no puede obrar el mal no pierde su libertad, ¿no significa esto que ha perdido su indiferencia? ¿No es esta una contradicción interna de sus principios? Explicita esto dando su personal interpretación acerca del contenido de las afirmaciones de sus Maestros: “pero estos Santos –escribe el *Venerabilis Inceptor*– no pretenden decir que la voluntad en aquel acto –respecto al cual tiene necesidad– obre libremente, sino que *simpliciter*, la voluntad es libre y más libre que antes porque: *minus potest quantum ad actus multos imperatos impediri a causis extrinsecis per talem confirmationem in bono quam ante*”⁴⁴. Este será todo el alcance que Ockham concede a la libertad moral, a la efectiva determinación en el bien: la

⁴¹ *Sent.*, I, d. 10, q. 2, OP TH, tomo III, 331.

⁴² *Ibid.*, 341.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 341-342

voluntad es más libre porque está más exenta de sufrir la acción de agentes extrínsecos, está más libre de coacción externa que antes.

Es cierto que Ockham admite la libertad de la *servituti peccato*⁴⁵, pero insistimos, se trata de una concepción meramente negativa. Como prueba de esto tenemos que la virtud también aparece con un sentido negativo: “*virtus non est alia res, sed passionis debite moderate*”⁴⁶. Su acción es dominadora, imperante de otras potencias, pero nada positivo para la voluntad misma.

Tomás de Aquino afirma, que por el hábito de la virtud, la potencia que lo posee, adquiere un complemento que perfecciona sus actos. No porque la voluntad necesite de un hábito para tender hacia su objeto proporcionado, el bien, sino para conseguir el bien que trasciende la proporción de su potencia⁴⁷.

Ockham, en cambio, por su parte, sostiene que es inútil poner un hábito virtuoso en la voluntad que le ayude a subsanar su indeterminación, “porque no se determina más al bien que si necesariamente siguiera al juicio de la razón. Pero, entonces, puede tener hábito respecto a cualquier cosa que se le diga”⁴⁸. La voluntad, pues, no se determina por la virtud al bien que necesita. Pero, exactamente ¿qué es lo que Ockham entiende por *bonum*? Pasemos ahora a considerar directamente su sistema ético.

2. Reducción de la libertad moral a la psicológica

Además de los puntos considerados en el apartado anterior, tenemos como prueba de esta reducción del concepto de libertad el sistema moral construido por Ockham. Sin entrar demasiado en la tan conocida y debatida moral ockhamista, hacemos referencia indirecta desde algunas conclusiones derivadas del estudio de su concepto de libertad.

El obrar moral es claramente identificado por el *Inceptor* con toda praxis humana⁴⁹; se presentan así dos aspectos relevantes: la identificación del bien

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Expositio Phisicorum*, Lib. VII, c. 57, OP PH, tomo V, 651.

⁴⁷ “Respondeo dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui”. *De Virtutibus in communi*, q. un, a. 5; Cfr. también *Summa Theologiae*, I-II q. 78, a. 2.

⁴⁸ “quia no magis determinatur ad bonum quam si necessario sequeretur iudicium rationis. Sed tunc potest habere habitum respectu cuiuscumque dictati”. *Sent.*, III q. 11, OP TH, tomo VI, 356.

⁴⁹ “Dico quod morale dicitur large pro actibus humanis qui subiacent voluntati absolute (...). Magis stricte pro moribus sive actibus subiectis potestati voluntatis secundum naturalem dictamen rationis et secundum alias circumstantias”. *Quodlibeta* II, q. 14, OP TH, tomo IX, 176-177.

moral con el objeto querido por la voluntad y, su consecuencia, la identificación del *esse morale* con el *esse naturale*.

La asignación del calificativo filosófico que conviene a la doctrina del *Inceptor* ha suscitado largas disputas de interpretación. Parece que, efectivamente, es posible encontrar a la vez grandes rasgos de racionalismo como de voluntarismo o positivismo legal. Pero, hay algunos autores que piensan en esta designación como una incompatibilidad, pues estas dos categorías se excluyen teóricamente hablando⁵⁰. De cualquier modo, nos parece que el calificativo es lo de menos, y, que si cabe una opción de sistema moral en la doctrina de Ockham, bien puede suceder que esto sea debido a la poca coherencia filosófica del *Inceptor*. Lo fundamental, en todo caso, son las consecuencias prácticas que se derivan de una ética sin naturaleza, de una ética que deja al margen las inclinaciones naturales de la voluntad, que prescinde de la *voluntas ut natura*.

Consideremos rápidamente algunas de las principales tesis de la moral de Ockham. Por ejemplo, acerca de la obligación moral nos encontramos que el *Inceptor* afirma que si todos los preceptos morales dependen de la voluntad divina, la bondad moral consistirá en la absoluta sumisión a sus mandatos. Ahora bien, como Dios no está obligado a nada, Dios puede mandar todo aquello que no implique contradicción. De tal modo que los parámetros de bondad y maldad moral están restringidos, solamente, por los límites de la no-contradicción. Por eso, se atreve a decir Ockham, “Dios puede mandar lo malo *non tamen male*, y puede mandar lo injusto *non tamen iniuste*. (...) El mismo acto puede ser bueno o malo, así como el mismo acto es justo cuando es hecho por un hombre justo, o injusto si es cometido por un hombre injusto. Porque si algún superior mandara a un súbdito hacer una cosa y a otro se le prohibiera que hiciera la misma obra, la misma cosa sería buena para el que obedece y mala para el que desobedeciera el precepto del superior”⁵¹.

El poder de la voluntad divina respecto al orden ontológico y moral es absoluto. Ockham elige los ejemplos más drásticos para mostrar que la obligación moral está en total dependencia de la voluntad divina. De ahí que, el adulterio o el acto de odio a Dios, actualmente son malos porque caen *sub praecepto divino*. Pero, es posible que Dios cambie de parecer y, entonces, los mismos actos podrían ser obligatorios, e incluso, ejecutándolos tendrían para

⁵⁰ De esto se queja CLARK: “Many areas of Ockham’s thought have been reconsidered in light of the textual studies of E. Hochstetter, Ernest A. Moody, Leon Baudry, Philotheus Boehner and others; but the ethics of Ockham remain largely unexplored. There are voluntaristic and rationalistic interpretations of Ockhamistic morality in print. The problematic state of the current evaluation of his moral theory indicates a serious and unanswered difficulty in the assessment of Ockham, the moralist. The texts of Ockham can be gathered to show his voluntarism, or rationalism, or both”. “Voluntarism and Rationalism in the Ethic of Ockham”, *Franciscan Studies*, 31 (1971), 73.

⁵¹ *Sent.*, I, d. 47, q. 1, 682-683.

nosotros el beneficio de merecer con ellos⁵². Más aún, –declara Ockham– tal es la absoluta independencia del Creador respecto a sus criaturas, que Dios puede hacer de ellas *quidquid sibi placet*. “Como por ejemplo, si alguien amara a Dios e hiciera todas las obras aceptas y gratas a Él, Dios lo puede aniquilar sin injuria alguna, de tal manera que después de haber hecho obras buenas puede no conseguir la vida eterna y condenarse a la pena eterna, sin sufrir injusticia. Y la razón de esto es: *quia Deus nullius est debitor*. Porque Dios no está obligado con nadie, ya que lo que hace por nosotros lo hace de modo totalmente gratuito. Y por tanto, por lo mismo, lo que Dios hace es hecho justamente. Como es evidente que Cristo no cometió pecado y sin embargo, fue gravísimamente castigado hasta la muerte”⁵³.

En definitiva, la moral de Ockham desde este aspecto es un contingentismo absoluto. Ninguno de los preceptos del Decálogo es inmutable porque Dios puede mandar su contrario, como citamos arriba: las obras son meritoriamente hechas por el hombre *viator* si van de acuerdo con los preceptos divinos y malas si se oponen a ellos, como de hecho sucede ahora (*sicut nunc de ipso*). La obediencia a Dios es la única obligación moral, pero fuera de un marco referencial estable. *Mala quia prohibita, non prohibita quia mala*. Esta tesis de la ética ockhamista es paralela a su ontología.

Pasemos a considerar algunos textos de Ockham que reflejan la otra opción de su sistema moral y, que quizá, sean menos conocidos: la obligación moral como obediencia a la recta razón. “A la primera cuestión ha de saberse que para que el acto sea recto (en primer lugar) es necesario que sea elegido por la voluntad que siga alguna recta razón del intelecto”⁵⁴. Según esta transcripción, el acto virtuoso requiere la sujeción de la voluntad a una *recta ratio* en el intelecto.

⁵² “Ad aliud dico quod licet odium (Dei), furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege, quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, tamen quantum ad omne absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omne circumstantia mala annexa. Et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto”. *Sent.*, II, q. 15, OP TH, tomo V, 352. TOMÁS DE AQUINO en cambio, nunca admitió la posibilidad de que Dios mandara el odio a Él, porque sería mandar acciones contra el fin mismo del hombre. Por ejemplo dice en un texto: “quaedam autem peccata sunt suorum actus inordinatus est immediata circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et huiusmodi: et cum actus ex obiecto speciem trahat, constat huiusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse: unde ab eis talis inordinatio auferri non potest. Non enim posset auferri ex hoc quod ordinarentur in finem, cum secundum esse suum deordinati a fine”. *In IV Sententiarum*, d. 47, q. 1, a. 4.

⁵³ “sed quidquid facit nobis, ex mera gratia facit. Et ideo eo ipso, quod Deus aliquid facit, iuste factum est. Patet enim quod Christus numquam peccavit, et tamen fuit punitus gravissime usque ad mortem”. *Sent.*, IV, q. 3-5, OP TH, tomo VII, 55.

⁵⁴ “Ad dubium primo sciendum est quod ad hoc quod actus rectus (primo) eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu”. *Ibid.*

Esto es verdad solamente de manera parcial. El error de Ockham –que da pie a la autonomía de la conciencia– es que el contenido material de esa *recta ratio* es indiferente, lo que importa como regla de moralidad inmediata de la persona, es la coherencia interna con sus juicios: “es imposible –añade Ockham– que un acto de la voluntad sea moralmente bueno si no es consciente y de acuerdo con los dictados de la *recta ratio* sea ésta recta o errónea”⁵⁵.

Sin embargo, el problema está en que, a pesar de que a continuación afirme que ésta debe estar sujeta a los preceptos divinos, como no hay una ley estable, esta aplicación es solo una referencia contingente. Es decir, si no hay una ley eterna estable reflejada en nuestra naturaleza humana, –una ley natural, reflejo o imagen de la ley divina en el hombre– los preceptos divinos pueden ser interpretados contingentemente en cada situación, prácticamente sin ningún marco de referencia. La *recta ratio* tiene unos contenidos que siguen los preceptos divinos, pero a través a las inclinaciones de la voluntad por el bien en común en orden al último fin.

Ockham constituye así la *recta ratio* como objeto parcial del acto virtuoso, de lo contrario ningún acto sería intrínsecamente virtuoso por necesidad, sino sólo contingentemente. Además, si esto no fuera así –añadiría Ockham– un acto meramente natural, que no cae bajo nuestra potestad, podría llegar a convertirse en un acto virtuoso, lo cual es inconcebible para el *Venerabilis Inceptor*⁵⁶.

Pero aún podemos observar cómo en sus tesis más radicalmente voluntaristas aparece claramente su convicción del absoluto valor positivo o negativo de la buena o mala actitud ética interna⁵⁷. Dice el *Venerabilis Inceptor* que aquellos judíos que se llevaron consigo las propiedades de los egipcios no pecaron, “salvo aquellos que lo hicieron con ánimo perverso y no

⁵⁵ *Quaest. Var.*, q. VIII, “De compossibilitate actus virtuosus et intellectus erronei”, a. 1, “Ad actum rectum voluntatis requiritur ratio recta in intellectu”, OP TH, tomo VIII, 409 ss.

⁵⁶ *Ibid.*, 411. SANTO TOMÁS precisa que no puede haber una buena voluntad en el hombre que quiere algún bien particular, si no refiere aquello que quiere al bien último: “cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinatur in bonum comunem totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 20, a. 3, ad 1.

⁵⁷ Cfr. *Quaest. Var.*, q. VII, a. IV, *De connexione virtutum: octo dubia*, 393-407. “Ideo dico quod recta ratio est obiectum actus virtuosus; et est hoc quod requiritur ad actum virtuosum tamquam obiectum in esse reali, sequitur quod habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosus (...) quia si non requireretur in esse reali tamquam obiectum, tunc videtur quod sola eius apprehensio et obiecti actus virtuosus cum voluntate posset causare actum virtuosum, sicut quemcumque actum potest causare”. *Ibid.* 394-395

“Si igitur recta ratio, sive actus assentiendi qui vocatur recta ratio, no sit obiectum actus virtuosus (...) aliter sequeretur duo inconvenientia. Primum est quod nullus actus necessario et intrinseca est virtuosus, sed solum contingenter cuius oppositum prius probatum est. Secundum est quod de actu non virtuosus fieret virtuosus per aliquid mere naturale quod non est in potestate nostra”. *Ibid.*

precisamente por razón de obediencia⁵⁸. Por eso, Welzel concluye de estos ejemplos de Ockham que “su acción, aun cuando no era objetivamente un mal –*cessante praecepto divino*–, era sin embargo, pecado por causa de su actitud interna. El voluntarismo en el concepto de la justicia divina conduce aquí directamente al subjetivismo en la moral⁵⁹. Definitivamente desde la doctrina de la libertad ockhamista, con su rechazo de toda finalidad intrínseca, es imposible la construcción de una ley natural que sustente una sana moral.

Podemos tomar un último texto más claro que resume sus ideas acerca de la moral autónoma al no asignar al objeto de la acción una moralidad intrínseca: “por tanto, afirmo que la deformidad (moral o pecado) no es carencia de justicia ni de rectitud debida en el mismo acto, sino carencia de rectitud debida en la misma voluntad⁶⁰. De esta manera Ockham –a nuestro parecer– quiere contrarrestar su legalismo insistiendo en la importancia de la intención, considerando que los actos *per se* eran indiferentes. Quizá recibió de Pedro Abelardo este propósito, pues según la opinión más común a este autor se le ha atribuido tradicionalmente la postura que hace consistir toda la moralidad de un acto en la intención⁶¹.

Ockham se acerca así a la posibilidad de rechazar la noción de los actos intrínsecamente buenos o malos según el objeto. Ciertamente quien “afirma que todos los actos son indiferentes en sí mismos considerados, no deja por ello de afirmar que hay actos malos. Lo que hace, sin embargo, es cargar todo el peso de la moralidad de un acto en la intención, o en alguna circunstancia (...). Con ello consigue excluir la consideración de actos universalmente malos, pues habría irremediamente que esperar, en todos los casos, al acto individual, y conocer la intención que lo anima. Este es el punto de vista adoptado por las éticas de situación⁶².”

Entonces, los preceptos universales solo tendrían una validez genérica: *ut in pluribus*; sin un contenido preciso, considerando el objeto como una circunstancia más entre otras, siendo que el objeto en cuestión es lo esencial del acto moral. Por eso, quizá debamos considerar la etiología de esas éticas de situación en el antecedente de “una ontología nominalista que afecta no sólo a la visión de la naturaleza humana, sino también a la visión de la acción humana. El no discernir en este punto el plano lógico y el plano real-moral,

⁵⁸ *Quaest. Var.*, q. VIII, “De compossibilitate actus virtuosii et intellectus erronei”, a. 1, “Ad actum rectum voluntatis requiritur ratio recta in intellectu”, OP TH, tomo VIII, 439.

⁵⁹ WELZEL, H., *Derecho natural y justicia material. Preliminares para una Filosofía del Derecho*, Aguilar, Madrid, 1975, 108.

⁶⁰ “Dico igitur quod deformitas non est carentia iustitiae vel rectitudinis debitae inesse actui, sed est carentia rectitudinis debitae inesse ipsi voluntati; quod nihil aliud est dicere nisi quod voluntas obligatur aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum quem non elicit. Et ideo rectitudo actus non est aliud quam ipse actus qui debuit elici secundum rectam rationem”. *Quodlibeta* III, q. 15, OP TH, tomo IX, 261.

⁶¹ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1998, 486-487.

⁶² *Ibid.*, 491.

puede llevar a considerar el objeto como una circunstancia más que, combinada con otras y al mismo nivel que ellas, constituiría la situación única e irrepetible a la que se enfrenta cada vez el agente. En estas condiciones, lo esencial pasa a ser la combinación de circunstancias, y cada acto concreto termina siendo un individuo único, que no admite tipificación de ningún género quedando encomendada la moralidad final del acto a la intención⁶³.

3. Identificación del *esse naturale* con el *esse morale*

Será interesante ahora encontrar el significado que ostenta un valor moral para Ockham. “Por *bonum* –dice el *Inceptor*– se pueden entender dos cosas: en un primer término el bien es aquello que puede dividirse en honesto y deleitable. En segundo lugar, el bien se identifica con el *volitum*, porque es todo aquello que es deseable. Del mismo modo *malum* se entiende doblemente: en cuanto se opone al bien en la primera acepción (honesto y deleitable), o también se entiende por lo que es deseable *vel volitum*”⁶⁴. Entonces, ¿cómo se comporta la indeterminación de la voluntad en su acto libre, pues por su indiferencia puede obrar tanto el bien como el mal? Sigue diciendo Ockham: “tomando el bien en su primer significado (honesto y deleitable), y el mal en cuanto se opone al bien en este mismo sentido, afirmo que la voluntad puede querer el mal que no es bueno, ni real, ni aparentemente; y también, puede no querer el bien que no es malo ni real, ni aparentemente. La primera parte de esta conclusión es evidente, porque de otro modo se seguiría –apostilla Ockham– que no es posible merecer o desmerecer obrando el mal real o aparente, y dictado por la recta razón como tal”⁶⁵.

“En cambio –afirma Ockham– según la segunda acepción del bien y del mal, la voluntad no puede querer algo si no es bueno, ni tampoco no quererlo si no es malo o verlo bajo la razón de mal. Esto también es evidente, porque si se toma el bien como lo mismo que el objeto del querer, y el mal como objeto de la noción, entonces sería contradictorio que a la vez quiera algo *nisi sit*

⁶³ *Ibid.* Es bastante sugestivo el planteamiento que hace esta autora para explicar los antecedentes de las llamadas actuales “éticas de situación”, que emparentan con las éticas extrínsecas del voluntarismo nominalista: “la mencionada contraposición vida-ética no es sino una visión contemporánea de la dialéctica naturaleza-razón, posible sobre la base de una naturaleza vista como simple material biológico resulta ser ajena por principio a toda racionalidad moral. Asimismo, allí donde la contraposición entre vida y ética –sin duda por entender la ética exclusivamente en términos de normas– toma carta de naturaleza, es porque de fondo se entiende la vida en términos amorales, y la ética como algo extrínseco y limitante, finalmente incapaz de hacerse cargo de todas las situaciones variadísimas por las que atraviesa un individuo, así como de las profundas modificaciones que puede sufrir una sociedad”. *Ibid.*, 410.

⁶⁴ *Quaest. Var.*, q. VIII, “De compossibilitate actus virtuosus et intellectus erronei”, a. 1, “Ad actum rectum voluntatis requiritur ratio recta in intellectu”, OP TH, tomo VIII, 442.

⁶⁵ *Ibid.*, 443.

volitum et volibile, igitur, etc. Y así, se puede entender a las autoridades que afirman que la voluntad no puede querer algo si no es bueno, o bajo la razón aparente de bien, y del mismo modo no puede no querer algo si no es malo o bajo la razón de mal⁶⁶.

Estamos oyendo unas palabras, que posteriormente en la historia de la filosofía, tendrán resonancia en boca de Spinoza: *bonum quia volitum, malum quia nolitum*⁶⁷. Aparece claramente la confusión de Ockham entre el objeto natural de la voluntad como potencia y el objeto moral. He aquí la razón por la cual identifica la praxis de la voluntad con la moralidad, y por qué rechaza toda posible especificación de la voluntad por su objeto: no podríamos merecer ni desmerecer. Se trata de la identificación del *esse naturale* de una acción con el *esse morale*. Más claramente lo dice en otro lugar: “si preguntas de donde le viene al acto moral su bondad o maldad, digo que de lo mismo por lo cual los actos tienen sustancia (*ab eisdem a quibus habent substantiam actus*)”⁶⁸.

Desde luego esto le ocasiona muchos problemas a Ockham, y entre los más difíciles, el de solucionar qué tipo de realidad debe asignarle al pecado. Su respuesta fue vacilante y primitiva: “el pecado mortal no es algo positivo *reale nec ens rationis*; sin embargo, según su *quid nominis* incluye muchas cosas positivas: el acto y la pena futura, porque pecar mortalmente no es otra cosa que hacer un acto u omitir otro por el cual se merece una pena eterna”⁶⁹. También, habíamos citado más arriba, lo que en otro sitio manifiesta: que “el pecado no es una carencia de ser debido en el ser del acto (...), sino que es una carencia de rectitud debida en la voluntad”⁷⁰.

⁶⁶ *Ibid*, 446.

⁶⁷ Cfr. SPINOZA, B., *Ética*, III, prop. 9, schol. Autores modernos incurren también en esta identificación dando lugar a las éticas proporcionalistas; por ejemplo, KNAUER afirma que “por ‘bien’ no hay que entender otra cosa que la bondad física de cualquier realidad, la bondad por la cual algo se convierte en deseable en algún sentido, conforma al axioma *ens et bonum convertuntur*”. *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, 2.

⁶⁸ “actus virtuosos et vitiosus se habent ad actum in communi sicut haec albedo ad albedinem in communi. Quia sicut haec albedo est de se haec et non per aliquid extrinsecum sibi, ita actus virtuosos, qui primo est virtuosos et primo imputabilis, est de se formaliter et intrinsece virtuosos, quia haec substantia actus est haec bonitas actus intrinsece et non extrinsece. Et similiter de actu vitioso, haec substantia actus est haec malitia actus. Et ab istis duobus potest abstrahit conceptos actus in communi, sicut ab hac albedine et illa potest abstrahit conceptos albedenis. Si quaeras unde actus habet bonitatem suam vel malitiam, dico quod ab eisdem a quibus habet substantiam actus, quia ab obiecto communi et omnibus circumstantiis tamquam a causis multis partialibus quae omnes simul positae faciunt unam causam totalem”. *Sent.*, III, q. 11, OP TH, tomo VI, 388. TOMÁS DE AQUINO afirmaba por el contrario: “volitum non est perfectio voluntatis, vel obiectum, nisi in quantum stat sub ratione boni”. *In I Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 2, ad 1, evitando así la confusión de identificar el objeto moral de un acto con la materialidad del acto.

⁶⁹ *Sent.*, IV, q. 10-11, OP TH, tomo VII, 223.

⁷⁰ *Quodlibeta* III, q. 15, OP TH, tomo IX, 261 Cfr. también: *Sent.*, III, q. 12.

En definitiva para Ockham el pecado no tiene ningún tipo de entidad: no es ni sustancia ni algún accidente, ni siquiera una privación, ni una deficiencia de una acción recta. Es tan solo un acto de desobediencia por acción u omisión en contra de un mandato de Dios que merece una pena eterna. Igualmente, el perdón divino es un simple acto jurídico ya que no consiste en quitarle algo real al pecador, algo que lo reforme; tan sólo consistirá en que Dios no imputará una pena por la trasgresión que había realizado a sus mandatos. No es necesario por tanto que en el pecador se produzca un cambio o conversión.

Además, en el plano sobrenatural, Ockham está convencido de que la culpa y la gracia no se oponen, no es necesario que el perdón de la culpa preceda a la infusión de la gracia. Dios, por su potencia absoluta, puede hacer que la gracia y la culpa coexistan en el alma.

Todo esto, y muchas tesis más⁷¹, muestran claramente su concepción meramente jurídica de la moralidad, consecuencia lógica del voluntarismo y expresión de una moral sin fundamento en una naturaleza. Presupuestos que, como sabemos, asumirá Lutero casi en su totalidad.

Un estudioso de Ockham ha pretendido justificar el positivismo divino, aduciendo que el *Inceptor* fue llevado por esas consecuencias, debido al problema del concurso divino en el acto malo. Como la bondad y maldad no tienen una realidad formal si no es en una voluntad libre, la conclusión sería –mantiene Bonke– que la malicia de los actos consiste en la relación de la voluntad humana con el precepto divino. La malicia estaría únicamente en la trasgresión del precepto divino. Así desaparecería la dificultad. Sin embargo, también concluye Bonke: “pero por lo mismo, se corta la relación de dependencia entre el orden moral y el orden natural, entre la voluntad y el intelecto. Entonces, el orden natural no es ya el fundamento del orden moral, ni el intelecto norma de obrar, sino exclusivamente la voluntad divina”⁷².

Por último, es importante notar cómo el *Venerabilis Inceptor*, con su libertad de indiferencia *ad neutrum determinatum*, ha puesto en el mismo plano el bien y el mal como objetos de la voluntad, dejándose engañar así por esta falsa simetría. Pero quizá este abultado desatino se comprenda si no se olvida que el *Inceptor* ha privado a la voluntad de su finalidad natural⁷³.

⁷¹ Cfr. DAMIATA, M., *I problemi di G. d'Ockham (II) Dio*, 219-233.

⁷² BONKE, E., *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Guglielmo de Ockham et Gabriel Biel, Collectanae Franciscana*, 14 (1944), 68.

⁷³ “Si la libertad se funda en el estar despiertos a la razón, y si, por otro lado, nosotros mismos somos responsables de ese estado de vigilia, parece que somos llevados al postulado de una ‘libertad de la libertad’ (...). El estado originario de vigilia no se puede pensar en modo alguno como poder del propio sujeto. Es constitutivo, más bien, de la personalidad. El grado supremo de este estado de alerta –que es también el grado más alto de benevolencia– es idéntico al grado más alto de libertad, aquel en que la libertad ha abandonado toda indiferencia moral... La indiferencia, la libertad para el bien o para el mal se puede pensar solamente como resultado de una caída en la que la libertad finita no ha mantenido su vigilancia. La decisión moralmente negativa se puede pensar únicamente como decisión secundaria. El

4. Paradigma de la libertad ockamista

Hemos dicho que una de las características principales de la indiferencia del libre arbitrio consiste –según Ockham– en una perfecta simetría de la voluntad entre el bien y el mal. ¿Qué significa exactamente esto? ¿Es una cualidad o un defecto de nuestra potencia?

Desde luego en los textos tomistas la respuesta es unánime: “el libre arbitrio aunque tenga la posibilidad de tender al bien o al mal, sin embargo *per se* se encuentra ordenado al bien”⁷⁴. La razón de esto está, una vez más, en la ordenación final de su naturaleza. Es decir, cuando el libre arbitrio observa y sigue el orden conferido por sus principios naturales está logrando su perfección⁷⁵. ¿Cuál es entonces la causa de la elección del mal? Su defectibilidad: “y si tiende hacia al mal es por algún defecto”⁷⁶. Y el defecto está, no en la estructura de la misma potencia –lo cual implicaría una corrupción en el seno de nuestra naturaleza–, sino en su operación, es decir, “porque aprehende algo como bueno, cuando realmente no lo es, cuando la voluntad tiende hacia un bien aparente”⁷⁷.

Esta última afirmación tomista es mal interpretada por Ockham. El *Inceptor* no comprende que la indiferencia inicial del libre arbitrio es un estado potencial y no una inclinación *ad utrumque*. La única fuerza que proviene de la voluntad es inclinante, y no con una necesidad absoluta, hacia el bien; la capacidad de elegir el mal, no es alguna tendencia o movimiento procedente de la voluntad misma, sino la interferencia de las pasiones o la estulticia del entendimiento⁷⁸.

hombre es libre para recluirse, abdicando de su estado de vigilancia sobre la realidad, en la particularidad del *amor sui usque ad contemptum Dei*, pero no lo es para invertir de nuevo la dirección, pues para eso precisa de una ‘liberación’ “. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 217.

⁷⁴ *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 5, ad 2.

⁷⁵ “Ad tertium (...). Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordinis finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus”. *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

⁷⁶ “Ad secundum dicendum, quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminante se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit obiectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum”. *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 2.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ “Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum vel malum, et non illud quod ad utrumque inclinatur. (...) Ad quintum dicendum quod voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit de necessitate, sed voluntario tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinatur: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae in qua invenitur talis inclinatio”. *Ibid.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 3 y ad 5.

No es posible, por tanto, postular una perfección de la voluntad en donde sólo hay potencialidad; es decir, el estado de indiferencia ante el bien o el mal no puede ser un estado definitivo en el hombre y mucho menos el ideal. Pero, la indiferencia o contingencia de la voluntad libre es algo más para Ockham. Una definición completa la encontramos en sus comentarios a la *Física* de Aristóteles: “la voluntad libre puede querer algo o no quererlo. La voluntad volente puede obrar algo y –sin ninguna mutación en el intelecto, ni en la misma operación de la voluntad, ni tampoco por la influencia de alguna causa extrínseca– puede desistir de lo que quiere y producir un efecto contrario, o también continuar su acto; de tal modo que igualmente se encuentra dispuesta a obrar o no obrar (...) o a producir efectos contrarios (ante el mismo objeto) de tal modo que ante alguno puede causar amor o el odio hacia él”⁷⁹.

La indiferencia del obrar, pues, está en su ejercicio y en su especificación. Su poder es causar o no causar, obrar esto o aquello sin ningún cambio propio o externo. Pero, ¿es esto *simpliciter* una perfección en la voluntad? Es necesario que citemos por completo un texto magistral de Santo Tomás de Aquino en donde responde a esta importantísima pregunta. Afirma el Aquinate: “una potencia puede tener la capacidad de obrar *ad utrumlibet* por un doble motivo: de un modo, *ex parte sui*; de otro modo, *ex parte eius ad quod dicitur* (su objeto). Por parte suya cuando no ha conseguido su perfección por la que estaría determinada *ad unum*. De donde ésta (indeterminación *ad utrumlibet*) redundaría en imperfección de la facultad, pues es una muestra de su potencialidad: como es patente en el intelecto dudoso, el cual no ha conseguido el conocimiento de los principios por los cuales se determina”⁸⁰.

Es decir, a la luz de estas palabras nos damos cuenta que Ockham está cimentando la perfección de la voluntad libre en lo que es realmente un defecto suyo. Esa indeterminación de la voluntad *ad utrumlibet* en su ejercicio es una imperfección suya, en la condición del *homo viator* que no ha alcanzado su fin.

El texto de Tomás de Aquino sigue así: “por parte del objeto, encontramos *aliqua virtus ad utrumlibet esse* cuando la perfecta operación de la facultad a *neutro dependet sed tamen utrumque esse potest*: como el artista que puede usar diversos instrumentos para terminar igualmente perfecta su obra. Esto no pertenece a una imperfección de la facultad sino más bien a su eminencia: en cuanto excede a ambos opuestos y por esto se determina *ad neutrum*, se encuentra *ad utrumlibet*. Así es la voluntad divina respecto de otras cosas distintas de sí misma: pues su fin de ningún otro depende, porque ella misma está perfectísimamente unida a su fin. Por tanto, no conviene poner algún tipo de potencialidad en la voluntad divina”⁸¹.

⁷⁹ *Expositio Physicorum*, Lib. II, c. 8, &1, OP PH, tomo IV, 319-320.

⁸⁰ *Summa Contra Gentiles*, I, c. 82.

⁸¹ *Ibid.*

Por tanto, si para conseguir el fin no se requiere de un determinado medio, esa indiferencia significa perfección en la potencia. Esta es una de las cosas que quiere decir Tomás de Aquino: la determinación en el fin y la indeterminación ante los medios son signos de perfección de una potencia. Sus contrarios, la indeterminación ante el fin: es carencia debida; y la determinación ante los medios: servidumbre.

Nos acercamos así al paradigma de la libertad en Ockham, para compararlo con el prototipo de toda libertad: la libertad divina.

Tomás de Aquino enseña que las cosas que se predicán de Dios y de las criaturas, se encuentran de modo eminentísimo en Dios; de tal modo, que en Dios encontramos la libertad exenta de todo lo que suponga imperfección⁸². Entonces, veamos cuáles son las notas que distinguen el libre arbitrio divino de la libertad humana, para poder conformar así un modelo. Una importantísima nota de la libertad divina sería ésta: quien tiene una libertad perfecta no puede obrar el mal porque eso implicaría imperfección: “*ubi perfectissimum est liberum arbitrium in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest*”⁸³. Ockham efectivamente da su asentimiento a esta afirmación, pero si le preguntamos cuál es el motivo por el que Dios no puede pecar, responderá con sus esquemas: porque Dios no está obligado a nada⁸⁴. Es decir, porque Dios no tiene precepto alguno que transgredir. En cambio, Tomás de Aquino responde así: “*Deus per naturam suam habet quod peccare non possit*”⁸⁵. Está en la misma naturaleza de Dios el no poder pecar. ¿Son verdaderamente diferentes éstas afirmaciones?

Nos parecen radicalmente distintas, pues la razón expuesta por Santo Tomás es un principio metafísico de mayor alcance. La causa de la impecabilidad divina es la inmutabilidad de su esencia, pues el mal es una deficiencia del bien que le compete a un ser por su naturaleza⁸⁶. También, para el Aquinate, la bondad o maldad de los actos humanos no dependen sólo

⁸² *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 1.

⁸³ *Ibid.*, ad 2.

⁸⁴ Cfr. *Sent.*, 1, d. 47, q. un., OP TH, tomo IV, 680ss.

⁸⁵ “Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita et hoc angelus habet per gratiam confirmationis: quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam nec mutari nec deficere potest: illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet; sed ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam...”. *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1.

⁸⁶ “Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem per seipsam deficere a bono: sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2.

de leyes positivas, sino *secundum naturalem ordinem*⁸⁷. Por tanto la determinación de la voluntad –divina y humana– en el bien propio o adecuado a su naturaleza es un signo de perfección en el ser. Se entiende en parte, que Ockham no vea la compatibilidad entre la necesidad y la libertad, y presente el estado perfecto de la voluntad divina desligado de todo vínculo u obligación⁸⁸.

⁸⁷ “Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem. Hinc est quod in Psalmo (XVIII, 10) dicitur, quod iudicia Domini sunt vera, iustificata in semetipsis. Per haec autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt solum lege posita”. *Summa Contra Gentiles*, III, c. 29.

⁸⁸ “El estado del hombre que ejercita su libertad –esto es, aquél que se decide por una de entre muchas posibilidades– no es el de desarraigo, sino el del compromiso: lo cual quiere decir que el estado normal del hombre es un estado de vinculación. Aquél que rehúsa toda decisión (toda vinculación) para no verse comprometido con nada, es un hombre libre solo en potencia. La libertad en acto se lleva a cabo en la decisión que compromete. Al decidir, esto es, al ejercer la libertad nos cerramos a un número infinito de posibilidades para comprometernos con una de ellas, y sólo con una, que nos abre otro abanico millonario de posibilidades, distintas de aquéllas que con nuestra decisión primaria quedaron definitivamente canceladas. Dicho de otra manera, el hombre libre puede quererlo todo, pero tiene que querer algo concreto dentro de ese todo”. LLANO, C., *Las formas actuales de la libertad*, Trillas, México, 1995, 47.