

EL DIOS DE OCKHAM Y LA ÉTICA DE LA VOLUNTAD

Por cuanto sabemos, la mayoría de estudiosos del nominalismo en el siglo XIV desde Oberman (1960) a Maurer (1984), desde Courtenay (1972) a Clark (1978), concuerdan en que esta doctrina, ya sea en sus aspectos ontológicos o en los epistemológicos, se basa sobre dictámenes teológicos concernientes a la omnipotencia de Dios¹. Y en efecto, muchas de las apasionadas controversias que pueblan dicho siglo, aun aquellas cuyo objeto es mundano, recurren con reveladora frecuencia, como a un argumento, a la absoluta potestad de Dios. Maurer ha escrito a este respecto: “Un disputante nunca permitía a su oponente olvidar este primer artículo del Credo: Creo en Dios el Padre omnipotente”, y sobre toda discusión acechaba la sombra “de lo que era posible, dada la divina omnipotencia” (1984, p. 472). Y sin embargo, el mismo Maurer, en un artículo anterior (1976b, p. 311), afirmaba que si bien es claro que todos los teólogos medievales creían en la divina omnipotencia, “el hecho de que el Dios de Ockham tenga el poder de hacer cosas que el Dios de sus predecesores (Maurer cita a Abelardo, a Guillermo de Auvergne y a Tomás de Aquino) claramente no podía hacer indica que él (Ockham) dio una nueva interpretación a la divina omnipotencia”. Ciertamente uno tiende a preguntarse qué acontecimientos concernientes a Ockham (y no sólo de índole filosófica), podrían explicar el contumaz empeño del filósofo por defender la irrestricta libertad de la voluntad divina —omnipotencia y voluntad absolutamente libre serán interdependientes en Ockham— y también si sus tesis acerca de la naturaleza del mundo y la humana le habrían predispuerto a emprender esta singular batalla en favor de una omnipotencia divina que incluso la sede papal en Avignon consideraría desmesurada.

1 Hablamos de dictámenes por cuanto para Ockham ese eje de toda su filosofía es una verdad revelada por la fe.

Puede parecer que las características de la voluntad humana encuentran su razón de ser y las relevantes prerrogativas frente al mundo que les concede Ockham (libertad frente al juicio del entendimiento, por ejemplo, común por otra parte al pensamiento franciscano anterior) por derivación de la voluntad divina, y sin duda en el siglo XIV, más que en cualquier otro momento anterior al Renacimiento, los filósofos se preocuparon por hallar argumentos en favor del libre albedrío sobre la siguiente base: El hombre no dista de Dios de modo categórico, y existe entre ambos una relación de reciprocidad —los nominalistas de París², en aquél y los siguientes siglos, y como consecuencia de su intento de elaborar teorías del derecho natural sobre la unidad genérica entre Dios y el hombre, llegarán a afirmar que éste tiene derechos en contra de Dios, a tenor de las promesas que Él haya podido hacerle (vid. Tuck, 1980)—. La relación entre Dios y el hombre es una relación que confronta a iguales, y en este sentido debe entenderse que para Ockham la libertad humana adquiriera ese valor radical de autonomía (Richards, 1981) que le llevará a anticipar de algún modo la configuración del individuo del liberalismo del XVII. Por todo ello es de gran interés esclarecer los entresijos de la teoría de la voluntad divina de Ockham, en vistas a dar mejor cuenta de si ciertos aspectos de la declaradamente moderna visión de la naturaleza ética en el hombre que en él hallamos tuvo en sus inicios presupuestos de orden teológico.

Con acierto ha sido escrito que el Dios de Ockham es definible sólo como una libre omnipotencia (vid. Baudry, 1936), y que deliberadamente Ockham desestima otros atributos que han formado parte de Su esencia con igual eminencia a través de los siglos, como la sabiduría o la bondad³. De nuevo Maurer está en lo correcto cuando afirma que lo que Ockham desea es defender a Dios contra los embates del necessitarismo greco-árabe que había infestado las Universidades. En lo que sigue haré una sucinta exposición de las razones por las cuales éste, para Ockham, constituye una amenaza tan seria.

A comienzos del siglo XIII habían aparecido en la incipiente Universidad de París las en principio inocuas primeras traducciones de Aristóteles y de sus comentaristas. Se traduce del griego la *Metafísica* también en esos años, y van llegando en *masse* las obras de Averroes, de las cuales los más perspicaces pensadores empiezan a vislumbrar muy pronto el peligro que encierran. Miguel Scoto había traducido al latín los comentarios de Averroes a Aristóteles entre 1228 y 1235, en

2 Pensamos, por ejemplo, en Pierre d'Ailly, que escribió, en 1381, dos tratados sobre los ya entonces manidos temas de la pobreza evangélica, el *dominum*, la *proprietas...* o en Jean Gerson (*Vita Spirituali Animae*, 1402).

3 Glover (1988), en un sucinto y elegante argumento, ha mostrado que si existió alguna vez la posibilidad de que Dios creara un mundo mejor que el real —como de hecho afirma Ockham (vid. Maurer, 1976b)— entonces Dios no puede ser, a la vez, omnipotente y perfectamente bueno. Ockham, implícitamente, tuvo que elegir entre ambos atributos, y no hay duda de que así lo hizo.

su estancia como astrólogo en la corte de Palermo, y éstos llegaron a París poco después de 1230. Poco a poco, las discusiones puramente mundanas sobre los futuros contingentes en la lógica de Aristóteles, o sobre la eternidad del movimiento, llevaron inevitablemente a disputar problemas que esas mismas tesis suscitan de forma inmediata —cuestiones como la de la providencia, o la de la amenaza que representa para la libertad de Dios la existencia eterna del mundo—. La Iglesia sintió pronto la urgencia de enfrentarse a la desbordada marea del pensamiento greco-árabe.

El 10 de diciembre de 1270 Esteban Tempier, a la sazón obispo de París, condenó quince tesis, de las cuales trece estaban inspiradas en Averroes. En lo que nos concierne, dos de ellas son particularmente relevantes: Que la voluntad humana quiere y elige desde la necesidad (*ex necessitate*), y que el mundo es eterno. Quienes explicaban a Aristóteles en las aulas de la Facultad de Artes se defendieron, según es sabido, alegando que propagaban esas enseñanzas en cuanto filósofos, y que en cuanto teólogos las juzgaban reprobables e inciertas. Esta argucia no convenció a Tempier, y su réplica no se hizo esperar: El 7 de marzo de 1277, tras haber publicado Juan XXII una bula de advertencia a los Maestros de Artes de París, el obispo decretó que condenaba 219 tesis, y que no veía con satisfacción la doctrina de la doble verdad, por lo que los filósofos no podrían argüir, a partir de entonces, el artificioso argumento referido.

Entre estas tesis aparecían algunas de las ya condenadas en 1270, en particular la negación del libre albedrío y la eternidad del mundo, esta última especialmente peligrosa en contra de la omnipotencia de Dios, dado lo que se sigue de ella: Si el mundo es eterno, es que Dios no puede no producirlo (el mundo no puede no ser), y lo que es más, Dios no puede producirlo más que tal y como es, porque el mundo eterno es el mundo efectivo. Se afirma además, siguiendo a Aristóteles, que del primer y único principio no puede nacer más que un primer efecto, que le es semejante, por lo que Dios no puede producir de forma inmediata una multiplicidad de efectos, sino que debe hacerlo a través de causas intermedias. Este principio da al traste con la omnipotencia del Dios que puede intervenir a cada instante, libremente, en el mundo, como causa inmediata de cualesquiera efectos en él (el Dios, por ejemplo, de teólogos como Pedro Damiano, y también —como veremos— el de Ockham).

Hasta aquí, brevemente expuesto, el pavor que despertó entre los eclesiásticos el necessitarismo árabe, lo que explicaría que, como escribe Osler (1979), “habiendo escrito tras las Condenaciones de 1277, Ockham se vio determinado a excluir cualquier elemento de necessitarismo de su filosofía” (p. 448). Dispuesto a ello, Ockham proclama que Dios lo puede todo salvo aquello que implica auto-contradicción. Por lo demás, Su voluntad no está restringida en su alcance, lo cual implica que Dios puede querer hacer cualquiera de las cosas que puede hacer. Entonces,

¿qué le empuja a elegir dar existencia a ciertos *possibilia*, y olvidarse de otros? Porque Dios podría haber creado cualquiera de los mundos posibles, y sería factible, por lo ya dicho, todo mundo cuya existencia no implique auto-contradicción.

Entra aquí en juego el axioma de la distinción entre la *potentia absoluta* de Dios y su *potentia ordinata*, que es a la vez un dogma y un método de teologizar: “Haec distinctio est sic intelligenda quod posse Deum aliquid quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere” (*Quodlibeta* 6.1). El dogma es tradicional, y se encuentra en Duns Scoto en relación también al problema de la libertad divina (vid. Brampton, 1968), aunque sus orígenes son anteriores a él, así que podemos afirmar que Ockham define los atributos divinos (la omnipotencia en concreto) como eran definidos por lo general desde una perspectiva voluntarista.

El método, sin embargo, es peculiar de Ockham. Habiendo definido la libertad como contingencia, Ockham se enfrenta con la irregularidad entre posibilidad absoluta, por un lado, y el hecho ordenado por el otro. Para Ockham las cosas son posibles en sí mismas, no a causa de la acción de Dios, y ello es así por la misma contingencia esencial a la naturaleza —pues si ninguna cosa es necesaria, pero existe en términos absolutos, y tal existencia es contingente, cualquier cosa que no sea auto-contradictoria (es decir, contradictoria sólo en lo concerniente a sí misma) es posible en sí, y entonces (es decir, consecuentemente) Dios, habida cuenta de la omnipotencia que lo define, podría crearla—. Así, la teoría de la libertad en Ockham hace de la posibilidad intrínseca a las cosas una suerte de correlato ontológico de un dictamen teológico. Por lo ya dicho, la actividad creadora de Dios no es meramente autónoma, sino contingente, o dicho de otro modo, la diferencia entre posibilidad y hecho se ejecuta momento a momento, y ello le permite cualquier intromisión en el orden de la causalidad —en forma de milagro, es decir, cualquier irrupción en contra del orden de la naturaleza—, porque es dogma para Ockham que cualquier cosa que Dios pueda producir por medio de causas secundarias, puede producirla también directamente, y preservarla sin aquéllas (lo anterior, como puede advertirse, es una estricta réplica a las consecuencias de la tesis averroísta sobre la eternidad del mundo).

Y aunque incluso los milagros caen bajo la amenaza de la navaja que Ockham esgrime sobre el mundo físico (“...frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, nec ponenda sunt plura miracula quae videntur rationi naturali repugnare, sine auctoritate Scripturae vel Sanctorum” (*Ordinatio*, I, d.26, q.1)), en el sentido de que no deben ser multiplicados sin necesidad, ello no concierne a la *potentia absoluta* de Dios, que es a la que se refiere el dogma según el cual cualquier cosa puede ser atribuida a Su omnipotencia si no encierra una contradicción manifiesta. Dios

podría, por ejemplo, hacer que viéramos objetos inexistentes, siendo la causa inmediata de la percepción de dicho objeto, e incluso podría haber creado un mundo en el cual Él fuese el único agente causal. Aún más, podría ocurrir que esto es así, y esa suerte de ocasionalismo universal no alteraría la percepción que el hombre tiene del mundo. Todo ello es posible dada la *potentia absoluta* de Dios.

Pero Dios no cambia de parecer, pues desde la eternidad Su presciencia y la preordenación de lo contingente habrían decidido la exacta diferencia entre aquellas posibilidades que se verán actualizadas y aquellas que permanecerán para siempre en potencia. En el *Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* Ockham reafirma la generalizada tesis según la cual Dios conoce de modo inmutable, porque preordena desde Su eternidad, el valor de verdad (esto es, la eventual efectividad ontológica) de cada posible contingente. Así, todos los eventos (pretéritos, presentes y futuros) han de ocurrir tal como Dios ha ordenado que ocurran, pues desde Su presciencia ha decidido el entero contenido de la que será Su voluntad ordenada.

¿Resulta de ello que en un momento dado (*t*) Dios no tiene el poder de elegir entre poner en existencia *b* o *no-b*? Porque parece claro que si hubiera elegido, desde la eternidad, crear *b* en el momento *t*, entonces en ese momento no puede crear, en lugar de *b*, cualquier otro posible *no-b*. Ockham afirma sobre el modo de actuar de la voluntad divina que —como en el de la humana— éste consta, en lo procesual, de tres etapas: Antes de que tenga lugar la volición, la voluntad se encuentra indeterminada tanto para producir como para no producir esa volición; en el momento de la elección, la voluntad se auto-determina, con lo cual se incapacita a sí misma para producir, con simultaneidad, el acto contrario. Después de producir el acto, nuevamente, la voluntad se vuelve indiferente para continuar en esa decisión. Esta indiferencia posterior de la voluntad nos permite entender que el Dios de Ockham no se vea en la necesidad de mantener su trabajo de creación contingente, porque si una creación libremente producida tuviera que ser, con posterioridad, conservada con necesidad, entonces el mismo acto de creación no sería para Ockham un acto de la voluntad libre. No es necesario que Dios siga conservando, pues, el mundo, con el agravante de que las leyes ordenadas de Dios podrían cambiar, e incluso no haber sido las mismas en el pasado.

De hecho, para Ockham las proposiciones referentes a hechos pasados son necesarias, pero sólo *per accidens* (*Ordinatio* I, Prólogo, q.6), porque es contingente que sean necesarias, y porque además no fueron siempre necesarias. Esto es así puesto que la presciencia de Dios con respecto a los hechos que decidirá su voluntad en el futuro —y que luego, cuando se conviertan en pasado, serán necesarios *per accidens*— es en definitiva una relación, como lo es la relación de causa,

y tanto la relación como la moción o la acción son entidades que Ockham no considera reales (*Res parva* las llama en *Quodlibeta* vi, q.12 y q.26)⁴.

Las proposiciones pueden concernir al presente *secundum vocem et secundum rem*. Así ocurre cuando tales proposiciones refieren eventos que ocurren en el acto: 'Ockham huye a Pisa', por ejemplo, —cuando Ockham efectivamente huía hacia la ciudad italiana desde Avignon—, es un ejemplo de esta clase de proposiciones, que versan estrictamente sobre el presente. Si esa proposición es **ahora** verdad, entonces una proposición correspondiente acerca del pasado —a saber, 'Ockham huyó a Pisa'—, será accidentalmente necesaria de ahora en adelante.

Pero otras proposiciones conciernen al presente sólo *secundum vocem*, porque su verdad depende de la verdad de proposiciones pertenecientes al futuro. Dichas proposiciones conciernen al presente sólo en sus términos, por ejemplo: 'Dios predice acertadamente que Ockham huirá a Pisa en 1.328' (supongamos, en razón del argumento, que esa proposición sea verdadera en un presente cualquiera, digamos en el año 1200)⁵. Pues bien, no es el caso de que si dicha proposición es verdadera, la proposición correspondiente con respecto al pasado, a saber,

«Dios predijo acertadamente que Ockham huiría a Pisa en 1328».

sea accidentalmente necesaria desde 1200 en adelante. Sólo lo será a partir de 1328, es decir, desde el momento en que Ockham huya efectivamente a Pisa desde Avignon.

En otras palabras, hay **hechos fuertes** acerca del pasado (son hechos genuinos, no-relacionales), que son accidentalmente necesarios, pero también hechos débiles (como la predestinación de las acciones humanas por parte de Dios, y sus creencias pretéritas acerca de acciones y eventos del futuro), que son no-genuinos, relacionales. Importa esta distinción por cuanto Ockham la esgrime en contra del determinismo lógico y teológico de la necesidad del pasado, pero también, a mi juicio, porque ella explica que la voluntad ordenada de Dios puede ejercerse momento a momento aun estando preordenada, y también explica que el hombre no pueda conocer en modo alguno la decisión contingente de Dios, ni por la razón ni por ningún otro medio, dada su misma contingencia. La libertad

4 De hecho, las absolutas realidades que son la causa y el efecto, cada uno por sí mismo, son suficientes para explicar el hecho. Y por ello la relación no es siquiera una entidad, sino una inferencia.

5 De hecho ha de ser así; quiere decirse que las proposiciones referentes a Dios se sitúan necesariamente en un **presente temporal** (cualquiera que éste sea) porque Ockham, en contra de Boecio y de Aquino, piensa que la eternidad de Dios es temporal, y por ello, para Dios hay también pretérito, presente y futuro.

en la cual Dios crea y conserva el mundo impide que el hombre pueda prejuzgar su plan, porque cuanto es ontológicamente posible podría ser ordenado, como hecho, en un futuro inmediato, aunque se tratase de una intromisión contracausal en la naturaleza. Así pues, sólo en el tiempo puede el hombre llegar a aprehender el contenido efectivo de la voluntad de Dios, y por lo tanto, la diferencia entre Su *potentia absoluta* (dada la cual puede crear cualquiera de los posibles), y Su *potentia ordinata* (mediante la cual pondrá en acto, libremente, ciertos de esos posibles).

No hay restricciones intelectuales que rijan sobre la *potentia absoluta* de la voluntad divina —ni en forma de *telos*, como en Aquino, para quien el universo, al no ser fruto del azar, ha sido ordenado hacia el bien, por lo que en Dios se daría una “necesidad condicional” que le lleva a crear el mundo según un cierto orden, y la única libertad de Su voluntad es previa, a saber, la libertad que habría tenido de escoger entre crearlo o no⁶—, ni como en Duns Scoto, para quien la omnipotencia de Dios no le permite sin embargo producir por Sí mismo efectos propios de las causas segundas, de modo que se limita perceptiblemente la perfección eficiente de la causa primera, en lo que Scapin (1968) llega a llamar “dependencia de Dios con respecto al universo” (p. 550). No supone pues Ockham una particular psicología divina, y se podría llegar a dudar de que su casi desmedida *potentia absoluta* haga referencia a un Dios personal. Más aún cuando se sigue de ella que las leyes morales podrían cambiar radicalmente para nosotros en el futuro —de hecho ignoramos si será así— puesto que podría darse el caso de que la voluntad ordenada de Dios así lo hubiera decidido. Famosamente Ockham llega a afirmar que por el solo hecho de que Dios quiere algo, es bueno que ello se haga, de modo que si Él ordenara un indiscriminado adulterio, éste sería no solamente lícito, sino meritorio. Del mismo modo, el hecho de que los hombres sigamos la recta razón o el dictamen de la conciencia es correcto como criterio de evaluación de un acto moral sólo porque Dios así lo prescribe.

Con todo, y si bien es cierto que la contingencia del orden real del mundo hace que otros órdenes pudieran darse (siempre que Dios así lo hubiese decidido), Ockham no cree que esos órdenes sean ahora posibles. Sólo ocurre que si esa posibilidad se negara de Dios, Su omnipotencia no sería tal. En realidad, y como bien ha observado Clark (1978), la *potentia absoluta* de Dios es un poder hipotético, ya que cada efecto de la voluntad de Dios es ordenado, es decir, ocurre en el interior de un marco de presciencia y preordenación —tanto es así que incluso los milagros habrían sido preordenados, por lo cual sólo serían milagros desde nuestro punto de vista, porque según nuestra percepción infringirían la continui-

6 Una vez que Dios ha decidido, libremente, crear el mundo, está constreñido a crearlo y conservarlo, para Aquino, en tendencia hacia el bien.

dad causal—. Y sin embargo, casi patéticamente, Ockham itera sin cesar que los cambios —ya sean drásticos o insignificantes— son posibles en el orden creado. No se afirma que Dios ejerce Su *potentia absoluta* y que sus actos sean caprichosos o arbitrarios —¿qué podría significar, por lo demás, caprichoso o arbitrario, dentro del orden de realidades no-relacionales que propugna Ockham?— sino que es innegable la ignorancia humana de la completitud del plan de Dios, por el hecho de que todo aquello que es posible absolutamente podría estar incluido en el futuro desplegado de la voluntad ordenada.

Sabemos ya que para Ockham la contingencia del mundo —aun siendo éste preordenado por Dios— es primera, y de este modo las nociones de libre y necesario se oponen entre sí. Dios no se ve compelido a conservar el estado presente de la naturaleza o de sus leyes, ni por una presumible necesidad metafísica propia a Su naturaleza, ni por una supuesta necesidad que se siguiera de su palabra dada. De hecho Ockham fue condenado en Avignon por enfrentarse a la verdad revelada, al dar por supuesto que, dada la divina omnipotencia, Dios tiene libertad para imponer otros principios morales que los que reveló en la Escritura, infiriendo de ello que no existe justificación metafísica de los valores ni de los hechos. No deja de sorprender la insistencia de Ockham en especular sobre posibles y significativos cambios en el ordenamiento del mundo, que pudieran ir no sólo en contra de las leyes físicas sino también de la verdad revelada, **y de los que creía que no iban a producirse**. La comisión papal de Avignon acusó a Ockham —quien compareció allí en 1324— de, entre otras muchas cosas, afirmar que Dios podría ordenar a los hombres que le odieran, y también de que éstos podrían realizar actos meritorios aun no estando infundidos por la gracia de Dios⁷.

Los detractores de Ockham no supieron ver que la *potentia absoluta* de Dios era imprescindible para afirmar la primacía de Su voluntad sobre la contingencia de las cosas, aunque requerimientos de orden inferior hacían que esta *potentia absoluta* no se diera como tal, de modo que aquello que podría ocurrir pero que está en contra de la verdad revelada **no va a llegar a darse**. Ockham meramente defendía la hipotética libertad de Dios de enfrentarse a la revelación, si así lo decidiera.

Y de hecho incluso Ockham parece arredrarse ante las consecuencias morales que para los hombres pueden colegirse de la omnipotencia divina tal y como él la concibe. Así, al demorarse en la cuestión de si hay acciones intrínsecamente

7 Lutterell, el acusador oxfordiano de Ockham, expuso ante la Santa Sede un total de 56 proposiciones supuestamente heréticas pertenecientes al *Comentario a las Sentencias*, un trabajo temprano del filósofo. En Avignon una comisión se apresuró a elaborar la propia lista, que sumó 51 proposiciones, de las cuales 33 eran de las denunciadas por Lutterell. Fueron condenadas, por heréticas, la mayoría de las que se referían a la primacía de la *potentia absoluta* de Dios sobre el orden creado. Otras fueron consideradas erróneas.

imputables, es decir, que incrementen por sí mismas el mérito o demérito de las voliciones que han conducido a ellas: Todos los actos intrínsecamente imputables deben estar en el libre poder del agente, y los actos externos son llamados meritorios o pecaminosos sólo si los causa la libre volición del agente. Así, sólo las voliciones son intrínsecamente imputables. Pues bien, la volición que consiste en el acto de amar a Dios sobre todas las cosas y por Su propio fin, —porque la razón así nos lo dicta—, no puede variar con respecto a su valor moral, es decir, es intrínsecamente virtuosa, porque como tal no puede, a la vez, darse y no conformarse a los dictados de la recta razón, sean cuales fueren las circunstancias (*Quodlibeta* III, q.14).

Pero sabemos que Dios puede producir por Sí mismo cualquier efecto que sea producto de una causa eficiente secundaria, de modo que puede obstruir su actividad y causar esos efectos por Sí mismo, en cuyo caso éstos no serán virtuosos ni pecaminosos. Así, el hecho de que un acto de voluntad se acomode a la recta razón no es suficiente para que sea virtuoso, porque Dios podría haberlo producido como efecto por Él mismo, y la bondad del acto requiere que esté **en el poder de la voluntad creada que quiera el acto**.

En su última discusión sobre la materia, en *Quodlibeta* III, q.14, Ockham reconoce que estrictamente hablando ningún acto es necesariamente virtuoso, por dos razones: (1) Ningún acto necesariamente existe, y en consecuencia no es necesariamente virtuoso, y (2) Todo acto puede ser producido por Dios sin causa intermedia, y consecuentemente ese acto no es necesariamente virtuoso, porque no está en el poder de la voluntad.

Pero si se restringen los términos sí puede hablarse de un acto necesariamente virtuoso, a saber, el acto del amor de Dios sobre todas las cosas y por su propio fin **que es causado por la voluntad creada**. Dicho acto es virtuoso hasta tal punto que no puede ser vicioso, y no puede ser causado por una voluntad creada sin ser virtuoso (*Quodlibeta* I, q.14). El valor de esta volición es inmune a cualquier posible cambio en los ordenamientos divinos, porque Ockham, a partir del axioma de que Dios es el mayor de los bienes, afirma que la razón infiere el dictado de que sólo Él debe ser amado en el más alto grado, y así, todos los humanos están moralmente obligados, en cualquier tiempo y lugar, a amar a Dios sobre todas las cosas. Siguiendo las Escrituras Ockham afirma que amar a Dios sobre todas las cosas es a la vez amar a Dios y amar aquello que Dios quiere que sea amado. Así pues, el dictamen de que Dios debe de ser amado sobre todas las cosas y por Su propio fin equivale a la proposición de que no deben desobedecerse los mandatos divinos.

Y sin embargo, desde la omnipotencia divina, y por el hecho de que toda voluntad creada puede conformarse al precepto divino, Dios puede mandar que una criatura suya le odie. En consecuencia, una voluntad creada puede odiar a

Dios. Y así, odiar a Dios también podría ser un acto recto. Pero este acto de odiar a Dios —que es recto si Dios así lo ordena— se opone al acto de amar a Dios sobre todas las cosas y por Su propio fin, que es intrínsecamente virtuoso. Ockham parece enfrentado a una seria contradicción.

Adam de Wodeham, posiblemente secretario de Ockham y autor de la *Abbreviatio* (sobre las *Reportatio* del autor), trata de resolver el problema anteriormente referido, llegando a la conclusión de que Dios no podría mandar a una criatura que le odie, del mismo modo en que una criatura no podría actuar bien o meritoriamente haciéndolo. Éste es el argumento:

Nadie sigue el mandato de Dios u otro acto meritorio de obediencia a menos que lo haga por amor a Aquél que le ordena el acto, Dios. Pero quien de hecho odia a Dios, y le odia en el peor de los sentidos, no podría seguir el precepto de odiar a Dios por amor a Él, porque odiar a Dios en el peor de los sentidos es incompatible y excluye el amor de Dios. En consecuencia, nadie puede meritoriamente causar ese odio en su propia voluntad. Según Wodeham, Ockham tendría que haber negado que Dios puede mandarnos odiarle en el peor de los sentidos, porque no podemos obedecer ese mandato meritoriamente.

Bien, parece claro que el hecho de que la omnipotencia divina permita a Dios ordenarnos que le odiamos sumerge a Ockham en serios problemas que le enfrentan a verdades teológicas tales como la virtud intrínseca del acto de amar a Dios sobre todas las cosas —que por lo demás él intenta defender ante todo, lo que le lleva a argüir que si Dios ordenara a una criatura humana no amarle sobre todas las cosas y por su propio fin, la criatura no podría ser capaz de llevar a cabo ese acto, porque su psicología no se lo permitiría⁸—. En todo caso, tener que recurrir a tan rebuscados argumentos con el fin de mantener el valor intrínsecamente virtuoso del acto de amor a Dios —que no parece encajar bien con la contingencia esencial a las voliciones— y enfrentarse a la amenaza personal que suponía la condena papal, es un precio muy caro a pagar sólo por mantener como dogma la extrema omnipotencia divina. Ello lleva a preguntarse si Ockham no se vería obligado a aceptar el axioma tal y como lo concibe debido a que ciertos hechos no relativos a la propia naturaleza divina le habrían compelido a hacerlo:

Así, en otro contexto, el de la especulación acerca de la posibilidad de otros mundos, que es parte del esfuerzo del inglés por liberar al pensamiento cristiano del necesitarismo aristotélico, Ockham siguió una línea de razonamiento indicativa de lo que es primordial para él a la hora de decidir la verdad de ciertas de sus

8 Adams y Wood (1981): “Si Dios ordenara a una criatura no amarle sobre todas las cosas y por Su propio fin, la criatura no sería capaz de llevar a cabo ese acto de amor” (p. 27). Ese acto de amor es el de la obediencia, pues obediencia y amor a Dios se implican mutuamente en Ockham, tal como Wodeham pone en claro.

tesis metafísicas. Ockham arguye contra la imposibilidad de otros mundos no sólo *a priori* (como lo hace por ejemplo Ricardo de Middleton), sino recurriendo a la experiencia, armado con un sutil argumento que no referiré aquí puesto que no concierne al objeto de estudio, pero que muestra cómo la naturaleza de los elementos —el fuego, la tierra...— y sus movimientos naturales conduce a pensar que no necesariamente sólo puede existir un mundo. Ello lleva a plantearse si (pese al casi unánime parecer según el cual la filosofía nominalista se sigue como un corolario o un eco de ciertas tesis teológicas), puesto que Ockham argumentó en favor de la pluralidad de *possibilia* no actualizados a partir del conocimiento empírico, **podría ocurrir lo mismo en cuanto a la voluntad del Dios omnipotente se refiere.**

En nuestra opinión son los hechos desnudos acerca de la voluntad humana —que Ockham ve de modo distinto a sus predecesores— los que le impulsan finalmente a extremar los poderes que teólogos anteriores habían supuesto en Dios. Son fervorosamente criticados por Ockham tanto la concepción de la voluntad como un poder pasivo⁹ como el que la libertad humana esté limitada a la elección de unos medios que la conducirían a alcanzar cierto ineluctable fin (el bien o la felicidad). Para Ockham, inversamente, —y ello lo afirma por vía experiencial— la voluntad es un poder activo, de modo que su opción entre actuar y no actuar no se deriva de otros poderes activos como el intelecto. Ockham ve que los hombres no necesariamente escogen cuando son conscientes de sus posibilidades prácticas (pueden no hacerlo), y por lo tanto no es la mente la que pone en activo ni determina el libre albedrío: “Loquendo de primo actu, posito omni sufficienti et necessario requisito ad talem actum, puta, ad actum voluntatis; si objectum cognoscatur et Deus velit concurrere cum voluntate ad causandum quando placet voluntati, potest voluntas ex sua libertate sine omni alia determinatione actuali vel habituali actum illum et ejus objectum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a seipsa” (*Sent.* IV, q.14, G). Además, y aunque Ockham afirma no poder probar con silogismos que el alma produce cualquiera de sus efectos contingentemente (“Circa secundum sunt duae difficultates. Prima est utrum possit probari sufficienter quod voluntas sit libera. Secunda supposita liberate voluntatis, utrum possit probari quod voluntas sit potentia activa. Circa primum dubium, dico quod non potest probari per aliquam rationem quia omnis ratio probans accipit aequae dubia et aequae ignotum conclusioni vel ignotius” *Quodlibeta* I, q.16), para él la libertad de la voluntad recaba en la conexión primaria entre alma y voliciones.

⁹ Filósofos tan dispares en otros puntos como Tomás de Aquino y Enrique de Gante consideraron que la voluntad se definía por su pasividad.

Por supuesto los hombres, también experiencialmente, se conocen a sí mismos como libres. Todo agente tiene conciencia directa y evidente de sus motivaciones, y puede indiferente y contingentemente causar algo, de modo que es capaz de producir y no producir el mismo efecto sin que se dé ningún cambio en el poder de la voluntad. Así, ésta puede ser causa de acciones contrarias en idénticas circunstancias. Esta operación activa, auto-determinada y de elección real, por parte del libre albedrío, se contrapone al curso predecible que toman los eventos naturales en el orden causal. Pero si la voluntad es, inicialmente, una potencia indiferente, ¿qué debe ocurrir para que se ponga en acto? Sin un agente externo, no existe razón suficiente que explique el paso de la inacción a la acción en la voluntad. Pero la libertad es la capacidad de producir o no producir sin que se dé cambio alguno en aquel poder, de modo que la voluntad es una suerte de motor inmóvil. La libertad de la voluntad prueba que estar-en-acto no es necesariamente ser-movido-por-otro.

Finalmente, la dignidad del hombre frente y sobre el mundo material descansa parcialmente en su capacidad de decidir motivos y fines. No existe finalidad inherente que impulse a la voluntad hacia la felicidad, porque la voluntad como tal puede elegir tanto el bien como el mal, la desdicha como la beatitud, y no hay tampoco restricciones formales que hagan que la voluntad opere *sub ratione boni*. El objeto del poder volicional no es la bondad, sino el ser. De este modo, la voluntad no contiene ningún apetito natural hacia su propia perfección, sino que se perfecciona, como toda potencia, por su propia actividad; y aunque muchas acciones se originan en la voluntad naturalmente y sin libertad —no todos los actos de la voluntad son libres para Ockham—, en ciertas acciones la voluntad tiene causalidad espontánea, lo cual va en contra del principio de razón suficiente, pues no existe una razón mejor para que la voluntad actúe, cuando actúa, que para que no lo haga. El motivo de toda acción contingente es simplemente la preferencia personal.

Pues bien, si la voluntad humana es libre frente al juicio del entendimiento, de modo que tiene en sí el poder de producir espontáneamente sus acciones, ¿cómo no habría de serlo la voluntad de Dios, que es omnipotente? ¿Cómo podría Su voluntad, superior a la nuestra, sufrir imposiciones bajo la forma de restricciones intelectuales como las Ideas Divinas, por ejemplo, que menoscaben Sus alternativas de acción, cuando la voluntad humana carece de dichos límites? Si los hechos desnudos de la experiencia muestran que la voluntad humana, en ciertos momentos, causa espontáneamente (es decir, al margen del orden de la naturaleza), *a fortiori* un Dios omnipotente debe poder causar también con espontaneidad, pese a la preordenación, pese a la inteligibilidad del mundo, pese a la razón, cualquier cosa que Su voluntad, que es Ser, le dicte libremente. Habrá pues que concluir que las innovaciones en la noción de *potentia absoluta* que introduce Ockham se deben a su nuevo modo de ver la naturaleza de la voluntad humana, y no a la inversa, como han afirmado en lo reciente tantos estudiosos de su filosofía.

REFERENCIAS

- Adams, Marilyn McCord (1979): "Was Ockham a Humean about efficient causality?" *Franciscan Studies* 39, 5-48.
- Adams, Marilyn McCord and Wood, Rega (1981): "Is to will it as bad as to do it? The Fourteenth Century Debate", *Franciscan Studies* 41, 5-60.
- Adams, Marilyn McCord (1987) : *William Ockham*. 2 volúmenes. Notre Dame. Indiana
- Baudry, León (1936): *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. D'Occam*. París.
- Brampton, C.K. (1968): "Scotus and the Doctrine of the 'Potentia Dei Absoluta'", en *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati. Vol II. Romae.
- Clark, David W. (1971) : "Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham", *Franciscan Studies* 31, 72-87.
- Clark, David W. (1978): "Ockham on Human and Divine Freedom", *Franciscan Studies* 38, 122-160.
- Courtenay, William J. (1972): "Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay", *Theological Studies* 33, 716-734.
- Glover, Stephen (1988): "Why only the best is good enough", *Analysis* 48, p. 224.
- Grant, Edward (1979): "The Condemnation of 1277, God's absolute Power, and physical Thought in the late Middle Ages", *Viator* 10, 211-244.
- Halverson, James (1995): "Franciscan Theology and Predestinarian Pluralism in Late-Medieval Thought", *Speculum* 70, 1-26.
- Klocker, Harry R. (1979-1980): "Ockham and the Divine Ideas", *The modern Schoolman* 57, 348-360.
- Klocker, Harry R. (1980): "William of Ockham and the Self", *The Thomist* 44, 415-426.
- Knuutila, Simo (1979): "Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy", *Synthese* 40, 189-207.
- Leff, Gordon (1976): *The Dissolution of the Medieval Outlook; An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*. Nueva York.
- Maurer, Armand (1976a): "Some Aspects of Fourteenth-Century Philosophy", *Medievalia et Humanistica* 7, 178-179.
- Maurer, Armand (1976b): "Ockham on the Possibility of a Better World", *Mediaeval Studies* 38, 291-312.
- Maurer, Armand (1984): "Ockham's Razor and Chatton's Antirazor", *Mediaeval Studies* 46, 463-475.
- Moody, Ernest A. (1958): "Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review* 67, 145-163.
- Oberman, Heiko (1960): "Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance", *Harvard Theological Review* 53, 47-76.

- Osler, Margaret J. (1979): "Descartes and Charleton on Nature and God", *Journal of the History of Ideas* 40, 445-456.
- Pernoud, Mary Anne (1970): "Innovation in William of Ockham's references to the "Potentia Dei"", *Antonianum* 45, 65-97.
- Plantinga, Alvin (1986): "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy* 3, 235-269.
- Richards, David A.J. (1981): "Rights and Autonomy", *Ethics* 92, 3-20.
- Rintelen, Fritz-Joaquim (1966): "Wilhelm von Ockham. Singularitas, Conceptus, Voluntas.", *Kant-Studien* 57, 113-125.
- Scapin, Pietro P. (1968): "Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scoto". *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxonii et Edumburgi. 11-17 Sept 1966 celebrati. Vol II. Romae.*
- Tuck, Richard (1979) : *Natural Rights Theories. Their Origin and Development.* Cambridge University Press.
- Wippel, John F. (1977): "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris", *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7, 169-201.
- Wolter, Allan (1950): "Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility", *Franziskanische Studien* 32, 70-96.

MIGUEL BELTRÁN Y ANTONI GARÍ