

El planteamiento de la libertad como conflicto entre voluntades La posición de Guillermo de Ockham

Olga L. Larre

*Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)*

La rehabilitación del pensamiento medieval dentro de los límites de la experiencia histórica nos permite considerar la evolución de la civilización occi-dental como una perfecta continuidad. Es en el medioevo, y más precisamente entre 1250 y 1350, el tiempo en el que han aparecido las premisas de la situación intelectual contemporánea, caracterizada tanto por una concepción unificada del conocimiento humano posible como por el surgimiento del saber formalizado unívoco que pretende reinar casi con exclusividad en nuestros días. En este contexto la figura del fraile franciscano Guillermo de Ockham adquiere un relieve singular en cuanto artífice y portavoz de este profundo cambio.

La condena del aristotelismo en 1277 había creado un ambiente de reacción contra lo que se consideraba una aportación pagana: la naturaleza griega portadora de necesidad, a los ojos de los más ortodoxos, parecía comprometer la incondicional libertad de la omnipotencia divina. En este ambiente de reacción cristiana frente al paganismo ha de situarse el contingentismo radical de Ockham, basado y formulado en su famoso principio de la omnipotencia divina. El punto de partida de la obra filosófica de Ockham es hondamente teológico y queda concretado en el primer artículo del Credo cristiano: *Credo in unum Deum Patrem Omnipotentem*, enunciado con énfasis en la *quaestio VI* de las *Quodlibeta*, conforme al cual puede atribuirse a Dios todo aquello que no incluya contradicción.¹

¹ G. de Ockham, *Quodlibeta VI*, q. 6 (OTH IX, 604). Cfr. asimismo el comentario de Ph. Boehner, *Ockham Philosophical writings*, Nelson philosophical texts, Toronto, New York, París, 1959, Introducción, XIX-XXII.

En función de esta perspectiva teológica, el ya clásico estudio de Ph. Boehner² resume los principios fundamentales del ockhamismo en los siguientes puntos, tomados casi literalmente de la *Quodlibeta VI*.³

- 1º. Todo es posible para Dios exceptuado aquello que incluya contradicción.
- 2º. Todo lo que Dios produce a través de las causas secundarias puede producirlo y conservarlo inmediatamente y sin su ayuda.
- 3º. Dios puede causar, producir y conservar algo -sea substancia o accidente- de un modo separado respecto de cualquier otra realidad.
- 4º. No se ha de afirmar que una proposición es verdadera o que una cosa existe, a menos que nos obligue la sola evidencia, la revelación, la experiencia, o la deducción lógica de una verdad revelada.
- 5º. Toda realidad -exceptuado Dios- es contingente en cuanto a su ser.

Esta afirmación constituye, para Ockham, la expresión misma de la plena libertad del actuar y del querer divinos; pues fuera de la no-contradicción no hay ningún orden metafísico,⁴ ni antes ni después de la afirmación de esta voluntad todopoderosa.

Esta polarización hace que Ockham dé el sentido más radical posible a la contingencia de todo ser creado. Si hay un orden en la estructura de lo real, ese orden es, en definitiva, también contingente. E incluye en sí el correspondiente a las "naturalezas" que estructuran la multitud dispersa de los singulares no en compartimentos de nivel necesario metafísico, sino configurando lo que él llamará la *Potentia Dei Ordinata*, orden contingente frente a lo que será la piedra de toque metafísica del ockhamismo: la *Potentia Dei Absoluta*.

Es, asimismo, cierto que este principio no puede probarse filosóficamente, pero una vez supuesto como artículo de fe, el mundo aparece con una luz especial. Todas las relaciones regulares se ven como contingentes y no son materia de una deducción *a priori*. Desde luego, en todos los sistemas de pensamiento medieval la uniformidad y regularidad de los procesos naturales fue concebida de un modo accidental en cuanto sometida a la posible intervención de Dios por la vía del milagro. No obstante ello, la metafísica

² Ph. Boehner, *Ockham Philosophical Writings*, Nelson philosophical texts, Toronto-New York, 1959, Introducción, XIX-XXII.

³ G. de Ockham, *Quodlibeta VI*, q. 6 (OTH IX, 604).

⁴ Cfr. la importancia concedida al tema por P. Vignaux, "Nominalisme", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome XI, 764-769.

de las esencias le había conferido a la naturaleza una relativa estabilidad de la que Ockham la privó al reducir las relaciones y conexiones entre los entes a la mera coexistencia, o bien, a la existencia sucesiva de “absolutos”.⁵ A la luz de la omnipotencia divina, la contingencia de las relaciones y el orden de la naturaleza se vieron como la expresión de la voluntad todopoderosa de Dios.

Constituye nuestro propósito, en esta ocasión, revisar los pasos que Ockham transita para establecer su particular concepción de la libertad humana, condición y preámbulo para una justificación de la responsabilidad moral. El tema no ha sido analizado sistemáticamente por Ockham; por ello lo abordaremos desde la circunscripción de los presupuestos metodológicos transitados por el *Venerabilis Inceptor* para llegar a su elaboración.

1. Los presupuestos metafísicos de la ética ockhamista

El agudo e innovador universitario aplica a los temas ético-políticos la misma epistemología y lógica que creó para la ciencia académica. En pocos casos la capacidad teórica pura y la acción práctica han andado tan hermanadas y en tan inquebrantable armonía.

El problema de abandonar el conocimiento de la substancia y las firmes relaciones causales, defendidas por la tradición aristotélica, lo conducen a exponer una ética elaborada sobre hipótesis diversas respecto del siglo precedente. Los principios metodológicos que gobiernan su construcción son dos: en primer término, la fe constituye el recurso inapelable, una prueba más que nos advierte claramente la inserción de Ockham en el ámbito del pensamiento medieval; y luego, cuando la referencia a la fe no existe, el principio de economía impone su régimen.⁶

⁵ El principio básico de la teoría de Ockham señala que sólo existen las *res absolutae*, mientras que todos los otros predicamentos se limitan a describir las condiciones del ente natural. Y admite dos clases de *res absolutae*: las substancias y las cualidades, más allá de las cuales nada es imaginable actual o potencialmente. De manera que sólo son objetivas las formas sensibles individuales, capaces cada una de ellas de existencia independiente. He considerado el tema en: Olga L. Larre, *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Eunsa, 2000, 141 y ss.

⁶ Sobre el tema: Olga L. Larre, “Ockham y una variante física del principio de economía”, *Analogía*, 1997, XI, (2), 165-182.

La posición ética de Ockham se desarrolla sobre una antropología y una metafísica que ha exaltado el orden de la inmanencia: un cosmos sin finalidad, y una voluntad autónoma.

El *Venerabilis Inceptor* considera inaceptable la posición de aquellos pensadores que, siguiendo a Aristóteles, conciben el mundo como un cosmos constituido por innumerables seres ordenados los unos a los otros conforme a una meta preestablecida. Su universo es, en cambio, una urdimbre de individuos, de *res absolutae* en movimiento. Y si bien sostiene que es necesario admitir una causa eficiente que conserve el universo en el ser⁷ es, en cambio, superflua la afirmación de la finalidad; pues el comportamiento de las cosas no conduce a admitir que obren en vistas de un fin.

En el mundo ockhamista de entes individuales contingentes, conocidos sólo proposicionalmente a partir de intuiciones atómicas, la relación entre dos entidades no penetra en su mismo ser para establecer un vínculo orgánico, como en la Grecia clásica, o en la metafísica del siglo XIII. La relación será para el maestro inglés una constatación del espíritu que “se dice” el mundo. Así, en su sentido más literal, la causalidad eficiente no refleja un *bonum diffusivum sui* del acto, sino un hecho. “Causa es aquello por cuya existencia existe otra cosa”,⁸ define Ockham múltiples veces con voluntad de evitar toda sugerencia de emanación, de conservación en el ser, de participación en el acto: una simple y pura sucesión de existencias que la mente constata como condición sin la cual no se da realmente la segunda entidad. En verdad la relación causal ockhamista es un *post hoc, propter hoc* específico. La necesidad y la universalidad se alcanzan, en el caso de la proposición que establece la relación causal, por el recurso a elementos formales. Si la causa eficiente queda así separada de una consideración ontológica, mucho más severa resulta ser la reducción operada sobre el orden de la finalidad.

La causa final es precisamente causa en tanto hace que el agente actualice o produzca lo amado o deseado por él; de manera que, para que exista, se requieren dos condiciones: “que algo sea amado o deseado y que un agente produzca lo que ama o desea por sí mismo o en vistas de algo otro”.⁹

⁷ El problema ha sido tratado en G. de Ockham, *I Sent*, 2, 10, (OTH, II, 338-350) y en las *Quaestiones in libros Physicorum*, QQ. 132-136 (OPH VI, 753-769).

⁸ G. de Ockham, *Summa Logicae*, I, 10 (OPH I, 37).

⁹ G. de Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, (OPH VI, 221).

Este modo de actuar teleológico es evidente en los seres que operan *a proposito et sponte*, pero no en aquellos inanimados:

me parece que es necesario afirmar que, según los principios de Aristóteles, los seres inanimados que actúan por necesidad natural no tendrían una causa final si no fueran movidos o dirigidos por alguien que conoce el fin.¹⁰

Pero, dado que esta causa final no es propiamente deseada por el agente natural sino por quien lo dirige o mueve, se la denomina sólo de modo impropio “causa final”. Es éste un giro muy corriente en Ockham cuando se propone negar una doctrina tradicionalmente admitida, adjudicarle un sentido impropio que acaba desvaneciéndose bajo el peso de su tesis central: no es posible admitir finalidad alguna en los seres inanimados. En efecto, mientras que la moción de la causalidad final en un sentido aristotélico connota la atracción ejercida por el fin sobre el agente; Ockham subordina la causalidad final a la eficiencia: “si el amor es causado por un fin amado visto como objeto, este fin no es una causa final sino eficiente”.¹¹

Su crítica se precisa en el *Comentario a las Sentencias* al indicar que la moción del fin no es directamente real sino metafórica.¹² Y el mismo criterio aparece expresado en la *Quodlibeta* IV: “la causalidad del fin no es otra cosa que ser amado y deseado eficientemente por un agente”.¹³ Lo determinante, por tanto, no radica en la existencia o no del fin –que además siempre es fin para un sujeto– sino en la activa tendencia del sujeto hacia esa realidad.

En suma: según la definición expresada se puede hablar de finalidad sólo en agentes dotados de inteligencia y de voluntad y en una segunda acepción, impropia y amplia, se entiende el fin como el resultado de la acción de un agente que sigue el curso normal de la naturaleza, tal como si fuese previsto y deseado por ese agente.

Mas en el caso de estos agentes naturales conviene explicar la regularidad por el determinismo y no por la finalidad. Desde luego, si se presupone la existencia de Dios, se puede afirmar que las cosas inanimadas

¹⁰ G. de Ockham, *Summula Philosophiae Naturalis*, (OPH VI, 228).

¹¹ Ockham, *ib.*

¹² Ockham, *II Sent.*, q. 5 (OTH V, 83).

¹³ Ockham, *Quodl.*, IV, 1 (OTH IX, 293).

operan por fines determinados por Dios, Creador de sus naturalezas,¹⁴ pero una proposición basada en la presuposición de la existencia de Dios no puede utilizarse, a su vez, para probar la existencia de Dios. De este modo, Ockham transformó el orden cósmico en un orden en sí mismo indiferente, cuyo único valor radica en ser querido por Dios.

Con lo cual y en orden al tema que nos ocupa podemos extraer una primera conclusión: conocemos que las cosas tienden a un fin exclusivamente si Dios lo revela. Filosóficamente sólo arribamos a la conclusión de que Dios *puede* ser el fin último de la creatura dotada de libertad y que el hombre *puede* no elegirlo. Por ello, sin la revelación el hombre ignoraría cuál es su fin último y no estaría en condiciones de establecer cuál es su verdadero bien.

En suma: para Ockham el orden moral no tiene un fundamento metafísico sino sólo teológico.¹⁵

Una segunda transformación se opera, ahora, en el orden antropológico. Y así como la naturaleza ha quedado liberada de toda posible tensión o finalidad, los hombres, paralelamente, han sido liberados de toda necesaria tendencia hacia el Bien o la Verdad.

El acto humano escapa de las indicaciones dadas por el curso normal de las cosas y no se encuentra fundado sobre el orden de la naturaleza. Ockham cierra la acción humana a todo aquello que perturbe su autonomía, estableciendo que la decisión debe provenir del interior del espíritu. Suprime en el acto humano todo cuanto lo hace depender de lo exterior, y niega a la voluntad la capacidad de recibir y de acoger una indicación sobre lo que es bueno:

La operación interior es doble: una que inmediatamente está en la potestad de la voluntad, como la volición, y otra que depende de un acto primero, como sucede en la intelección. Por ello, el alma elige libre y contingentemente en virtud del primero, y procede naturalmente en virtud del segundo.¹⁶

De modo que no solamente no hay bien en los objetos, sino que la acción no se decide a partir de una mirada exterior.

¹⁴ G. de Ockham, II *Sent*, 3 (OTH V, 50); *Quod*. 4, 1 (OTH IX, 295).

¹⁵ Cfr. M. Bastit, *Les principes des choses en ontologie médiévale*, Bière, 303 y ss.

¹⁶ G. de Ockham, IV *Sent*, q. 16, (OTH VII, 358-9).

Esto conduce, evidentemente, a comprender los lazos entre la inteligencia y la voluntad de manera muy diferente de la indicada por santo Tomás. En efecto, Ockham rechaza las distinciones formales que le parece amenazan la unidad del hombre; luego, identifica las facultades con el sujeto concreto que quiere y entiende. No hay lugar para distinguir entre el alma y sus potencias;¹⁷ ni posibilidad de formular una distinción entre los actos de la inteligencia y de la voluntad,¹⁸ respecto de las facultades mismas.

Y aún cuando Ockham afirma la existencia en el hombre de una pluralidad de formas realmente distintas entre sí, no está dispuesto a admitir una distinción real entre sus facultades. Pues así como se negó a admitir que el alma sensitiva posea potencias realmente distintas del alma misma -a menos que por potencias se entienda simplemente las disposiciones accidentales en los diversos órganos de los sentidos-; paralelamente, también se negó a admitir que el alma o forma racional posea facultades realmente distintas del alma racional.

El alma racional es inextensa y espiritual, y no puede tener partes ni facultades ontológicamente distintas. Lo que se llama el entendimiento es simplemente el alma racional que entiende, y lo que llamamos voluntad es simplemente el alma que quiere. El alma racional produce actos; y la potencia o facultad intelectual "no significa solamente la esencia del alma, sino que connota el acto de entendimiento. Y lo mismo acontece con el caso de la voluntad".¹⁹ Entendimiento y voluntad son pues, en cierto sentido, realmente distintos, en cuanto términos connotativos; porque un acto de entendimiento es realmente distinto de un acto de querer. Pero si nos referimos a aquello que produce los actos, entendimiento y voluntad no son realmente distintos. Y aquí es el principio de economía el que se aplica para

¹⁷ "Sed distingo de potentia animae: nam potentia uno modo accipitur pro tota descriptione exprimente quid nominis, alio modo accipitur pro illo quod denominatur ab illo nomine vel conceptu. Primo modo loquendo de intellectu et voluntate, dico quod distinguuntur, nam descriptio exprimens quid nominis intellectus est ista 'quod intellectus est substantia animae potens intelligere'. Descriptio voluntatis est quod est 'substantia animae potens velle'. Nunc autem istae descriptiones possunt accipi pro vocibus vel conceptibus vel pro rebus". G. de Ockham, II *Sent.*, q. 20 (OTH V, 435).

¹⁸ G. de Ockham, II *Sent.*, q. 20 (OTH V, 425-447).

¹⁹ G. de Ockham, II *Sent.*, 20 (OTH V, 435)

eliminar posibles principios o facultades realmente distintos: hay una sola alma racional que puede producir actos diferentes.²⁰

El modelo de esta concepción del hombre sigue siendo Dios: el entendimiento divino es idéntico a la voluntad y a la esencia divina. Y si bien podemos distinguir a la voluntad, del entendimiento y de la esencia divina; la realidad a la que se hace referencia es un ser único y simple. Por ello no conviene hablar de ideas divinas como una especie de factor intermediario en la creación: Dios puede conocer a las criaturas y crearlas sin intervención de ninguna “idea”.²¹ Ellas no son, en consecuencia, realidades distintas de la esencia divina, ni tampoco distintas entre sí.

Los términos voluntad, entendimiento y esencia se identifican en un sentido absoluto y son sinónimos:

si un nombre fuera utilizado para significar precisamente la esencia divina y nada más, sin ninguna connotación de otra realidad, y, semejantemente, si un nombre se utilizara para significar de la misma manera la voluntad divina, esos nombres serían simplemente sinónimos; y todo lo que se predicase de uno podría ser predicado de otro.²²

²⁰ G. de Ockham, *II Sent.*, 20 (OTH V, 436)

²¹ G. de Ockham, *I Sent.*, 35, 5 (OTH IV, 502 y ss.). La discusión ockhamista de las ideas divinas ilumina tanto la perspectiva medieval general como la propia mentalidad de Ockham. El respeto por san Agustín en la edad Media era demasiado grande para que fuese posible que un teólogo se atreviera a rechazar una de sus teorías principales. En consecuencia, encontramos el lenguaje de la teoría conservado y utilizado por Ockham, quien hablaba de ideas distintas, y de esas ideas como modelos o ejemplares de la creación. Por otra parte, valiéndose del principio de economía y decidido a desembarazarse de todo lo que parecía intermediar entre el Creador omnipotente y la criatura, de modo que gobernase la voluntad divina, Ockham recortó de la teoría todo trazo de platonismo e identificó las ideas con las criaturas mismas, en tanto que producibles por Dios y conocidas por Él desde la eternidad como producibles. Abelardo, aun rechazando el ultrarrealismo, había conservado la teoría de las ideas universales en Dios, en gran medida por respeto a san Agustín; pero Ockham eliminó esas ideas divinas universales. Su versión de la teoría es consecuente con el principio general de que solamente hay existentes individuales, y con su permanente intención de eliminar los factores de los cuales se pudiera prescindir.

²² G. de Ockham, *I Sent.*, 45 (OTH IV, 664).

En consecuencia, si los términos esencia y voluntad se toman en sentido absoluto, podría afirmarse, indiferentemente, que la voluntad divina es la causa de todas las cosas, o que lo es la esencia divina; pues el significado de ambas proposiciones es equivalente. Pero, tanto si hablamos de la esencia divina como de la voluntad divina, ha de quedar claro que Dios es la causa inmediata de todo lo creado, aunque esto no pueda ser filosóficamente demostrado.²³

2. La noción de libertad

La ética ockhamista se ha desarrollado sobre un modo de entender la libertad que se aproxima mucho a la sensibilidad de la moderna antropología.

Ockham define la libertad como una ausencia de necesidad que halla su fundamento en la indiferencia de la voluntad que permanece indeterminada frente a su objeto, pudiendo obrar o no, querer una cosa y su contraria. Significa, por tanto, la capacidad propia del hombre de responder de manera no predeterminada unívocamente frente a una situación. Libertad es, entonces, capacidad de autodeterminación.

La exposición ockhamista utiliza el lenguaje y la doctrina aristotélica del libre arbitrio, pero desde una semántica completamente diversa; pues la libre elección aristotélica se produce a partir de un primer reconocimiento de opciones entre las que el agente elige. Y por ello la libertad aparece como una función del intelecto.

Ockham desestima este elemento fundamental del aristotelismo al invertir la perspectiva del análisis; insiste en que la voluntad es un poder activo cuya opción fundamental -actuar o no actuar- no depende del intelecto, que no actualiza ni determina a la voluntad.²⁴

²³ G. de Ockham, I Sent, 45 (OTH IV. 668).

²⁴ "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 eius objectum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a seipsa" G. de Ockham, IV Sent., q. 16, (OTH VII, 359). Podrá consultarse paralelamente: G. de Ockham, I Sent., d. 38 q. 1 (OTH IV, 574 y ss.) y *Quodl.*, I, q. 16 (OTH IX, 87). Ockham puntualiza que una pasiva indiferencia

Paralelamente a este análisis semántico, Ockham desarrolla un análisis lingüístico que nos revela a la libertad como un término connotativo que significa a la misma voluntad y a la inteligencia definidas en su propia actividad.²⁵ La libertad aparece, así, conectada al alma y sus voliciones; es más, es el alma misma entendiendo y queriendo.

La argumentación del maestro inglés resulta filosóficamente débil: en clave física ha mostrado la dificultad para probar la causalidad actual; por ello tampoco puede probar que el alma produce su efecto de un modo contingente.²⁶ Sin embargo, el orden de la experiencia le provee la ayuda para una justificación que le satisface: los hombres se experimentan como agentes libres; y por ello la demostración lógica le parece superflua. La autodeterminación es descrita así: “yo puedo causar algo de un modo no determinado y contingente, en cuanto soy apto para producir o no un mismo efecto”.²⁷ Además, el hecho de que censuremos o alabemos a las personas, es decir, que les imputemos responsabilidad por sus acciones, manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad:

Ningún acto es culpable a menos que esté en nuestro poder. Nadie culpa a un hombre por ser ciego de nacimiento, pero si fuese ciego en virtud de un acto propio, entonces sería culpable.²⁸

La voluntad es capaz de producir acciones contrarias o posponer una acción en circunstancias idénticas. La activa operación selectiva de la

con relación a los opuestos no puede justificar el concepto de libertad: “Si (voluntas) esset potentia passiva et nullo modo activa, non videtur quomodo possit salvari eius libertas”. G. de Ockham, *IV Sent.*, q. 16 (OTH VII, 358).

²⁵ “Imaginantur enim ac si libertas esset unum aliquid reale distinctum aliquo modo ex natura rei a voluntate vel non omnino idem cum voluntate; quod tamen non est verum. Sed est unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem vel naturam intellectualem connotando aliquid contingenter posse fieri ab eadem”. G. de Ockham, *I Sent.*, d. 10, q. 2, (OTH, III, 344).

²⁶ “Circa secundum sunt duae difficultates. Prima est utrum possit probari sufficienter quod voluntas sit libera. Secunda supposita libertate 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”. G. de Ockham, *Quod. I*, q. 16 (OTH IX, 87-88).

²⁷ G. de Ockham, *Quod. I*, q. 16 (OTH IX, 87).

²⁸ G. de Ockham, *III Sent.*, q. 10 y 11. (OTH VI, 315 y ss.).

voluntad libre se magnifica cuando se la compara con el regular y predecible curso de la naturaleza. En el pensamiento de Ockham lo natural y lo libre son nociones antitéticas. La voluntad puede pasar de la potencia al acto por sí misma, y sin ser determinada por una causa en acto. El principio del *omne quod movetur* sólo es válido en el ámbito de los agentes naturales, pero no lo es en sede antropológica. La definición de libertad simplemente reitera la experiencia de la voluntad de ser una *causa sui*.

Sin embargo parece contradictorio que una facultad pueda producir o no algo, en un determinado instante, pues en ese caso se verificaría que A es, simultáneamente, B y no B. Ockham explica que estas posibilidades deben ser comprendidas disyuntivamente.²⁹ La voluntad puede elegir o no su efecto, pero no de un modo simultáneo. La explicación requiere un análisis temporal de la libertad en el que Ockham divide el proceso de causar libremente en tres momentos: “antes, durante y después de”. Antes de la elección, la voluntad está indeterminada para producir o no un acto. En el momento de elegir, la voluntad está en sí misma determinada y es incapaz de producir actos contrarios simultáneamente. Finalmente, después de elegir su acto, la voluntad humana recupera su indiferencia para continuar o terminar su decisión. Y en este itinerario la única causa de la acción contingente es la preferencia personal. La prueba de la libertad se alcanza así en estas tres etapas y sostiene un perfil contingente e indiferente antes y después de cualquier elección definida. En el discurso ockhamista no late el ser, sino el tiempo, y particularmente el tiempo del discurso, el antes y el después de proposiciones que se verifican en las intuiciones sucesivas de un proceso.

Ockham quiere señalar con ello que mientras la elección no ha sido efectuada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada. La libertad no es sino una con la espontaneidad del querer, origen mismo del libre albedrío.

4. La felicidad y el fin último

Aristóteles ha enseñado, además, que todo acto de elección involucra la felicidad en cuanto fin necesario al cual tiende la naturaleza humana. A

²⁹ Cfr. A. Garvens, “Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham”, *Franziskanische Studien*, 1934, (21), 249-262 y K. Mc. Donnel, “Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?”, *Franciscan Studies*, 1974, (34), 383-392.

partir de ello algunos escolásticos –Gil de Roma, en particular, como interlocutor inmediato de Ockham³⁰– infieren que la voluntad es un poder pasivo y que la libertad humana está limitada a un fin que es necesario. Por esta causa, la reflexión sobre la libertad se extendió al problema de la relación entre voluntad y su adhesión al fin último; cuestionándose si la voluntad permanece indeterminada frente a este último fin, conocido en la intuición perfecta propia de la visión beatífica.

Si bien Ockham tampoco ha enfrentado sistemáticamente este problema, su pensamiento surge de un número relevante de afirmaciones que se encuentran dispersas en su obra.³¹ Su punto de partida ya es singular: señala que no puede ser probado filosóficamente que el goce de la esencia divina nos sea posible. E incluso, si bien por la fe sabemos que es posible, podemos quererlo o no. Más todavía, no queremos necesariamente ni siquiera la felicidad perfecta en general porque el entendimiento puede considerar que esa felicidad perfecta no es posible y que la única condición alcanzable en nuestras vidas es ésta en la que nos encontramos.³² En suma: no hay argumentos válidos que demuestren que existe un bien infinito; y si bien la voluntad tiene un fin último, no es posible establecer racionalmente que ese fin último sea Dios. Puede ser la felicidad en general frente a la cual la voluntad humana permanece libre; puede ser también un bien finito aquel que sacie la sed de felicidad propia del hombre; y también el hombre puede voluntariamente renunciar a la felicidad.³³

³⁰ Ockham singularizó a Gil de Roma (1247-1316) como uno de estos escolásticos que consideró a la voluntad como un poder pasivo. Se puede revisar el análisis ockhamista de la doctrina de Gil de Roma y su refutación en: *Expositio Physicorum*, II, texto 48 (OPH IV, 318 y ss.) y *Quaestiones Physicorum*, q. 127 y 128 (OPH VI, 738-744).

³¹ A. Garvens, "Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham", *Franziskanische Studien.*, 1934, (21), 243-273; 360-408. E. Bettoni, *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockam*, *Studia mediaevalia et mariologica P. Corolo Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Romae, 1971, 227-247. Otros trabajos: I Boh, "An examination of Ockham's aretetic logic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1963, (45), 259-268; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlín, 1969, 300-347.

³² G. de Ockham, *I Sent.* 1, q. 6 (OTH I, 486 y ss.).

³³ "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". G de Ockham, *I Sent.*, 1, 6 (OTH. 503).

La filosofía del maestro inglés no está en condiciones teóricas de demostrar que el fin del hombre consiste en la visión beatífica. Todo lo que sabemos con certeza sobre la existencia y sobre la naturaleza del fin último, y sobre el acto con el cual la voluntad lo posee, lo enseña la revelación.³⁴

De este modo, partiendo de la distinción escolástica entre fin último de derecho y fin último de hecho, y en constante referencia a la experiencia, Ockham concluye que si existen hombres que no tienden al fin último de derecho es porque la voluntad puede orientarse hacia un fin que en realidad no es propiamente el último fin y frente a él, la voluntad permanece libre. Y agrega que a menos que la voluntad sea puesta en una situación imprevisible por Dios, puede siempre rechazar abrazarse al último fin en cualquier modo que le venga presentado,³⁵ aun intuitivamente. La voluntad siempre permanece indeterminada y por lo tanto en grado de autodeterminarse frente a cualquier objeto, pues cualquiera sea la fuerza persuasiva del entendimiento, éste no está en condiciones de determinar a la voluntad.

Si bien la tesis ockhamista puede parecer como una toma de posición nueva que se destaca del pensamiento de los escolásticos, entiendo que Ockham sólo profundiza el camino que ya habían iniciado san Buenaventura y Duns Escoto cuando afirmaron la insuficiencia de una fundamentación filosófica de la ética.

5. Una derivación de la doctrina ockhamista de la libertad

Finalmente, un aspecto más para remarcar: la deriva autoritaria de la doctrina ockhamista de la libertad. Una voluntad libre está sujeta a obligación moral: el hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer y a no querer lo que Dios le ordena no querer. El fundamento ontológico del orden moral radica en la dependencia del hombre respecto de Dios, en cuanto es criatura vinculada necesariamente con su Creador. Y el contenido de la ley moral lo proporciona el precepto divino: "El mal

³⁴ D. Clark, "Ockham on Human and Divine Freedom", *Franciscan Studies*, 1978, (16), 154.

³⁵ "Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle". G de Ockham, I *Sent*, 1, 6 (OTH I, 506). Cfr. asimismo, G. de Ockham, IV *Sent*, 16 (OTH VII, 350 y ss.).

no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto".³⁶

Una vez más, esta personal concepción de la ley moral está íntimamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas. Cuando esas verdades se aceptan como verdades reveladas, todo el orden creado, incluida la ley moral, es visto como contingente en el sentido de que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creadora y omnipotente de Dios.

Pero la obligación que es el resultado de la imposición divina no puede afectar a Dios mismo:

Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga (...). Por lo tanto, si Dios causase el odio a Él en la voluntad de alguien, es decir, si Dios fuese la causa total de ese acto, ni pecaría aquel hombre ni pecaría Dios, porque Dios no está bajo obligación alguna y el hombre no está (en tal caso) obligado porque el acto no estaría bajo su propio poder.³⁷

Dios puede hacer todo y ordenar todo lo que no implique contradicción lógica. Huelga decir que Ockham no trataba de sugerir que el odio a Dios sea un acto legítimo y menos aún animar a que estos actos se cometiesen. El ejemplo pretende señalar que tales actos son indebidos sólo porque Dios los ha prohibido. Nuevamente, su intención es subrayar la omnipotencia y libertad divinas, afirmando que no tiene sentido alguno que se busque para la ley moral una razón ulterior al *fiat* divino.

Nuestro balance y evaluación

Varios son los elementos que se desprenden de la doctrina ockhamista de la libertad:

1. En primer término, la ruptura con el principio aristotélico del *omnia quod movetur ab alio movetur*.³⁸ Sin un agente externo no hay razón para ex-

³⁶ G. de Ockham, *IV Sent*, q. 11, (OTH VII, 196-7).

³⁷ G. de Ockham, *IV Sent*, q.11, (OTH VII, 198).

³⁸ El principio es aristotélico (Cfr. Aristóteles, *Physica*, VII, cap. 1 241b 25-242a 16). Es parcialmente rechazado por Duns Escoto en virtud de la evidencia del automovimiento de la voluntad: Roy Effler, *John Duns Scotus and the Principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*, Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1962.

plicar la transferencia de la inacción a la acción. Ockham describe la libertad como la capacidad para producir un acto sin una determinación precedente. La experiencia de la libertad nos la muestra como un poder espontáneamente activo, una suerte de motor inmóvil. En suma, la libertad de la voluntad prueba que para ser en acto, no es necesario ser movido por otro.

2. La teoría de la libertad de Ockham se mueve en un ámbito en el que se configura una completa equiparación entre *libertas* y *voluntas*. La libertad no es un atributo de la voluntad, sino que es un acto que se pone a sí mismo. Sin dudas la espontaneidad del querer –tan fuertemente afirmada por san Anselmo– alcanza en Ockham una expresión definitiva. Yendo aún más allá del dinamismo de Aristóteles, opone radicalmente el orden de las naturalezas, que es el de la necesidad, al orden de las voluntades, que es el de la libertad. Toda naturaleza es esencialmente determinada; la voluntad, en cambio, es un principio de indeterminación. Por lo demás, en esta indeterminación no debe verse la señal de una insuficiencia o de una imperfección, pues atestigua la excelencia de una facultad no determinada por un acto antecedente. La contingencia de la elección no se debe a los juicios racionales que proponen la alternativa entre actos posibles, sino a la espontaneidad del querer. La libertad se concentra, pues, en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde ella como de una fuente o principio no determinado.³⁹

3. En cuanto al fin último: Ockham sostiene que la naturaleza carece de una orientación específica; no está abierta ni determinada por la verdad ni por el bien. Sólo el agente libre y consciente actúa en vista de un fin que él mismo se impone mientras que el universo físico es predecible y perfectamente determinado. El hombre, que no es una realidad enteramente natural, puede ser *causa sui*, y por ello, introducir en el mundo posibles comienzos de nuevas causaciones. La libertad aparece como un comienzo; mientras que en la naturaleza no hay verdaderos inicios, sino determinación y continuidad. Ockham ha configurado el dilema moderno de la libertad *versus* el determinismo.

4. La antropología sobre la cual Ockham trabaja el tema de la libertad concibe el hombre como imagen de un Dios todopoderoso, autosuficiente

³⁹ Cfr. J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona, 1923, 85-90.

y *causa sui*: en Dios el conocimiento es una y la misma cosa que su esencia. En verdad, la multiplicidad de los nombres divinos se encuentra sólo en nuestros signos. Aplicando este criterio, Ockham unifica y construye el intelecto del hombre sobre la voluntad y ella sobre el modelo mismo de la omnipotencia divina.

5. Ockham sitúa, de este modo, dos voluntades enfrentadas. Sin duda en el sistema ockhamista se supera el enfrentamiento, pues la voluntad de uno de los extremos en un momento acaba siendo expresión de la voluntad del otro, en ese mismo momento; pues la omnipotencia y la conservación garantizan la continuidad a estos actos. Pero, sin dudas, inicia una perspectiva en la que despunta un conflicto. En efecto: podría suceder que la exaltación de la omnipotencia divina se imponga a la libertad del hombre; o bien que, contrariamente, sea el hombre quien fije con total autonomía su destino moral; o finalmente, que la lucha se sostenga de manera indefinida; posiciones todas por las cuales transita el pensamiento posterior. Le corresponde a Ockham haber separado la voluntad humana de la naturaleza, instaurando con ello las bases del conflicto moderno.