

¿ES VOLUNTARISTA LA ÉTICA DE GUILLERMO DE OCKHAM?

CARLOS A. CASANOVA*

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Qué es el bien, según Guillermo de Ockham. 3. Relación entre la recta razón y la ley divina. 4. Contingencia de la norma moral. 5. El objeto del conocimiento moral. 6. Voluntad y sabiduría divinas. 7. ¿Suscribía Ockham sinceramente la doctrina aristotélica del Derecho natural [en sentido objetivo]?

1. INTRODUCCIÓN

HASTA hace unas décadas, Michel Villey y Michel Bastit habían establecido las tesis según las cuales Guillermo de Ockham, por haber sostenido una teología y una metafísica nominalistas, había también sostenido una doctrina moral y jurídica voluntarista; y, además, había revolucionado la filosofía y la práctica jurídicas al acuñar la noción de “derecho” en sentido subjetivo y haber elaborado por primera vez una concepción sistemática de la disciplina articulada en torno a esa noción revolucionaria. Pero, estas tesis han sido duramente cuestionadas.

Este artículo se centrará en un solo punto: si puede decirse que la teología moral de Ockham es voluntarista. Para plantear el problema voy a usar la defensa que ha hecho Brian Tierney de Guillermo de Ockham, que puede resumirse así:

Contrariamente a lo que se ha dicho, Ockham no abandonó la idea de un derecho natural racional para poner el acento sobre unos mandamientos divinos arbitrarios, y rellenar después ese vacío con un conjunto de derechos naturales basados sobre la voluntad individual. Al contrario, su definición [del derecho natural] la basó sobre la recta razón: ‘el *ius poli* no es otra cosa que un poder conforme a la recta razón [...], que a veces se llama derecho natural’. [...] Análogamente, cuando en el *Diálogo* Ockham definió en modo más complejo y en más niveles el derecho natural, cada una de las [...] formas descritas derivaba de la razón, dependiente de las circunstancias contingentes en que se ejercía.¹

* Universidad Santo Tomás, Centro de Estudios Tomistas, Av. Ejército Libertador 146, Santiago, Chile. E-mail: ccasanovag@santotomas.cl

¹ B. B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2001, p. 199 (edición italiana *L’Idea dei diritti naturali*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 286-287).

Inmediatamente después del pasaje transcrito, Tierney muestra el uso que Ockham hacía de la razón en sus concepciones morales y jurídicas: “Un ‘dictamen de la recta razón’ mostraba que entre los hombres pecadores debía estar establecida la propiedad individual; una serie de actos voluntarios, en seguida, habían puesto en acto las prescripciones de la razón. En un nivel más alto, el criterio para determinar la licitud de una orden del Papa era la ‘razón necesaria’, junto con la Escritura”.² De aquí concluye Tierney que si uno quiere clasificar a Ockham como “voluntarista” o “racionalista”, Ockham, lejos de ser un voluntarista, claramente pertenece al campo de los racionalistas.³

Como se ve, es necesario precisar desde el comienzo que un cierto tipo de racionalismo no es incompatible con el voluntarismo metafísico-moral, como es patente en la obra moral de Kant o de Hobbes, por ejemplo. Quien niega que el bien inteligible sea real a causa de su nominalismo (o conceptualismo) deberá abolirlo del todo, o reducirlo a una voluntad arbitraria o a las pasiones. Pero, a partir de este presupuesto metafísico-moral voluntarista o “apeticionista”, es posible construir una doctrina muy “racional”, que incluso intente adoptar la organización de la ciencia ética en axiomas, teoremas y corolarios. El punto crucial es éste: si hay un bien inteligible real que pueda constituir causa final de la voluntad y que, en consecuencia, pueda ser la fuente de la moralidad, o no. Si no lo hay, entonces, la fuente última deberá ser algún tipo de apetito, una voluntad arbitraria o una pasión.

El quicio de la defensa de Tierney reside en las nociones ockhamistas de “recta razón” y “derecho natural”. Por ello, se hace necesario reemprender el examen de la obra ockhamista en ese preciso punto. Si, al examinar lo que significa “recta razón” en el contexto ockhamista, nos encontráramos con que no se trata sino de una mera mediadora entre la ley divina y la voluntad humana,⁴ o poco más, tendríamos que concluir que la moral de Ockham sí es voluntarista.

La dilucidación de este delicado asunto exige explorar varios subtemas: (1) qué entiende Ockham por el “bien”; (2) cuál es la relación que establece entre la recta razón, la ley y el bien moral; (3) si todos los principios de la moralidad son contingentes; (4) cuál sostiene que sea el objeto del conocimiento moral, y cómo se obtiene ese conocimiento; (5) cuál sea la relación entre la Voluntad y la Sabiduría divinas. Después de esto, podremos dilucidar (6) cuál es el papel que juega el “Derecho natural” en el conjunto de la obra ockhamista.

Por supuesto, a lo largo de nuestra investigación debemos tener en mente un patrón de juicio. Si ese patrón de juicio fuera un “sistema” filosófico, probablemente nuestro juicio sería sesgado, como ha argüido Lucan Freppert

² *Ibidem*, p. 199 (p. 287 de la edición italiana).

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, 2ª Edición, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 303-304.

contra muchos de los que sostienen la interpretación tradicional de Ockham.⁵ Pero, si ese patrón es la concepción más exacta que podamos establecer racionalmente acerca de la disciplina ética, entonces se estaría usando el único “concepto tipo” que puede usarse correctamente, y sin el cual no puede haber juicio alguno, como mostró Max Weber.⁶ Si alguna vez contrasto las opiniones ockhamistas con observaciones de Aristóteles o santo Tomás, lo haré en puntos en los que me parezca que no yerran el Estagirita o el Aquinate y, por tanto, con ánimo de entender las concepciones ockhamistas en el contexto de las exigencias de la disciplina moral.

2. QUÉ ES EL BIEN, SEGÚN GUILLERMO DE OCKHAM

Okcham considera que las cosas no son buenas en sí mismas: “lo bueno es lo que es objeto de la voluntad, de acuerdo con la recta razón”.⁷ No hay, propiamente hablando, bondad metafísica. Y la bondad moral es una “circunstancia” añadida a la substancia de los actos. Desde el punto de vista de la ética, esa “circunstancia” es lo esencial, pero desde el punto de vista físico o metafísico no es sino eso, una circunstancia.

En su crítica a Duns Scoto, Ockham parece en algunos momentos apartarse de su nominalismo metafísico y de la consecuencia natural del nominalismo en la ética, que es el voluntarismo. Así ocurre con el siguiente pasaje:

A partir de esto es patente que la bondad o malicia añade algo a la substancia del acto; porque de una manera ha de decirse según esta vía [la de Ockham] y de otra según la de Juan [Scoto, Quodl. 18, nos. 7-8; Waddings-Vives ed., pp. 237-238]. Porque Juan afirma que la substancia del acto virtuoso o vicioso puede ser la misma; pero se dice virtuoso a causa de la conformidad a las circunstancias requeridas, de las que él no afirma que sean objetos parciales del acto virtuoso o vicioso. Por ello, por medio de él (Scoto), la bondad añade algo a la substancia del acto respecto de la conformidad a todas las circunstancias... Pero según esta vía, que afirma que todas las circunstancias requeridas para el acto son causas inmediatas parciales requeridas inmediatamente

⁵ Cfr. L. FREPPERT, *The Basis of Morality According to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988, p. 171.

⁶ M. WEBER, *The Meaning of ‘Ethical Neutrality’ in Sociology and Economics*, en *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, Illinois 1949, pp. 40-43.

⁷ *Sent. 1, d. 2, q. 9, BB* (Franciscan Institute ed.), II, p. 321, citado por D. W. CLARK, *William Ockham on Right Reason*, p. 23, en *Speculum*, vol. 48 (1973), No. 1, pp. 13-36. La diferencia entre esta afirmación y la concepción clásica es sutil: según la concepción clásica, todo lo que es, es bueno. El bien es un trascendental del ser (cfr. santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, c. Todas las obras de santo Tomás se han consultado en el *Corpus Thomisticum*, editado por Enrique Alarcón, y disponible aquí: www.corpusthomicum.org). La voluntad puede querer lo que es metafísicamente bueno con un acto ordenado o con un acto desordenado. En el segundo caso, no quiere “conforme a la recta razón” y, por eso, no hay bien moral. – Pero sigue habiendo bien metafísico (cfr. *Summa theologiae* I-II q. 18, a. 1; a. 2, especialmente el ad 1um).

para el acto perfectamente virtuoso... , esta substancia del acto es esta bondad del acto, y de manera semejante puede hablarse acerca del acto vicioso, esta substancia del acto es esta malicia del acto...⁸

Una lectura superficial sugeriría que en este pasaje Ockham está afirmando que la moralidad es una cualidad intrínseca a la substancia del acto. Para captar su verdadero sentido, es preciso examinar otro texto en el que explícitamente se sostiene que la conformidad o disconformidad de un acto a la ley o a la recta razón es una “circunstancia” de la que fluye su bondad o malicia:

Digo que aunque ‘odiar a Dios’, ‘robar’, ‘cometer adulterio’ y las acciones semejantes tengan mala circunstancia anexa en relación con la ley común, en cuanto son realizadas por uno que está obligado a lo contrario por el precepto divino; sin embargo, en cuanto a su ser absoluto, esos actos pueden ser realizados por Dios sin ninguna circunstancia mala anexa, y también podrían realizarse de manera meritoria por un viador, si cayeran bajo el precepto divino, como ahora, *de facto*, caen sus opuestos bajo el precepto divino... Y, si fueran cometidas por un viador meritoriamente, entonces no se mentarían ni se llamarían ‘hurto’, ‘adulterio’, ‘odio’, etc., porque estos nombres significan tales actos no absolutamente, sino connotando o dando a entender que el que realiza tales actos está obligado por el precepto divino a lo contrario.⁹

Entonces, según Ockham, la “circunstancia” (desde el punto de vista físico o metafísico) de la relación del acto con la ley divina o con la “recta razón” constituye la “substancia del acto” desde el punto de vista moral. Porque el punto de vista moral añade a los nombres de las acciones una “connotación”, precisamente su relación con la ley divina. Esa “connotación” se da por medio de la prudencia o conciencia, que es la voz de la ley en el interior del hombre.¹⁰ La Voluntad de Dios está exenta de esta “circunstancia” (la conformidad a la ley o a la recta razón), porque no tiene norma alguna por encima de Sí.

En conclusión, el bien no es – en último término – sino la conformidad a la Voluntad divina, y tal “bien” es una circunstancia de la acción, desde el punto de vista metafísico. En cambio, desde el punto de vista moral, puesto que los conceptos morales connotan precisamente la relación entre la acción y su norma, el “bien” o “mal” es la substancia de la acción. En consecuencia, el carácter voluntarista de la moral de Ockham se ve confirmado sin que quepa la menor duda. Pero de aquí se sigue también que la moral de Ockham es una

⁸ *Sent.* III, q. 10, P. David W. Clark cita este texto para intentar probar que el valor moral no es extrínseco al acto (cit., p. 24), pero el texto, como veremos en seguida, prueba lo contrario.

⁹ *Sent.* II, q. 19, O. Citado por D. W. CLARK, cit., p. 24. En sentido semejante, cfr. *Sent.* III, q. 10, F (citado por D. W. CLARK, cit., p. 24). Lucan Freppert comenta otro texto (*II Sent.* 15), pero dicho texto muestra exactamente lo mismo.

¹⁰ Cfr. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 13. El artículo de K. McDONNELL, *Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?*, «Franciscan Studies», 34 (1974), apunta en la misma dirección en este punto.

“moral de la obligación”, es decir, de la conformidad al precepto divino.¹¹ Esto puede palparse en el citado libro de Freppert.¹²

Con todo, nos queda todavía una tarea por hacer. Marilyn McCord Adams ha sostenido que hay que distinguir en la obra de Ockham la moral natural de la moral positiva; o, en otros términos, lo “bueno” o lo “virtuoso”, que sería natural, por una parte, de lo “meritorio”, que sería “positivo”, por otra. La moral positiva y lo meritorio sería lo que se deriva de las leyes políticas (la jurisprudencia) o de las leyes divino-positivas (la teología moral y, en parte, el Derecho canónico). Pero la moral natural y lo “correcto” o “virtuoso” sería lo que se descubre con la recta razón, que no se vería afectado por un cambio en la legislación divina.¹³

Contra esta interpretación, se podrían oponer muchos pasajes más o menos claros. Varios de ellos son citados por la propia Adams. Veamos algunos:

[...] dados los preceptos divinos existentes sobre sus opuestos [opuestos del odio, del hurto, del adulterio], nadie podría realizar tales actos meritoriamente o [realizarlos] bien, porque ellos pueden realizarse meritoriamente o bien sólo si caen bajo el precepto divino.¹⁴

Cualquier acto que pueda ser un acto justo aquí abajo, podría también ser un acto justo en la Patria. Pero odiar a Dios podría ser un acto justo aquí abajo, luego, de la misma manera podría serlo en la Patria.¹⁵

De acuerdo con Adams, estos pasajes se refieren sólo al “mérito”. Pero, en realidad, las palabras mismas que usa Ockham excluyen esa interpretación. En efecto, él dice “meritoriamente o bien” (no sólo “meritoriamente”), en el primer texto; y habla de lo que es “justo” (no sólo lo que es “meritorio”), en el segundo.

Pero hay otros textos que ella misma comenta y que son todavía más claros, si esto es posible: “Ockham sostiene, dice Adams, que Dios en su libertad podría positivamente ordenarnos [...] los actos que ahora llamamos ‘robo’, ‘adulterio’¹⁶ y ‘fornicación’.¹⁷ (Como buen lógico, Ockham nota que si Dios ordenara tales actos, ellos ya no recibirían esas etiquetas, cuyas definiciones nominales connotan que Dios ha prohibido actos de ese tipo).¹⁸ Pero, el he-

¹¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, cit., pp. 305-306.

¹² Cfr. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 161-166.

¹³ Cfr. M. ADAMS, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, «Franciscan Studies» 46 (1986), pp. 15-23.

¹⁴ *Quaest. In II Sent.*, q. 15, p. 353. *Quaestiones in II librum Sententiarum (Reportatio)*, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (Estado de Nueva York) 1981. *Opera Theologica*, vol. V. Este texto lo cita M. ADAMS en *The Structure of Ockham's Moral Theory*, cit., p. 29.

¹⁵ *Quaest. In IV Sent.*, q. 16. Citado por M. ADAMS, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, cit., pp. 30-31.

¹⁷ *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4.

¹⁶ *Quaest. In II Sent.*, q. 15.

¹⁸ M. ADAMS, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, cit., p. 22. Ockham sostiene explícitamente la doctrina de la connotación en *In II Sent.*, q. 15, pp. 352-353.

cho de que Ockham afirme que la “maldad moral” connota la violación de un precepto divino constituye prueba suficiente de que la razón natural no toma su regla de sí misma ni de la naturaleza de las cosas, sino del mandamiento divino. Entonces, la identificación que hace Adams de la distinción natural-positivo con la distinción bueno-meritorio aparece como contraria al espíritu de la teoría ockhamista.¹⁹

3. RELACIÓN ENTRE LA RECTA RAZÓN Y LA LEY DIVINA

Un texto sienta las bases de cuanto diremos en esta sección:

Ockham sostiene que, sin un acto prescriptivo de la razón, no puede ser virtuoso un acto de la voluntad, por ejemplo de abstención. No puede ser virtuoso, aun si el acto voluntario se basara en la aprehensión de los objetos y de la proposición “uno debería abstenerse por causa de Dios en tal tiempo y lugar”. Para explicar su punto, añade: “[...] la recta razón debería dictar que ha de quererse la abstención por causa de Dios, porque así es dictado por la recta razón, de otra manera no sería razón recta, sino errónea” (*Quodl.* III 16, tesis 2).

Nótese que lo que añade el texto transcrito a lo que ya había dicho Ockham que estaba presente en el acto voluntario es: “porque así es dictado por la recta razón”. No basta con que la recta razón se conforme a los bienes reales (“a los objetos”, diría Ockham), ni que el agente sepa que lo está haciendo. Éste tiene que querer conscientemente conformarse a un “acto prescriptivo”, a la “recta razón”, que, a su vez, se conforma a la ley. – Y ésa debe ser la causa principal de su acto.²⁰

Resulta ahora obvio que no puede decirse que la conformidad a la ley divina sea una característica propia de los actos meritorios solamente, como han sostenido Marilyn McCord Adams y, antes que ella, E. Hochstetter. Es, en realidad, una característica de los actos virtuosos, sobre todo de los actos perfectamente virtuosos.

Lucan Freppert respondió muy bien a E. Hochstetter, en *The Basis of Morality*:²¹ la voluntad humana, para ser recta, tiene que conformarse a una norma; pero esa norma no puede ser ni la “razón autónoma”²² que, según Freppert,

¹⁹ Podrían añadirse otros textos. Por ejemplo, *Quodlibetales* III, q. 19, respuesta a la cuestión; y *Quodlibetales* VI, q. 2, respuesta al principal argumento. W. OCKHAM, *Quodlibetal Questions*, Yale University Press, New Haven 1991. Traducción al inglés de A. Freddoso y F. Kelly.

²⁰ Que “recta razón” es la conforme a la Voluntad divina es más explícito aquí: *In 1 Sent.*, q. 41, un.

²¹ L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 79-82.

²² Freppert sostiene que los “paganos” sólo podrían realizar actos virtuosos imperfectos, porque no podrían conocer la regla decisiva de los actos humanos, que es la Voluntad o ley divina. Cfr. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 79-80. Sin embargo, paradójicamente, Ockham sostiene que el acto de amar a Dios sobre todas las cosas realizado de manera natural podría no diferir específicamente del acto sobrenatural. Cfr. pp. 91-92, que cita *In 1 Sent.*, q. 17, a. 2.

sería la norma postulada tanto por el kantismo como por el estoicismo, ni una “impersonal” ley de las naturalezas o las esencias.

Es interesante la respuesta de Freppert, porque revela la racionalidad subyacente al ockhamismo. La moral realista de santo Tomás y Aristóteles no se basa en una “ley impersonal”, sino en la noción de verdad práctica.²³ La proporción entre, por una parte, la naturaleza de las cosas ante las que se encuentra el hombre como agente, y, por otra, el ser del propio agente, constituye la regla a la que ha de conformarse el juicio en que se funda la elección. Esa verdad práctica se funda en la Verdad más alta, en Dios (cfr. *Metafísica* alfa 1), que en este ámbito y en contexto cristiano se llama Verdad Primera y “Ley Eterna”. La verdad práctica, a su vez, marca el camino por el que el agente puede llegar a su plenitud.²⁴ Y Dios nos ordena actuar conforme a ella porque su Voluntad es precedida por la Sabiduría; es decir, la Esencia Divina en cuanto Voluntad no es la regla suprema del universo; sino que lo es la Esencia Divina en cuanto Sabiduría.²⁵ Freppert no percibe que debajo del decálogo se encierra una Sabiduría.

El cambio nada despreciable que introduce o que consolida²⁶ Ockham en este punto es que postula que la regla última del universo es una Voluntad (la Divina) desligada de toda otra regla, porque ella sería el Origen de toda regla. En este sentido, el ockhamismo se puede ver en las raíces más hondas del kantismo. Porque éste no postula, como piensa Freppert, una “razón autónoma”, sino una voluntad autónoma. La ley moral tendría que ser un imperativo categórico de la voluntad humana, sin referencia a ningún objeto. El kantismo es una suerte de ockhamismo secularizado. Ambos, por negar que haya una naturaleza real significada por la palabra “bien”, tienen que hacer depender el significado de la palabra de una voluntad desligada. Ockham, por ser cristia-

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, 2, 1139a23-35; 5, 1140b4-5 y 20-21; y III 4, 1113a21-35, con los comentarios de santo Tomás.

²⁴ Cfr. C. A. CASANOVA, *La verdad práctica como piedra angular de la ética, sección 2*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», vol. XXXIV (2007), pp. 403-434.

²⁵ Por esto dice santo Tomás en su comentario al salmo 26, que la «Voluntad del Señor es ‘la razón querida y dispuesta por Dios’». No hay Voluntad divina sin Razón divina.

²⁶ Venía ya gestándose en alguna medida en la teología franciscana, cada vez más voluntarista. Piénsese en la enseñanza de Duns Scoto acerca de la segunda tabla. Pero no debe suponerse que toda la teología franciscana fuera pre-nominalista. En la obra de P. J. OLIVI, “*Quaestio ‘Quid ponat ius vel dominium’* ou encore ‘*De signis voluntariis*’” (p. 321, líneas 25-28. Editada por F. Delorme, en «*Antonianum*», xx (1945), pp. 309-330), sobre la diferencia que introduce “el derecho” en la realidad, se puede notar una perspectiva netamente descendente, desde Dios hacia el mundo. Pero: (a) es verdad que Dios, su Sabiduría y su Voluntad, son la causa última y más importante del orden moral y de todos los derechos (Olivi no niega las causas segundas, pero se centra más bien en la Causa Primera. Y su concepción de ésta es fundamentalmente correcta, hasta donde llega mi vista); y (b) Olivi reconoce que la Voluntad divina está precedida por la Sabiduría.

no, postula como origen del bien la Voluntad divina, a la que deben someterse la razón y voluntad humanas. Pero Kant, que niega que podamos conocer la existencia de Dios, postula la voluntad humana como origen del imperativo categórico. Hay un mundo de diferencia, entonces, entre el estoicismo y Kant. Muchos estoicos no postulan, en realidad, una razón [humana] autónoma.

Queda un solo obstáculo para afirmar la identificación ockhamista de bien y precepto. Freppert, que en general sostiene su identidad, argumenta para sostener su diferenciación en un punto. El ilustre intérprete afirma que en las obras tardías de Ockham, en particular las *Quodlibetales*, el amor de Dios aparece como un acto necesariamente virtuoso, sin conexión con mandato alguno. Examinemos brevemente este asunto.

El pasaje más importante que cita Freppert lee: “[...] este acto [por el cual se ama a Dios sobre todas las cosas y por sí mismo] es virtuoso de tal manera que no puede ser vicioso [...]: [...] porque todos están obligados a amar a Dios *pro loco et tempore* sobre todas las cosas”.²⁷ Es verdad, entonces, que no se menciona de manera expresa el precepto divino como fundamento, pero es obvio que sí se menciona de manera implícita. En primer lugar, porque “estar obligado”, según Ockham, consiste en encontrarse bajo un precepto, una norma; en segundo lugar, la expresión *pro loco et tempore* está técnicamente vinculada a la interpretación de los preceptos positivos. El primer punto es fácil de probar. En la propia cuestión *Quodlibetal* III 15 (respuesta a problema 2) Ockham sostiene expresamente que “la deformidad no es que falte la justicia o rectitud que debe inherir al acto, sino que falte la rectitud que debe inherir a la voluntad misma; lo cual no es otra cosa sino decir que la voluntad está obligada a realizar un acto ilícito según el precepto divino, el cual no realiza”. Igualmente, en las *Quaestiones variae*, q. 8, dice que un hombre peca cuando se aparta de la regla a la que tiene que conformarse su voluntad, que es aquello a lo que la Voluntad divina quiere que se ajuste la voluntad humana.²⁸

Pero hay una tercera razón por la que es obvio que el pasaje citado por Freppert significa simplemente que en la actual dispensación divina, bajo los preceptos ahora vigentes, amar a Dios sobre todas las cosas y por sí mismo es un acto virtuoso que no puede ser vicioso. El análisis del contexto así lo revela. En la cuestión 14 de la *Quodlibetal tercera* lo que se intenta probar es que hay un acto de la voluntad necesariamente virtuoso. Los actos que no son de la voluntad, o aun los actos de la voluntad que no son amar a Dios sobre todas las cosas y por sí mismo, no pueden ser necesariamente virtuosos porque la

²⁷ FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 123. *Quodlibetales* III, q. 14.

²⁸ Cfr. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 118. Cfr., también, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 155-164. En *Quaestiones variae*, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (Estado de Nueva York) 1984. *Opera theologica*, Tomo IV.

intención que los anima siempre puede ser torcida. Pero el acto de la voluntad de amar a Dios sobre todas las cosas y por sí mismo no puede tener una intención que no caiga dentro de los actuales preceptos divinos. Por eso es un acto necesariamente virtuoso. Pero lo es, como se dice allí textualmente, “*siempre que permanezca vigente el precepto divino relevante*” (ibídem, tesis 2).²⁹

Con todo, Freppert refuerza su interpretación con un razonamiento poderoso que, sin embargo, me parece que puede ser derrotado. Tal es, más o menos, el razonamiento: lo que significa amar a Dios sobre todas las cosas es, precisamente, estar dispuesto a obedecerlo en todo;³⁰ pero la razón por la que se obedece es el amor. Por eso, un precepto que diga que hay que amar a Dios no es un verdadero precepto, porque en la obediencia a cualquier precepto ya está presupuesto el amor. No puede ser que el amor de Dios se busque a causa de la obediencia, porque, en ese caso, no se vería por qué la obediencia es obligatoria. A partir de aquí, Freppert sostiene que la tesis que Ockham defiende en el *Comentario al IV Libro de las Sentencias*, 16, es decir, que Dios podría mandar que lo odiáramos, y que, por tanto, en el cielo podríamos odiarlo,³¹ es sencillamente contradictoria con el resto de su doctrina. Añade que es una tesis de juventud y que ocasionó su condena en 1326, pero que es una tesis que después él abandonó, como se ve en los citados pasajes de las *Quodlibetales*, en los que no hace mención de precepto alguno cuando habla del amor de Dios como un acto necesariamente virtuoso.³²

Debemos replicar: primero, que ya hemos mostrado que en las *Quodlibetales* sí se vincula el amor al precepto. Segundo, que, según la visión cristiana pre-nominalista, el precepto del Amor a Dios puede tener sentido, precisamente, porque los preceptos más fundamentales no hacen sino explicitar lo que está implícito en la naturaleza de las cosas. El mismo hecho de que Freppert no vea esto ya indica que está lejos de la concepción moral pre-nominalista.

²⁹ Freppert vuelve sobre este texto en las páginas 145-149 e intenta sostener de nuevo que de él se deriva que la intención de amar a Dios es buena con independencia del precepto, pero no añade ningún argumento.

³⁰ Ockham dice cosas semejantes a ésta, pero siempre basado en los preceptos divinos.

³¹ No debe olvidarse que esta tesis la sostiene Ockham en oposición a la tesis de Duns Scotus, quien pensaba que la primera tabla del decálogo era necesaria.

³² Carlos Isler, aunque sostiene que la ética ockhamista es voluntarista, hace excepción del odio a Dios: Dios no podría mandarnos que lo odiáramos, y fuera de lo contradictorio, éste sería el único límite al voluntarismo ético de Ockham. Sigue Isler una opinión bastante difundida pero que, por las razones que explico en el texto, me parece errada. Algo semejante ocurre en otro punto: acepta que los primeros principios de la moral, tal como los entiende Ockham, son puramente formales y necesarios. En esto sigue a David Clark. Pero, nuevamente, aunque es ésta una opinión muy difundida, me parece errada, como mostraré abajo, en el capítulo 3 de este artículo. Cfr. C. ISLER SOTO, *El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natural? El caso de Ockham y Hobbes*, «Praxis Filosófica», 38 (2014), pp. 175-200, pp. 179, 183 y 184.

Tercero, que aceptar que el amor a Dios es un precepto que no puede cambiar es ya aceptar que la verdad de la moral, la “norma objetiva” última, para usar la expresión de Freppert, no es la desnuda Voluntad de Dios, sino la Sabiduría de Dios, que guía a su Voluntad. Es decir: la naturaleza de las cosas y su ordenación al bien del Universo y al bien propio, constituyen la *ratio* final que se encuentra tras los preceptos divinos. Por eso puede haber una “ley natural” o un “Derecho natural”.³³ Muy particularmente, Ockham desconoce por entero la naturaleza del amor. El amor humano, que es base para entender el amor divino, lo entiende, al parecer, como una simple pasión que es buena o mala no según un orden racional, sino según se conforme o no a un arbitrario precepto divino. Por esto afirma que la fornicación podría ser meritoria, si Dios la ordenara; y no sería mala, si no la prohibiera. Es mala sólo porque Dios ordena que tal creatura de ningún modo sea amada por la voluntad creada; y, así, la voluntad que ama a tal creatura no ama a Dios sobre todas las cosas, porque, si lo amara así, no amaría a una creatura que Dios odia [?] o que no quiere que ame.³⁴

A la luz de este texto, se percibe que Ockham no podría sino pensar que la Voluntad soberana de Dios está en su derecho de ordenarnos que lo odiamos. ¿Cuál sería el fundamento de esta obediencia? En el texto del comentario a Pedro Lombardo se puede vislumbrar el fundamento: la salvación. Quien quisiera ir al Cielo, tendría que conformarse a ese precepto.³⁵ Y, si en la presente dispensación no puede haber salvación sin amor divino, la Voluntad Omnipotente de Dios no está atada a la presente dispensación.

Pienso que la conclusión anterior es confirmada por el tratamiento que Ockham y Freppert dan a otro problema, íntimamente conexo: si Dios puede causar total y exclusivamente en una voluntad creada un acto de odiar a Dios. La metafísica cristiana no nominalista entiende que esto es absolutamente imposible, porque: (1) un acto de odiar a Dios es intrínsecamente malo y nunca podría ser bueno. Pero Dios no causa el mal, sino que, si acaso, lo permite, para obtener bienes mayores. El odio a Dios sería el pecado por excelencia y Dios no puede causar el pecado, en cuanto tiene de pecado. Es decir: lo causa en cuanto como Causa Primera concurre con la criatura en los actos de ésta; en cuanto en tales actos todo lo positivo viene en último término de Él (incluido el amor del bien creado que lleva a la aversión al Creador), pero no en cuanto tienen de desordenado. El pecado es una privación del orden debido. Este aspecto, el desorden, Dios sólo lo tolera para proteger un bien más alto:

³³ Ockham habla muy poco del Derecho natural, excepto en sus escritos polémicos, como reconoce Freppert.

³⁴ *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 353-366; Freppert lo cita en *The Basis of Morality*, cit., p. 96.

³⁵ Con razón Lutero sostuvo que Ockham era su verdadero maestro. Cfr. *Dr. Martin Luthers Werke* (Weimar: Böhlaw, 1883-1929). WA 6, p. 600, línea 11.

el lugar de la libertad de la criatura en el orden universal. (2) Es imposible que Dios cause totalmente y por sí solo en la voluntad de la criatura un acto de odiarlo, porque no sería un acto de la voluntad creada. Si es verdadero el principio ockhamista de que Dios puede causar por sí solo cualquier cosa que puede causar concurriendo con la causa segunda,³⁶ lo es con una restricción: Dios no puede causar el acto mismo de la causalidad creada sin que actúe la causa creada, porque eso sería contradictorio. Pero el acto de la voluntad (“odiar a Dios”) es el acto mismo de la causa creada.³⁷ Luego...

Para sorpresa del lector, no sólo Guillermo de Ockham sostiene que Dios puede causar total y exclusivamente un acto por el que la voluntad creada lo odie, sino que Lucan Freppert no extrae de este hecho las debidas consecuencias. Veamos con atención las razones que da Ockham para sostener esta descabellada tesis:

1. Dios no peca nunca “porque no es deudor de nadie” (*Quodlibetales* III q. 4; *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 320-331). Y, “precisamente porque Dios quiere algo, por eso es justo que se haga” (*In IV Sent.*, qq. 10-11,³⁸ *The Basis of Morality*, p. 134). Es decir: la fuente de toda obligación es la Voluntad divina. Como el pecado es violar una obligación, sería contradictorio decir que la Voluntad de Dios pueda pecar.

2. Dios puede causar ese acto porque Él puede causar exclusivamente cualquier acto que la criatura puede causar con su concurso. Pero es obvio que la criatura puede odiar a Dios (cfr. *In IV Sent.*, qq. 10-11.³⁹ También es obvio que la criatura puede ordenar que Dios sea odiado, por cierto: *The Basis of Morality*, p. 137).⁴⁰

³⁶ Cfr. *II Sent.*, q. 15; *Quodlibetales* VI, q. 6, tesis 1. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 130-131.

³⁷ El modo como Ockham explica la conexión entre la causalidad creada y la divina es erróneo. Sostiene que Dios es causa parcial de los actos de la criatura porque Él no siempre actúa con todo su poder, sino que a veces deja espacio para la causalidad creada (cfr. *In IV Sent.*, qq. 10-11. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 130). Pero, según la verdad de las cosas, Dios no es causa parcial, sino total, pero primera. La criatura también es causa total, pero segunda. Ockham también sostiene que Dios es causa primera e inmediata de todos los efectos (porque entiende por “inmediata” aquella sin la cual no se puede producir el efecto: *In II Sent.*, qq. 3-4. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 131; cfr., también, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 312-313). Pero de estas dos afirmaciones ockhamistas se sigue una paradoja: ¿depende de Dios la causalidad de las criaturas que es la parte no divina de la causalidad de los efectos creados? ¿No es esa causalidad creada, también, un efecto de Dios? Pero, entonces, ¿no habría que decir que Dios es causa total de todos los efectos?

³⁸ Pp. 198, líneas 2-9. *Quaestiones in IV librum Sententiarum (Reportatio)*, Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (Nueva York), 1984. *Opera Theologica*, vol. VII.

³⁹ Cfr. p. 198, líneas 13-16.

⁴⁰ De aquí se sigue que, también según P. Boehner, Dios podría ordenar que lo odiáramos, por medio del acto de una criatura, al menos.

3. Más explícitamente, Ockham sostiene que Dios puede ser causa exclusiva de cualquier cosa positiva que cause la creatura, sobre todo si lo causado es absoluto. Luego, puede ser causa exclusiva del acto de odiar a Dios (*In II Sent.*, q. 15.⁴¹ *The Basis of Morality*, p. 135).

4. Además, sólo en el pecado de omisión puede decirse que su substancia sea una simple privación. El pecado de comisión no consiste en una simple privación y, por ello, porque es una acción positiva, Dios tiene que ser su causa (cfr. *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 299 y ss.).

Del conjunto de estas razones se colige que, según Ockham, la naturaleza del mal consiste sencillamente en la falta de conformidad a la Voluntad divina. También, además, que la Voluntad divina está absolutamente desvinculada de una Sabiduría que la preceda. Su único verdadero ligamen sería la no contradicción con el ser de las cosas (ser que Ockham entiende despojado de toda bondad intrínseca) o con los actos previos de la misma Voluntad divina. Por último, se colige la extraña ceguera de que adolece el intelecto ockhamista para percibir el desorden intrínseco que encierra el pecado o “mal moral”; y para percibir, por tanto, el aspecto defectuoso de dicho desorden, que sencillamente repugna a la santidad divina: Dios no puede causar el pecado por su Voluntad, pero no porque su Voluntad sea la que define arbitrariamente lo que es pecado, como sostiene Ockham, sino porque la deformidad intrínseca del acto pecaminoso repugna a la Bondad del Ser divino.

4. CONTINGENCIA DE LA NORMA MORAL

A todo lo dicho se le podría oponer todavía una objeción. David W. Clark, por ejemplo, sostiene que sí existe un principio necesario de la moralidad, según Ockham, es decir, el principio “actúa conforme a la razón natural”. No sólo en la presente dispensación ocurre que la recta razón es precisamente aquella que se conforma a la ley divina, sino que en cualquier dispensación divina ocurriría así. Pero, si examinamos la obra del franciscano cuidadosamente, veremos que no es así, que es errónea esta tesis de Clark.

Para zanjar la cuestión, repárese en este texto, que no pertenece, según Freppert, a las obras tempranas de Guillermo de Ockham:

[El acto de la prudencia] es una causa eficiente requerida con necesidad para el acto virtuoso, sin la cual es imposible que el acto sea virtuoso, *mientras permanezca la ordenación divina que ahora existe*, porque para el acto virtuoso se requiere de manera necesaria la actividad del acto de la prudencia y la actividad de la voluntad, de modo que las dos causas son causas parciales junto con Dios respecto del acto virtuoso.⁴²

⁴¹ Cfr. *In II Sent.*, q. 15, p. 342, línea 22; p. 343, línea 2; p. 343, líneas 16-22; p. 352, línea 3; p. 353, línea 2; p. 353, líneas 11-13.

⁴² *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 64. Las cursivas son añadidas. La doctrina se repite en *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 440-442. A.S.

No es sólo el contenido de la moralidad, sino su misma estructura, y en sus fundamentos más profundos, lo que podría variar, si la Omnipotente Voluntad de Dios así lo dispusiera: podría haber una ordenación divina en la que el acto virtuoso no requiriera del acto de la prudencia. No hay otro límite que el de la no contradicción para lo que Dios podría querer u ordenar: por ejemplo, Dios podría ordenarnos que lo odiáramos, pero no podría ordenar que lo quisiéramos y no lo quisiéramos al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Ockham sostiene esto de manera explícita en una obra tardía: en la presente dispensación en la que debe amarse a Dios sobre todas las cosas, *porque no es contradictorio*, puede Dios ordenar que por un tiempo alguien no lo ame, porque deba dedicarse al estudio, pongamos por caso.⁴³ Pero no puede ordenar que lo odiamos. No hay, por tanto, un orden intrínseco a las cosas.

La posibilidad de que diverjan el bien moral y la prescripción de la prudencia nos permite adentrarnos brevemente en un tema que enlaza con la siguiente sección: en el orden presente establecido por Dios, la recta razón está regida por principios que se encuentran en armonía con la ley divina, pero esos principios no proceden de las cosas, sino de una interna ordenación de la mente humana por Dios. Hay una suerte de “ley” [extrínseca] escrita en los corazones de todos los hombres, parafraseando a Romanos 2, 15. Freppert interpreta correctamente a Ockham en este punto. Pero Freppert da a esta tesis un fundamento que me parece que le es ajeno. Cita, en efecto, a san Buenaventura, para afirmar que hay una “revelación natural”, porque, partiendo de las cosas creadas, la mente humana comienza su itinerario hacia Dios.⁴⁴ Pienso que en la obra de san Buenaventura se presupone que hay cosas buenas o malas en sí mismas, y que, por tanto, la Voluntad de Dios es precedida por su Sabiduría.⁴⁵ De manera que realmente las cosas creadas son una escalera hacia el Creador.

McGrade no tiene en cuenta este pasaje, ni sus implicaciones, en su artículo *Natural Law and Moral Omnipotence*, en *The Cambridge Companion to Ockham*, P. V. Spade (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 273-301. Por supuesto que una ordenación divina en la que no debiéramos obedecer a la recta razón (al acto de la prudencia) sería, en realidad, absurda, a menos que se separaran entre sí la rectitud de la razón y la obediencia a los preceptos divinos. Pero, en ese caso hipotético (que no existe en nuestro mundo tal como lo conocemos, según Ockham) lo que ocurriría, quizá, sería algo como lo que propone Lutero para el mundo actual: la razón es la prostituta del diablo porque nos propone una rectitud que no es lo que Dios espera de nosotros.

⁴³ *Quodlibetales* III, q. 14, tesis 3. Como comenta Freppert, en tal caso, quien recibe el mandato no podría distraerse del estudio en un acto expreso de amar a Dios sobre todas las cosas, porque tal acto sería una desobediencia, pero sí sería posible, por medio de la obediencia, realizar un acto implícito de amor. Cfr. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 137-140.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 177 y 178-179. Cita el *Itinerarium mentis in Deum*.

⁴⁵ Cfr. *Itinerario de la mente a Dios*, 1, 14.

5. EL OBJETO DEL CONOCIMIENTO MORAL

Según Ockham, pues, el objeto del conocimiento moral está constituido, en primer lugar, por la ley divina misma; y, en segundo lugar, por la conformidad o disconformidad de los actos humanos a esa ley. El segundo aspecto del conocimiento moral no es sencillo en absoluto, pues requiere un conocimiento profundo de las “circunstancias del acto”, incluida su relación con la ley. En cuanto al primer aspecto, baste ahora con señalar que la recta razón es regla de la voluntad humana porque ésta depende de la Voluntad divina, que es la primera regla directiva; y la razón es la que puede darle a conocer esa regla directiva al sujeto del acto de voluntad.⁴⁶

Una de las facetas interesantes del segundo aspecto es que, según Ockham, la razón natural constituye a la vez parte del objeto y causa eficiente parcial de los actos libres (morales). En cuanto a lo primero, se dice que es parte del objeto porque la rectitud del acto, según Ockham, no puede conocerse a partir de la naturaleza de las cosas sobre las que recae la acción y de la naturaleza del agente, junto a todas las circunstancias esenciales o accidentales, sino que debe añadirse la relación con la ley.⁴⁷ Nótese que en la visión clásica la materia sobre la que recae la acción no sería el objeto del acto virtuoso, sino que el objeto lo constituiría la proporción que exista entre esa materia y el agente en las circunstancias concretas; y que esa proporción sería la verdad práctica, susceptible de ser formulada de manera general en una ley.⁴⁸ Pero la ley no sería causa total ni parcial de la rectitud de la razón, ni, tampoco, de la verdad práctica, sino, más bien, una formulación general de dicha verdad.

En cambio, según la visión ockhamista, la recta razón es parte del objeto del acto virtuoso tanto porque señala su conformidad a la ley (“este acto es bueno”), como porque lo prescribe en una formulación normativa (“este acto debe hacerse”), en un acto de asentimiento.⁴⁹ Así interpreta el ockhamista Freppert el pasaje de *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105a.⁵⁰ Es obvio, sin embargo, que lo que quiere decir Aristóteles es algo muy diferente: no se trata de que se quiera el

⁴⁶ *Quaestiones variae*, q. 8, al inicio. Citado por L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 51.

⁴⁷ L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 64, que parafrasea *Quaestiones variae* q. 7, a. 4, líneas 419-428 y 451 y ss. El pasaje recuerda vivamente a Kant: la rectitud de un acto no puede venir de los objetos, sino de la propia ley de la razón pura práctica, es decir, de la voluntad.

⁴⁸ Cfr. C.A. CASANOVA, *Racionalidad y justicia*, Globo Editores, Santiago 2013, capítulo IV, sección 3. La ley es un acto de la razón, primordialmente. Cfr. *Ética a Nicómaco* x, 9; *Summa theologiae* I-II q. 90, a. 4, c.

⁴⁹ Sigo aquí nuevamente a L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 52-53, que parafrasea o comenta *In III Sent.*, q. 12; *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 219-224, 419-420, 443-469.

⁵⁰ *Ibidem*. Frepper sigue *Quaestiones variae*, q. 8, a. 1.

hecho de que el acto sea conforme a la ley o a la razón recta, sino de que se quieran por sí mismos, y no por una ganancia ajena a ellos, la acción y el bien al que ella sirve; y de que en ese querer y en el propio actuar se encuentre un cierto deleite, que no es el fin de la acción, pero que es propio del hombre virtuoso.

Aquí se nota la dificultad que tiene Ockham para integrar unitariamente la realidad del acto libre. En la comprensión tomista y aristotélica de la moral, la razón, recta o torcida, es causa final del acto libre, mientras la causa eficiente es la voluntad. Pero la razón puede ser causa final, precisamente porque presenta un bien que se considera proporcionado al agente (el fin es “el bien de cada uno”), con verdad o sin ella. Y la conformidad o disconformidad a la ley no es parte del objeto del acto libre, porque la ley es una regla extrínseca a la bondad o maldad intrínseca al acto libre. La desaparición en el conceptualismo ockhamista de la causa final propiamente dicha, desaparición que se manifiesta en considerar a la prudencia y a la razón como “causa eficiente parcial” [y “objeto”] del acto voluntario,⁵¹ acaba produciendo una disgregación del acto moral. En primer lugar, una suerte de dualismo: la moralidad [intrínseca] residiría exclusivamente en los actos de la voluntad y consistiría en que éstos quieran aquello que la Voluntad divina quiere que sea el objeto de los mismos, y precisamente porque así lo quiere la Voluntad divina. Pero los juicios de la prudencia serían meros “entes naturales”, sin ninguna entidad moral, excepto como objetos del acto de querer de la voluntad: serían “extrínsecamente” morales.⁵² En segundo lugar, la pérdida de la distinción y mutua conexión entre objeto, fin y circunstancias como elementos de la estructura del acto moral. Porque el “objeto” es la especie del acto, que resulta de la in-formación de la materia del acto (las circunstancias esenciales) por la intención y el juicio racional.⁵³ El dualismo moral de Ockham excluye esta in-formación. Todo se

⁵¹ Cfr. *Quaestiones variae*, q. 8, a. 1, líneas 145-147, 216-231, 240-241. L. FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., p. 62.

⁵² *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 108-115 (ver también a. 1, líneas 100-112). Freppert cita este mismo pasaje en: *The Basis of Morality*, cit. [n. 11], p. 58. Cfr., en el mismo sentido, *Quodlibetales* 1, q. 20. Es verdad que la raíz de la moralidad está en la intención; pero eso no quiere decir que el resto sea extrínsecamente moral. El juicio de la razón es intrínsecamente moral, precisamente en cuanto como causa final puede informar el acto de la voluntad. Pero Ockham no puede entender esto porque, al haber caído en una extraña ceguera acerca de la bondad intrínseca de las cosas y las acciones, no puede verlas como fines, sino como objetos conformes o disconformes a la ley. El dualismo moral de Ockham se hace muy manifiesto en *Quodlibetales* 1, q. 20, a. 2, pr. 2. Si se consulta la traducción al inglés de Alfred Freddoso y Francis Kelly cit. deben suprimirse algunas de sus interpolaciones, para captar bien la equiparación que hace Ockham entre cualquier causa natural que se use instrumentalmente y las operaciones de nuestro propio ser.

⁵³ Para un estudio detenido de las nociones de objeto, fin y circunstancias, cfr. C. A. CASANOVA, *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, EUNSA, Pamplona 1997, pp. 391-415.

reduce a una intención que tenga en cuenta todos los elementos [“objetos”] del acto de volición y que sea causado por todas las “causas eficientes” concurrentes.⁵⁴

6. VOLUNTAD Y SABIDURÍA DIVINAS

De lo que hemos dicho se desprende ya con claridad que Guillermo de Ockham concibe a la Voluntad divina como la regla última de toda bondad del universo y, por lo mismo, como un Poder desligado de toda regla de bondad. Pero no sobraría mostrar algunos textos explícitos ni sacar a la luz los equívocos que encierran. He aquí un texto de una obra que no es de las más tempranas:

La Voluntad divina no necesita de algo que la dirija, porque ella es regla directiva en primer lugar, y no puede obrar mal. Pero, nuestra voluntad es tal que puede obrar rectamente o no. Luego, necesita de alguna razón que la dirija.⁵⁵

Esto significa, en los términos metafísicos adecuados, que Ockham no ve que el bien es un trascendental, presente en todo ser; que lo que “puede ser amado” por la voluntad (el bien inteligible, el trascendental propiamente dicho) presupone lo que “puede ser conocido” por el intelecto. De aquí se sigue que no perciba que la voluntad (también la divina, en cuanto nuestro lenguaje puede expresar correctamente la Vida de Dios) presupone como regla al entendimiento (que es su causa final), ni que el entendimiento presupone como regla al ser. No hay ser que no contenga valor de bien (que es el objeto de la voluntad), pero el valor de bondad sigue al ser (que es el objeto de la inteligencia). Por esto, lo que significa “Sabiduría” precede a lo que significa “Voluntad [ordenadora]”, y nosotros no podemos hablar correctamente sobre Dios sino según el orden intrínseco de las significaciones. Si no dijéramos que la Voluntad está precedida por la Sabiduría estaríamos, de hecho, negando que la Voluntad de Dios sea necesariamente sabia al actuar.⁵⁶

⁵⁴ Sobre la fusión de las nociones de “fin”, “objeto” y “circunstancias” en la noción de “objeto” del acto de la voluntad, cfr., por ejemplo, *Quodlibetales* III, q. 16; y *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4. Sobre la hegemonía de la intención, cfr. *Quodlibetales* I, q. 20, a. 2, pr. 5.

⁵⁵ *Quaestiones variae*, q. 8. Freppert transcribe este texto en *The Basis of Morality*, cit., p. 51.

⁵⁶ Ockham no puede ver este punto en relación con la Voluntad divina, porque él niega que pueda haber aspectos formales distintos de una misma cosa real (como ocurre en los trascendentales: el referente y la formalidad significada son los mismos en dos trascendentales, pero no el “aspecto” significado); él quiere que si hay identidad en la cosa se niegue toda distinción formal, y si hay diferencia en la cosa se niegue toda identidad formal (cfr. M. ADAMS, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, South Bend 2015, pp. 20-22, 49-50); y parece desconocer que nuestro lenguaje verdadero sobre Dios, por partir de la multiplicidad de lo creado, debe distinguir en Él razones formales que según el Sujeto y según toda su realidad se identifican en Él.

Una consecuencia de no percibir que la Voluntad divina esté precedida por la Sabiduría, consiste en que Ockham no perciba que los seres poseen un bien intrínseco y, por tanto, el apetito de las personas posee un orden intrínseco, dotado de necesidad condicional, que no procede exclusivamente de una definición arbitraria de la Voluntad de Dios. Por esto puede conectarse el texto anterior con los que ya hemos comentado acerca de la posibilidad de que Dios cause directa y exclusivamente un acto de odio a Sí mismo en la criatura.

Según la verdad de las cosas, si hay criaturas racionales, un acto de odio a Dios constituiría el mayor mal del universo, y esa acción, en cuanto tiene de desordenada, no puede ser causada por Dios. Pero su desorden no procede de una disposición arbitraria de la Voluntad divina, sino de la naturaleza de las cosas implicadas en ella. De modo que constituye un grave error sostener que Dios pueda causar directa y exclusivamente, sin participación del libre arbitrio de la criatura, un acto de la criatura de odiar a Dios. También lo es decir que Dios pueda establecer como correctos el hurto, la fornicación o el adulterio. Los Padres de la Iglesia han reflexionado hondamente en los casos bíblicos que plantean dudas en este sentido. Cuando a los israelitas, por ejemplo, se les ordena despojar a los egipcios, no se trata de un hurto, sino de un castigo impuesto por Dios; cuando se les ordena exterminar a un pueblo, están ejecutando una sentencia divina condenatoria; etc. En esos casos pueden pecar, si su corazón no desea el castigo divino, sino que se deja llevar por la sed de venganza o por la avaricia. Ahora bien, si Dios causara directa y exclusivamente en los israelitas ese acto de desear la venganza o las riquezas, Dios pecaría. Afirmar, por tanto, que Él pueda causarlo sería un grave error. Como diría santo Tomás, sería una blasfemia.⁵⁷

7. ¿SUSCRIBÍA OCKHAM SINCERAMENTE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DEL DERECHO NATURAL [EN SENTIDO OBJETIVO]?

A partir de lo dicho hasta ahora me parece que se puede responder razonablemente a esta pregunta. El “Derecho natural” se puede entender de dos maneras: (a) como una “ley” inscrita en el corazón del hombre, que constituye el conjunto de los principios con los que delibera la “recta razón”; (b) como las exigencias que la naturaleza de las cosas puede dirigir a la razón del agente (y, sobre todo, a la razón del juez). Si se entiende el “Derecho natural” del primer modo, la respuesta debe ser afirmativa, es decir, Ockham suscribiría que existe el Derecho natural. Pero, si se entiende del segundo modo, la respuesta debe ser negativa. El propio Lucan Freppert, que ha examinado a fondo los escritos morales de Ockham, nos dice que sólo en los escritos polémicos (jurídicos y políticos) Ockham hace uso del “sistema” escolástico del “Derecho natural”

⁵⁷ Cfr., por ejemplo, *Super Sent.*, lib. 1, d. 42, q. 2, a. 1, ad 4.

en su argumentación, como un tributo a la concepción popular del Derecho y la moral. “En sus escritos filosóficos, [...] Ockham evita cuidadosamente cualquier mención o uso del sistema ético del Derecho natural”.⁵⁸

Y con esto vamos llegando al término de esta investigación. A la luz de lo que acabamos de mostrar, el significado de la “recta razón” en la obra de Ockham, se puede reinterpretar un aspecto central de la defensa que Tierney hace del franciscano. Traigamos de nuevo aquí un pasaje central: “su definición [del Derecho natural, Ockham] la basó sobre la recta razón: ‘el *ius poli* no es otra cosa que un poder conforme a la recta razón [...], que a veces se llama derecho natural’ [Opus, cit., *Opera Politica*, vol. 2, 65, pp. 574-579]”.⁵⁹

Tal como la concibe Ockham, la “recta razón” no descubre la verdad práctica, las exigencias de la naturaleza de las cosas. ¿Qué hace entonces? En el orden moral, desvela los preceptos divinos.

ABSTRACT · Is William of Ockham’s Ethics Voluntaristic? · This paper holds that Ockham’s theological and philosophical conceptualism leads to moral voluntarism. To this end, the paper examines the meaning of following “the dictates of right reason” in the context of Ockhamist thought. This task requires investigating: (a) the meaning of the Ockhamist notion of the “good”; (b) the relationships between divine law and natural reason, on the one hand, and between divine Will and divine Wisdom, on the other; (c) the object of moral knowledge; and (d) the contingency both of concrete moral norms and of the most basic principles of morality. The thesis is dialectically held, in discussion with some of the main English speaking interpreters of Ockham who, from the perspective of the history of Law, Ethics and Theology have held that Ockham’s conceptualism does not lead to moral voluntarism.

KEYWORDS: Ockham, moral voluntarism, natural reason, natural Law.

⁵⁸ FREPPERT, *The Basis of Morality*, cit., pp. 11-12. Kevin McDonnell está de acuerdo con Freppert en esta interpretación cit.

⁵⁹ Cfr. B. B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, cit., p. 199 (p. 286 de la edición italiana).