

LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DEL VOLUNTARISMO EN GUILLERMO DE OCKHAM. ¿LA VIA THOMAE COMO UNA ALTERNATIVA?

THE POLITICAL CONSEQUENCES OF VOLUNTARISM IN WILLIAM OF OCKHAM. VIA THOMAE AS AN ALTERNATIVE?

Rodríguez Zyska, Magalí A.

Magalí A. Rodríguez Zyska
magalizyska@gmail.com
Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina

Colección
Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina
ISSN-e: 1850-003X
Periodicidad: Semestral
vol. 33, núm. 2, 2022
maurojsaiz@gmail.com

Recepción: 29 Julio 2022
Aprobación: 01 Septiembre 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/813/8134176002/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/colec.33.2.2022.p43-75>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: El presente trabajo busca dilucidar las posibles consecuencias políticas surgidas de la filosofía voluntarista propuesta por Guillermo de Ockham. Se establecen tres problemas principales, entendidos como el positivismo ético, el fideísmo y el paso de la omnipotencia al absolutismo. A su vez se demuestra la conexión existente entre la teoría ockhamista y, futuras ideas y posiciones sostenidas por otros pensadores como Martín Lutero y Thomas Hobbes, también autores de estos efectos. Finalmente, se ofrece una comparación con la filosofía de Santo Tomás de Aquino en pos de analizar si la *via thomae* podría presentarse como una alternativa frente a los resultados analizados anteriormente.*

Palabras clave: Guillermo de Ockham, voluntarismo, contingencia, Santo Tomás de Aquino, absolutismo.

Abstract: This paper seeks to elucidate the possible political consequences arising from the voluntarist philosophy proposed by William of Ockham. Three main problems are established, understood as ethical positivism, fideism and the passage from omnipotence to absolutism. At the same time, the connection between the Ockhamist theory and future ideas and positions held by other thinkers such as Martin Luther and Thomas Hobbes, also authors of these consequences, is demonstrated. Finally, a comparison with the philosophy of Saint Thomas Aquinas is offered in order to analyse whether the *via thomae* could be presented as an alternative to avoid the consequences analysed above.

Keywords: William of Ockham, Voluntarism, Contingency, Saint Thomas Aquinas, Absolutism.

I. INTRODUCCIÓN

La problemática que se aborda en este trabajo gira en torno a la preponderancia de la voluntad en las acciones divinas y humanas en el pensamiento de Guillermo de Ockham, haciendo hincapié en sus posibles consecuencias políticas. Se puede definir la voluntad como la capacidad humana o divina de decidir, no

simplemente medios y fines a la hora de actuar, sino la misma decisión de realizar o no una acción. En la versión que el franciscano defiende, esta se encuentra ligada nada más que a las preferencias e intereses del ente al cual nos referimos, sin otro condicionamiento. Su caracterización como único principio motor de las acciones divinas y, a la larga, de los aspectos políticos y sociales más decisivos produce un alejamiento de las corrientes intelectuales previas, como la *via thomae*. La concepción del autor nace de su intento por rescatar y enfatizar la libertad de Dios, tanto en su querer como en el obrar, el cual (siempre y cuando no sea contradictorio) no se encuentra ceñido a un Bien o Mal, sino que estos conceptos dimanen *ex nihilo* de la voluntad contingente y omnipotente del Absoluto, dejando así a todos aquellos que existen “a su imagen y semejanza” librados a la misma contingencia (aunque limitada por su condición de creaturas).

En la época en la que Ockham elaboró su teoría tenía lugar una disputa entre el Rey Luis IV de Baviera, aspirante a la corona imperial, y Juan XXII, el Papa. Este último arremetió fuertemente contra la orden franciscana, principalmente contra una rama (no independizada, aunque con intenciones de hacerlo) de esta, conocida como los “espirituales” o *fratticeli* –a la cual pertenecía Ockham– y, al mismo tiempo, contra la aspiración del Rey bávaro a ocupar el trono desplazando a su rival Habsburgo. Fue así como el fraile franciscano se unió a la corte de Luis y desde entonces sus escritos rondaron la idea de disminuir el poder papal y denunciar actos de corrupción; muchas veces afirmando una autoridad desmedida del emperador.[1]

Investigadores como Iglesias (1984), Polo (2010), Isler Soto (2014) Osborne (2014) y Fornés Murciano (2015), entre otros, han desarrollado las implicancias metafísicas y filosóficas del concepto de voluntad dentro del pensamiento del franciscano, como así también rastrearon en algunos casos sus influencias en distintos autores de la Modernidad.[2] A su vez, uno de los artículos más recientes sobre la presente temática (Miralbell y Suazo 2019) considera urgente la necesidad de investigaciones más minuciosas y específicas, con una distancia crítica, sobre el concepto de voluntad en Duns Escoto y Ockham, entendido como un poder de autodeterminación espontáneo, absoluto e incondicionado (más en el segundo que en el primero). Este trabajo busca contribuir a llenar ese vacío.

La relevancia de la presente investigación radica, por un lado, en enfatizar las consecuencias políticas que podrían surgir del voluntarismo, en lugar de solo detenerse en sus implicancias ontológicas, dibujando una línea conductora que una lo expuesto por los autores mencionados con un plano político y contextual. Por el otro, se busca también presentar de manera clara, concisa y ordenada dichos efectos para lograr una mayor sistematización de los argumentos de la presente crítica.

La estructura del trabajo consiste en un análisis individual de cada consecuencia por separado, aunque la distinción es puramente teórica y artificial: a) contingentismo y positivismo ético, llegando con ello a una instancia de vacío de significados; b) fideísmo, donde se expone la carencia en cuanto a sentido material que conlleva este elemento, convirtiéndose (terrenalmente) en un problema político; y c) omnipotencia y absolutismo, donde se intenta demostrar cómo se puede fácilmente llegar a una supremacía política sin lugar a oposición ni sumisión a reglas. Por último, se realiza una comparación con el concepto de voluntad y su relación con la razón en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino con la intención de dilucidar si esta última lograría paliar los efectos estudiados.

Es importante resaltar que no se puede atribuir al *Venerabilis Inceptor* las consecuencias derivadas de su teoría de manera estrictamente directa. En cambio, cabe afirmar que los resultados más expresos y nítidos del voluntarismo se los encuentran recién en algunos escritos modernos, por ejemplo en autores absolutistas, como Hobbes, y teólogos protestantes, como Lutero y Calvino. Los siglos XIV y XV se vieron embebidos en ella y sus influencias se extendieron hasta la Modernidad. En efecto, una vez realizado el análisis, se sintetiza lo expuesto hasta ese momento, concluyendo que surge de la teoría ockhamista la exaltación de la *voluntas*, dejando expedito el camino al intuicionismo como forma de convertir a la voluntad en la “única puerta de entrada” a la realidad. Es decir, la reflexión de la cual todos los seres humanos somos capaces dependerá de la voluntad y no del intelecto (el cual se encuentra pasivo). Esto deviene de la eliminación de fines últimos que trata de realizar el franciscano; es decir, la teleología escolástica posterior que sostenía la necesidad de

finés intrínsecos a los seres humanos es rechazada: la voluntad decide, es libre; nosotros no percibimos a través del intelecto o reflexión las causas últimas. Inmediatamente después, siguiendo con el argumento, el contingentismo se abre paso a través de esta exposición, término a partir del cual se puede abordar la ontología del franciscano. Esta es una condición necesaria para la libertad de la voluntad, ya que, si esta no pudiera determinarse fuera de los límites, no sería —siguiendo su razonamiento— puramente libre.

El hilo conector que nos lleva hacia las consecuencias políticas es expresado por Schmitt: “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 1998, 54). La soberanía y la *potentia* (capacidad de realizar actos sin sufrir sometimiento) comenzaron, junto con el proceso de secularización, a alejarse de fundamentos objetivos racionales hacia argumentos positivistas y voluntaristas basados en el detentador del poder. La libertad de la voluntad logró descender desde la omnipotencia divina hasta la vida terrenal. Es a la luz de esa transición que se intentará mostrar cómo las tres secciones analizadas como derivaciones de la filosofía de Ockham encierran consecuencias políticas latentes.

II. CONTINGENTISMO Y POSITIVISMO ÉTICO

Existe un punto clave a la hora de comprender el contingentismo que conlleva la filosofía ockhamista: para el pensador no existe actividad intelectual previa antes del acto voluntario, esto vale tanto para la voluntad humana como para la divina. Para poder llegar a ello, se debe primero analizar el intuicionismo del cual se sostiene Ockham. El franciscano explica que el conocimiento de los objetos, los individuos y de la realidad es un acto intuitivo, es decir, son algo espontáneo que aparece en la mente, no hay un acto anterior de aprensión o intelectual que comprenda el proceso.

Si ves algo a lo lejos, sin comprender de qué se trata, te contentarás con definirlo como un cuerpo extenso. Cuando estés un poco más cerca, lo definirás como un animal, aunque todavía no sepas si se trata de un caballo o de un asno. Si te sigues acercando, podrás decir que es un caballo, aunque aún no sepas si se trata de Brunello o [cualquier otro caballo]. Por último, solo cuando estés a la distancia adecuada verás que es Brunello. Esto será el conocimiento pleno, la intuición de lo singular. (Eco 2017, 34)

Este ejemplo ilustra cómo la abstracción no es efectivamente un conocimiento último y total, las ideas previas que se tienen para poder acercarnos al conocimiento son meros signos. Ahora queda comprender por qué existe tanto empeño en el *Venerabilis Inceptor* en defender este tipo de conocimiento —incluso para la Creación Divina— y dejar a la deriva, para disminuir su importancia, al conocimiento intelectual. Sin duda, el autor encuentra una ventaja en ello y se une con el concepto principal que guía toda esta investigación: el voluntarismo. Bajo la intuición es enteramente posible el manejo de la realidad física como la conocemos. En el decir del propio Ockham, aquello que la voluntad divina pone inmediatamente, quedará abierto respecto de ella misma de un modo (valga la redundancia) inmediato. “Queda en situación de intuido. Dios intuye porque crea, pero no crea porque intuya” (Domínguez Ruíz 2006, 177).

Si la voluntad absoluta de Dios, su *potentia absoluta* (a la cual me referiré más adelante) debe tener pureza en su libertad, entonces nada puede limitarla, ni siquiera sus propias decisiones primeras. Las segundas tienen el mismo nivel de valor e importancia que el primer mandato, la voluntad es contingente en cuanto puede “ser” y a la vez “no ser”. La realidad cósmica a la que estamos sometidos entonces abunda en contingencia y, por ende, en consecuencia, también lo hace la voluntad humana y su creación. “Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó (...)” (Gn. 1, 27). A imagen y semejanza.

Se puede percibir una gran ambivalencia al repasar esta teoría, ya que, quedan abiertas preguntas como: ¿qué es el bien?, ¿qué hace “bueno” algo?, ¿por qué Dios lo decidió así? Y más tarde... ¿qué principios debe seguir un legislador al analizar y juzgar una ley? El fraile inglés sostenía y hacía resonar en los dominios de Aviñón que la bondad de los mandatos, de los principios, dependen de Dios. Si Este los determina, por ende, son excelsos y si la Voluntad decide que se debe odiarla, sería un acto recto si es preceptuado

por Él mismo (Ockham 1983). Este contingentismo voluntarista de la ley moral divina no responde a formulaciones intelectuales, ontológicas, metafísicas y sobre todo teleológicas, ya que se encontraría completamente limitado si así fuera; “su decisión no sería libre, espontánea, autodeterminada ni de forma autónoma” (Miralbel y Suazo 2019, 182). Primer punto alcanzado dentro del análisis de esta consecuencia: las cosas son buenas porque voluntariamente lo determina Dios.

El camino hacia el positivismo ético se traza a través del puro contenido formal de todas las normas y principios morales emitidos por el Dios de Ockham y posteriormente por las autoridades secularizadas del Iluminismo racionalista y cartesiano. Para llegar a este punto es necesario concatenar la complicada cadena de pensamientos expresados por el *Venerabilis Inceptor*.

Los principios enunciados por Ockham para la moral son tautológicos, es decir, carentes de sentido (Isler Soto 2014). ¿Qué significa esto? Las proposiciones generales tienden a proveer un marco, un límite, a partir de las cuales se puede comenzar a edificar el pensamiento. Pero la generalidad de estos, es decir el gran abanico de cosas que abarcan, resta precisión, significado y, por ende, sentido. Clark (1993) explica que “la voluntad debe adecuarse a la recta razón” es el primer principio moral ockhamista, todo agente tiene el conocimiento, por experiencia interna, de este y, por ende, su voluntad debe adecuarse al dictamen de la recta razón; sin embargo... ello no significa que le indica qué es lo que dice o fija la recta razón. La mutabilidad del contenido causa contingencia, por más que la vida moral sea constante al reconocer el principio enunciado. A la prescripción de: “debe hacerse lo honesto y evitarse lo deshonesto” le falta la definición, contenido y ejemplos de qué se considera como tal. Así nos encontramos con una “primera” contingencia. Esto podría ser una contingencia “de primer nivel”.

El contenido de las normas morales no puede fundarse de manera absoluta, ni siquiera en el conocimiento de la propia naturaleza humana. Esto se debe a que el voluntarismo se complementa con otra doctrina por la cual el franciscano es conocido, el nominalismo. Básicamente consiste en la negación de la existencia de los universales, es decir, las abstracciones no son más que invenciones propias y la entidad con existencia es lo individual:

First, it should be noted that the term ‘particular’ has two senses. In the first sense a particular is that which is one and not many. Those who hold that a universal is a certain quality residing in the mind which is predictable of many must grant that, in this sense of the word, every universal is a particular. Just as a Word, even if convention makes it common, is a particular. (...) In the other sense of the Word we use ‘particular’ to mean that which is one and not many and which function as a sign of many. (...) If we take the term ‘universal’ to mean that which is not one in number, as many do, then, I want to say that nothing is a universal. (Ockham 1974, 77-78)

A quién Ockham le responde es a la escolástica y principalmente a los seguidores de Aristóteles y Platón. Lo universal es una “realidad” que se le pone a los singulares para intentar salvar la predicación esencial de una cosa con respecto a otra. Pero es incorrecto, ya que la parte (aquello universal que se le opone al singular) no se puede explicar esencialmente de la cosa. Lo más importante es la escisión entre lo mental y lo real que termina sosteniendo indirectamente en aquella referencia. ¿Por qué los universales no son reales dice Ockham? Porque estos tienen *suppositio verbalis*, es decir, “que significan lo mismo que significan y, por tanto, no significan nada” (Domínguez Ruiz y Sellés 2007, 169), pero el pensamiento no hace eso, no piensa sobre sí mismo sino sobre la verdad y el concepto individual por conocer.

Una vez explicitado el nominalismo, volvemos a la ética. Dentro de la naturaleza humana, la voluntad nos puede presentar una idea común de bien, pero no será universal y tampoco será una noción de bien absoluta intrínseca a todas las cosas, incluso al mismísimo bien. Por ende, no existe un fin último universal al cual todas las cosas tienden; el mismo Ockham afirma que la falta de universales y un prerrequisito de la voluntad es la libertad radical y totalmente indiferente hacia un fin, inclinación u objeto. No existe en la voluntad inclinación por la felicidad ni fines determinados. El franciscano así lo expresa: “La voluntad contingente y libremente goza del fin último mostrado en universal, porque puede amar la felicidad o no amarla, y puede apetecer su felicidad o no apetecerla” (cit. en Domínguez Ruiz y Sellés 2007, 170). Uno podría argumentar

que en esta cita sí demuestra que se aspira a un objetivo último, pero nótese que el contenido de este es indefinido: “ser feliz” en sí (son, justamente, los conceptos “en sí” los que faltan) no es la meta. En otra obra sostiene: “An act of will (...) can be performed for a bad end and with a bad intention. Furthermore, any other act can be performed naturally and nor freely; and no such act is necessarily good” (Ockham 1964, 160).

El rechazo del fraile franciscano al orden natural hacia el bien puede verse en sus argumentos contra la idea de que todo movimiento tiene un fin (piensa, por ejemplo, en una avalancha o la caída de una piedra). En lo que respecta a la naturaleza humana el suicidio puede ser un ejemplo de ir contra la felicidad de uno mismo, pero se aproxima al extremo de decir que las propias personas pueden desear no ser felices y buscarlo. Osborne explica que se enfoca en la autonomía de la libertad y en la indiferencia hacia alternativas opuestas, separa la voluntad de los juicios de la razón y cualquier orden natural del bien. Todo lo querido no tiene por qué ser lo bueno; lo es en tanto es querido, además de que uno puede querer en contra algo bueno (Osborne 2014).

Puedo aseverar de una manera más contundente que definitivamente Ockham rompe con una tradición. Es menester aclarar que “los fines” existen para el fraile inglés. Todos nosotros buscamos cosas, aspiramos a ser, tener algo. Pero estos no van a estar bajo la razón de “bienes”. Es por ello, y así volvemos al inicio de esta etapa, “la noción de fin es enteramente formal, y puede incluir al mal en cuanto mal” (Isler Soto 2013, 181).

La fuente última de la moralidad descansa en los mandatos divinos. Esto evita que las disposiciones contingentes mencionadas al principio no sean la única fuente de la moralidad. Llevado a la práctica, el contingentismo aun así no se desvanece. Sin embargo, ya no es contradictorio que Dios tenga la potestad de cambiar a voluntad preceptos y todo lo existente, ya que, al no existir un bien ordenado naturalmente como fin: “It can be said that one or the other part of the contradiction is determinately true, so that it is not false but is contingently true” (Ockham 1983, 92). La única contradicción sobrante y que sí este Dios no puede cometer es que ordene la desobediencia de su propio decreto, ya que esto sería contradicción completa, vicio impropio de la *potentia ordinata* divina. No obstante, sí puede disponer de la obediencia hacia cosas que percibimos como malas.

Según [lo expuesto] las normas son medios —conditiones sine qua non— sin justificación intrínseca, normas que podían haber sido otras; o como decía Ockham: “mala quia prohibita”: las acciones son malas sólo porque están prohibidas, Dios podría haber mandado lo contrario al Decálogo, y las normas de suyo no son ni buenas ni malas. (Polo 1996, 112)

Es por ello que la primera consecuencia que describo es el positivismo ético, el cual puede dimanar de la teoría del franciscano. Este no explica ni expresa tácitamente esta doctrina, pero se puede decir que prepara el camino para nuevas ideas y regímenes. Produce el encaminamiento de la ley moral y la civil a perder su fundamento natural. La consecuencia política denominada positivismo ético se desarrolló en el mundo anglosajón (lugar de origen del fraile), principalmente desde una perspectiva jurídica y encontró albergue en personajes como Hobbes, Bentham y Austin. Este término se acuñó recién en el siglo XIX, pero la ley valorada solo por su contenido formal (el legislador u órgano que la promulga) y no por su valor material (su contenido general) ya aparece en Ockham. Las formulaciones de esta corriente consisten básicamente en lo siguiente:

Whether a society has a legal system depends on the presence of certain structures of governance, not on the extent to which it satisfies ideals of justice, democracy, or the rule of law. What laws are in force in that system depends on what social standards its officials recognize as authoritative (...) The fact that a policy would be just, wise, efficient, or prudent is never sufficient reason for thinking that it is actually the law, and the fact that it is unjust, unwise, inefficient or imprudent is never sufficient reason for doubting it. (Green y Adams 2019)

Podría objetarse que el positivismo ético hoy en día es, según Rivas (2006), una corriente que sí se interesa por el deber ser, tratando de llegar a un “buen” contenido formal. Es decir, se logra establecer una diferencia entre leyes provenientes de un gobierno democrático y uno monárquico absolutista. Pero no es ese el sentido con el cual se aborda el problema o consecuencia derivada del voluntarismo en la presente investigación, sino, desde una perspectiva más básica, en el seno y comienzos del positivismo legal.

Así, se puede ver cómo la idea del contingentismo del *Venerabilis Inceptor* provoca que no pueda haber contenidos objetivos o externamente limitados en las normas morales; esto vale para Dios, pero trasladado al hombre también se vuelve cierto que se puede fijar cualquier objeto como bien, ya que no existe una naturaleza, una guía o regla que muestre y juzgue las cosas como buenas en sí mismas. “En el contingentismo radical de Ockham, “ser criatura” significa ser un existente sin esencia” (Miralbell 1998, 17). Desde este punto se desprende la siguiente consecuencia. Una de las teorías cercanas al positivismo moral más influyente es aquella que basa la moralidad en los comandos emanados de una autoridad divina, trascendente sin marco de referencia y contenido racional, valiéndose solo por la fe.

III. FIDEÍSMO

Prosiguiendo con las consecuencias del voluntarismo ockhamista me detengo ahora en el autor de las normas y nuestra conexión con él. Como ya describí anteriormente, los mandatos se encuentran “vacíos” de sentido y guía, ya que no existe un fin bueno ni el intelecto tiene condición de activo frente a la voluntad, además se debe recordar la imposibilidad de un conocimiento universal. Entonces es evidente que la ley moral (la cual es un mandato divino) proviene de un Dios legislador, aquel que se Reveló en las escrituras. Sin embargo, “Ockham, cree en ello, no lo sabe” (Isler Soto 2014, 184). ¿Qué quiere decir esto? El franciscano sostiene que no es posible conocer a Dios racionalmente, es decir, los atributos divinos no pueden ser demostrados, ni su omnipotencia, ni su unicidad y poder. Solo podemos “creer” en ello a través de nuestra fe. Esta es la única vía de conexión entre las creaturas y el Absoluto:

Concerning the second point, I maintain that if we understand ‘God’ according to the first description, then it cannot be demonstratively proved that there is only one God. The reason for this is that it cannot be evidently known God, understood in this sense, exists. Therefore, it cannot be evidently known that there is only one God. The inference is plain. The antecedent is proved in this way: The proposition “God exists” is not known by itself, since many doubts it; nor can it be proved from propositions known by themselves, since in every argument something doubtful or derived from faith will be assumed; nor is it known by experience, as is manifest. (Ockham 1964, 139)

Esto trae consigo aquello que propongo llamar “segundo nivel de contingencia”, ya que, ahora no solo no sabemos a ciencia cierta el contenido de los decretos, sino que tampoco podemos efectivamente comprobar la existencia del Legislador, simplemente creemos en él. La fe religiosa no tiene base racional, casi funciona como mera idolatría. (Se podría abrir un nuevo problema, si realmente no podemos “saber”, ¿por qué deberíamos amar a Dios? ¿Cuál es la razón?) Además, ya que nos encontramos abismalmente alejados de Dios, su esencia no puede ser análoga a la nuestra.

Según Fornés Murciano (2015) se obtienen al menos dos consecuencias del fideísmo ockhamista: En primer lugar, se nos presenta una posición de pesimismo antropológico, ya que la negación de conocer a través de la razón las verdades de la fe lleva en sí misma la afirmación de un límite existente en la razón natural de la humanidad que nos incapacita a ir más allá de los entes singulares. La Revelación es la prueba de nuestra limitación gnoseológica pues:

En el caso de que el hombre pudiera llegar a Dios por su propio intelecto la Revelación supondría una duplicación innecesaria que Dios, en su perfección, no admitiría. (...) Es más, incluso admitiendo la Revelación, la misma en muchos sentidos nos aparece como contradictoria o imposible de comprender. De ahí que, junto a la Revelación, necesitemos el esfuerzo de la voluntad, asumiendo la fe, para poder avanzar en ese único puente virtual, la Revelación, capaz de salvar la infinita distancia ontológica entre Dios y el hombre. (Fornés Murciano 2015, 47)

La segunda consecuencia es el escepticismo. Este no es más que el dominio de la voluntad sobre la razón ya que proviene de la desconfianza o duda manifiesta a la verdad y razón por la incapacidad del ser humano de conocerla.

La falta de contenido estricto más la carencia de conocimiento del autor deja mucho espacio a la autonomía y a la interpretación, la libre interpretación y examen guiadas por una creencia meramente fideísta. Una nueva escisión ocurre a partir de estos preceptos, la vieja armonía teológica (aunque situada en tiempos turbulentos y de ciertos comportamientos desviados) se rompe y muestra sus frutos en el siglo XVI. Esta es la raíz de toda la incertidumbre, angustiada y desesperada en sus inicios, de la doctrina luterana de la corrupción intrínseca del hombre y de la imposibilidad de hacer algo por sí mismo para su propia salvación (Skinner 1986).

La consecuencia más directa desprendida de esta explicación es la posterior reforma protestante iniciada por el agustino Martín Lutero. Este fraile alemán se caracteriza por un desprecio hacia la razón (Aristóteles y la escolástica) y hacia la filosofía en general, ya que aduce la minimización de Dios y de la teología en manos de esta y busca “purificar” la fe, volviendo a la iglesia primitiva y desprendiéndola de aquello que limita la libertad de los creyentes (las instituciones católicas). Cuando el agustino estudia en Erfurt, las cátedras universitarias estaban embebidas del nominalismo y voluntarismo ockhamista (la llamada vía moderna). El mismo Lutero reconoce, en varias ocasiones, a Ockham como su maestro. “Ockham, mi maestro, fue el mayor de los dialécticos” (*Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum*), dice una vez. “Pertenezco, en efecto, al partido occamista” (*Sum enim occamicae factionis*) (cit. en Cappalletti 1990, 199).

El nominalismo reaparece nuevamente y colabora en el desarrollo de esta “consecuencia”. No existe una humanidad común a todos, los universales son un signo inexistente, mucho menos una “humanidad” fuera de nosotros como seres individuales. Esto es vinculado por Lutero con el pesimismo antropológico. Se abre el paso a una fe ciega e irracional (en cuanto es anti-razón):

El fideísmo se asocia lógicamente con una concepción voluntarista, muy cónsona con la cosmovisión bíblica y con el pensamiento judeo-cristiano ajeno a toda contaminación helénica. Las cosas son como son porque Dios quiere que así sean. (...) Inútil resulta apelar a la necesidad lógico-ontológica que genera la Inteligencia eterna de Dios al pensar el Universo y cada una de las especies creadas. (Cappalletti 1990, 199)

Estas ideas no solo las considero como consecuencias “políticas” por el hecho de haber inspirado a la reforma luterana y con ella dividir definitivamente a la cristiandad en el Medioevo (sobre todo porque en aquel entonces no había precisamente “naciones” sino cristiandad como unión de la comunidad), sino que estos conceptos acompañaron a Ockham en su labor política.

Al comienzo de la presente sección realicé una breve descripción del contexto en el cual el franciscano se encontraba. El autor, arrastrado por la controversia con el Papa Juan XXII, Miguel de Cesena (el ministro general de su orden) y Luis de Baviera, defiende y enaltece la figura del emperador, revindicando la autonomía del gobierno civil frente a la autoridad papal. Así se vio comprometido en la independencia del poder laico.

Ockham no llega al extremo (como sí lo va a hacer Lutero; de hecho, este mismo expresa que los ockhamistas no llegaron lo suficientemente lejos) de negar el origen divino del papado o su autoridad, sino que procede a la búsqueda de la “espiritualización” de la iglesia:

Primacía de la nuda exégesis bíblica sobre las elaboraciones teórico-jurídicas del papado para la determinación de la forma y potestad del poder eclesiástico constituyen el basamento para la construcción de un primer principio, sin duda fundamental, referido a su carácter espiritual. (Utrera García 2007, 17)

No sólo Ockham es fiel a su idea y utiliza las Sagradas Escrituras hasta el cansancio para demostrar todos sus preceptos, sino que las Escrituras (principalmente el Nuevo Testamento) son la prueba de la libertad evangélica otorgada por Jesús. Este punto es lo que atrae la elaboración de algunas tesis “defensivas” de las ideas del franciscano como la de Fernández (2007), ya que conllevan la concepción moderna de los derechos subjetivos. El pontífice ejerce su autoridad sobre hombres libres; estos fieles son los depositarios primarios del mensaje divino y de una atribución explícita de la libertad. El papado es un instrumento, pero no sustancial ni necesario para alcanzar el fin último del alma; debe moverse en el margen que los derechos y libertades de los creyentes marcan. Así, la expresión política e interventora del papado se ve atrofiada y minimizada.

Y del mismo modo que Dios no otorgó a san Pedro tal plenitud de potestad en lo temporal, tampoco se la concedió en lo espiritual. Pues (...) la ley evangélica es de menor servidumbre de lo que lo fue la ley mosaica. (...) Y pues san Pedro no recibió de Cristo una tal plenitud de potestad en lo espiritual, resulta evidente que, al instituir a san Pedro sobre todos los fieles, Cristo estableció ciertos límites que aquél no puede transgredir. (Ockham 2007, 67)

Son cristianos individuales los depositarios de la Revelación y esto los faculta para alcanzar a la satisfacción de su fin, siguiendo los mandatos divinos, únicamente aprehensibles por medio de la fe luego de tomar contacto con el texto bíblico. Se puede observar, de nuevo, la difícil comunicación entre la voluntad divina y la humana y, por ende, Ockham debe, dentro de su pensamiento político, maniobrar sobre las nociones de *potentia absoluta* y *ordinata*, las cuales desarrollaré en la siguiente subsección.

Subyacente a estas concepciones, se encuentra el individualismo ockhamista, el cual es crucial para conectarlo con la teología omnipotente que también sostiene. Viene a salvaguardar a este último a través del fideísmo originario logrando la inmediatez entre Dios y su creatura para la salvación. Esto elimina la “mediación” de alguien o algo; por un lado, del papa, y por el otro, de un principio de orden sociopolítico natural al cual podría quedar sumido el particular. El fraile inglés sostenía tres leyes de los existentes: 1. La sola existencia de seres individuales; 2. La voluntad autónoma como esencia de Dios y del hombre; y 3. La exterioridad e independencia de los seres entre sí (Miralbel y Suazo 2019, 187).

Este individualismo muestra que el hombre ha dejado de ser “naturalmente político”. La política ya no es más que un producto del hombre. Posteriormente este eco resonará en el origen del Estado e instituciones sociales, como es notable en el contractualismo político.

En resumen, el fideísmo voluntarista causante del segundo nivel de contingencia ockhamista junto con la tarea política de aminorar el poder papal produjeron dos siglos más adelante un clima propicio para el surgimiento de ideas como las llevadas a cabo en la Reforma (mucho más radicalizadas) y la total negación por parte de estas de la autoridad y hasta necesidad de existencia del papado y las jerarquías eclesiásticas. Acompañada del surgimiento de ciudades y gobernantes afines a estas ideas, consolidando cada vez más el absolutismo imperial (ahora no es Dios el absoluto, sino su “par” secularizado) en la propicia concentración estatal. Esto da pie para exponer la siguiente y última consecuencia, totalmente entrelazada con lo analizado hasta ahora.

IV. OMNIPOTENCIA Y ABSOLUTISMO

Me dispongo a desarrollar la última consecuencia (en cuanto a los límites de este trabajo) resultante del voluntarismo ockhamista. El periodo de la historia en el cual se encuentra subsumido el *Venerabilis Inceptor* corresponde a un periodo de transición desde el siglo XI al XIV, en donde la sociedad europea, los académicos y las universidades mantienen un cambio de mentalidad con respecto a lo económico, lo estético, pero principalmente:

De una transición del poder político representado en un primer momento por el Papa, quien justifica teológicamente la esencia del Poder Político en Dios, y luego en la figura fundamental de los reyes. (Muñoz Sánchez 2005, 95)

Es el comienzo poco silencioso hacia la secularización estatal y con ello la pérdida de fundamentaciones de origen teológico y, en muchos casos, hasta filosóficas de la sociedad política y social de los hombres. A pesar de lo que habitualmente se cree la Edad Media no se caracterizó por la existencia de reyes “superpoderosos”, cuya voluntad y sabiduría iluminaban las ciudades amuralladas, aldeañas a grandes castillos. El poder de estos era limitado comparado a lo que trajo aparejada la Edad Moderna (XV – XVIII): el absolutismo monárquico.

Como ya se citó al comienzo de este apartado, la tesis schmittiana es que los conceptos modernos sobresalientes fueron anteriormente teológicos, luego secularizados. Por ende, es menester analizar la idea de omnipotencia divina sostenida por Ockham para determinar su consecuencia e influencias posteriores.

En la tradición medieval, este atributo divino se divide en *potentia ordinata* y *potentia absoluta*. El primer texto teológico en la que esta *distinctio* aparece data de 1067 y corresponde Pedro Damiano. El tema fue tratado de manera secundaria por Santo Tomás de Aquino en su momento, pero durante el siglo XIV, en la Universidad de Oxford, los dominicos y franciscanos generalizaron su uso y tomó mayor protagonismo. Posteriormente, Juan Duns Escoto, profesor de Guillermo de Ockham, le otorgó el primer lugar dentro de los atributos divinos junto con una metafísica voluntarista contraria a los límites aristotélicos anteriores (Lukac de Stier 2012).

Consecuentemente, el fraile inglés presentó una distinción y definición sistemáticamente voluntarista en su ontología y metafísica, aludiendo así a su completa libertad y a la contingencia del orden natural (esta era la confrontación con el aristotelismo, por su naturalismo). El Dios de Ockham es Causa Primera y puede hacer todo aquello que no incluya contradicción, es decir las causas segundas no existen necesariamente en Él. En su omnipotencia crea *ex nihilo* y la conservación de esta creación es libre y por ende voluntaria.

¿Qué significa que la omnipotencia está dividida? Significa que, por orden absoluta, hay un origen y fuente de todo poder y acción, causa primera de todo poder segundo. En cuanto a la potencia ordenada esta hace alusión a los acontecimientos provenientes de sus leyes y la regularidad u orden natural de las cosas (Miralbel y Suazo 2019).

Como explicaré más adelante, Santo Tomás de Aquino plantea una división muy similar, pero no es la *distinctio* lo crucial, sino el fundamento guía detrás. El contingentismo resume la metafísica y ontología ockhamista; esto demuestra que, más allá de que Dios se encuentre habilitado para realizar de *potentia absoluta* todo lo que no puede en *ordinata* —es decir, ya existe un orden natural, todos nos encontramos en él, pero puede ser transformado a través del poder absoluto—, es la pura indeterminación y la libertad radical de su Voluntad lo que establece qué es bueno y qué no dentro de ese orden natural, qué es justo y qué no. Es por ello que la omnipotencia divina en el franciscano y sus sucesores (como Lutero) es plenamente absolutista e irracional. Como explica Welzel:

rechaza la arrogancia de querer apresar la voluntad divina en cualquier clase de verdades racionales dadas, y no retrocede, para poner esto en claro, ante las afirmaciones más paradójicas y abstrusas: Dios hubiera podido venir al mundo también como piedra, como un trozo de madera o como un asno, y nosotros hubiéramos tenido que creer en ello. (Welzel 1971, 82)

El poder supremo para transformar todo a voluntad más la ambivalencia de esta como guía indeterminada, sin contenido estricto, es el principal causante del problema. Su omnipotencia deja a Dios a la deriva en un comportamiento arbitrario y caprichoso. El voluntarismo supone que, al realizar un cambio moral en el orden regular de las cosas, todo sigue existiendo armónicamente y sin problema. Implica en sí mismo una falta de fronteras a lo posible y real, mostrando al Creador como como irracional y caprichoso, al tomar actitudes hacia al mundo sin importar su constitución (Haldane 1989, 43).

Algunos (Fornés Murciano 2015) rastrean el inescrutable poder de Dios hasta De Maistre, quien explica el aparente triunfo del horror revolucionario como una decisión más de la Providencia, la cual maneja a su antojo el mundo y cuanta con el milagro, en última instancia, como arsenal de posibles formas de intervención en lo creado.

La necesidad de otorgarle absoluta libertad por parte de Ockham (entendiendo libertad en sus términos, claro está) logra crear posteriormente un “monstruo” teológico. La Reforma y la laicización estatal heredarán esta intuición y posteriormente, Hobbes, denotará el carácter monstruoso de una entidad de esta índole llamando así a su creación: “el Leviatán”. Antes de llegar a la consecuencia política moderna cuyo mayor exponente es el autor recién mencionado, ya se desarrollaba, dentro del ámbito católico y anglicano, una teología política en la cual todo monarca o Papa poseía las dos potencias que conforman la omnipotencia divina. De hecho, el propio Ockham utiliza la distinción de las potestas en la política, en lo que respecta a la autoridad que pretendía arrogarse Juan XXII.

Su utilización se extendió hacia todos los ámbitos, provocando que monarcas invoquen su potestad de ir contra las leyes. Es así como, por ejemplo, Enrique VIII solicitó al Papa anular su matrimonio con Catalina de Aragón. Bajo la negativa de la Iglesia Católica, rompe con ella y se declara jefe supremo de la Iglesia Anglicana, la cual funda. Esto es un claro ejemplo del absolutismo y la influencia de un voluntarismo de la *potentia Dei* absoluta, capaz de establecer sus propias reglas. Una “liberación del poder” proveniente de la emancipación de la voluntad (Segovia 2016).

Dentro del plano teórico quien se lleva la mayor distinción es Thomas Hobbes. Pensador inglés notablemente influenciado por el nominalismo ockhamista y un absolutismo voluntarista. Este autor anula definitivamente la distinción entre *potentia absoluta . ordinata*, y con ello el poder (la capacidad de realizar algo) se une a la voluntad. Ahora sí Dios está en todo, es todo y puede hacer todo (casi una suerte de panteísmo). De hecho, Hobbes hace algo que Ockham no (como demostré en la subsección primera): llena de contenido las leyes morales.

Como ha demostrado Isler (2014), estas reglas tienen una tendencia y un sentido que se resumen en el impulso natural individual y psicológicamente egoísta por la seguridad, la autoconservación y el poder. El ser humano de nuevo vuelve a tener una natural inclinación que descubre a través de su razón y Dios no puede cambiar esto. Sin embargo, pueden ser mandatos divinos y requieren obediencia. Los escritores modernos:

se caracterizan por dar pasos hacia su superación, por tratar de poner un cierto “dique de contención” a esa pseudo omnipotencia divina arbitraria e irracional, mediante argumentos y estrategias para salvar la racionalidad. (Miralbel y Suazo 2019, 184)

Sin embargo, ya no es el ente divino omnipotente quien va a aquietar la presente subsección sino su figura terrenal, el rey. ¿A dónde fue el absolutismo arbitrario y monstruoso? Hacia la formulación del Estado y el depositario de la soberanía. Con Aristóteles se destacaba la naturaleza política del ser humano y su tendencia necesaria hacia la *polis* para poder desarrollarse y ser propiamente humano. Con Santo Tomás, ese carácter se transforma en social y le adosa la importante búsqueda de un fin bueno en sí mismo y común a toda la humanidad, la trascendencia, que va más allá del Estado. Reina la unidad, un orden establecido y la jerarquía de bienes. Pero, así como el nominalismo disolvió la idea de universal y la posibilidad de la existencia de algo tal como “la humanidad”, lo mismo ocurrirá con el Estado para Ockham: “el pueblo son muchos hombres, los frailes son la orden y la orden son los frailes. De lo que se sigue que la orden no es persona imaginaria y representante” (cit. en Iglesias 1984, 92).

Estas personas ya no se “ordenan”, se agrupan. ¿Qué orden puede existir a través de la contingencia? La naturaleza no tiene nada que agregar a ello. Hay que añadir también que esta sociedad ya se encontraba separada (o debía estar totalmente separada) de la Iglesia y el Papa, los cuales solo debían tener labores espirituales y como consejeros –exceptuando los casos de explícita e inaguantable criminalidad civil-. Por ende, podemos solamente encontrarnos con una anarquía o en un arreglo social puramente contractual (Iglesias 1984). No por nada algunos autores como Osborne (2014) le asignan la etiqueta de moderno a Ockham, ya que este establece a través de su individualismo una alternativa de fines (ninguno intrínsecamente bueno) elegibles por cada uno de nosotros, quedando como única opción ente las divergencias el pacto social (aunque el franciscano no llega a concluir esto último, se detiene antes). En el decir del autor mencionado, el franciscano rompe una vez más, en este ámbito, con la tradición que lo precede y su atención vira desde las causas finales hacia las causas eficientes.

Radicalizando estas intuiciones, Hobbes establece que el ser humano, para salir de su estado de anarquía y guerra de todos contra todos, transfiere el derecho de ser juez de su propia rectitud y capacidad de defender su vida al soberano a través de un pacto, un contrato. Queda así ligado u obligado a este, a cambio de la seguridad que brinda el Estado por ser un actor coercitivo, con mayor poder (debido a la transferencia) que todos los habitantes. El gobernante, al cual el filósofo inglés denomina soberano, es el único legislador:

LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley. (...) [Y] El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas; por consiguiente, era libre desde antes. (Hobbes 2005, 217-218)

La ley al fin y al cabo es aquello que está de acuerdo con la intención del soberano, lo que su voluntad determine; no por nada el inglés llama a su Estado “dios mortal”. La razón del Estado, sus mandamientos y aquello que constituye la ley no puede caer en contradicción y si pasara, la misma razón la interpretará o eliminará, ya que el absolutismo es explícito y se encuentra en su máxima expresión.

De esta manera, el absolutismo secular aparece como tercera consecuencia política del voluntarismo apuntalado e intensificado por Ockham. No constituye un abuso decir que el *Venerabilis Inceptor* se encuentra en el origen de la decadencia teórica inaugurada en su época. Una búsqueda de exaltación espiritual que culmina en depresión, debido a su vaciamiento. No obstante, no se debe ignorar el contexto político en el cual se encontraba y su necesidad de armarse argumentativamente a favor de sus intereses partidarios.

V. POSIBLE ALTERNATIVA TOMISTA

Algunas de las consecuencias detectadas y expuestas en el presente trabajo no son solamente fruto de la teoría ockhamista, debidas a la sola ocurrencia filosófica y teológica del franciscano, sino que provienen a su vez de cuestiones que se encontraban en discusión y fueron puestas en duda en siglos posteriores. Algunas de ellas son: ¿qué se entienden por omnipotencia divina?, ¿cuánto puede o no puede hacer Dios?, ¿es libre? O la demostración de la existencia del Absoluto y su conexión con la espiritualidad.

Casi un siglo antes, Santo Tomás de Aquino, también se encontraba en medio de debates y posiciones dispares frente a las cuestiones mencionadas. Uno de sus principales motores y razón de sus ideas es la influencia aristotélica en la que se vio embebido, separándose en algunos aspectos de Platón y por ende San Agustín. También se alejó en algunos casos del voluntarismo paulino formando parte de lo que algunos nombran “intelectualismo” o “racionalismo” (Haldane 1989), aunque otros (Ocampo Ponce 2017; Valiños-Abós 2010) lo consideran un intelectualista moderado.

Lo que despertó nuestro interés para plantear la *vía thomae* como una alternativa fue su síntesis magistral de las nociones de voluntad e intelecto en Dios, separándolas recién en la creatura humana:

En cambio, la voluntad no tiene la razón de primera regla, sino que es regla regulada; es dirigida por la razón y el intelecto, no sólo en nosotros sino también en Dios, aunque en nosotros sean algo distinto realmente el intelecto y la voluntad, y por esto no es lo mismo la voluntad y la rectitud de la voluntad; en Dios, sin embargo, es lo mismo realmente el intelecto y a la voluntad, y por esto es lo mismo la rectitud de la voluntad que la misma voluntad. (De Aquino 2002, 59)

¿Qué significa esto? Al estar la voluntad unida a la razón se muestra una imposibilidad por parte de la primera de actuar de manera ambivalente, irracional. Ambas trazan una línea recta que siguen y no tambalean. Frente a la idea que, puede sonar contradictoria, de que Dios es eterno, inmutable y necesario, Tomás responderá que es con necesidad que se quiere a sí mismo y todo lo que pertenece a su esencia. Pero no sucede lo mismo con respecto a aquello que está fuera de sí, eso es una necesidad “hipotética” (Fernández García 2002). El respeto que Dios le otorga al orden natural es señal de libertad, no de servidumbre; no es un límite como el franciscano sostendría. Por ende, el Aquinate va a defender la imposibilidad de que todo proceda de Dios por su simple voluntad (De Aquino 2002).

Se puede determinar que, en contra de lo que afirma el nominalismo y el voluntarismo, la justicia y el bien de la realidad creada no dependen de la sola voluntad divina. Decir que esta no procede según el orden de la sabiduría, sería para Tomás, blasfemo. El razonamiento es el siguiente: al ser estas virtudes una cierta rectitud es necesario que la razón de ser de estas dependa del intelecto (y de la voluntad por el hecho de que son los mismo). Este es el orden natural que respeta, no destruye, y nosotros tratamos de imitar socialmente.

¿Cómo sabemos que la inteligencia o razón es recta y comanda siempre el bien? Como explica Haldane (1989), existen dos expresiones: “lo que es bueno” y “lo que Dios ordena”. Para el Aquinate estos enunciados son co-extensivos, Dios comanda benevolencia porque entre todas las cosas supo que eso era lo bueno. En cambio, para Ockham estas oraciones significarían lo mismo, es decir, son co-intensivos. Para el franciscano los comandos son buenos porque Dios los ordenó, ni más ni menos (lo que lleva a la moral a reposar sobre contingencia).

No obstante, esto no responde exhaustivamente a la pregunta. ¿Por qué Dios conoce qué es el bien? Según el Aquinate, la bondad moral de Dios y su conocimiento de lo correcto se debe a su perfección ontológica. Mejor dicho, las dos son una sola. Dios se caracteriza por su simplicidad, lo que en otros seres está dividido, en Él es uno (Echavarría 2020). Ockham podría argumentar, como ya se vio, que su perfección no impide que actúe “mal” o, mejor dicho, que cambie la noción de bien. Pero, siguiendo la teleología de Aristóteles, Tomás advierte que gracias a la necesidad de la existencia de un primer motor en el mundo (siendo este mismo, Dios), el Absoluto no tiene un “deber ser”, Él ya lo es, es perfectamente su fin. La voluntad divina no puede deshacer lo establecido por la naturaleza de Dios, este no puede pecar, por ejemplo, ya que en Su naturaleza está inscripto “no pecar”. No tiene poder sobre Su propia naturaleza.

Otro punto dentro de esta teología sostiene que Dios es infalible, nunca podría dejarse llevar por un bien aparente en lugar de uno real como sí lo haría un ser humano:

La voluntad nunca tiende al mal sino cuando hay algún error en la razón, al menos cuando se trata de una elección particular; pues como el objeto de la voluntad es el bien aprehendido, no puede inclinarse la voluntad al mal sino en cuanto se le propone de algún modo como bien, cosa que no puede ocurrir sin error. Pero en el conocimiento divino no es posible el error, según se ha probado ya (c. 61). No puede, por tanto, su voluntad tender al mal. (...) Como el bien tiene razón de fin, el mal no puede caer bajo la voluntad, sino por aversión del fin. (...) Y así, se ve que el libre albedrío en Él se encuentra afianzado en el bien. (De Aquino 1962, 144)

Se ve de esta manera cómo el Dios de Tomás está muy lejos del de Ockham. Lo que para el primero conlleva rectitud, perfección y simpleza, pero el otro significa restricción, condicionamiento y hasta la reducción de sus potencias. No obstante, Aquino provee con esto estabilidad en los mandatos divinos y con ello en la ética humana, logrando evitar el positivismo moral.

Desde el punto de vista del hombre y en el principio de sus reflexiones sobre el derecho natural el Doctor Angélico es fiel a la teoría teleológica y eudaimonia de Aristóteles, donde se establece que todas las criaturas tienden hacia un fin. Existen motores que los mueven hacia ellos, siendo Dios el último. En nuestro caso se refiere a la felicidad: los seres humanos estamos naturalmente inclinados a ella. Ockham, por otro lado, no negaba la existencia de “fines”, pero sí a Aristóteles y la noción de que estos fines son buenos en sí mismos. Es decir, el franciscano ya contaba con la idea moderna de que distintas personas pueden encontrar distintos fines que les apetezcan y completen. Para Santo Tomás, no. ¿Por qué? En primer lugar, la voluntad humana no es contraria a la idea de naturaleza. Como ya mostró Echavarría (2017), la comprensión del concepto mismo de voluntad supone la intelección de la naturaleza el cual es el primer principio de movimiento. Toda actividad de la voluntad está implicada con el apetito del bien intrínsecamente. Ahora, la voluntad tiene dos aspectos; por un lado, aquella llamada por Tomás *voluntas ut natura*, la causante de nuestra captación de lo perteneciente al fin del hombre y dependiente del acto previo del intelecto. Por el otro, *voluntas ut ratio*, la cual expresa la voluntad deliberativa y electiva, el libre albedrío. Comprende, junto con los actos cognitivos previos, la acción humana.

Esto es crucial, ya que demuestra cómo un fin natural y la libertad conviven en el ser humano: “la inclinación “necesaria” de la voluntad hacia el bien y el fin último se articula armónicamente con el ejercicio de la libertad personal” (Valiños-Abós 2010, 392). Esto es decir que Santo Tomás sostiene la existencia de valores morales en la consistencia de la naturaleza humana, la cual es guiada hacia su perfección; él, a diferencia de Ockham, puede confiar en la naturaleza humana. Esta es el talismán por el cual los preceptos morales dados por Dios no son solo formales, sino que tienen contenido material. Acto seguido, el Aquinate expone

una gradación de las inclinaciones naturales (Welzel 1971). El ejemplo podría ser la vida en comunidad y la búsqueda de la verdad: de estas necesidades e inclinaciones como seres humanos inferimos la necesidad de “no mentir” ya que eso perjudicaría la vida en comunidad (no se puede convivir sin confianza) y tampoco somos autosuficientes individualmente.

Ockham rechaza esto al seguir el pesimismo antropológico heredado de San Agustín (habiéndolo exacerbado) y busca una manera de demostrar cómo las personas pueden no desear la felicidad y, por ende, tampoco naturalmente formar una comunidad. A esto, el Doctor Angélico habría respondido que la existencia de la mentira o el suicidio, entre otros males, no conlleva que la naturaleza sea efectivamente esto. Las reglas, captadas a la luz de nuestra razón en la ley natural, son aquellas que al estar inscriptas en nosotros nos harán verdaderamente felices pero el hombre debe voluntariamente moverse acorde a ellas (de lo contrario no existiría libre albedrío). Las voluntades finitas deben adaptar su acción a la regla (Echavarría 2020).

Las demás consecuencias que he analizado en este trabajo también se ven bloqueadas en la teoría de Santo Tomás. En primer lugar, para el Aquinate la existencia de Dios no es algo perteneciente solo a la fe (aunque esta vuelve al vínculo con el Absoluto más puro). Sino que también podemos acceder a ella a través de la razón. De esa manera desarrolló las conocidas cinco vías expuestas en su *Summa Theologiae*. Ellas denotan un gran contenido metafísico y con una argumentación *a posteriori*, es decir a partir del conocimiento de los sentidos humanos. No solo estos puntos nos permiten, como criaturas racionales, demostrar su existencia, sino acercarnos al verdadero Dios. No obstante, no llega a igualar el verdadero conocimiento que nos fue Revelado por Dios mismo y pertenece al campo de la fe (Díaz Orellana 2005). Es así como el fideísmo ockhamista y el luterano quedan moderados frente a esta explicación.

No muy lejos de las explicaciones dadas hasta ahora se encuentra el problema de la omnipotencia devenida en absolutismo. Se estableció con Guillermo de Ockham la total y radical libertad del Absoluto para realizar todo tipo de acciones y con ello, el poder heredado por parte de los monarcas. Para contrarrestar el desborde de poder se puede hallar en Aquino una asociación entre el poder de Dios y su Voluntad. Dada la simplicidad divina, como se estableció antes, voluntad y poder son una misma cosa y Dios no puede actuar fuera de esa unión. El fraile franciscano exacerbaba la voluntad y Hobbes la subordinaba al poder. Pero el Doctor Angélico establece: “Todo aquello que le es imposible de querer [a Dios], le es imposible de realizar” (Echavarría 2020, 262). Es así como existen cosas que nosotros podemos realizar, pero Dios no, como por ejemplo enojarse o guardar rencor.

Finalmente, el último paso es ver su repercusión en la comunidad política y la monarquía. Según Iglesias (1984) la cosmovisión propia de Santo Tomás, y previamente de Aristóteles, se encontraba sustentada por los conceptos de *unitas* y *ordo*, los cuales mostraban un todo subdividido en partes ordenadas, pero con una gradación interna y jerárquica de los bienes que cada grado perseguía. De más está decir que es el orden que Ockham rompe, principalmente con su nominalismo e individualismo.

Para el Doctor Angélico, el Estado no es “un mal necesario” como aquellas teorías basadas en una antropología pesimista sino una consecuencia natural de la sociabilidad y politicidad del hombre. El Estado es más bien la organización querida por Dios para que los seres humanos pueden desarrollarse y vivir bien; la autoridad (aunque necesaria) no se caracteriza por un absolutismo férreo capaz de someter indistintamente a la sociedad civil. Como bien explica Ruíz Bursón (2018), la sociedad como una organización indispensable es tomada de las influencias aristotélicas, pero la tradición cristiana del Aquinate la complementará con el carácter sagrado de la dignidad humana evitando así la absorción de la persona por parte del poder político. En el propio decir de Santo Tomás:

El hombre, en cambio, no tiene conocimiento natural de las cosas que son necesarias para su vida más que en común; pero por raciocinio, a partir de principios universales, puede llegar al conocimiento de las cosas necesarias para la vida humana. Sin embargo, no es posible que un solo hombre adquiera por sí todos estos conocimientos. Por lo tanto, es necesario que el

hombre viva en sociedad para que uno sea ayudado por otro, y sean diversos los que se ocupen de las diversas invenciones; por ejemplo, uno de la medicina, otro se ocupe de esto, y otro de aquello. (De Aquino 1995, 363)

La necesidad de la existencia de un gobierno es compartida por ambos autores los cuales, razonablemente, utilizan el mismo pasaje bíblico para ejemplificarlo y justificarlo:

But according to Salomon, in Proverbs, chapter 11[:14], “Where there is no governor the people will be ruined”; therefore, unless there are no governors set over all who have such community, there must be a probable fear of their ruin and loss. (Ockham 1995, 241)

Y en Santo Tomás:

Porque siendo muchos los hombres, y preocupándose cada uno de lo que le es conveniente, la multitud se desintegraría si no hubiese alguno que se preocupase del bien de todos, lo mismo que se desintegraría el cuerpo del hombre o de cualquier animal si no hubiese una fuerza regitiva común en el cuerpo que tendiese al bien común de todos los miembros. Por eso dice Salomón, en Proverbios 11, 14: “Donde no hay gobierno va el pueblo a la ruina”. Lo cual ocurre razonablemente, porque no es lo mismo lo propio que lo común. Lo primero, divide; lo segundo, une. (De Aquino 1995, 364)

Aun así, ambos filósofos toman caminos separados, en parte por sus teorías entendida como un todo, las cuales son fundamentalmente disímiles y sus contextos histórico-políticos. A diferencia del franciscano, el dominico durante el siglo XIII fue testigo de una monarquía dominante pero limitada por la autoridad moral eclesiástica, gremios corporativos y una pujante burguesía en las ciudades (Ruíz Bursón 2018).

¿Cómo debe ser esta dirigencia? Tomás considera como mejor forma de gobierno a la monarquía, pero, esta debe ser entendida como una monarquía limitada y “mixturada” con otros dos regímenes rectos propios de la división clásica de las *politeia*. Es de suma importancia destacar esto, ya que presenta un gran contraste con las potestades que Ockham le otorga a su monarquía, arañando casi poderes absolutos. No obstante, no se debe confundir al absolutismo moderno con los escritos del franciscano, ya que estos denotan un origen y fuente de influencias, pero no un entusiasmo explícito por la ruptura de los reyes con intervenciones espirituales papales (con esto me refero a que el Rey debe ser un creyente más y no apartarse de la guía del papa en ese sentido), sí con otras mediaciones entre estos como lo es evidente en sus trabajos la tajante división entre lo secular y lo eclesiástico. El hilo se vuelve delgado y la prédica de Ockham por un regente fuerte es manifiesta:

But by the government of one secular ruler with power over the whole world the bad are restrained more easily, more justly, more severely, more effectively, and more solitarily, and the good live more quietly among the bad. First, because such a world ruler would have grater and surer power for repressing the bad more strongly and defending the good more powerfully. (Ockham 1995, 277)

Como ya se explicitó, Santo Tomás de Aquino adopta la seguridad y control de la ley y es esta misma la que limita en cierta manera al monarca. El fin que la sociedad persigue debe ser recto y sus ciudadanos, libres. De lo contrario no se estará buscando el bien común sino uno privado, lo que devendrá en tiranía. Como sostiene Finnis (2012) existe en la *Summa Theologicae* una robusta declaración a favor de un gobierno “bien mezclado”, sin embargo, el gobierno de una sola persona parece ganar una mayor atención por parte del Aquinate. Finnis las reconcilia yuxtaponiendo los tipos de gobierno. El monarca único parece ser posible en un mundo ideal en el cual la mayoría de las personas son virtuosas mientras que la introducción de alguna mixtura se debe a la realidad de esa existencia, es decir, poca gente es efectivamente virtuosa. Además, el propio gobierno mixto establece el reino de un gobernante supremo, pero mientras otros son ministros y funcionarios (como una aristocracia) y los adultos mayores de la comunidad puede refrenar la potestad del gobernante, si abusa tiránicamente del poder real.

VI. CONCLUSIÓN

El objetivo principal de este trabajo era dilucidar las posibles consecuencias provenientes del voluntarismo ockhamista. Durante su desarrollo, se establecieron tres problemas principales y se demostró la conexión existente entre la teoría ockhamista y las futuras ideas y posiciones sostenidas por otros pensadores.

En primer lugar, el contingentismo y el positivismo ético emergieron como un vaciamiento de sentido de los preceptos morales divinos debido a su ambivalencia y capacidad de constante transformación por el simple deseo de la voluntad divina. A raíz de esto, se notó la falta de contenido material en los preceptos formales y generales emanados de las Escrituras y de un Dios radicalmente libre el cual tiene como principal motor a la voluntad. A su vez, también se comprendió el mínimo rol que el intelecto cumple en las acciones divinas, ya que estas necesariamente hacen bueno aquello que realizan y no captan la bondad intrínseca de los actos. Guillermo de Ockham de esta manera sostiene una inmensa libertad por parte del Absoluto, casi llegando a un libertinaje caprichoso y problemático incapaz de sustentar naturalmente de algún fin u orden natural intrínseco bueno a sus criaturas. Esto luego pasará al mundo secularizado conocido como positivismo ético, en donde los mandatos son simplemente decretados por el gobierno de turno, cumpliendo así la calidad formal pero no el material. Dejarán de existir las ideas conocidas como bueno o justo “en sí”.

Lo más importante dentro de esta consecuencia es la totalmente moderna y casi contemporánea idea del *Venerabilis Inceptor* de la existencia de alternativos fines para los seres humanos, sin que ninguno de ellos sea efectivamente “bueno”. Es decir, la pérdida de la causalidad final en la naturaleza humana.

En segundo lugar, se describió la idea del fideísmo y sus influencias posteriores. Nacido de una concepción antropológica pesimista en la cual el ser humano no puede alcanzar algo tan puro como Dios a través de sus facultades y limitaciones. La única manera de acercarse a la Divina Providencia es el camino de la fe junto a un segundo nivel de contingencia a través del cual no podemos, como seres humanos, conocer la existencia de aquel Legislador que creó y ordenó nuestro mundo a propia voluntad y deseo. Esto le abre el camino a la Reforma protestante liderada por Lutero y su exacerbación del fideísmo acompañado de la libre interpretación.

También se analizó la conexión entre el contexto político en el cual se encontraba sumido Ockham y cómo sus obras favorecieron al enaltecimiento de los reyes en detrimento del poder eclesiástico, separando la razón de la fe y ocasionando una mayor laicidad del Estado. Punto el cual también será seguido por los protestantes entre otras.

Finalmente, la tercera consecuencia demuestra la monstruosidad a la que puede llegar el Dios de Ockham a través del voluntarismo. Estableciendo una división entre las potencias absoluta y la ordenada en la acción divina, le entrega a Dios la posibilidad de realizar cualquier acto, sin importar cuan cambiante del orden natural puede llegar a ser esta potestad, la cual realiza por *potentia absoluta*. Luego, junto a esta irrestricta omnipotencia, se describió el paso hacia su fase secularizada: el absolutismo. Dentro de este, los reyes se arrogan estas potestas al punto de actuar fuera de la ley y en algunos casos, como el de Enrique VIII, en contra de la Iglesia.

Fue importante destacar el rol del Estado dentro de ello, ya que luego, el filósofo contractualista Hobbes no solo eliminará la *distinctio*, sino que le otorgará al soberano la potestad de realizar leyes a su antojo sin estar él mismo sujeto o asido a ellas. Ockham tampoco defendió un sentido natural de la comunidad, dejando solo las posibilidades de la anarquía o el contrato (individualista) social.

Como parte última del presente trabajo se analizó la postura de Santo Tomás de Aquino frente a estas consecuencias con la intención de encontrar una alternativa a ellas. La respuesta fue positiva ya que, como se pudo reconocer, el Aquinate bajo el enunciado de la simplicidad divina logra congeniar todas aquellas características que terminaron siendo problemáticas en la teoría del franciscano. La voluntad se encuentra unida a la razón y esta última la guía, logrando que todas aquellas cosas comandadas por Dios sean buenas en sí mismas, ya que Dios tiene un perfecto conocimiento y sabe qué es el bien. Por otro lado, la voluntad está

asida al poder, provocando que Dios haga todo lo que quiera y no aquello que no quiera. Esto significa que no puede realizar nada que esté fuera de su naturaleza, respetando así el orden natural que primariamente dio al crear el universo.

En tercer lugar, el ser humano a través de la razón capta la Ley Natural, en donde se encuentran los preceptos de la ley eterna dada por Dios. Estos contienen sentido material ya que se puede desprender de estas nociones ideas más concretas como la de convivir pacíficamente y no dañar al vecino. Lo más importante es que no existe indeterminación de fines buenos; Tomás es eminentemente clásico en esto: la felicidad es para todos los seres humanos la misma y se encuentra intrínsecamente dentro de cada uno, pero depende de cada persona seguir este “deber ser”, lo que permite una libertad humana real y a la vez la existencia de una naturaleza. Esto refleja que Tomás no comparte el pesimismo antropológico y considera que el ser humano puede captar a Dios a través de la razón (aunque no en su totalidad).

Así todo, el análisis aquí expuesto no es de carácter exhaustivo, ya que, diversas objeciones podrían presentarse para rebatir nuestra conclusión. El trabajo de Guillermo de Ockham no deja de ser una obra valiosísima que inspiró a muchos autores modernos y sus contribuciones, entre ellas la primera noción de lo que modernamente entendemos como “derechos subjetivos” tras su análisis del pacto que Dios hizo con su pueblo, nos hace entender que ninguna obra debería ser rechazada sino analizada, discutida y comparada para lograr una mejor interpretación, no solo de un autor, sino del mundo que nos rodea.

REFERENCIAS

- Bouchet Calderón, Ruben. 2015. “Guillermo de Ockham, ideólogo del Siglo XIV”. *Idearium* 1: 33-50.
- Cappalletti, Angel J. 1990. “Fideísmo y Autoritarismo en Lutero”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 28 (67/68): 197-207.
- Clark, David. 1973. “William of Ockham on Right Reason”. *Speculum* 48 (1): 13-36.
- De Aquino, Santo Tomás. 2002. *De Veritate*, Cuestión 23: Sobre la Voluntad de Dios. Introducción y traducción de María Socorro Fernández García. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- . 1945. *Del gobierno de los príncipes*. Traducido por Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar, con introducción del P. Ismael Quiles (SJ). Buenos Aires: Editora Cultural Buenos Aires.
- . 1962. *Suma Contra los gentiles*. Traducido por Jesu#s M. Pla Castellano, Jesu#s Azagra y Jose# Mari#a de Garganta, con introducción de Fa. José M. de Garganta. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- . 2001. *Suma de Teología*. Traducido por José Martorell Capó. Introducción general de Gregorio Celada Luengo. Biblioteca de Autores cristianos: Madrid.
- . 1995. “Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino”. Introducción y recopilación de Juan Antonio Widow. *Estudios Políticos* 57: 345-408.
- Domínguez Ruíz, F. y Juan Fernando Sellés. 2006. “Nominalismo Voluntarismo y Contingentismo. La Crítica de L. Polo a las nociones centrales de Ockham”. *Studia Poliana* 9: 155-190.
- Echavarría, Martín F. 2017. “Naturaleza y Voluntad según Santo Tomás de Aquino”. *Espíritu* LXVI (154): 345-377.
- Echavarría, Agustín. 2020. “Aquinas on divine impeccability, omnipotence, and free will”. *Religious Studies* 56: 256-273.
- Eco, Umberto. 2017. *El nombre de la rosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sudamericana.
- Fernández, Carolina Julieta. 2008. “Iusnaturalismo, voluntarismo, derechos subjetivos y otros problemas de la Opera Política de Ockham”. *Anuario Filosófico* 41: 139-154.
- Fernández García, María Socorro. 2002. “Introducción a la Cuestión 23 De Veritate Sobre la Voluntad de Dios”. En *De Veritate*, Cuestión 23 Sobre la Voluntad de Dios, págs. 5-13. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Finnis, Johns. 1998. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Fornés Murciano, Antonio. 2015. "Ortodoxia y Heterodoxia en la Filosofía de Joseph De Maistre. Sus Antecedentes y sus Huellas en el Pensamiento Contrarrevolucionario Español" (1833-1936). Tesis doctoral presentada ante la Facultad de Filosofía de Catalunya, Universidad de Ramón Llull.
- García-Valiño Abós, Javier. 2010. "La voluntad humana en Tomás de Aquino un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas". Tesis doctoral presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga.
- Green, Leslie y Thomas Adams. 2019. "Legal Positivism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en
- Haldane, John. 1989. "Voluntarism and Realism in Medieval Ethics". *Journal of Medical Ethics* 15 (1): 39-44.
- Hobbes, Thomas. 2005. *Leviatán*. México: FCE.
- Hubeñak, Florencio. 1999. *Formación de la Cultura Occidental*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Iglesias, José Antonio. 1984. "Una Introducción a Guillermo de Ockham. Sus Doctrinas Política y Jurídica". *Prudentia Iuris* 12: 83-102.
- Isler Soto, Carlos. 2014. "El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natural? El caso de Ockham y Hobbes". *Praxis filosófica* 38: 175-200.
- Lukac de Stier, María L. 2012. "Potentia Dei: de Tomás de Aquino a Hobbes". Ponencia presentada en la Semana Tomista. Potencia y poder en Tomás de Aquino, XXXVIII. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina.
- Miralbell, Ignacio y Simón Suazo. 1998. "Guillermo de Ockham y su Crítica Lógico-Pragmática al Pensamiento Realista". Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 56.
- . 2019. "La herencia ockhamista en la filosofía política y jurídica moderna". *Alpha* 49: 179-186
- Muñoz Sánchez, Olmer Alveiro. 2005. "Guillermo de Ockham. Un Pensador Político Moderno en el Mundo Medieval". *Foro de Educación* 5/6: 95-109.
- Ockham, Guillermo. 1964. *Philosophical Writings: A selection*. Traducido por Philotheus Boehner. Nueva York: The Library of Liberal Arts.
- . 1974. *Ockham's theory of terms, part I of Summa Logicae*. Traducido por Michael J. Loux. London: University of Notre Dame Press.
- . 1983. *Predestination, Gods Foreknowledge, and Future Contingents*. Introducción y traducción de Marylin McCords Adams y Norman Kretzmann. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . 1995. *A letter to the Friars Minors and Other Writings*. Traducido por John Kilcullen. Editado por Arthur Estephen MacGrade y John Kilcullen. Cambriedge: Cambriedge University Press.
- . 2007. *Sobre el poder de los emperadores y los papas*. Traducido por Juan Carlos Ultrere García. Madrid: San Sotero.
- Ocampo Ponce, Manuel. 2017. "Fundamentos metafísicos de la relación entre el intelecto y la voluntad en Santo Tomás de Aquino". *Revista Chilena de Estudios Medievales* 11: 116-132.
- Osborne, Thomas M. 2014. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Polo, Leonardo. 1996. *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Madrid: Unión Editorial
- Rivas, Pedro. 2006. "La interpretación del derecho en el positivismo ético contemporáneo". *Isegoría* 35: 73-87.
- Ruiz Bursón. 2018. "Influencias de la teoría política y jurídica de Santo Tomás de Aquino en el Estado contemporáneo". *Persona y Derecho* 78 (1): 5-50.
- Schmitt, Carl. 1998. *Teología política. Cuatro ensayos sobre soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Segovia, Juan Fernando. 2016. "El poder liberado de la modernidad: de la monarquía absoluta a la partidista, pasando por la parlamentaria". *Forum: Anuario de Derecho Constitucional* 4: 83-117.
- Skinner, Quentin. 1986. *Los fundamentos del pensamiento filosófico moderno*, tomo II. México: FCE.
- Utrera García, Juan. 2007. "Estudio Preliminar". En *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, de Guillermo de Ockham. Madrid: San Sotero.

Welzel, Hans. 1971. *Introducción a la Filosofía del Derecho: Derecho Natural y Justicia Material*. Traducido por Felipe González Vicen. Madrid: Editorial Aguilar.

NOTAS

*Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Católica Argentina (UCA) y miembro de proyectos de investigación en UCA y UNTREF. A su vez, se desempeña como docente de Filosofía Política e Historia de las Ideas en ambas universidades. Sus investigaciones giran en torno al empleo de la hermenéutica analógica como herramienta para el desarrollo de la filosofía política y un mejor entendimiento de sus debates contemporáneos.

[1] Es por esto que sus ideas y las consecuencias políticas provenientes de ellas (en esta investigación, principalmente las derivadas del voluntarismo) deben entenderse dentro del marco político y religioso de aquella época y que, a su vez, influenciarán distintas transformaciones y corrientes futuras.

[2] Como es el caso de Hobbes en los trabajos de Lukac de Stier (2012).