

Odium Dei: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto

Odium Dei: The paradoxes of will in Duns Escoto

Francisco LEÓN FLORIDO

Departamento de Filosofía III

Recibido: 12-11-2008

Aceptado: 10-01-2008

Resumen

Duns Escoto formuló los principios de una teología filosófica basada en el formalismo y el voluntarismo y, poco después, Guillermo de Ockham extraería las consecuencias más radicales de los principios escotistas, particularmente para la filosofía práctica. Una de las paradojas de la nueva teoría moral que sirven para ilustrar el modo en que la voluntad se autonomiza respecto a su fin propio es la posibilidad de que Dios pueda mentir o de que pudiera llegar a ser meritorio odiar a Dios en lugar de amarle. De esta última hipótesis, denominada del *odium Dei*, nos ocuparemos en este breve ensayo.

Palabras clave: Voluntarismo, filosofía práctica, *odium Dei*

Abstract

Duns Scotus formulated the principles of a Philosophical Theology based on the formalism and voluntarism and, shortly thereafter, William of Ockham draw the more radical consequences of the Scotist principles, particularly for Practical Philosophy. One of the paradoxes of the new moral theory that illustrate how the will autonomizes from its own end is the possibility that God may lie or that it could

become worthwhile hating God rather than love Him. In this essay we study this hypothesis, called the *odium Dei*.

Keywords: Voluntarism, Practical Philosophy, *odium Dei*

La huella que dejó en la filosofía práctica el debate en torno a la primacía relativa entre el saber y el poder en Dios, que había alcanzado su máxima altura en las décadas finales del siglo xiii, fue muy profunda. En el periodo de transición entre los dos siglos de la escolástica medieval, Duns Escoto formula los principios de una teología filosófica basada en el formalismo y el voluntarismo y, poco después, Guillermo de Ockham extrae las consecuencias más radicales de los principios escotistas particularmente para la filosofía práctica. La escolástica crítica da por roto el vínculo metafísico entre la voluntad y su objeto correspondiente, que sería el fin de la acción, con lo que se resalta el papel de la ley positiva divina en la determinación del orden moral. Para ilustrar esta ruptura se recurre a algunas paradojas que ejemplifican el modo en que hay que entender la autonomía de la voluntad respecto a su fin propio. Entre ellas destacan la posibilidad de que Dios pueda mentir¹ o de que pudiera llegar a ser meritorio odiar a Dios en lugar de amarle (*odium Dei*).

1. La formación del voluntarismo escotista

Tras el «giro teológico» que le impone Duns Escoto al pensamiento escolástico se ha sustituido al Dios naturalizado del tomismo por una naturaleza divinizada, al Dios que deja su imagen en la naturaleza humana *in via* por el Dios que se ofrece como objeto a la intuición intelectual del bienaventurado y en la filosofía práctica se empieza a perseguir ya el objetivo de preservar la *religio*, el vínculo que une a un Dios ahora lejano y misterioso, que es un poder infinito, con un ser humano que carece de signos naturales para conocer los designios divinos. En la antropología escotista se define la esencia humana como espiritualidad, que es *imago Dei*, mas sólo *in patria*, en la vida bienaventurada, de la que la vida terrenal es sólo un pálido reflejo metafórico. Para este hombre que carece de signos naturales, Dios sólo puede ser conocido en su *potentia ordinata*, esto es, como poder que se expresa en la ley. Ya sea en el orden de la naturaleza, en la ley moral o en el fundamento de la legitimidad política, el conocimiento humano no puede ir más allá de ese poder

¹ Cfr. F. LEÓN FLORIDO, «El escepticismo. De la Teología Medieval a la Filosofía Moderna: Robert Holkot y René Descartes», *Revista de Filosofía Medieval. Naturaleza y persona. Sociedad de Filosofía Medieval*. Nº 13, Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2006, pp. 181-190.

ordenado mediante el que Dios se manifiesta en todos estos ámbitos. De este modo, Escoto logra sustituir el necesitarismo por el voluntarismo, manteniendo aparentemente, al menos en un nivel humano, la misma configuración metafísica del naturalismo metafísico, que rige aún en el orden de hecho del curso de la naturaleza, del bien moral y del poder político. Pero, para Escoto el orden natural metafísico es el resultado de una decisión arbitraria del Dios teológico, que es el Dios de la *potentia absoluta*. A partir de Escoto, la metafísica sigue pudiendo definirse como la ciencia del ser de lo que hay, pero junto a ella se da una hiper-metafísica, ciencia del ser de lo que es, es decir, de Dios, una ciencia que sigue siendo humana en cuanto que el verdadero estado del hombre es la bienaventuranza.

En la metafísica formalista de Escoto el problema de determinar el modo en que lo posible como objeto en el intelecto divino se hace real como mundo externo exige la aparición de la voluntad. Es tan difícil decidir si es el formalismo el que deriva del voluntarismo o al contrario, como lo es determinar la anterioridad de intelecto o la voluntad, pues ello depende del punto de vista que adoptemos. Estructuralmente, el formalismo es anterior, al definir el ser como esencia formal, esto es, como *esse objectivum*, primer objeto de la metafísica que sólo puede existir como contenido del intelecto divino. Se precisa entonces un segundo momento en que el ser se exterioriza como mundo físico. El mundo es material, y la materia debe producirse a partir de la forma de lo posible, pues en caso contrario coexistiría con la forma, lo que, si era aceptable en el neoplatonismo antiguo, no lo es en la teología de la creación. El emanantismo característico de la filosofía árabe resolvía el problema de la producción del mundo material a partir de la forma espiritual divina, pero a juicio de los teólogos cristianos esto suponía recaer en el necesitarismo pagano. Si el neoplatonismo greco-árabe tendía al intelectualismo, al definir a Dios como conocimiento y espíritu, un Dios del que se derivan las formas hipostáticas para producir la multiplicidad, también su versión cristiana tiende a suponer que las formas emanan como ideas divinas multiplicadas para producir el mundo creado. Este emanantismo cristiano cree salvaguardar la trascendencia de Dios y le da sentido al orden de la creación en cuanto es el mismo orden de las ideas en la inteligencia divina. Pese a ello, esta doctrina fue una de las formas del naturalismo greco-árabe condenado por los teólogos cristianos, acusación que se extendió al naturalismo aristotélico-averroísta. En el ámbito cristiano, el necesitarismo en su forma tomista tenía un carácter muy distinto al del emanantismo aviceniano, pues no aludía a la emanación necesaria de las formas intelectuales divinas, sino que, con las matizaciones pertinentes, defendía una relativa autonomía de la naturaleza que se oponía como una realidad necesaria enfrentada al poder de Dios. En cualquier caso, para evitar el riesgo de reducir el poder divino frente a la naturaleza, Escoto introduce la voluntad divina entre las formas intelectuales y las cosas naturales, lo que asegura la contingencia de la creación fundada sobre la libre elección entre los

posibles, de modo que la voluntad actúa en un segundo momento sobre los contenidos del intelecto.

Pero si estructuralmente el formalismo es anterior al voluntarismo, la génesis doctrinal muestra un movimiento contrario, pues, desde este punto de vista, el formalismo unívoco que se difunde a través de la obra escotista sería el resultado de un planteamiento crítico anterior que busca poner en un primer plano la voluntad y el poder, para destacar el libre arbitrio divino negado por el emanatismo greco-árabe. Así, el voluntarismo resultaría de la toma de posición de Escoto en el conflicto teológico que le lleva a desarrollar una metafísica formalista capaz de constituir una alternativa a la metafísica naturalista de averroístas y tomistas. Los averroístas latinos, ya fueran los radicales maestros en artes parisinos o los más moderados teólogos tomistas retomaron la antigua dialéctica aristotélica de las dos realidades confrontadas, Dios y el mundo creado. Los averroístas más exaltados tendieron a separar las dos realidades, lo que concluía en la aceptación de la doctrina atribuida a Averroes de la doble verdad: la verdad de la teología agustiniana como ciencia de Dios, que sería compatible con la física metafísica aristotélica como ciencia del mundo. En cambio, Tomás buscó su conciliación en un formidable proyecto sintético, pues entendió que la doble verdad concluía en la aceptación de la equivoicidad entre teología y filosofía, reflejando la separación entre Dios y la creación, mientras que la dialéctica analógica aristotélica permitía explicar racionalmente la armonía entre las realidades que tanto los neoplatónicos avicenianos como los *philosophi* averroístas habían separado radicalmente. La doctrina tomista sobre la relación entre necesidad y contingencia orientada por estos mismos principios dio origen a una cierta forma moderada de voluntarismo, en que voluntad e intelecto se ordenan mutuamente la una al otro en relación recíproca. En el voluntarismo tomista, el intelecto es causa formal de la voluntad, y ésta es causa eficiente y final de la inteligencia. Probablemente la síntesis tomista era demasiado compleja y reformadora como para poder ser apreciada en toda su amplitud en el tiempo convulso de las últimas décadas del siglo xiii. Por ello, no es extraño que la reacción antiteológica incluyera a Tomás junto a los averroístas y los avicenianos.

La concepción tomista de la voluntad es precisamente uno de los objetivos de la crítica de Escoto. Se trata de eliminar los vestigios de necesitarismo que se aprecian en la inclinación natural de la voluntad al bien (*bonum in communi*)², pues con ello podría entenderse que el mismo Dios se encontraría determinado por algo exterior a su libre arbitrio. Dios ha creado el mundo bajo la regla del bien, pero, sobre todo, bajo la regla del amor, esto es, de la exteriorización hacia sus criaturas de la *potentia* divina. Escoto rechaza que la voluntad se determine según la causalidad del fin *in ratione boni*, de modo que el poder de la voluntad se limita al dominio sobre sí misma, potencia libre de fines extrínsecos (*voluntas quae est potentia libe-*

² *Summa Theologiae*, I-II, q. 8 a. 2, q. 9, a. 1, q. 10, a. 1.

ra per essentiam)³. De este modo, puede concluir Escoto que lo que define a la voluntad es justamente que sólo ella tiene dominio sobre sí misma (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*)⁴. El objeto deseado es entonces sólo una causa *sine qua non* para el ejercicio de la voluntad, lo que da ocasión a la existencia de actos indiferentes. El indiferentismo moral, desarrollado en el nominalismo, será una de las consecuencias del formalismo, que permite la distinción formal entre la bondad natural y la bondad moral de un acto, y deriva la bondad moral, no de la consecución de un fin bueno, sino de la actualización o concurso necesario de una serie de circunstancias. Escoto excluye, contra lo que afirmaban los tomistas en pura ortodoxia aristotélica, que el fundamento de la virtud moral resida en el hábito. Tal es el caso de un hombre que le da maquinalmente dinero a un pobre. Tomás habría considerado que este acto «maquinal» podría ser la actualización de una potencia habitual virtuosa y, por tanto, meritoria, pero Escoto exige la intención expresa como una de las circunstancias necesarias para el mérito⁵. Al definir la voluntad como *causa sui*, como *potentia absoluta*, como «causa total de la volición en la voluntad»⁶, se hace indiferente a cualquier objeto extrínseco que pudiera determinarla. Este poder absoluto de la voluntad sobre sí misma no es algo exclusivo de Dios, sino participado por el hombre por libre decisión divina, de ahí que la indiferencia respecto de los fines se extienda también al ser humano. ¿Cómo hacer compatible, entonces, la indiferencia de la voluntad respecto al bien con una moral regida por los principios del cristianismo? El genio escotista se manifiesta aquí en la utilización, en un nuevo sentido, de la clásica distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. La voluntad pasa a entenderse esencialmente como poder absoluto, esto es, como ausencia de determinación respecto de fines extrínsecos, por lo tanto, como indiferencia respecto al bien y al mal. Ahora bien, este poder sólo es infinito en Dios, y, por tanto, sólo la *potentia* de Dios es absoluta, siendo el poder humano únicamente poder ordenado, al menos en relación con el poder infinito, aunque, en su propio orden, el poder de la voluntad humana sea tan absoluto como el divino.

2. La finalización del proyecto voluntarista: el indiferentismo moral

Aunque el «voluntarismo» encuentra ya preparado en Duns Escoto, su lema más clásico es la expresión que utiliza Ockham en una glosa de la doctrina tomista

³ *Ordinatio*, I, dist. 17, q. 1-2, n. 66.

⁴ *Ord.*, II, dist. 25, q. un., n. 22.

⁵ *Ord.*, II, dist. 41, q. un., n.2. Cfr. E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1952, p. 607.

⁶ *Ord.*, II, dist. 25, q. un. n. 22.

de la finalización de la voluntad⁷: *bonum quia volitum*. En esta fórmula se concentra la doctrina según la cual la obligación moral no depende del bien intrínseco del objeto querido, sino del precepto divino que ordena realizar o abstenerse de tal o cual acción, de modo que el bien o el mal sólo dependen del cumplimiento o incumplimiento del precepto⁸. Respecto del acto creador, la consecuencia es que, para Ockham, una cosa es justa o buena por haber sido hecha por Dios, pero que no ha sido hecha por Dios por ser justa o buena⁹. Resulta, así, el indiferentismo moral, en el momento en que la voluntad –humana o divina– se considera indeterminada o indiferente respecto del bien y el mal, debido a la ruptura de la relación intencional de la facultad volitiva hacia su bien correspondiente considerado como fin. La metafísica que subtiende el voluntarismo debe eliminar absolutamente la participación de la criatura en el ser divino y cualquier orden de finalización por el amor de la operación de Dios respecto de sus criaturas, lo que se ejemplifica especialmente en la hipótesis paradójica del *odium Dei*.

En la teorización moral de la escolástica clásica se había caracterizado el acto voluntario bajo la doble condición de la libertad y del amor, pues la acción moral precisa de la libertad de elección, que es la actualización de la espontaneidad de la voluntad que tiende hacia su propio fin esencialmente prescrito, que es su bien propio. Se trata, por tanto, de una libertad en el amor, que rechaza tanto la indiferencia en el momento de la elección, como la prosecución de pseudofines tales como el deleite que proporcionan los sentidos, opuestos a la naturaleza propia de la voluntad humana. El cumplimiento de las condiciones de lo bueno no ejerce una violencia antinatural sobre la voluntad, ya que la libertad enlaza directamente con la naturaleza de la facultad de actuar determinada desde el comienzo por el amor, del mismo modo que la facultad cognoscitiva se define por su tendencia natural hacia el saber. En cambio, Ockham, bajo la influencia de la doctrina escotista de los grados metafísicos, rechaza la relación natural entre la voluntad y el bien o el amor, términos, formalmente distintos al tratarse de nociones distinguibles en el intelecto, aunque ya no por necesidad de orden metafísico sino por la voluntad divina *de potentia absoluta*. El acto humano moral es libre de un modo absoluto, con el mismo grado de indiferencia que posee la voluntad divina para prescribir un orden determinado a la naturaleza, libertad por indiferencia que sustituye a la libertad inclinada al amor del pensamiento escolástico clásico. Lo que en éste era determinación natural de la voluntad por su fin propio, por el bien al que se encuentra ligado por un vínculo natural amoroso por participación del amor de Dios hacia sus criaturas, se transforma, en Ockham, en indiferencia de la voluntad, que no se inclina por naturaleza más a un lado que hacia otro, por ser la voluntad misma una enti-

⁷ *Quaestiones variae*, q. 8, OT, VIII, p. 442.

⁸ *Scriptum in quattuor libros Sententiarum*, II, q. 3-4.

⁹ *Sent.*, I, dist. 43, q. 2; IV, q. 3-5.

dad distinta *a parte rei*, al menos en función del poder absoluto de Dios. La causa final que orienta las acciones, ha sido definitivamente sustituida por la eficacia divina, o, sencillamente, y el bien puede ser puesto por Dios como término de un acto en sí indiferente, de tal manera que, aun considerando que el acto voluntario siempre busca su actualización plena por medio de una operación amorosa, ésta puede concluir, si Dios así lo quiere por su poder absoluto, en el amor a un mal tan indiferentemente como puede finalizar en un bien determinado.

Llevados hasta el extremo los principios escotistas, en el voluntarismo nominalista bien y mal no dependen ya del desarrollo natural de la potencia voluntaria, que encuentra su perfección en acto en lo bueno, o es desviada de su fin propio en lo malo, sino que, al menos desde el punto de vista metafísico, por el establecimiento de la hipótesis del poder absoluto, dependen de un acto arbitrario absolutamente incondicionado, pues el poder de Dios nunca podría ser limitado por lo que está al alcance del entendimiento del hombre. Para Ockham, el error en la polémica escolástica sobre las relaciones entre el entendimiento y la voluntad divinas, al hilo de la discusión sobre la libertad del hombre y la omnipotencia de Dios, se debe a que la lógica analógica ha hecho concebir infundadas esperanzas en llegar a una comprensión de estas «potencias» divinas por semejanza con las humanas. La derivación de los trascendentales primero, y de los atributos después, a partir de la noción de ser, siguiendo la vía de la deducción esencial de los géneros y las especies en la escolástica clásica, o por deducción nocional en Escoto, es una muestra del orgullo humano que pretende alzarse hasta la comprensión de los designios divinos.

Para los nominalistas, Escoto debía haber extraído como consecuencia coherente con la defensa de la univocidad del ser, el reconocimiento de la equivocidad radical en el conocer que impide cualquier aproximación del conocimiento humano a la realidad de Dios, y por ello se plantean llevar hasta sus últimos extremos ciertos elementos ya implícitos en la doctrina escotista. Para empezar, ha de desaparecer hasta el último vestigio de vínculo intencional natural, al ser toda entidad nocional singular, después, rechazar que la misma formalidad esencial sea compartida por el entendimiento humano y el divino, lo que permitiría una comunicación por grados, bajo el supuesto de que ambos se encuentran englobados bajo la noción común de ser. Duns Escoto pretendía aún salvaguardar la objetividad del conocimiento y de las decisiones morales, incluso después de llevar a cabo una crítica sistemática de todos los principios del naturalismo aristotelizante sobre los que se había construido el edificio tomista. Para ello encuentra un nuevo modo de cubrir la carencia que había dejado tras de sí la desaparición de la doctrina de la *adaequatio intellectus et rei*, pero también de la *adaequatio voluntatis et boni*, que antes se aseguraba por una naturaleza considerada como una creación intrínseca del intelecto y la voluntad divinas. Tal es el resultado que va buscando el formalismo esco-

tista, que impone una *visio theologica* sobre la realidad, de modo que los contenidos naturales son contemplados como objetos de la intelección divina y, por tanto, formalizados como partícipes del *esse objectivum* que poseen en el intelecto de Dios. Aquí es donde incidirá el principio de economía nominalista¹⁰, que, al eliminar todas las distinciones de las que no se disponga una fuerte razón, acaba por anular tanto los objetos formales como las relaciones objetivas del escotismo, tanto en el plano de la teoría del conocimiento como en la teoría moral.

3. El tratamiento escotista del tema del tema del *odium Dei*

La evolución que puede observarse en el tratamiento del tema del *odium Dei* resulta muy ilustrativa para comprender los cambios estructurales que se producen en la filosofía práctica como consecuencia de la transformación de la teología filosófica de Tomás a Ockham, con Escoto actuando a modo de gozne de la ruptura metafísica que dará origen al «voluntarismo». Tomás, analiza la hipótesis del *odium Dei* desde una perspectiva meramente humana, como una forma extrema del pecado de la criatura.¹¹ Para Tomás, el odio a Dios podría provenir de una doble consideración del ser divino: Dios puede ser aprehendido, como objeto por el hombre, en su misma esencia o según sus efectos. En el primer caso, no hay posibilidad alguna de que el hombre odie a Dios, pues la esencia divina es la bondad misma que no puede ser odiada sin contradicción. No sucede lo mismo en el caso de los efectos, sino que hay que distinguir entre aquellos que son amables por todos, como el ser o el vivir, y aquellos que una voluntad humana corrompida por el pecado podría juzgar como contrarios a su apetito, como, por ejemplo, el tener que sufrir un castigo por los pecados. Sólo en este último caso podría darse, de hecho, el odio a Dios. En otro lugar¹², Tomás, al preguntarse si la desesperación es el mayor de los pecados, lo considera inferior al *odium Dei*, puesto que las faltas contra las virtudes teológicas –en este caso contra el amor– son las más graves, y es del odio a Dios de donde, en definitiva, se derivan todos los demás pecados mortales.

Lo que en una metafísica intencional como la tomista no puede ser sino un caso limitado a un contexto muy definido, va a tender a transformarse en un ejemplo par-

¹⁰ Para designar el principio de economía, Ockham utiliza la expresión *non est major ratio*, o *non est magis ratio*, que se pueden traducir: no hay que hacer nunca diferencias sin razón (*Sent.*, I, dist. III, q. 2. Cfr. ROBERT GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 1947, p. 31 y 220) Ockham utiliza la expresión en diversos contextos: *Non est major ratio quod una res possit a nobis cognosci in se sine notitia intuitiva previa quam alia*, (*Sent.*, I dist. 2, q. 9). *Non est major ratio quod Deus cognoscatur in conceptu sibi proprio sine praecognitione in se quam color. Cum non sit major ratio quare unus calor sit magis calefactivus quam alius* (*Summa logicae* III, 2, c. 10).

¹¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 34 a. 1.

¹² *Summa Theologiae*, II-II, q. 20 sol.

ticularmente significativo en la nueva metafísica formalista que deshace el vínculo intencional entre la voluntad y el bien como fin propio de su actividad. No es extraño, por ello, que la hipótesis del odio a Dios vaya siendo objeto de un tratamiento cada vez más extenso y significativo desde Duns Escoto y, particularmente, en Guillermo de Ockham. La transformación que va a sufrir el tratamiento de la cuestión del odio a Dios en los nominalistas, guarda relación, en primer lugar, con la doctrina formalista del *esse objectivum* que aparece en Escoto anclada sobre el principio de la neutralidad del ser. De la naturaleza objetiva de la idea se deriva la afirmación escotista de la racionalidad *per se* de la voluntad, lo que significa que puede aprehender todo bien en su propio ser sin referirlo a ningún perfeccionamiento exterior. Siendo la voluntad racional, está orientada al bien sin precisar una causa final extrínseca, siendo plenamente autónoma sobre la base de una capacidad de comparar (*collatio*) no determinada por el fin que propone el intelecto.

También van a ser muy notables las consecuencias para la filosofía práctica de la nueva interpretación escotista de la causalidad, concretada en la noción de la causalidad concurrente no recíproca de causas parciales, donde las operaciones del intelecto y de la voluntad resultan ser el efecto que producen en común el sujeto y el objeto, considerados como dos causas parciales concurrentes, siendo el sujeto el que aparezca como la causa más principal, de modo que el objeto no cumple sino el papel de una causa *sine qua non* para que ejerza su acción la potencia subjetiva. Esto va a suponer la progresiva autonomización de la subjetividad tanto respecto del objeto del conocimiento como del objeto de la operación práctica. La teoría crítica escotista concluye que ni el intelecto ni la voluntad se ven determinados causalmente en el orden formal o final por su objeto, lo que, tanto el propio Escoto como aún más claramente Ockham van a ilustrar con dos ejemplos paradójicos: en la teoría del conocimiento, con la posibilidad de un conocimiento intuitivo de una cosa no existente (*notitia intuitiva rei non existentis*) y, en la filosofía práctica, con la posibilidad de que el odio a Dios sea meritorio.

El presupuesto metafísico de esta doctrina práctica es la concepción escotista de las relaciones entre el intelecto y la voluntad divinas, donde Dios ya no quiere aquello que «previamente» ha inteligido como bueno, tal como defendía el aristotelismo más ortodoxo, sino que ahora entiende como bueno aquello que «previamente» a querido su voluntad. Esta posición «voluntarista» se aplica al caso del *odium Dei*. Tanto Escoto como Ockham, ambos franciscanos, no podían sino reconocer el amor como el objeto propio de la voluntad divina, y, sin embargo, al explicar este hecho incontrovertible, los dos maestros se encuentran muy lejos de la noción intencional del amor del tomismo, tenida por necessitarista. Así, el amor a Dios o al prójimo no son el resultado de la previsión en el orden del amor providencial divino desde toda la eternidad, sino, simplemente, el objeto de una imposición de la voluntad de Dios, que adopta la forma de un precepto ordenado según la *potentia ordinata Dei*, pero

que, desde la perspectiva de la *potentia absoluta Dei*, en que la voluntad divina aparece como indeterminada e indiferente ante los objetos de su elección, resulta ser una decisión contingente, que bien podría ser sustituida por su contraria, es decir, por la prescripción de la ley del odio a Dios.

En los textos escotistas, el tema del *odium Dei* no llega a ser nunca claramente precisado, o no, al menos, con la claridad con la que lo será en Ockham. Como sucedía en Tomás, en los tratados escotistas, la posibilidad del odio a Dios se incardina en el estudio sobre los géneros de pecado: (1) un tipo de pecado *ex passione* se da por la determinación del apetito sensitivo sobre la voluntad, en tanto que la voluntad es facultad de condelectación (*condelectari*); (2) el pecado *ex ignorantia* se debe a un error en la razón al presentar el fin adecuado de la acción; (3) y el tercer género es el pecado *ex certa malitia*, en que la voluntad escoge autónomamente un objeto por simple malicia. Estos tres tipos de pecado se refieren particularmente a cada una de las tres personas de la Trinidad: el pecado que resulta de dejarse arrastrar por las pasiones en cuanto manifiesta una impotencia es el *appropriate in Patrem*, pues a Él se le atribuye potencia; el debido al error va contra el Hijo, que es La Verdad; y el *recte ex malitia* sería un pecado contra el Espíritu Santo, al que se atribuye la bondad¹³. Este pecado contra el Espíritu Santo se opone a los preceptos de la segunda Tabla de la Ley, lo que podría interpretarse como un reconocimiento de su carácter secundario frente a los más graves pecados dirigidos contra los preceptos de la primera Tabla. Sin embargo, hay que considerarlo como un pecado gravísimo debido a que, en definitiva, también va contra un precepto de la primera Tabla, pues es una falta contra la caridad que une a la criatura a su Dios, lo cual es el pecado más grave.¹⁴ El odio a Dios sería un pecado de este tercer tipo.

Escoto se pregunta si es posible elegir el mal por el mal, como parece suceder cuando se odia a Dios. En principio, hay que rechazar esta posibilidad, puesto que el acto del querer humano (*velle*) no puede, en modo alguno, orientarse hacia un mal absoluto, y sólo sería comprensible la elección del mal como el querer un defecto de bien, lo que no puede asimilarse al acto de odiar en general y mucho menos al odio a Dios. En cambio, sí es posible la elección del mal cuando se trata de un no-

¹³ *Ord.*, II, d. 43, q. 2, n. 2. Cfr., G. PIZZO, «“Malitia” e “odium Dei” nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, LXXXI (1989), pp. 393-415.

¹⁴ *Reportatio. Parisiensis*, II, d. 43, n. 5: Peccata enim ex certa malitia possunt esse contra praecepta secundae tabulae, quae non sunt gravissima, quia tantum virtualiter avertunt a fine; oportet ergo quod peccatum sit contra praeceptum primae tabulae, quia tunc actualiter et formaliter avertit ab objecto illo perfectissimo et ultimo fine. Nec adhuc omnia peccata contra praecepta primae tabulae sunt in Spiritum Sanctum, quia oportet ad hoc quod sit peccatum gravissimum, quod opponatur actui perfectissimo conversio ad Deum, et sic quia actus charitatis, ut dilectio Dei, et est actus perfectissimum conversivus ad Deum, si haberet oppositum, scilicet odium Dei, hoc esset maximus peccatum.

¹⁵ *Quodl.*, 15 n. 5: Voluntas non potest... nolle objectum, in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est objectus huius actus, qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est objectum huius actus, qui est nolle, et non sequitur ultra, non potest

querer, absoluto, para expresar lo cual se utiliza la expresión *nolle*.¹⁵ Pero, se pregunta Escoto, ¿es posible que Dios, que es el bien por excelencia, sea objeto de un acto de no-querer?¹⁶ (*sed hic est unum dubium, an scilicet aliquis posset appetere Deum non esse?*). La respuesta es negativa¹⁷ (*tunc est dicendum quod odium non est respectu Dei in se*). En general, el pecado *recte ex malitia* se ha de considerar imposible, pues la voluntad humana participa de la voluntad divina (*voluntas in communi*) y, por tanto, mantiene siempre una orientación esencial al bien¹⁸. La conclusión es entonces evidente: Dios no puede ser odiado: *Sed non credo quod actus charitatis habeat contrarium oppositum, quia non potest Deus odiri ab aliqua voluntate, ut dixi in quarto: non ergo peccatum in Spiritum sanctum est odium Dei, quia formaliter non potest odiri*.¹⁹

En definitiva, dado que el pecado *recte ex malitia* consiste en perseguir el mal por el mal, es una elección contraria absolutamente al bien y, por tanto, a Dios, que es la fuente de todo bien, y por ello es un acto que coincide con el *odium Dei*, lo que hemos visto que era formalmente imposible (*Dei formaliter non potest odiri*). Escoto, sin embargo, hace uso de una de sus sutiles distinciones para afirmar, refiriéndose a la justicia divina, que, aunque la voluntad humana no puede odiar formalmente a Dios, esto es en cuanto a su propia razón, pues en ella no hay nada que pueda ser odiado, sí lo podría hacer por un defecto de la criatura en la interpretación de los efectos que se siguen de la acción divina. Se trata de un *odium interpretative*²⁰. En otro lugar se ve claramente que esta referencia a la imposibilidad de odiar formalmente la justicia divina es ampliable al odio a Dios en sí: *Odium non est respectu Dei in se, nec respectu iustitiae ejus*²¹.

La posibilidad de que una voluntad creada odiara a Dios, si se diera, se ejemplifica paradigmáticamente en la rebelión del ángel caído. La reflexión escotista a propósito de la *aversio Dei* del ángel rebelde es ilustrativa del modo en que, desde el formalismo, puede entenderse la continuidad entre las voluntades creadas y la voluntad divina, de la que participan por grados la voluntad angélica y la voluntad humana. La esencia del acto de rebeldía consiste en un querer igualarse a Dios, lo

nolle hoc, igitur necessario vult hoc, quia potest hoc objectum neque nolle, neque velle... ipsa (voluntas) non potest habere velle, nisi respectu objecti volibilis, vel nolle nisi respectu objecti nolibilis.

¹⁶ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 13.

¹⁷ *Ibid.* Cfr. *Ord.*, II, d. 43, q. un.: Non ergo peccatum in Spiritum Sanctum est odium Dei, quia formaliter non potest odiri.

¹⁸ *Ord.*, II, d. 43 q. 2, n. 2: Tertium etiam esset peccatum ipsius secundum se ex libertate sua non condelectando appetitui sensitivo, neque errore rationis, et istud est recte ex malitia.

¹⁹ *Rep. Par.*, II, d. 43, n. 5.

²⁰ *Rep. Par.*, II, d. 6, q. 1, n. 9: Dico quod iustitia Dei in se non plus potest odiri quam Deus, quia ipsa in se, nulla est ratio mali; igitur si potest iustitia Dei odiri, hoc non erit nisi ut in effectu, in quantum effectus est malus punito, quamquam non sit malus in se; et tunc velle iustitiam Dei sic non esse, non est velle eam simpliciter non esse.

²¹ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 13.

que equivale a desear rechazar la subordinación de la criatura respecto de su creador, de modo que la voluntad angélica o humana pecan al querer que Dios no sea, es decir, que no sea tal como es (*voluntas peccans potuit velle Deus non esse*)²². Se trataría, de cualquier modo, de un deseo ineficaz por cuanto la voluntad creada no puede, sin contradicción, desear la no existencia de la voluntad divina de la que participa, pues eso sería tanto como desear la propia aniquilación. Así pues, ese supuesto odio a Dios sólo puede ser una veleidad de la voluntad sin eficacia causal. La conclusión, ampliada ahora a este nuevo caso del odio del ángel, es que Dios no puede ser odiado ni formalmente (*formaliter*), ni eficazmente (*efficaciter*), sino sólo interpretativamente (*interpretative*), o por las consecuencias de la acción divina (*ex consequentiae*), con un deseo de complacencia (*volitio complacentiae*), que es una simple veleidad (*velleitas*)²³.

No obstante, en este movimiento oscilatorio de duda sobre la cuestión, queda aún por abrirse una última línea de argumentación a través de la cual Escoto parece reabrir la posibilidad del *odium Dei*. Pues podría encontrarse un caso en que la voluntad deseara el no-ser propio, con lo que ya no sería contradictorio desear el no-ser de Dios. Es el caso de los condenados a la pena eterna que desearían la propia aniquilación para escapar de esas penas (*quod appetunt non esse, non propter culpam fugiendam –sunt enim obstinati–, sed propter poenam quam sustinent*)²⁴. Si la posibilidad del odio a Dios queda abierta es, por tanto, porque, en el caso de los condenados, el mal más grave ya no es el no-ser sino las penas que están sufriendo²⁵. De cualquier manera, en Escoto, la posibilidad del odio a Dios sólo encuentra justificación sobre la distinción formal entre el antecedente, entendido como actividad y la consecuencia entendida como objeto de la actividad. En el formalismo escotista, la voluntad carece de fines en tanto que su actividad desiderativa no apunta intencionalmente hacia un objeto propio y, por ello, es posible odiar la actividad divina en tanto antecedente, sin odiar por ello el ser de Dios en cuanto objeto.

En suma, el tratamiento escotista de la cuestión del *odium Dei* muestra aún muchos de los rasgos de la forma en que lo había abordado la aún muy próxima escolástica aristotelizante, pero ya se vislumbra el lugar central que ocupará como ejemplo ilustrativo del nuevo papel de la voluntad y el poder absoluto de Dios en

²² *Ord.*, II, d. 6, q. 1, n. 2.

²³ En otro lugar (*Collatio* 17, n. 14) Escoto parece reconocer la posibilidad del *odium Dei* como elección por el ángel condenado del mal en cuanto mal: *In angelis malis et damnatis Deum odientibus, odium Dei est apprehensum et ostensum voluntati eorum odienti Dei. Aut igitur volunt odium Dei sub ratione mali, et habetur propositum; aut est volitum sub ratione boni (...) tunc enim errarent in intelligendo, et sic plus errarent quam nos.*

²⁴ *Ord.*, IV, d. 50, q. 2, n. 14.

²⁵ *Ibid.*: *non esse non est maximum malum, nec per se odibile: sed miseria est per se malum et per se odibile.*

²⁶ El tema del *odium Dei* fue bastante común en los nominalistas: Además de Ockham, *Sent.*; II, q. 15,

los nominalistas.²⁶ Así, Ockham logrará disolver las fluctuaciones escotistas, desde una metafísica de la singularidad. En la criatura humana, la comprensión formal de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad divinas se efectúa desde el punto de vista de la formalidad del intelecto creado en estado de caído, esto es, desde una posición de desvalimiento intelectual en que el hombre no puede alcanzar el ser de las cosas, llegando tan sólo a su ser disminuido (*ens deminutum*). En consecuencia, lo que para el intelecto humano podría parecer una arbitraria contradicción divina, como sería la posible prescripción del odio a Dios en cuanto término del acto intencional bueno de la voluntad, ha de comprenderse como el acto unívoco de una realidad infinita en la que no es posible distinguir atributos. El hecho de que tal posibilidad resulte contradictoria para nosotros no manifiesta más que la debilidad del intelecto humano oscurecido por el pecado original, pues entre el bien intelectual y el poder de la voluntad no existe en Dios contradicción alguna en sí, siendo sólo admisible en el caso de que una elección arbitraria de la voluntad divina fuera negada a continuación, ya que en la eternidad no es posible que cada suceso tenga lugar más que una sola vez. Así pues, la singularidad de toda entidad queda asegurada por el sometimiento de la arbitrariedad divina al principio de no contradicción, que concilia el orden necesario de las cosas que se deduce de la inmutabilidad divina, con la libertad de la voluntad que hace llegar lo posible a la existencia. Mientras que el intelecto humano sólo puede intuir los entes existentes actualmente, Dios puede intuir igualmente los posibles, por lo que, aunque, el amor y el odio a Dios sean entendidos como contradictorios para nosotros, no lo son para Dios en cuanto posibles, ya que su naturaleza no se halla determinada por prescripción alguna como la nuestra. Sucede que Dios escoge arbitrariamente que, *de potentia ordinata*, el término del acto voluntario, el bien, sea el amor a Dios, y, desde ese instante, este bien se transforma en necesario naturalmente e irreversible por la inmutabilidad de la elección divina, como consecuencia de la imposibilidad de que Dios elija los dos términos de una contradicción, ni aun en momentos temporales diferentes, dado que, desde el punto de vista de la eternidad, toda elección se produce, a la vez, en un instante y para siempre.

Los nominalistas acabarán por hacer del bien lo efectivamente elegido por Dios en la elección indiferente de su voluntad, tanto respecto de los fines (bien-mal), como de los medios (amor-odio). La moral del amor dejará así paso a una moral legalista, que hace la obligación, del deber, el impulso de cualquier acto humano

Quodl., III, q. 13; *Sent.*, IV, q. 14, algunos autores que se ocuparon de la cuestión fueron: Roberto Holkot, *Determinationes quarundam aliarum quaestionum*, q. 1, art. 2, ZZ. Gregorio de Rimini, *Super Primurn et Secundum Sententiarum*, I, dis. 42-44, q. 1, art. 2, F-H, Gabriel Biel, *Epithoma pariter et collectorium circa quattuor Sententiarum libros*, I, d. 42, q. 1, art. 2, concl. 2. Cfr., W. KÖLMEL, «Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts», *Franziskanische Studien* XXXVII (1955), pp. 218-259. Mientras que Ockham y Holkot parecen admitir la posibilidad de una orden divina de odiar a Dios; Rimini y Biel manifiestan dudas.

que haya de concluir en el bien prescrito como su término, ya no intencional inmanente sino simplemente extrínsecamente correcto. El bien es, entonces, una ley positiva divina, promulgada por Dios en uso de su poder absoluto, esto es, fuera del orden de las causas segundas, que son las únicas que pueden ser conocidas por nosotros. El amor a Dios y al prójimo dejan de ser fines por sí de la facultad del querer para interpretarse como simples preceptos impuestos positivamente por una decisión del poder soberano de Dios. Lo que esto implica es que la omnipotencia divina podría haber prescrito a la voluntad humana, en lugar del amor, el odio a Dios o al prójimo, y esos actos pasarían a ser considerados buenos y dignos de mérito para la economía de la salvación. El tratamiento del tema del *odium Dei* en este contexto doctrinal parte de que la voluntad creada se halla obligada por el precepto del amor, ordenado por Dios por su potencia ordenada, pero, como la potencia absoluta de Dios permanece indiferente al amor o al odio, no hay obstáculo metafísico que impida que Dios pueda, por su poder absoluto, cambiar el precepto que ordena el amor a sí mismo y al prójimo, por otro en que se prescriba el odio, sin por ello implicar el mal moral en la voluntad creada²⁷.

4. Conclusión

Con Duns Escoto se inicia el retorno de la racionalidad escolástica a las fuentes originales del espiritualismo cristiano que se engloba bajo la divisa del «voluntarismo» y que encontrará una versión extrema en los nominalistas del siglo xiv. A diferencia del expresionismo de un Buenaventura, que cree advertir la presencia inmediata del Creador en el espíritu de la criatura humana, a través del cual se expresa el lenguaje místico de la divinidad, Escoto es hijo del racionalismo escolástico, de sus procedimientos y de los conceptos aristotelizantes, tecnificados por décadas de enseñanza, de comentarios y debates reglados con extraordinario rigor, que, lejos de apagar la originalidad del pensamiento medieval, abrirá horizontes insospechados por sus propios protagonistas, que habrán de ser explorados por la segunda ola de modernidad racionalista en los siglos de la reforma y el barroco.

²⁷ En el cuadro de las paradojas de la moral ockhamista, donde se resalta la necesidad de un bien intrínseco junto al hecho de que la bondad le sea añadida connotativamente al acto virtuoso por ser dos substancias singularmente distintas, y la consideración de los ámbitos de influencia del poder ordenado y absoluto de Dios, la cuestión del *odium Dei* viene a ser la piedra de toque de los límites de la autoridad de Dios. Según David Clark (Cfr. D. W. CLARK, «William of Ockham on right reason», *Speculum*, vol. 48 n° 1, enero, 1973, pp. 34-5) la contradicción entre la imposibilidad de que la criatura odie a Dios y la posibilidad de que Dios ordene odiarle para alcanzar la salvación, puede disolverse distinguiendo dos planos: el teológico en que Dios puede elegir siempre los medios de la salvación –entre ellos, incluso odiarle– y el psicológico en que la criatura humana no puede sino amar a Dios como fin necesario de sus acciones.

La crítica escotista se concentra en el concepto del intelecto que el pensamiento cristiano naturalista de influencia tomista había declarado como el primero de los principios del ser. La primacía de la voluntad será indiscutida a partir de ese momento en la corriente nominalista, que aprovechará el filón del formalismo y el voluntarismo para construir un nuevo sistema que se vale de los materiales dispersos que la especulación crítica escotista había dejado tras de sí. El juego metafísico que se da en la escolástica crítica en las relaciones de primacía entre intelecto y voluntad, mantiene su apariencia tradicional, que pretende otorgar a cada parte el debido protagonismo que le exige la unidad de los atributos en la esencia divina. Pero, esta apariencia de continuidad no puede ocultar que los principios se han subvertido y que la voluntad ha pasado a determinar el orden, anteriormente necesario, del intelecto (*bonum quia volitum*). El bien ha dejado de ser el trascendental convertible con el ser, y ahora es el poder el que ocupa su lugar, lo que hará que se defina a Dios –y por ende a la criatura en el nivel correspondiente de la finitud– en conformidad con el credo tradicional cristiano, como *Unum Omnipotentem*. Las paradojas de esta inversión de los principios no tardarán en hacerse manifiestas sobre todo en el terreno de la filosofía práctica, pues ahora el bien es el objeto de una voluntad infinita que transforma en bueno aquello que desea, porque puede realizar el bien en el ser a su libre arbitrio. En el voluntarismo se percibe como paradójica la pretensión naturalista de someter el poder divino a la necesidad del orden natural, y, en cambio, parece no advertirse la contradicción que nace cuando se pretende que el orden impuesto por la previsión perfectísima del intelecto divino esté sometido a la arbitrariedad de un deseo cambiante, que amenaza con sumergir la creación entera en el caos, al menos desde el punto de vista de la criatura racional finita, que no alcanza la comprensión de la identidad absoluta del ser, el bien y el poder.

De entre las paradojas que surgen en la filosofía práctica voluntarista destaca el tema del *odium Dei*, que ejemplifica el reto que plantea a la racionalidad la posibilidad del desorden moral que puede derivarse de la indiferencia del poder ante los fines que le propone el intelecto. Si Dios puede ordenar el odio a Él mismo o al prójimo como un medio para la salvación, no sólo se descompone la proporción entre los medios y los fines, sino que el fin de la moral cristiana se limita ahora a la salvación misma, aislada de cualquier mérito, entendido éste como el trabajo (*ergon*) del *homo viator*, que obtiene la felicidad en la acción. Puesto que el voluntarismo entiende la felicidad como un hecho puramente sobrenatural, que sólo se da en el estado del *homo beatus* que contempla a Dios, la *religio* pierde su carácter humano, se desliga la naturaleza humana de la naturaleza divina y a la criatura humana sólo le quedará en adelante un escuchar y esperar místicos. Naturalmente, estas consecuencias no se hacen aún patentes en las especulaciones de Duns Escoto, y habrá que esperar a que la reforma religiosa las haga visibles en la historia. Pero, la evo-

lución en el tratamiento del tema del *odium Dei*, desde Tomás a Ockham, ilustra claramente el modo en que el pensamiento escotista se puede considerar el punto de inflexión en la tendencia hacia la autonomía de una razón filosófica que ha ocultado cuidadosamente sus fuentes teológicas.