

VOLUNTARISMO DIVINO EN SANTO TOMÁS, OCKHAM Y DESCARTES

Jean Paul Margot

“Car c’est en Dieu une même chose de vouloir, d’entendre et de créer, sans que l’un précède l’autre, *ne quidem ratione*.” R. Descartes¹.

RESUMEN

Después de recordar las dificultades del pensamiento tomista cuando trata de la relación jerárquica entre dos facultades de Dios: la voluntad y el entendimiento y de precisar el intelectualismo tomista al mostrar que para Santo Tomás la voluntad divina tiene un límite, se vincula la discusión tomista con la obra de Descartes. Finalmente, se advierte que en Ockham y en su escuela nominalista se encuentra un antecedente de la posición cartesiana. La expresión “*ne quidem ratione*” remite a la doctrina de Ockham y de su escuela sobre la simplicidad absoluta de la esencia divina. Pues tanto para Ockham como para Descartes “ni siquiera lógicamente (*ne quidem ratione*)” nos es posible asignar una distinción en las facultades divinas. Dios se hace incomprensible para nuestro pensamiento, para nuestra lógica. Y Él lo es, según Descartes y Ockham, porque su poder nos supera: la *potentia Dei* es absoluta.

ABSTRACT

After recalling the difficulties thomistic thought encounters when dealing with the hierarchical relations between two of God’s faculties: will and understanding, and then defining thomistic intellectualism showing that for Saint Thomas divine will has a limit, thomistic argument is compared to the work of Descartes. Finally, it is pointed out that in Ockham and his nominalist school an antecedent may be found for the cartesian position. The expression “*ne quidem ratione*” refers to Ockham’s doctrine

¹ Carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630, A T, I, 153, 1-3. Todas las citas de Descartes se refieren a la edición: *Oeuvres de Descartes*, edición de C. Adam y

concerning the absolute simplicity of the divine essence. For Ockham as well as for Descartes “not even in logic (*ne quidem ratione*)” is it possible to assign differences among the divine faculties. God is incomprehensible to our understanding, to our logic”. And that is so, according to Descartes and Ockham, because His might surpasses us: *potentia Dei* is *absoluta*.

Preguntando “Si en Dios hay ciencia (*Utrum in Deo sit scientia*)”, Santo Tomás de Aquino recurre al argumento de la “inmaterialidad (*immaterialitas*)” para afirmar: “Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento”.² Dios es ante todo espíritu y conocimiento y la consideración de su voluntad, en la *Suma teológica*, viene después de la de las ideas y de la verdad. De este modo, preguntando ahora “Si hay voluntad en Dios (*Utrum in Deo sit voluntas*)”, Santo Tomás de Aquino responde: “En Dios hay voluntad por lo mismo que hay entendimiento, pues la voluntad es consecuencia del entendimiento...Por tanto, puesto que en Dios hay entendimiento, hay voluntad, y, por lo mismo

P. Tannery, nueva presentación de B. Rochot y P. Costabel en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Vrin, 1974-1983, 13 volúmenes, París. Usamos las iniciales A T, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos). Utilizamos, a veces, la edición de F. Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes*, textos establecidos, presentados y anotados por F. Alquié, Garnier Frères, 1963-1973, 3 volúmenes, París. Usamos las iniciales F A, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página (en caracteres arábigos). Salvo indicación contraria, todas las traducciones de Descartes son nuestras. Versión revisada, corregida y ampliada de un artículo que fue inicialmente publicado con el título “*Ne quidem ratione*” en la revista *Aude*, de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Atlántico, No. 3, año 2, 1999, que carece de ISSN y que no tuvo ninguna divulgación.

² Santo TOMÁS DE AQUINO (S T) 1964, I, q. 14, 1, ad Resp.: “*Unde, cum Deus sit in summo immaterialitis, ut ex superioribus (q.7, a.1) patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis*”. Al exponer las razones a favor de la primacía de la inteligencia en Santo Tomás, H.D. Gardeil 1957, pág. 143, escribe: “...entre más inmaterial es el modo de un objeto, más actual y perfecto es, y más liberada de potencialidad y perfecta es la potencia que a él se refiere. Ahora bien, ..., el objeto de la inteligencia, que es la “quididad” es más abstracto y más inmaterial, y por tanto más absoluto y más elevado que el de la voluntad, el bien, que envuelve al ser en toda su realidad concreta”. Respecto al problema que nos interesa, véanse págs. 142-144.

que su entender es su ser, también lo es su querer”.³ Aunque entendimiento y voluntad sean dos potencias acopladas que actúan igualmente la una sobre la otra y aunque en Dios su entender -*suum intelligere*- sea, tanto como su querer, su ser -*suum velle, suum esse*-, Santo Tomás de Aquino tiende a darle cierta preeminencia al entendimiento sobre la voluntad, *ratione ratiocinata* (por razón ratiocinada), dice Descartes, por tanto *lógica*, al menos.

Tres razones principales podrían sin duda hacer pensar que, según Santo Tomás de Aquino, la voluntad prevalece sobre la inteligencia: primero, la dignidad de su objeto, el bien; segundo, el hecho de que haya un progreso en las facultades del alma, es decir, un progreso natural del acto intelectual al acto voluntario y, tercero, el hecho de que, según el testimonio de San Pablo, el *habitus* (hábito) más perfecto -la caridad- se encuentra en la voluntad.⁴ No obstante, “absolutamente hablando, el entendimiento es superior a la voluntad (*simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas*)”,⁵ principalmente porque el objeto de la voluntad está comprendido en el del entendimiento. Es sólo relativamente y, por comparación, como se puede decir que la voluntad es superior al entendimiento pues, “si el entendimiento y la voluntad son considerados en sí mismos (*secundum se*), el entendimiento es la facultad más elevada (*intellectus eminentior invenitur*)”.⁶ En efecto, entre más simple y abstracta sea una cosa, tanto más elevada es; ahora bien, el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, como lo escribe E. Gilson: “Por esencia, el intelecto tiene como función aprehender el ser y lo verdadero tomados en su universalidad; por otra parte, la voluntad es por esencia el apetito del bien en general. Si se los compara desde ese punto de vista, el intelecto aparece como más eminente y más noble que la voluntad, porque el objeto de la voluntad está comprendido e incluido en el del intelecto”.⁷ Aun si es cierto que hay inclusión recíproca

35

VOLUNTARISMO DIVINO EN - JEAN PAUL MARGOT

³ Santo TOMÁS DE AQUINO (S T) 1964, I, q. 19, I, ad Resp: “*in Deo voluntatem esse, sicut in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur... Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.*” Santo Tomás de Aquino concluye de la inteligencia en Dios a la existencia de la voluntad. Respecto a la voluntad de Dios, que es su propia esencia, véase Santo TOMÁS DE AQUINO (S C G) 1967, I, cap. 73.

⁴ Santo TOMÁS DE AQUINO (S T) 1959b, I, q. 82, art. 3: “*Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus* (Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento)”.

⁵ *Loc. cit.*, ad Resp.

⁶ *Ibíd.*

⁷ GILSON, E. 1979, pág. 305.

del entendimiento y de la voluntad, aun si es cierto que a la vez que el entendimiento mantiene la primacía sobre la voluntad, el *De Veritate*, q. 22, art. 11, agrega restricciones a favor de esta última, la autoridad de Aristóteles que Santo Tomás de Aquino invoca,⁸ permite inferir que el *intelectualismo* prevalece en el pensamiento del Doctor Angélico. La distinción de las dos facultades, ciertamente, es sólo lógica, *ratione ratiocinata* -escribe Descartes- pero el: “la voluntad sigue al entendimiento (*voluntas consequitur intellectum*)”⁹ traduce una profunda inspiración intelectualista.

Acabamos de ver que en Santo Tomás de Aquino la voluntad es consecuencia del entendimiento pues Dios quiere por el solo hecho de que conoce. Pero, se preguntará, ¿puede Dios no querer? Excluyendo cualquier tipo de respuesta que excediera la distinción meramente lógica entre inteligencia y voluntad, la respuesta no obstante es positiva si esta afirmación se limita a las cosas que encierran en sí mismas alguna contradicción:

“Querer que una cosa sea, al mismo tiempo y bajo la misma relación, ella misma y su contrario, es querer que sea y que al mismo tiempo no sea; entonces, es querer lo que es, de por sí, contradictorio e imposible. Recordemos, por lo demás, la razón por la cual Dios quiere las cosas. Sólo las quiere, hemos dicho, en tanto que participan de su semejanza. Pero la primera condición que deben cumplir las cosas para asemejarse a Dios, es la de ser, puesto que Dios es el Ser primero, fuente de todo ser. Dios no tendría ninguna razón para querer lo que sería incompatible con la naturaleza del ser. Ahora bien, plantear lo contradictorio, es plantear un ser que se destruye a sí mismo; es plantear a la vez el ser y el no-ser. Por tanto, Dios no puede querer lo contradictorio, y es también el único límite que convenga asignar a su omnipotente voluntad”.¹⁰

⁸ Después de haber expuesto las razones por las cuales la voluntad parece superior, Santo Tomás de Aquino escribe: “*Sed contra est quod Philosophus, in X “Ethic.” (cap. 7, n.2), ponit altissimam potentiam animae esse intellectum* (Por otra parte, el Filósofo dice que la inteligencia es la más excelente de todas las potencias del alma)” (S T) 1959b, I, q. 82, art. 3. Para Aristóteles se trata, recordémoslo, de mostrar la primacía del conocimiento respecto al placer en su estudio sobre la felicidad.

⁹ Santo TOMÁS DE AQUINO (S C G) 1967, I, cap. 75.

¹⁰ GILSON, E. 1979, págs. 136-137; por ejemplo, Santo TOMÁS DE AQUINO (S T) 1964, I, q. 25, art. 4, ad Resp: “*sicut supra dictum est (a.3; q.7, a. 2, ad 1), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat* (Según hemos visto, lo que implica contradicción no cae bajo la omnipotencia de Dios)”, y (S C G) 1967, II, cap. 25: “*Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse* (Qué cosas no puede el Omnipotente)”. A. MICHEL 1950, col. 3354-3355, escribe:

El capítulo 84 del primer libro de la *Suma contra los gentiles* aclara la posición de Santo Tomás de Aquino:

“Es evidente, a la luz de lo anteriormente dicho, que la voluntad de Dios no puede querer lo que de suyo es imposible. Es imposible lo que repugna en sí mismo. Por ejemplo, que el hombre sea asno, pues se afirmaría que lo racional es irracional (*Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia. Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale*)”.

De conformidad con la teología tomista, al querer su propio ser, que es su bondad, Dios quiere a todos los demás seres en la medida en que se le asemejan. Ahora bien, cuando una cosa le repugna a la razón de ser en cuanto tal, el *esse*, ya no puede haber semejanza con Dios, quien es el *Ipsum Esse* y quien da el *esse* a las criaturas:

“Dios, pues, no puede querer algo que repugna a la razón de ser en cuanto tal. Ahora bien, como a la razón de hombre en cuanto tal repugna el ser irracional, así a la razón de ser como ser repugna que una cosa sea ser y no ser a la vez (*Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens*)”.

37

La analogía es sorprendente; de la misma manera como a la razón del hombre le repugna ser *irracional*, le repugna a la razón de ser como ser que una cosa *sea ser y no ser* a la vez. En efecto, querer lo que no es indispensable a algo, lo que no tiene *convenientia* con lo que es querido, es querer cosas imposibles, a menos que esta voluntad sea el fruto del “error de quien no entiende la propiedad de las cosas (*per errorem non intelligentis rerum proprietatem*)”. Además de la razón fundamental

“Decir que “Dios lo puede todo” es decir que “Dios puede *todo lo posible*, es decir, todas las cosas cuya existencia no implica ninguna contradicción... Dios no puede realizar los contradictorios, o, más exactamente, son los contradictorios los que no pueden ser realizados: “Si Dios pudiera hacer lo que es imposible, no sería más potente”, S. AGUSTIN, *Serm.* cccxiii, n. I, P, L., t. xxxviii, col. 1060-1061. “Lo imposible es (para Dios) una marca, no de imperfección (*infirmité*), sino de potencia y de majestad”, S. AMBROSIO, *Epist.* L. n. 1, *ibid.*, t. xvi (1880), col. 1205 B. Más expresamente: “Es soberanamente potente Aquel que puede todo lo que es posible; su potencia no se ve disminuía porque no puede lo imposible. Poder lo imposible no sería poder, sino no poder”, Hugues de Saint Victor, *De Sacram.*, L. I, cxxii, *ibid.*, t. clxxvi, col. 216 BC; cf. S. Anselme, *Proslog.*, cvii, *ibid.*, t. clviii, col. 230 BC.”

que excluye la contemporaneidad *-actus-* del ser y del no-ser, la consideración de la “propiedad de las cosas (*proprietas rerum*)” refuerza la primacía del entendimiento sobre la voluntad bajo la forma de la presencia en el entendimiento divino de *ideas -formae-* reguladoras de la existencia de las cosas. Es en ese sentido, creemos, como se deben comprender los dos textos siguientes: “la causalidad del entendimiento divino se extiende a todo lo que no se opone a la razón de ser, pues todas estas cosas están de suyo contenidas en el ser” y “aunque el entendimiento divino no esté coartado a ciertos efectos, Él, no obstante, se señaló a sí mismo determinados efectos, para producirlos ordenadamente, según su sabiduría, como se dice en la Sabiduría: *Todo lo dispusiste, Señor, en número, peso y medida*”.¹¹

Ahora bien, es en el contexto del rechazo de esta distinción, incluso lógica *-simpliciter, ratione ratiocinata-* donde se inscribe lo que se puede leer en la carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630: “Pues en Dios es lo mismo querer, entender y crear, sin que uno preceda a lo otro, *ne quidem ratione*”,¹² ni siquiera lógicamente. De hecho, la toma de posición cartesiana sobre la identidad del entendimiento -término que traduce en el s. XVII la inteligencia de los escolásticos- y de la voluntad son numerosas: no debemos “concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad, pues la idea que tenemos de Dios nos enseña que en él hay una sola acción, completamente simple y completamente pura”, de tal modo “que en Dios *videre et velle* (ver y querer) no son más que una misma cosa”;¹³ “en Dios es lo mismo querer y conocer”;¹⁴ Dios “entiende y quiere, pero no como nosotros, esto es, mediante operaciones que son diferentes, sino que siempre lo hace en virtud de una misma y simple acción; Dios entiende, quiere y hace todo, es decir, todas las cosas que en efecto son,...”.¹⁵

¹¹ Santo TOMÁS DE AQUINO (S C G) 1967, II, cap. 26. “*intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri*” y “*quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: sicut Sapientiae II, 21, dicitur: Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine.*”

¹² A T, I, 153,1-3. GOUHIER, H. 1978, pág. 227, nota 92, rectifica la fecha de esta carta según la correspondencia con Mersenne, II, 490: se trata del 3 de junio de 1630.

¹³ Carta a Mesland del 2 de mayo de 1644; A T, IV, 119, 8-14.

¹⁴ Carta a Mersenne del 6 de mayo de 1630; A T, I, 149, 28.

¹⁵ Principios, I, art. 23; A T, IX-2, 35. Este apartado es comentado en *La conversación con Burman*, A T, V, 165 y 166. A propósito de la afirmación “*ita ut per unicam...*”,

Con esos ejemplos, parece realmente que es, al seguir la más pura tradición de la teología clásica, como Descartes afirma la identidad, en Dios, del entendimiento y de la voluntad. No obstante, de la misma manera en que advertimos en Santo Tomás de Aquino cierta preeminencia del entendimiento sobre la voluntad, vemos ahora, en Descartes, cierta preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento y esto en el marco de su doctrina de la creación de las verdades eternas. En realidad, hay

que aparece en la edición latina, A T, VIII-1, 14, 4 sig., se expone:

“Cómo lo hace, no podemos concebirlo, sino sólo entenderlo. Si concebimos a Dios de otra manera, se debe a que lo consideramos como a un hombre como nosotros, que lo hacemos todo por medio de muchas y diferentes acciones. Pero si prestamos la debida atención a la naturaleza de Dios, veremos que sólo podemos entenderlo haciendo todas las cosas por medio de una acción única. Objeción. Parece que esto no puede ser, porque podemos concebir algunos decretos como no ejecutados y mudables, los cuales decretos, por consiguiente, no resultan de una acción única de Dios y no son Dios mismo, puesto que pueden, o al menos podrían, separarse de él, como, por ejemplo, el decreto de la creación del mundo y otros semejantes, a los que fue completamente indiferente. Respuesta. Todo lo que hay en Dios no es en realidad diferente de Dios, sino que es Dios mismo. En cuanto a los decretos de Dios que ya hayan sido ejecutados, Dios es completamente inmutable en ellos, y metafísicamente no puede concebirse esto de otro modo. Ahora bien, en lo que toca a la ética y la religión, ha prevalecido la opinión de que Dios es mudable, a causa de las plegarias de los hombres; pues nadie habría rogado a Dios si supiera o estuviera convencido de que es inmutable. Para eliminar esa opinión y conciliar la inmutabilidad de Dios con las plegarias de los hombres, hay que decir que Dios es sin duda inmutable, y que desde la eternidad decretó si me concedería o no lo que pido; pero también hay que decir que lo decretó de tal modo que al mismo tiempo decretó concedérmelo por mis plegarias, siempre que además de rogar viviera bien, de manera que debo rogar y vivir bien si quiero obtener algo de Dios. Esta es la situación en ética, donde el autor, al examinar la verdad de las cosas, vio que estaba de acuerdo con los gomaristas, pero no con los arminianos ni con los jesuitas. En cambio en metafísica sólo es posible entender que Dios es completamente inmutable. Y no importa que esos decretos hayan podido separarse de Dios, pues esto apenas podemos decirlo; en efecto, aunque Dios sea indiferente a todas las cosas, decretó así necesariamente, porque necesariamente quiso lo mejor, aunque fue su voluntad lo que hizo que esto fuera lo mejor. Y aquí no deberían separarse la necesidad y la indiferencia en los decretos de Dios, pues aunque haya actuado con la máxima indiferencia, al mismo tiempo actuó con la máxima necesidad. *Además, aunque concebimos que aquellos decretos pueden separarse de Dios, esto sólo lo concebimos bajo la influencia de nuestra razón, que establece una distinción mental entre los decretos de Dios y Dios mismo, pero no es una distinción real, de manera que*

que apreciar en el *ne quidem ratione* el indicio de que “la inversión” de la relación entre el entendimiento y la voluntad en el Dios de Descartes “sólo es concebible una vez es radicalmente abolida la distinción”.¹⁶ Allí donde algunas fórmulas podrían prestarse a confusión, el *ne quidem ratione* viene a reforzar, contra el tomismo, la identidad entre entendimiento y voluntad. En efecto, en el capítulo de los atributos divinos, cualquier superioridad del uno sobre el otro es borrada, y en el capítulo de la creación del mundo, las facultades del Creador son indiscernibles: “Las páginas sobre la creación de las verdades eternas sugieren una prioridad de la voluntad sobre el entendimiento simplemente porque persistimos en identificar las verdades eternas con el entendimiento divino. Pero cuando éstas son criaturas, corresponden al ser del mundo y no a la esencia del Creador (*elles tiennent à l'être du monde et non à l'essence du Créateur*)”.¹⁷ Aunque Descartes afirma numerosas veces y con motivo de la teoría de las verdades eternas creadas, que Dios no quiere algo porque lo conoce sino que lo conoce porque lo quiere,¹⁸ esto no significa, a pesar de la innegable inversión, la subordinación del entendimiento a la voluntad; como señala H. Gouhier: “Aquí y allá, no se habla del mismo entendimiento. En el agustinismo y el tomismo, ese entendimiento es el lugar de las Ideas ejemplares y de las Verdades eternas; la simplicidad divina no prohíbe una distinción *ratione* con la voluntad, distinción que toma inmediatamente la forma de una prioridad del entendimiento sobre el querer. En el cartesianismo, el *ne quidem ratione* excluye esta distinción, lo que implica no un cambio de prioridad sino el rechazo a toda prioridad”.¹⁹ A pesar de que uno no puede dejar

en realidad aquellos decretos no han podido estar separados de Dios, y no son posteriores a él ni distintos de él, ni Dios ha podido ser sin ellos. Resulta evidente entonces que Dios lo hace todo por una acción única. Pero puesto que esto no podemos conocerlo con nuestra razón, nunca debemos permitirnos subordinar la naturaleza y operaciones de Dios a nuestra razón.” (1987, págs. 159-160. Las cursivas son nuestras).

¹⁶ GOUHIER, H. 1978, p. 236. Véase J-L. MARION 1981, págs. 282 sig.: “...Descartes, al confundir el entendimiento y la voluntad entre sí y con la esencia de Dios, excluye la posibilidad misma de toda jerarquía de las facultades -puesto que, precisamente, las facultades, como tales, desaparecen” (pág. 284).

¹⁷ GOUHIER, H. *Ibíd.*, pág. 237.

¹⁸ Por ejemplo, *Carta a Mersenne del 6 mai de 1630*, A T, I, 149, 29-30: “*ex hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera* (por esto mismo que quiere algo por eso lo conoce y sólo por eso tal cosa es verdadera)”; *Sextas respuestas*, A T, IX-1, 233; A.T, VII, 432.

¹⁹ H.GOUHIER, 1978, pág. 237. “Porque el lenguaje humano es sucesivo, Descartes, en estas dos últimas cartas (scil. a Mersenne, 6 y 27 de mayo de 1630), para

de sorprenderse, al leer los textos relativos a la doctrina de la creación de las verdades eternas, por la insistencia de Descartes en la voluntad divina, H. Gouhier nos invita a tomarle la justa medida a la “inversión”. De la misma forma lo considera J. Laporte²⁰ quien nos recuerda que esta voluntad divina de la cual dependen las verdades eternas es inteligencia. Su conclusión -en el caso de que lo sea- es que “la immanencia recíproca del entendimiento y de la voluntad arrastra al entendimiento en el misterio de la voluntad de Dios: por esto el entendimiento infinito indiscernible *ne quidem ratione* de la voluntad infinita nos es tan inaccesible como esa voluntad... La creación de las verdades eternas expresa esa trascendencia del entendimiento que su infinitud arrastra en el misterio de la voluntad divina”.²¹

Sabemos que con *voluntarismo* se entiende en filosofía la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento tanto en la determinación del bien como en la búsqueda de la verdad; se plantea ahora el problema de saber en qué medida se puede relacionar a Descartes con la tradición voluntarista. El interés en este problema es que podría

reaccionar contra la prioridad de entender o conocer respecto a querer, invierte el orden acostumbrado de los términos, sin que esto implique el menor voluntarismo. En los *Principios*, I, art. 23, encuentra el orden normal, la perfecta coincidencia en la unidad divina que sigue siendo la misma”, escribe RODIS-LEWIS, G. 1984, pág. 329.

²⁰ LAPORTE, J. 1928, pág. 370: “...con el fin de evitar cualquier equivocación, él (Descartes) toma la precaución de referir a la frase de san Agustín, “*quia vides ea, sunt...*” (*Confes.*, XIII, 38)... está convencido de que lo que llamamos inteligencia (*intelligence*) no viene de una especie de azar o de necesidad bruta, que la “pura y simple acción” de la cual se derivan las leyes de nuestra razón es ella misma razón, aunque razón superior y heterogénea a la nuestra. La causalidad divina es la de una inteligencia que produce sus objetos al pensarlos”. La referencia a san Agustín aparece en la *Carta al P. Mesland del 2 de mayo de 1644*, A T, IV, 119, 6-14: “Pero no debemos representárnoslas (las contradicciones) para conocer la inmensidad de su poder, ni concebir ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad, pues la idea que tenemos de Dios nos enseña que en Él hay una sola acción, completamente simple y completamente pura, lo que expresan muy bien estas palabras de san Agustín: *Quia vides ea, sunt etc*, (porque las ves, son), puesto que en Dios *videre et velle* (ver y querer) no son más que una misma cosa”. Entre quienes defienden la tesis del “voluntarismo cartesiano”, podemos citar, por ejemplo, a KOYRÉ, A. 1922, págs. 15, 42, *passim*; Y. BELAVAL 1978, pág. 145: “Le volontarisme cartésien...”; E.M. CURLEY 1978, pág. 38: “...the cartesian voluntarist doctrine of the creation of the eternal truths”.

²¹ GOUHIER, H. 1978, págs. 239-240.

quizá permitirnos reconocer cierta influencia de G. De Ockham sobre Descartes y permitiría situar el tema del engaño divino en el contexto nominalista de la *potentia Dei absoluta*. Al traducir por lo condicional una esperanza que creemos fundada legítimamente, nuestra hipótesis de trabajo debe primero verificar la similitud entre el *ne quidem ratione* cartesiano y la posición de G. de Ockham.

La afirmación de G. De Ockham de que la voluntad divina es la primera causa de todo lo creado (*voluntas divina est prima causa omnium*) hace eco al pensamiento de Duns Escoto y se inscribe en la tradición voluntarista. Un texto de Hugues de Saint Victor, citado por P. Vignaux en su artículo - hoy en día clásico - sobre G. De Ockham²² muestra la antigüedad de esa tradición que, al menos por medio de D. Escoto, pudo llegar a G. De Ockham: y muestra también la paradoja esencial del voluntarismo divino; Dios no quiere las cosas porque son justas, sino que las cosas son justas porque Dios las quiere. Que la voluntad divina no tenga causa y que sea su propia regla es uno de los pensamientos fundamentales de G. De Ockham, pero aquí se debe hablar de tradición voluntarista con mucha precaución; G. De Ockham tiene una concepción totalmente diferente de la del *Doctor Subtilis* de la simplicidad divina. Mientras que D. Escoto admite todavía una distinción formal entre los atributos divinos, la escuela nominalista no admite ninguna ni siquiera una de razón. Es, pues, tanto contra Escoto, y su *distinctio formalis a parte rei*, como contra Santo Tomás de Aquino, y su *distinctio ratione ratiocinata* frente a quienes reacciona G. De Ockham y es, en el rechazo a toda distinción en la esencia divina, donde reside una de las claves de la metafísica de la cual va a desprenderse su “voluntarismo”. Según el *Venerabilis inceptor* la simplicidad de la esencia divina excluye toda distinción formal o de razón entre los atributos divinos. Estos, por otra parte, sólo *significan* a Dios, no son Dios. “La misma unidad de la esencia divina que excluye la distinción formal, excluye la distinción de razón: esto no solamente le concierne a Duns Escoto sino también Santo Tomás de Aquino. Ante esta *una perfectio indistincta re et ratione* se puede pensar en Descartes, con la condición de no olvidar que no se encontrará

²² VIGNAUX, P. 1931b, col. 880: “*Prima rerum omnium causa est voluntas Creatoris, quam nulla praecedens causa movet, quia aeterna est, nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semetipsa justa est. Neque enim idcirco juste voluit quia futurum justum fuit quod voluit...Cum ergo quaeritur quare justum est quod justum est convenientissime respondetur: Cum ergo quaeritur quare voluntas Dei justa est, hoc sanius respondetur: quoniam primae causae causa nulla est cui ex se est esse quod est*”, *De sacramentis*, I, iv, 1. P.L., t.clxxvi, col. 233 D.

junto al Dios de G. De Ockham el dinamismo interno del Dios cartesiano”.²³

A la vez que pensamos en Descartes, preguntémonos ahora qué sentido puede tener esta afirmación de que Dios es voluntad y que la “voluntad divina es la primera causa de todo lo creado (*voluntas divina est prima causa omnium*)”.²⁴ En la medida en que Dios es perfecto y simple, ninguna primacía es concebible: en el interior de Dios, si se nos permite la expresión, el entendimiento no se distingue de la voluntad porque *es la voluntad misma*. Respecto a las criaturas, *ad extra*, si con el querer divino consideramos la criatura que Él quiere, se puede admitir, es cierto, que el entendimiento dirige la voluntad, porque la voluntad divina es libertad y porque sus efectos son contingentes; pero se trata de una prioridad de Dios respecto a la criatura y no de una prioridad de Dios respecto a Dios. Recordemos la conclusión de P. Vignaux:

“Para Ockham, la voluntad divina es dirigida en la medida en que puede serlo... La voluntad no tiene ningún privilegio sobre el entendimiento. Cuando se piensa en el mero entendimiento, hay que pensar que es Dios, en su acto independiente de todo lo demás; del mismo modo, cuando se piensa en la mera voluntad divina, es Dios y nada la precede; cuando se piensa en el entendimiento y en la voluntad a la vez, hay que concebir que en Dios son uno solo: la doctrina ockhamista del entendimiento y de la voluntad está dominada por este pensamiento de que en Dios todo es igualmente perfecto y absolutamente simple”.²⁵

Con la misma precacución debe abordarse el problema de la influencia de la filosofía de D. Escoto y del nominalismo en el pensamiento de Descartes. A. Michel, autor del artículo “voluntarismo” en el *Diccionario de teología católica* sin duda tiene razón al recalcar el tono nominalista de Descartes en sus *Respuestas a las sextas objeciones*.²⁶ Tres textos de Escoto, Biel y Gerson citados en paralelo²⁷ hacen pensar que es probable que haya existido una influencia real, aunque indirecta, de la filosofía nominalista²⁸ y escotista en el pensamiento de Descartes. Hemos

²³ VIGNAUX, P. 1931a, col. 756.

²⁴ OCKHAM, I *Sent.*, dist. X, q. II, G, citado por VIGNAUX, P. 1931a, col. 762.

²⁵ VIGNAUX, P. 1931a, col. 763.

²⁶ A T, IX-1, 232-233.

²⁷ MICHEL, A. 1950, col. 3313-3314.

²⁸ Muchos intérpretes han hablado de una “Escuela nominalista” de pensamiento. Conviene, sin embargo, indicar que hay discusiones actuales que ponen en entredicho la existencia histórica y temática de esa “escuela nominalista”. Véase, por ejemplo, COURTENAY, W.J. 1995, págs. 263-292.

visto que la metafísica de las verdades eternas conduce a Descartes a rehusar, contra Santo Tomás de Aquino, pero también contra D. Escoto,²⁹ cualquier distinción entre los atributos divinos, *ne quidem ratione*. Ahora bien, ese rechazo a una distinción *virtual o de razón* no es propia solamente de Descartes:

“Los nominalistas de la escuela de Ockham no admitían tampoco ninguna distinción entre las perfecciones divinas, ni siquiera de razón, sino una razón *verbal* de razón racionada (*de raison raisonnante*), como entre Tulio y Cicerón. Eso era destruir de raíz la posibilidad misma de utilizar nuestros conceptos para llegar a un conocimiento filosófico o teológico de las cosas divinas... Aquí, Descartes está bajo la dependencia histórica, ya no de Escoto, sino de los nominalistas”³⁰

44 A la vez que concordamos plenamente con esta cita de J. Maritain, precisaremos, por una parte, que después de D. Escoto, y con posterioridad a la condena del 7 de marzo de 1277 por parte de E. Tempier, Obispo de Paris, G. De Ockham vuelve a colocar el conocimiento filosófico de Dios en su lugar: bajo la fe³¹ y, por otra parte, que nuestros conceptos son instrumentos totalmente inadecuados tanto para conocer lo universal de los realistas como para conocer al verdadero Dios.

Sin forzar excesivamente nuestra hipótesis, parece entonces que el *ne quidem ratione* de Descartes tiene fuertes resonancias ockhamistas. Por lo demás, otra similitud aparece ahora puesto que se encuentra, tanto en G. De Ockham como en Descartes, una simplicidad de la esencia divina que, al alejar de la unidad divina la sombra de cualquier distinción, vuelve incomprensible a Dios. La *omnipotencia* divina es, para ambos, la causa de esta incomprensibilidad de Dios y tendrá una importancia fundamental para el tema cartesiano del engaño divino.³²

²⁹ “*Quantum attinet ad distinctionem formalem, quam doctissimus theologus affert ex Scoto, breviter dico illam non differe a modali...* (Por lo que toca a la distinción formal que el doctísimo teólogo dice haber tomado de Escoto, responderé brevemente que no difiere de la distinción modal...)”: *Primeras Respuestas*, A T, VII, 120, 15-17.

³⁰ MARITAIN, J. 1965, págs. 339-340, nota 199.

³¹ CHAUNU, P. 1984, vol. I., págs. 95 sig. Sobre la condena del 7 de marzo de 1277 y las varias prohibiciones de Aristóteles, véase F. Van STEENBERGHEN 1970, *passim*.

³² MARGOT, J-P. 1995, págs. 83-97: “La “*potentia Dei absoluta*” y el engaño divino”.

BIBLIOGRAFÍA

- BELAVAL, Y. 1978, *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard-Tel, París.
- CHAUNU, P. 1984, *Le temps des réformes*. Éditions Complexes, 2 volúmenes, Bruselas.
- COURTENAY, W.J. 1995, "Was there an Ockhamist School?", en: *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, editado por Maarten J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider, Georg Wieland, Leiden, Nueva York : E.J. Brill, 1995.
- CURLEY, E.M. 1978, *Descartes against the Skeptics*. Harvard University Press, Cambridge.
- Oeuvres de Descartes*, 1974-1983, edición de C. Adam y P. Tannery, nueva presentación de B. Rochot y P. Costabel en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Vrin, 13 volúmenes, París.
- Oeuvres philosophiques de Descartes*, 1963-1973, textos establecidos, presentados y anotados por F. Alquié, Garnier Frères, 3 volúmenes, París.
- "Conversación con Burman", en: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, 1987, traducción y notas de E. López y M. Graña, Gredos, Madrid. 45
- GARDEIL, H.D. 1957, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Cerf, 4 volúmenes, París.
- GILSON, E. 1979, *Le thomisme*. Vrin, París.
- GOUHIER, H. 1978, *La pensée métaphysique de Descartes*. Vrin, París.
- KOYRÉ, A. 1922, *Éssai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence*. Vrin, París.
- LAPORTE, J. 1928, "La finalité chez Descartes", en: *Revue d'histoire de la philosophie*.
- MARGOT, J-P. 1995, *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*. Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, Cali.
- MARION, J-L. 1981, *Sur la théologie blanche de Descartes*. Presses Universitaires de France, París.
- MARITAIN, J. 1965, *Le songe de Descartes*. Buchet/Chastel, París.
- MICHEL, A. 1950, "Volontarisme", en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. XV-2, col. 3309-3322, París.
- RODIS-LEWIS, G. 1984, *Descartes*. Le livre de poche, París.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, 1967-1968, *Suma contra los gentiles* (S C G), edición bilingüe, segunda edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, O.P. y Adolfo Robles Sierra, O.P., 2 tomos,

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1959a, *Suma Teológica* (S T), I, q. 27-74. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., tomo II-III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1959b, *Suma Teológica* (S T). I, q. 75-119. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., tomo III (2o), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1964, *Suma Teológica* (S T), I, q. 1-26. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P., tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

VAN STEENBERGHEN, F. 1970, *Aristotle in the west*. Nauwelaerts, Lovaina.

46 VIGNAUX, P. 1931a, "Nominalisme" (con E. Amann), en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. XI-1, col. 717-783, París.

VIGNAUX, P. 1931b, "Occam" (con E. Amann), en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. XI-2, col. 876-889, París.