

AGUSTÍ BOADAS

## LA LIBERTAD EN LA ESCUELA DE OXFORD

Lo maggior don che Dio per la sua larghezza  
fesse creando, ed a la sua Bonitate  
più conformato, e quel che ei più apreza,  
fu della volontà la libertate  
de che le creature intelligenti,  
e tutte e sole, furo e son dotate  
(DANTE, *Paradiso* V, 19-24)

### I. INTRODUCCIÓN

El siglo XIII ha supuesto, en el aspecto filosófico, uno de los momentos álgidos de la historia de la razón humana, tal vez sólo comparable a los tiempos socráticos o al nacimiento del idealismo. No sería justo, historiográficamente hablando, hipotecar hechos como el nacimiento de las universidades, la democratización relativa de la cultura a través de las órdenes mendicantes o las respuestas a la confrontación entre el declinar del *ordo* feudal y el ascenso de la *libertas* burguesa, a viejos paradigmas como la supeditación de la filosofía a la teología o la historia del XIII como la de las condenas inquisitoriales del aristotelismo. Lo primero se verá en el análisis propedéutico siguiente y así quedará más en evidencia lo segundo.

La llamada «Escuela de Oxford» o «Escuela Franciscana de Oxford»<sup>1</sup> puede aportar algún elemento que permita comprobar esta tensión entre lo

<sup>1</sup> Aceptemos, ni que sea metodológicamente, la existencia de una escuela, a fin de aglutinar de alguna forma a los autores. Son clásicos los estudios: A.G. LITTLE, «The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century», *Archivum Franciscanum Historicum* 19 (1926) 803-874; D.E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, Oxford, University Press - British Society of Franciscan Studies 16, pp. 114-171 (repr.: Nueva York, Russell & Russell, 1964).

in: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. IV. *Mediaevalia. Textos e estudos* 23 (Porto, 2004) pp. 151-162.

viejo y lo nuevo, entre la tradición y la modernidad, entre los viejos teólogos y la nueva intelectualidad latina y, al mismo tiempo, ver en su evolución la pérdida de su independencia en favor de las modas parisinas y los movimientos reticentes ante ese centralismo. De manera que el presente análisis no puede prescindir del contexto que un historiador de la filosofía necesita para dar cuenta de las interrelaciones entre los autores y la formulación misma del tema propuesto.

Centrándonos en el tema de cómo definir la libertad, antes de empezar sería conveniente esbozar la terminología en juego como punto de partida. Por un lado, lo que se puede llamar «tendencia aristotélica» centraría su concepto en la «inmunidad de cualquier fuerza» (externa o interna, de determinarse por una cosa u otra, de la ley y del mal físico o moral, etc.) Se trataría, pues, de una visión altamente pasiva y material, en tanto que sería *vis electiva*, propiedad de la voluntad que depende del entendimiento. Por ello, esta definición, más que de libertad, se correspondería a la de *liberum arbitrium*, poniendo justamente el acento en esa racionalidad representada por el *arbitrio*. Y por el otro, se puede rastrear una terminología que va poniendo progresivamente el acento en la actividad humana, cuya forma más propiamente adecuada a su obrar radicaría en el papel preponderante de la voluntad y su caracterización como *libertas*. Esta segunda es la que intentaremos abordar, ni que sea sintéticamente en el marco general de la historia de los pensadores propuestos.

## II. LA CONFLUENCIA DEL HUMANISMO Y ARISTÓTELES: ROBERT GROSSETESTE

Antes de entrar en sus formulaciones de la libertad, es conveniente recordar tres circunstancias personales que hacen a Grosseteste especialmente atractivo para el historiador medieval de la filosofía. Su condición de primer Canciller de la Universidad de Oxford de 1208 a 1235, primero, no sólo indica su compromiso con una nueva forma de hacer «escolástica», sino que también revela sus raíces anselmianas y victorinas. Grosseteste, segundo, fue pionero como comentador latino de la moral de Aristóteles: la *Ética nicomáquea* en 1246<sup>2</sup>. Ello implicaba no

<sup>2</sup> A pesar de que Leonardo Bruni no conozca la versión grossetestiana y sí las deficientes versiones dominicas: cfr. *Leonardi Arretini in libros Ethicorum Aristotelis*, Venecia, Octaviano Escoto, 1496, ff. 1a-2b.

sólo que el talante oxfordiano quedaba lejos de las disputas parisinas sobre el aristotelismo, sino que además, se impone un nuevo estilo de hacer ciencia que se ejemplifica de forma decisiva en cuestiones de filología o filosofía del lenguaje. Así, por ejemplo, sabemos que se encargó de formar un círculo de expertos en griego, entre los cuales destacaron: Roger Bacon, Adán Marsh, Tomás de Gales, Edmundo Rich, tal vez Guillermo de la Mare, Juan de Basingstoke —que aprendió el griego suficiente en la propia Atenas para traducir el *Donatus græcus* de la mano de una bella e instruida helena— o incluso bizantinos como Nicolás Graecus o, quizás, Andrés el Griego. Y tercero, el legado de su biblioteca a los franciscanos oxfordianos, seguramente gracias a la amistad con Adán Marsh, para asegurar de alguna forma la continuidad de su obra, lejos de significar desconfianza ante la institución que presidió y consolidó, implicó potenciarla hasta el punto que su alumno más conocido, Bacon, a menudo se ha ennoblecido haciéndose discípulo directo de Grosseteste, cuando más bien le conoció a través de sus escritos<sup>3</sup>.

Como «padre» de la Escuela de Oxford, y bajo los tres condicionantes ahora mencionados, su obra *De libero arbitrio*<sup>4</sup>, y en especial el capítulo XVII, resulta un análisis que se engarza en tradición humanista cercana a los victorinos y a san Bernardo en detrimento de un san Anselmo de quien parte; se contrapone al otro gran «padre» del pensamiento franciscano, Alejandro de Hales; y desbroza el camino de los autores que sumariamente analizaremos. La Biblia, los paganos, la Patrística e incluso el Lombardo se usan con un único fin: proponer una definición adecuada a los nuevos tiempos.

Grosseteste, pese a considerar la voluntad libre como potencia en el alma racional, le otorga un papel rector y dominador respecto de las demás. Así, más que una potencia indeterminada, su función consiste en llevar a cabo lo que ha decidido como «bueno, justo y lícito» y evitar, del mismo modo, lo «malo, injusto e ilícito». Pero lo que llama la atención de la expresión grossetestiana es la equiparación entre *voluntas libera* y *liberum arbitrium*, es decir, la desaparición *de facto* del *arbitrium*. Además introduce el tema de la elección, que no encaja ni con el aristotelismo, ni

<sup>3</sup> Cfr. J. McEVOY, *Robert Grosseteste*, Oxford, University Press, 2000.

<sup>4</sup> Cfr. L. BAUR, *Die pilosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bishops von Lincoln*, Muster, Aschendorff, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 9, 1912, pp. 208-288.

con la definición anselmiana de: «El libre albedrío es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por amor a la misma rectitud»<sup>5</sup>. Para ello, recurre a Pedro Lombardo («liberum arbitrium es facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente»<sup>6</sup>) y a san Bernardo<sup>7</sup>. De manera que la definición del Lincolniense sería: «el libre albedrío es la natural y espontánea capacidad de determinarse a querer uno u otro de los opuestos en sí mismos considerados», como se dice en el mencionado capítulo XVII. Queda así el terreno abonado y preparado para que sus discípulos ahonden en esta dirección. Esta apuesta inicial grossetestiana, además, abre otros dos caminos que nos apartan del tema, pero que vale la pena enunciar: el uso de las metáforas de la luz y el recurso a san Pablo para mantener siempre una percepción de la elección que no implique desde el principio la noción de mal y pecado.

### III. ENTRE OXFORD Y PARÍS: ROGER BACON

Aunque parece seguro que no fue alumno de Grosseteste, ya que no dice nunca que lo vio *oculis meis*, ya hemos dicho que Bacon tuvo acceso a sus obras y, como ahora veremos, su influencia es innegable.

En su *Communia Naturalium*, obra de madurez redactada en la su difícil década de los 70, Bacon dedica un capítulo al libre albedrío que titula *de partibus intellective virtutis*<sup>8</sup>. Comienza con sus personales obsesiones sobre la distinción entre entendimiento agente, exclusivo de Dios, y posible, que es el único que se da en el hombre. Lo siguiente es establecer la unidad del hombre y la duplicidad de operaciones en el alma racional, que no estará dividida en partes (razón y voluntad), sino que será *intellectus speculativus* —*cognicio, virtus cognitiva, intelligere*, en último término *ratio*—, en tanto que opera de razón; o *intellectus practicus* —*amor*, potencia intelectual o amativa, praxis u operacio, *velle*, en último término *voluntas*—, en tanto que lo hace en el querer o amar. Antes había afirmado que la naturaleza se dice de dos maneras: una manera, en

<sup>5</sup> *De libertate arbitrii*, c. 3.

<sup>6</sup> *II Sent.*, d. 24, c. 3.

<sup>7</sup> Cfr. *De gratia et libero arbitrio* 2, n. 4, cfr. la edición electrónica de *Cetedoc* II, 30, Lovaina, Brepols, 1996.

<sup>8</sup> *Communia Naturalium* IV, d. 3, c. 7, p. 298 de la edición a cargo de R. STEELE, *Opera hactenus inedita* III, Oxford, Clarendon Press, 1911.

general, cuando es *virtus* operante sin deliberación de la razón ni elección de la voluntad; y la otra, en especial y estrictamente, cuando es fuerza operante separada respecto del alma<sup>9</sup>. De inmediato se suscita una sombra de polémica: la *naturalaleza* entendida averroísticamente como lugar de la necesidad se opone a la *racionalidad* como lugar de la libertad<sup>10</sup>. Pero volvamos al fragmento analizado: pese a establecer una preeminencia del conocimiento sobre la voluntad apelando a la autoridad de Aristóteles, fray Roger establece su paridad: «quoniam cognicio et amor ad invicem ordinantur, cognicio enim est propter amorem»<sup>11</sup>. Dicho de otro modo: la razón y la voluntad no son potencias separadas de la esencia del libre albedrío, sino operaciones *diversas et ordinatas* que no difieren en su esencia, porque entonces sería imposible que actuaran juntas. De manera que, al fin y al cabo, conocer la verdad y amarla son la misma cosa. El *Doctor Admirable*, pues, no se atreve a dar el paso del voluntarismo escotista: se limita a ser prudentemente aristotélico a pesar de privilegiar la ética en su *ordo scientiarum* y a recordar que no puede sobrepasar el agustinismo<sup>12</sup>. Si deseo y razón fueran diversos en esencia, no podrían conminarse a actuar y el alma conocería en vano la verdad, porque no la amaría. Por ello, acaba apuntillando, por enésima vez en sus escritos, a los teólogos: «Et quia istud non verificatur a theologis, ideo omnes quesciones suas quas faciunt de partibus ymaginacionis et de libero arbitrio, quas multiplicant in infinitum, vacillant, quia fundamentum non habent verificatum et certificatum»<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> II, d. 4, c. 1, p. 111:19-22 (*Opera hactenus inedita* II, Oxford, Clarendon Press, 1910). Cabe recordar que aquí está tratando de distinguir entre *natura e intellectus* y en tanto que causas eficientes que actúan *per se* y no *per accidens*. El entendimiento se entiende como substancia racional que opera a partir de la deliberación de la razón y de la elección de la voluntad (*ibid.*, p. 108:11-15).

<sup>10</sup> Nótese que el tratado sobre los errores de los matemáticos (incluido en el *Secretum secretorum*, p. 3-4 de la edición de R. STEELE de la *Opera hactenus inedita* V, Oxford, Clarendon Press, 1920), Bacon se desmarca de la astronomía como astrología, situándose en plena efervescencia de la problemática de la magia que culminaría en la condena de 1277. Cfr. T. WITZEL, «De fr. Rogero Bacon eiusque sententia de rebus biblicis», *Archivum Franciscanum Historicum* 3 (1910) 206-209; y T. GREGORY, «Théologie et astrologie dans la culture médiévale: un subtil face-à-face», *Bulletin de la Société française de Philosophie* 84 (1990) 121.

<sup>11</sup> *Ibid.* IV, d. 3, c. 7, p. 299:19-21.

<sup>12</sup> *De Trinitate* X, c. 2, n. 4: nadie ama lo desconocido.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 302:5-9.

¿Mantiene, sin embargo, Bacon esta equidistancia entre conocer y amar? Parece que no, como el mismo texto insinúa. El punto de partida y el de llegada de su sistema son eminentemente prácticos y no teóricos. El conocimiento tiene su origen en la experiencia —ya sea física, a través de la matematización grossetestiana de la naturaleza, ya sea mística, a la manera de la iluminación agustiniana— y su causa final, en la moral<sup>14</sup>. De forma que el saber especulativo tendrá un carácter instrumental y buena prueba de ello son las veleidades del *Doctor Mirabilis* en el campo de los *espirituales* y en el campo de la apocalíptica.

#### IV. LOS OXFORDIANOS

Preferencia por un Aristóteles tamizado por Avicena y no por Averroes, pluralidad de las formas, creación contra eternidad del mundo, doble experiencia —abstractiva e ilimitativa— y papel preponderante de la moral, y por tanto, de la voluntad: tales podrían ser los *topoi* o lugares comunes de la Escuela de Oxford<sup>15</sup>.

El caso de Tomás de York se ajusta a este perfil, añadiendo tres elementos que se pueden encontrar ya en Bacon: su apología de los mendicantes contra el ataque a los *espirituales* por parte de Guillermo de Saint Amour, el uso de la biblioteca grossetestiana (1253-1256) antes de pasar a enseñar en Cambridge hasta su probable muerte en 1260 y una concepción orgánica y unitaria del saber recogida en su *Sapientiale*<sup>16</sup>,

<sup>14</sup> D. BIGALLI, «Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone», in: *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ott. 1978*, Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1979, p. 173: «È un crinale sottilissimo quello che distingue la vera della falsa matematica, incentrato sul tema del libero arbitrio, come sottile è la distinzione tra *potestas* expressa nei miracoli e le *conjunctiones* negromantiche. L'astronomia giudiziaria si fonda quindi sulla considerazione del rapporto che lega le vicende terrene ai lontani moti astrali e si traduce in strumento potente in quanto, come la filosofia, *ordinat ecclesiam, dirigit rempublicam fidelium, et juvat ad infidelium conversionem praedestinatorum et reprobationem praescitorum* (*Opus Majus* I, p. 248)».

<sup>15</sup> A nivel religioso, además, cabría añadir sus tendencias espirituales. Fray Adán Marsh y Grosseteste fueron juntos al Concilio de Lión y es más que probable que Adán, también amigo de fray Hugo de Digne, como *Magister Regens* de Oxford entre 1248 y 1253, amparara e incluso explicara temas joaquinistas.

<sup>16</sup> Cfr. E. LONGPRÉ, O.F.M., «Fr. Thomas d'York, O.F.M., la première somme métaphysique du XIII<sup>e</sup> siècle», *Archivum Franciscanum Historicum* 19 (1926) 906-929, para la tabla de materias de esta obra inédita.

redactado en su trienio como maestro en Oxford. La voluntad en Tomás se implica con la ciencia y el amor<sup>17</sup> y se desvincula el tema del mal del tema del pecado como pasa en Grosseteste, a pesar de que parece seguir fiel a la primacía del entendimiento sobre aquélla y a pesar de que expresamente quiere apartarse del aristotelismo en favor de Platón (o más propiamente del platonismo «tradicional»)<sup>18</sup>. Una nota final: Ricardo Rufo de Cornwall estuvo en Oxford entre 1238 y 1253. Bacon lo llama *el peor y más ignorante, famosísimo entre la multitud ignorante*, y parece ser el primero que infectó la universidad del virus que asolaba París, a pesar de que tengamos que afirmar esto a partir del *Doctor Admirable*, conocido por su afilada pluma y él mismo a caballo de ambos lugares separados por el Canal de la Mancha.

Por otro lado y en contraste con Ricardo Rufo, fray Guillermo de la Mare (muerto en 1290), tal vez es el *homo sapientissimus* que menciona Bacon y probablemente discípulo suyo. Es un eslabón histórico clave para entender la evolución de la Escuela de Oxford. Entre las *Collationes in Hexaëmeron* de Buenaventura y la paz entre dominicos y franciscanos de 1289, Guillermo escribe el célebre *Correctorium fratris Thomæ*, justo cuando, en 1277, el aristotelismo naturalista ha sido brutalmente atacado con las condenas de Tempier en París y de Kilwardby en Oxford. Seguramente fue la victoria más pírrica que los franciscanos han obtenido en el siglo XIII, pero el Capítulo General de Estrasburgo de 1282 canonizó de alguna manera las tesis del *Correctorium*. El proceso de acercamiento entre París y Oxford parece ya finalizado y habrá que esperar hasta finales de siglo para que los británicos revolucionen y den nueva creatividad al pensamiento franciscano de la mano de san Juan Duns Escoto.

#### V. LA TRANSICIÓN AL ESCOTISMO Y LA FUSION CON PARÍS: PÈIRE JEAN OLIVI Y JUAN PECKHAM

Juan Peckham, muerto en 1292 como arzobispo de Canterbury (sucesor, pues, del dominico Rober Kilwardby desde 1279), representa un estado ya avanzado de fusión entre las enseñanzas oxfordianas al socaire de Grosseteste (donde estudió entre 1250 y 1257) y las parisinas de tipo bonaventuriano (donde estuvo entre 1257 y 1272, año en que fue nombrado maestro regente de los franciscanos de Oxford).

<sup>17</sup> *Sapientiale* I,33.

<sup>18</sup> Cfr. *Sapientiale* V,32-35.

Aunque deudor del círculo grossetestiano donde se formó, su nítida formulación de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento parece deberse a razones bonaventurianas de tipo teológico. Por un lado, se quiere asegurar la validez del iluminismo del *Doctor Seráfico* sin caer en la feroz condena de los artistas pro aristotélicos; y por el otro, ser fiel a tradición de Agustín, Anselmo y Bernardo sobre la separación entre libertad y mal, gracia y pecado<sup>19</sup>. Peckham participa del *anti-intelectualismo* franciscano o, si se prefiere, de las condenas del aristotelismo de 1277. El tema tiene importantes ramificaciones teológicas e incluso políticas, como se puede comprobar en la condena de Klapwell en 1285. Contemporáneo suyo, y pese a su talante moderado, fray Mateo de Aquasparta lo resume de forma más contundente que el propio Peckham: «Philosophi pro magna parte erraverunt in ordine potentiarum animæ. Posuerunt enim principalem et supremam potentiam et regitricem et imperatricem intellectum sive rationem; sed secundum veritatem altior, principalior et nobilior, ad quam spectat regere et imperare, est voluntas»<sup>20</sup>. Para entenderlo, y dicho religiosamente: pobreza franciscana contra alienación económica, minoridad frente a los *majores* que ostentan el poder y fraternidad como sublimación del amor. Tales son los beneficios que permiten al hombre conquistar su verdadero sentido de libertad<sup>21</sup>. O, dicho en otras palabras, el amor importa más que la ciencia<sup>22</sup>.

No podríamos entender la evolución de la cuestión sin mencionar a un autor, Pèire Joan, que ni era provenzal ni oxfordiano. Olivi, en efecto, fue discípulo de Buenaventura y adoptó su punto de partida, aunque sin quedarse en él. No debemos olvidar que dos factores le distraen de ese arranque: la condena de 1277, que debió aplaudir a la luz de sus invectivas contra el aristotelismo; y sus simpatías *espirituales*, que condicionaron su actividad docente (su libertad de cátedra le supuso la expulsión de París) e

<sup>19</sup> «Augustinus non vult dicere quod gratia se habeat ad liberum arbitrium sicut forma ad subjectum, sed sicut movens ad motum, quia principaliter movet illud per caritatem», MATTHAEI AB AQUASPARTA, *Quæstiones disputate de gratia*, Quaracchi, Biblioteca Franciscana Scholastica XI, 1935, q. X, ad 14, p. 266.

<sup>20</sup> *Ibid.*, ad 12, p. 265 y las referencias allí recogidas en nota. Notemos, además, que el inglés fray Roger Marston (muerto en 1303) estudió en el París bonaventuriano entre 1269 y 1272 y supone también la aceptación de los lugares comunes de la Escuela de Oxford, especialmente a través del propio Peckham.

<sup>21</sup> Feliz expresión al final de su análisis de: F.X. PUTALLAZ, *Figures franciscaines: de Bonaventure à Duns Scot*, París, Cerf, 1997, pp. 96-101.

<sup>22</sup> Cfr. *Sapientiale* V,32-35.

incluso su legado filosófico (fue leído hasta 1335 por amplios sectores de la Orden franciscana). Por lo que respecta a la libertad, aparece ya una formulación de claro corte *voluntarista*: *Por tanto, la misma esencia de nuestra libertad, que es necesario que establezcamos según la fe y la recta razón, clama evidentemente que la voluntad, en tanto que es libre, es totalmente activa*<sup>23</sup>. Esto supone, en primer lugar, reconocer la voluntad como principio activo de sus actos; en segundo lugar, que estos actos serán libres; en tercer lugar, la existencia de actos libres no regida por ningún factor exterior; en cuarto lugar, contra cualquier aristotelismo, dar a la libertad el papel de principio del movimiento; y en quinto lugar, retomando lo que hemos apuntado en Bacon, negar cualquier influencia astral o entendimiento agente que elimine nuestra libertad. Con ello, se aleja del aristotelismo clásico, así como de Mateo de Aquasparta y Bacon, y nos deja en el umbral de la formulación escotista.

#### VI. APÉNDICE: ESCOTISTAS Y NOMINALISTAS

De lo dicho hasta aquí se infiere que el escotismo, en la confluencia de París y Oxford, dio un salto adelante con la célebre tesis del *voluntarismo*.

El maestro y protector de Escoto, fray Gonzalo de Balboa o Hispano, sigue el bonaventurismo, aunque con él se introducen nuevos elementos en el debate de la libertad: así, considera plenamente aristotélico el primado de la voluntad, contra el naciente intelectualismo de la mística especulativa del Maestro Eckhart y contra el determinismo cognoscitivo formulado por Godofré de Fontaines. Así, la libertad no se reducirá a un acto de elegir entre dos opuestos, sino que será la autodeterminación absoluta del querer. Justamente un discípulo de Escoto, Pedro Auréolo (muerto en 1322) retoma esta posición, rechazando, pues, que la libertad pueda estar mediatizada por lo exterior —que hemos visto que en los primeros maestros de Oxford se ejemplificaba con las influencias astrales— o por la misma razón. Preludiando el ockhamismo, a través del tema de los futuros contingentes, postulará el poder y la libertad absolutos de Dios y, por participación, del ser humano.

<sup>23</sup> «Ipsa igitur essentia nostrae libertatis quam secundum fidem et rationem rectam oportet nos ponere clamat evidenter quod voluntas, in quantum est libera, est totaliter activa», Petrus Johannis Olivi, *Questiones in II Sent.* II, 58, p. 411 de la ed. de B. JANSEN, Quaracchi, Biblioteca Franciscana Scholastica V, 1924.

Duns Escoto, en efecto, lo trata reiteradamente, aunque no teorice propiamente sobre el voluntarismo. Su influencia aún es patente en autores como Antonio Andrés, Juan Bassols o Hasdai Crescas<sup>24</sup>. Sin entrar a fondo en la exposición escotista<sup>25</sup>, hay que señalar, primero, que Escoto deshace el nudo gordiano entre conocer y amar: dejan de ser modos para convertirse en elementos de un mismo acto. En segundo lugar, la voluntad deja de ser una tendencia y la libertad se constituye en la misma esencia de la voluntad. Tercero, esa libertad será lo privativo del hombre<sup>26</sup>: *ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae*<sup>27</sup>. Pero si la definición se ajusta también a la trinidad de personas de la teología cristiana<sup>28</sup>, Escoto traza así también la fundamentación de la ética en clave oxfordiana, cuando establece la raíz de la moralidad en el querer libremente ser justo en lugar del deseo racional de ser feliz, propio del eudemonismo aristotélico.

Ockham, en fin, retoma el tema de la libertad allí donde Grosseteste había formulado en su *De libero arbitrio*, pero naturalmente desde una óptica más cercana a la modernidad postcartesiana de Malebranche o Leibniz<sup>29</sup> que al primer canciller de su universidad, ya que la despoja de

<sup>24</sup> Sobre este último, cfr.: Z. HARVEY, «Determinism and Choice in Rabbi Hasdai Crescas», in: *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, p. 21-27.

<sup>25</sup> Tema clásico de no pocos estudios, como por ejemplo: R. ZAVALLONI, «Personal Freedom and Scotus Voluntarism», in: *De doctrina Iohannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis II*, Roma, Studia Scolastico-Scotistica II, 1968, p. 613-627; I. GRAVRAN, «The Idea of Freedom as a Basic Concept of Human Existence According to John Duns Scotus», *ibid.*, p. 645-669; A.B. WALTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington, The Catholic University of America Press, 1986; S. LEE, «Scotus on the Will: The Rational Power and the Two Affections», *Vivarium* 36 (1998) 40-54; L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, Roma, Miscellanea Francescana, 1999, p. 182-193; O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto, filosofo della libertà*, Padua, Edizioni Messaggero, 1996; D. LANGSTON, «Did Scotus Embrace Anselm's Notion of Freedom?», *Medieval Philosophy and Theology* 5 (1996) 145-159; A. RIGOBELLO, «Il fondamento dell'autorità e le sue forme di esercizio in Duns Scoto», in: G. LAURIOLA, *Dritti umani e libertà in Duns Scoto*, Alberobello, Editrice AGA, 2000, pp. 31-40; R. CROSS, *Duns Scotus*, Oxford, University Press, 1999, pp. 84-89.

<sup>26</sup> Cfr. *Ordinatio* II, d. 25, q. u., n. 22; II, d. 38, q. u., n. 2; III, d. 33, q. u., n. 2 y 7; IV, d. 49, q. 4 *ex latere*, n. 16. Especialmente, sobre la libertad trata el *Quodlibeta*, q. 16.

<sup>27</sup> *Ordinatio* II, d. 1, q. 1, n. 17.

<sup>28</sup> El trasfondo teológico ya estaba en Grosseteste y lleva a que la misma definición de libertad sea aplicable a Dios, a Cristo y al hombre. Su origen podría rastrearse en Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* 4,22.

cualquier sombra de dependencia de la razón: *voluntas est libera, quia nihil aliud est liberum nisi voluntas*<sup>30</sup>. Así, la libertad absoluta de Dios y su omnipotencia en el acto creador será de algún modo el modelo del hombre libre que triunfará en el renacimiento con la taciturna y despótica creatividad de un Miguel Ángel, encaramado en la Capilla Sixtina y pintando a placer, pero acompañado tan sólo por su propia soledad. Sin llegar a tintes tan dramáticos y sin tampoco convertir el tema como *flatus vocis* o como una cuestión puramente terminológica, hay que resaltar el *Venerabilis Inceptor* define la libertad como facultad de obrar de modo contingente, es decir, de poder causar o no un efecto exterior<sup>31</sup>: «Voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam»<sup>32</sup>. Por ello se distancia de Escoto cuando afirma: «In creaturis numquam est potentia ad opposita obiecta nec ad oppositos actus sine successione, nec in divinis respectu illorum quae non sunt futura contingentia. Et ideo quantum ad illam potentiam non manifestam in voluntate sine successione non teneo eum, quia in omnibus illis instantibus naturae errat»<sup>33</sup>. La libertad se asocia al poder —*potestas*— y escapa a la razón, ya que no se puede probar sino por la experiencia, con lo cual se sugiere un signo distintivo de Anselmo y Hobbes por un lado, y de Roger Bacon y de Galileo por el otro<sup>34</sup>.

Pero dejémoslo aquí, ya que, como terminaba Grosseteste el capítulo 21 de su *De libero arbitrio*: «Podemos poner aún muchas otras cuestiones, que pocos o nadie estará en disposición de explicar. He querido, sin embargo, hacer un elenco de estos problemas. Para que nadie diga que he dicho todo lo que se puede decir del libre albedrío».

#### *Universidad «Ramon Llull» de Barcelona*

<sup>29</sup> Cfr. J.M. ESQUIROL, *Raó i fonament. Estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988, 98-100.

<sup>30</sup> Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica* IX, St. Bonaventure (Nueva York), St. Bonaventure University, 1980, *Quodlibeta* I, q. 17, a. 1, p. 91:25-26.

<sup>31</sup> Cfr. Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica* II, St. Bonaventure (Nueva York), St. Bonaventure University, 1978, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, q. 3, p. 532-536.

<sup>32</sup> *Opera* IX, *op. cit.*, q. 16, a. 1, p. 87:12-15.

<sup>33</sup> *Opera* II, *op. cit.*, p. 535:77-82.

<sup>34</sup> Cfr. *Opera* IX, *op. cit.*, p. 88:23-28.

