

Libertad y omnisciencia divina en Ockham

Omar Gustavo Delgado Zavala



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción.....	3
Capítulo 1, Libertad y omnicencia.....	9
1 Atributos divinos.....	10
1.1 Omnipotencia.....	10
1.1.1 Causa mediada y causa inmediata.....	13
1.2 Impasibilidad.....	15
1.3 Omniscencia.....	18
2. Actos libres.....	21
2.1 Actos morales.....	24
2.2 Clasificación de los actos morales.....	27
2.2.1. Actos necesariamente virtuosos.....	28
3 Libre arbitrio.....	33
Capítulo 2, Razón y moralidad.....	35
4. El conocimiento.....	35
4.1 Conocimiento del singular.....	36
4.2 Actos cognoscitivos.....	38
4.3 Actos intuitivos y abstractivos.....	41
5. Ciencia de la moral.....	46
5.1 La prudencia.....	47
6. Las Virtudes.....	50
6.1. La conexión de las virtudes en Ockham.....	54
7. La razón como principio rector de la moralidad.....	63
Capítulo 3, Dios y la libertad.....	65
8. Los últimos grados de virtud.....	65
8.1 El quinto grado.....	66
8.2 El cuarto grado.....	69
9. Contingentes futuros.....	72
10. Conocimiento divino.....	83
11. Conclusiones.....	87
Bibliografía.....	91

Introducción

La filosofía medieval abarca casi la mitad de la historia de la filosofía, pero es notorio que el interés que provoca en los profesionales e interesados en la historia de las ideas no es de una intensidad proporcional al tiempo que ocupa en el desarrollo de la cultura occidental. Al menos podemos decir que hay unos pocos filósofos de esta etapa que sí reciben atención, de los cuales es posible encontrar traducciones al español de buena parte de su producción filosófica.

Guillermo de Ockham no es uno de esos filósofos medievales. No hay en español una traducción completa publicada de ninguna de sus obras mayores y los estudios publicados en nuestra lengua parecen reducirse a tres, uno sobre su filosofía del lenguaje¹, otro sobre su filosofía política² y el último sobre su filosofía natural.³

En otros idiomas las publicaciones de y sobre Ockham son más numerosas, pero al tomar en cuenta que con respecto del mundo hispanoparlante también aumenta la cantidad de publicaciones en cualquier área de las humanidades, seguimos teniendo una atención pobre para éste filósofo inglés. La existencia de pocos trabajos hispanoamericanos sobre Ockham es una de mis motivaciones; una vez que he conocido al filósofo inglés puedo darme cuenta de que aún puede decirnos mucho en una gran variedad de temas; además de la popular “navaja de Ockham”, éste es bien conocido por su posición conceptualista en el problema medieval de los universales, así como sus opiniones revolucionarias respecto de la relación iglesia-estado en filosofía política y también por su filosofía del lenguaje, que en las últimas décadas ha recibido especial atención de la filosofía analítica.

En el presente trabajo tengo como objetivo principal analizar el trato que Ockham le da al problema libertad-determinismo, tema en el que el filósofo inglés es tan innovador, perspicaz y digno de atención como en los tres temas antes mencionados, pero que tristemente tiene pocos comentaristas.

¹ De Andrés 1969

² Peña 2005

³ Larre 2000

Mi interés académico por las discusiones contemporáneas entre compatibilismo e incompatibilismo libertarios y sus diversas variantes, han dirigido mi atención hacia este tema entre los muchos tratados por Ockham. Aunque el problema del significado y usos del término 'libertad' tiene particularidades únicas dependiendo del estado de la cultura occidental en los diversos momentos de su historia, aquí como en muchos temas filosóficos hay una especie de *piso firme* que se mueve poco con el paso de los siglos. Estoy totalmente de acuerdo con Roderick Chisholm cuando dice en su artículo *Human Freedom and the self*: "Tal vez es innecesario señalar que, con toda probabilidad, es imposible decir algo significativo acerca de este antiguo problema que no haya sido dicho antes"⁴ Con esto en mente no es difícil encontrar puentes que unan el pensamiento de otras épocas con el actual, así como ver en el pasado ideas que refresquen las discusiones actuales cuando se encuentran en un punto muerto.

En la literatura contemporánea sobre este tema se puede encontrar de vez en cuando a un autor criticando, no directamente el intento de solución planteado por otro, sino el planteamiento mismo de la pregunta que intentaba resolver, por considerarla una pregunta que no es un reflejo correcto del problema que hay de fondo. De hecho la discusión compatibilismo-incompatibilismo contemporánea ha cambiado de objetivos con el tiempo, precisamente porque buena parte de los participantes se han convencido de que no estaban planteando las preguntas correctas (por ejemplo, en algún momento el objetivo se ubicó en la responsabilidad moral más que el significado de la libertad). Como trataré de mostrar, lo que Ockham hizo fue señalar algo similar, que la pregunta del determinismo teológico, al menos con el contenido que se le asignaba a menudo en la época, no era la pregunta correcta, y ni siquiera una pregunta que tuviera algún sentido.

El determinismo teológico es a lo que generalmente un filósofo medieval se enfrentaba cuando trataba el tema libertad-determinismo; es el determinismo que parece producirse cuando se asume que hay un Dios omnipotente y omnisciente, pues en ese contexto los hechos del mundo ocurrirían porque tal

⁴Chisholm, Roderick M. *Human Freedom and the self*. En Watson 2003 p.26.

ser así lo quiere y las proposiciones verdaderas que reflejan estados de cosas en el mundo serían conocidas de antemano por dicho ser. En una situación así, diría un determinista de este tipo, no habría decisiones que podamos tomar sin que Dios lo quiera y no podríamos elegir alguna opción que no sea la que Dios conoce de antemano que elegiremos; o bien podemos elegir entre diversas opciones, o bien Dios es omnisciente y omnipotente, pero no podrían ocurrir las dos cosas a la vez.

Sin embargo, eso es exactamente lo que un filósofo medieval cristiano debe afirmar; el catolicismo reinante en la época proclamaba que Dios tiene dichas propiedades y también que los humanos tenemos libertad. Dada su importancia y repercusiones dentro del sistema del cristianismo así como en el significado de la vida moral, es de esperarse que el tema haya sido tratado por la mayor parte de los filósofos de la época.

Antes de Ockham hubo intentos de solución para el dilema, pero la solución ockhamista me resulta especialmente interesante por ser una solución que se encuentra casi exclusivamente en el nivel lógico-lingüístico, sin necesitar excesivamente de conceptos teológicos, cosa que ocurre con algunas de las soluciones anteriores. Ockham busca una solución que sea racionalmente satisfactoria para cualquiera, independientemente de sus creencias religiosas. El cambio en la manera que maneja el problema es un reflejo de ese último siglo de edad media que le tocó vivir, en el que la separación de la razón y la fe ya formaba parte de los proyectos de la filosofía.

Su solución me resulta interesante también porque, como ya lo sugerí arriba y trataré en el último capítulo, más que intentar *responder* algo, Ockham intenta sólo *rechazar* la pregunta, por considerar que no puede ser formulada con un contenido sensato. En mi humilde opinión, Ockham vislumbraba desde su época que era muy necesario que el filósofo, antes de lanzarse a intentar responder una pregunta usando cualquier medio necesario (como inventar entidades a falta de un medio satisfactorio de respuesta), debía antes analizar el lenguaje con el que estaba formulando la pregunta, y a la luz de sus reglas y contexto, identificar si en principio había algo que preguntar que formara parte de ese contexto lingüístico, y algo que responder respetando sus reglas; al

hacer distintos análisis lingüísticos, en algunos casos bastante simples como el que trataré en el presente trabajo, Ockham nos dice algo que está en el espíritu de su navaja: “la solución más simple es la más probable casi siempre”. Y la solución más simple suele encontrarse en una sencilla distinción lingüística; Ockham comienza algunas de sus discusiones enumerando esas distinciones, a la manera de Aristóteles en su ética nicomaquea: “el bien se toma en tantos sentido como el ente...”⁵.

Guardando las debidas proporciones, personalmente encuentro una similitud grande entre Ockham y Wittgenstein en la forma de pensar cuál es la actividad propia de un filósofo. Me atrevería a decir que Ockham abrió una puerta que conducía a cierto camino filosófico, pero dada la época y lugar que le tocó, no pudo más que ver a lo lejos desde ella. La puerta sería cerrada y tapiada por la filosofía de los siglos venideros, y sería abierta nuevamente y el camino al que conducía explorado a plenitud hasta que en el siglo veinte Wittgenstein comenzara su producción filosófica.

Mi estrategia en este trabajo será primero presentar un argumento que contenga todos los elementos de importancia en la idea del determinismo teológico medieval. Para tener una comprensión más completa del problema, incluiré información sobre tres propiedades divinas que tienen notoria importancia en el asunto, la omnisciencia, omnipotencia e impassibilidad, y también incluiré la manera en que Ockham entiende ‘libertad’, ‘acto libre’ y ‘acto moral’ para tener claro qué es lo que entra en conflicto.

Veremos que Ockham opina que todos y sólo los actos morales son libres y viceversa, y también veremos que para él hay dos distintos orígenes de la obligación moral: la razón y Dios. Nuestro filósofo contempla que alguien puede actuar moralmente aunque no tenga a Dios como su fuente de obligación, y por lo dicho antes, si puede actuar moralmente automáticamente se asume que puede actuar libremente, aunque Dios no forme parte de su panorama religioso

⁵Aristóteles 1992, p.6.

y moral. Por ello, en el segundo capítulo presentaré las teorías de la acción moral y de la virtud de Ockham, cuando es la razón la norma de la moralidad.

En el tercer capítulo terminaré de analizar las teorías de acción moral y virtuosa, cuando es Dios la norma de la moralidad. Después, para analizar la respuesta ockhamista al determinismo teológico partiré de dos problemas que Aristóteles dejó abiertos sobre las proposiciones contingentes futuras para ver la forma en que Ockham los soluciona, y al mismo tiempo rechaza la validez del argumento "muestra" del determinismo teológico propuesto en el primer capítulo. Además de la así llamada "solución estándar" de Ockham, comúnmente tratada en los estudios sobre el tema y basada en una aclaración sobre el uso de tiempos verbales, yo propondré que hay otra vía que Ockham maneja y es igualmente efectiva, basada en aclaraciones sobre los conceptos 'necesidad' y 'contingencia' cuando se aplican al conocimiento divino.

Como quedó dicho, no hay muchas obras en español de y sobre Ockham, por lo que la mayoría de la bibliografía usada está en inglés, francés e incluso latín. Salvo en los textos editados en español, todas las traducciones son mías, pero en esos casos he incluido el texto original a pie de página.

Obras de Ockham mencionadas:

- Dialogus. --- *Dialogus*. London, British Academy. [En línea] <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>> [Consulta: 12 abr. 2011]
- Connexione --- *De connexione virtutum* En: Rega Wood, William. *Ockham on the Virtues*. Indianapolis, Purdue University Press, 1997. 296 pp.
- Naturalis --- *Pequeña suma de filosofía natural*. Navarra, Eunsa, 2002, 289 pp.
- Praedestinatione --- *Predestination, God's foreknowledge, and future contingents*. NY, Meredith, 1969, 136 pp

- Principiis --- Davies, Julian, trad. *A Compendium of Ockham's Teachings: A Translation of the Tractatus De Principiis Theologie*. NY, Franciscan Institute Publications, 1998, 135 pp.

- Quodlibeta --- *Quodlibetal Questions*. New Haven, Yale university press, 1991, 702 pp.

Y también: *Quodlibeta*. Sevilla, Universidad de Sevilla, Fondos digitales [En línea] < <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/293/13/quodlibeta/> > [Consulta: 9 sept. 2011]

- Summa 1 --- *Ockham's Theory of Terms*. Indiana, St. Augustine's Press, 1998. 235 pp.

- Summa 2 --- *Ockham's Theory of Propositions*. Indiana, St. Augustine's Press, 1998. 220 pp.

Capítulo 1

Libertad y omnisciencia

En la visión del mundo cristiana, es posible ver a Dios como un factor que conduce al determinismo; si es omnisciente conoce que yo mañana mentiré, y si es infalible es imposible que yo pueda tomar otra decisión además de mentir. Suele llamarse a éste tipo de determinismo 'determinismo teológico'. El determinismo al que se enfrentaron los medievales que deseaban sostener un concepto de libertad relevante moralmente hablando es fundamentalmente determinismo teológico, y hay que decir que prácticamente cualquier filósofo cristiano medieval está obligado a sostener un concepto de libertad como ese, ya que la fe cristiana asume que Dios le otorgó libre arbitrio a los hombres y que a través de sus decisiones morales -entre otras cosas- éstos pueden llegar a la salvación.

Guillermo de Ockham, como cualquiera de la época, en algún punto tuvo que enfrentarse con el problema determinismo-libertad. Cómo logró hacer compatible el concepto de libertad con el determinismo teológico, siendo uno de los filósofos medievales que más abogó por una idea fuerte de libertad divina, y la teoría de la acción moral y virtuosa que generó en el proceso, es el tema de este trabajo.

En este capítulo se definirá, primero, la concepción teológica medieval de Dios, específicamente los atributos divinos que aparentemente entran en conflicto con la idea de libertad y se ofrecerá un argumento "estándar" del determinismo teológico. Ambas cosas nos indicarán qué es lo que Ockham enfrenta. Segundo, delimitaremos lo que Ockham quiere defender, indicando cuáles son sus exigencias para que un acto libre pueda ser llamado así.

1. Atributos divinos

La teología medieval hizo, partiendo de la Biblia y los así llamados *padres de la iglesia*, una construcción de muchos conceptos necesarios tanto para el funcionamiento institucional como para la visión del mundo de la religión católica. Las propiedades que se le asignaron a Dios eran una caracterización de la figura que tenía que dibujarse al definir a Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensarse.

1.1. Omnipotencia

A Dios se le atribuye omnipotencia: puede hacer todo, con ciertas excepciones, como la imposibilidad de hacer algo que implique contradicción o deshacer lo que fue hecho en el pasado. Esto no significa que no sea realmente omnipotente. Sobre esto San Anselmo escribe:

"Pero, ¿cómo eres omnipotente, si no lo puedes todo? o ¿cómo lo puedes todo, si no puedes corromperte, ni mentir, ni hacer lo que lo verdadero sea falso, que lo que está hecho no esté hecho, y otras muchas cosas semejantes? ¿Tal vez porque poder estas cosas no es potencia, sino impotencia?"⁶

En *principiis*⁷ encontramos una definición de este atributo divino que podemos atribuir a Ockham:

-"Dios puede producir cualquier cosa de la cual el comenzar a ser no implique contradicción."⁸

⁶Anselmo 2001, p. 62.

⁷ Es comúnmente aceptado que este texto no fue escrito realmente por Ockham, pero sí por algún alumno o seguidor suyo, que intentó reflejar las enseñanzas del *venerabilis inceptor*.

⁸*Principiis* p.7: "God can produce anything the coming into being of which does not involve a contradiction".

La adición de 'comenzar a ser' está ahí porque si la definición fuera tan sólo "Dios puede hacer todo lo que no implique contradicción", entonces se incluiría la posibilidad de que Dios se haya creado a sí mismo (ya que en el concepto de Él no hay contradicción), cosa que no puede aceptar la teología medieval como probablemente notó Ockham. Si eso fuera posible, entonces o Él existiría antes de sí mismo, lo cual es absurdo -porque siendo creador de todo, no pudo haber una creación antes de él- o bien existirían al mismo tiempo dos dioses, cosa que no se puede aceptar dentro de la fe cristiana (como una cuestión de fe únicamente). Con la definición propuesta se elimina dicho problema.

Para Ockham el que no sea posible que haya más de un Dios es un asunto sólo de teología revelada, es decir, es algo que no se puede demostrar; se cree en ello como acto de fe, como se dice en la *Quodlibeta* 1.1. En ella, Ockham contempla dos definiciones posibles para el término 'Dios':

-Dios es algo más noble y mejor que cualquier cosa distinta de Él.

-Dios es aquello respecto de lo cual nada es mejor o más perfecto.⁹

Tomando la primera definición no puede probarse que haya sólo un Dios y más aún, ni siquiera la existencia de uno:

"[...]si 'Dios' es tomado de esta forma, entonces no puede conocerse evidentemente que Dios exista; por lo tanto, si 'Dios' es tomado de esta forma, no puede ser conocido evidentemente que hay sólo un Dios. La consecuencia es obvia. El antecedente es probado por el hecho de que la proposición 'Dios existe' no es conocida *per se*, [podemos ver] a muchos que tienen dudas sobre ella; ni puede ser probada por cosas que sean conocidas *per se*, ya que en cada argumento para esa conclusión hay algo que debe ser aceptado que es dudoso o

⁹ *Quodlibeta*, 1-1, primer artículo. "God is something nobler and better than anything other than itself - God is that than which nothing is better or more perfect."

meramente *creído*; ni tampoco, y esto es claro, la proposición en cuestión es conocida a través de la experiencia."¹⁰

Propongo esta reconstrucción del argumento:

(1) Una proposición pertenece al conocimiento evidente cuando es conocida *per se* o cuando se deriva lógicamente de proposiciones conocidas *per se*. (definición)

(2) Si es posible para una persona tener alguna duda sobre la verdad de una proposición, entonces ésta no es conocida *per se*. (premisa)

(3) En una derivación lógica que obtenga conocimiento evidente no es posible que haya proposiciones cuya verdad pueda ponerse en duda. (1,2)

(4) Hay personas que tienen dudas sobre la verdad de la proposición 'Dios existe' (premisa)

(5) Al intentar derivar lógicamente la proposición 'Dios existe' siempre hay alguna proposición de la que alguien puede tener duda. (premisa)

(6) No es posible que pueda conocerse evidentemente la existencia de Dios. (1-5)

(7) Es posible dudar que existe un objeto que es más noble o mejor que cualquier cosa distinta de él –por ejemplo, es posible pensar que todos los objetos son igual de nobles y que ninguno es mejor que otro bajo algún contexto. (premisa)

(8) Si 'Dios' es entendido como algo más noble y mejor que cualquier cosa distinta de él, entonces no es posible conocer su existencia evidentemente. (1-7)

(9) Si no es posible conocer evidentemente la existencia de un objeto, tampoco es posible conocer evidentemente si ese objeto es uno o múltiple. (premisa)

¹⁰ *Quodlibeta*, 1-1, segundo artículo.[...] if 'God' is taken in this way, then it cannot be know evidently that God exist; therefore, if 'God' is taken in this way, it cannot be know evidently that there is just one God. The consequence is obvious. The antecedent is proved from the fact that the proposition 'God exist' is not know *per se*, since there are many who are in doubt about it; nor can it be proved from things that are know *per se*, since in every argument for that conclusion something will be accepted that is either doubtful or [merely] believed; nor, it is clear, is the proposition in question know through experience.

(10) Por lo tanto, no puede conocerse evidentemente que haya un solo Dios. (8,9)

Con la segunda definición sí es posible para Ockham probar la existencia de Dios, apelando a la imposibilidad de un regreso al infinito en cuanto a las causas de los seres en el mundo, aunque esto no ayuda a una discusión sobre su unidad: "habría un regreso al infinito si entre las cosas que existen no hubiera algo de lo cual nada más fuera anterior a él o más perfecto que él. Pero de esto no se sigue que pueda ser demostrado que haya sólo *un* ser como éste. En su lugar, esto es sostenido sólo con fe."¹¹

1.1.1. Causa mediada y causa inmediata

No sólo es posible que Dios cause todo, más aún, para Ockham todo lo que hay es *necesariamente* causado por Dios. Como vemos en el último pasaje citado de las *quodlibetas* de Ockham, si buscamos la causa de cualquier objeto, éste puede estar causado por Dios o por algo más; si se busca la causa de ese *algo más*, estará causado por Dios o por algo más, y así consecutivamente hasta llegar en última instancia a Dios para evitar el regreso al infinito. Aunque algo no esté causado *inmediatamente* por Dios, lo estará *mediadamente*.

Esta distinción de posibles causas se encuentra en la *Quodlibeta* 3.4: algunas causas son mediadas y otras inmediatas; de éstas últimas, algunas son causas totales y otras parciales. Las mediadas son cuando un objeto causa a otro que a su vez causa a otro; el primer objeto es causa del tercero mediadamente, sólo gracias al segundo. Las causas inmediatas son las que producen algo directamente. Una causa parcial es la que participa de la producción de un efecto directamente pero no lo produce por sí sola, y una causa total es la que sí lo hace.

¹¹ Ibid. "For there would be an infinite regress if among the things that exist there were not something such that nothing else is prior to it or more perfect than it. But from this it does not follow that it can be demonstrated that there is just *one* such being. Instead, this is held only by faith."

Ockham afirma en la misma cuestión, que Dios es causa inmediata o mediada de todo, aunque admite que no es posible demostrarlo mediante proposiciones evidentes. Hace, sin embargo, un intento de apoyar la idea de dos formas. La primera, apelando a las autoridades del catolicismo como la Biblia, Juan 1.3: "Por medio de él fueron hechas todas las cosas; y sin él no se ha hecho cosa alguna de cuantas han sido hechas" y la segunda, usando la argumentación, aquí una reconstrucción de su argumento:

(1) Si Dios no es causa de todas las cosas, entonces o bien alguna cosa que no es Dios no tiene causa, o hay un regreso al infinito buscando su causa. (premisa)

(2) Es imposible que se dé un regreso al infinito buscando una causa. (premisa)

(3) Si Dios no es causa de todas las cosas, entonces alguna cosa que no es Dios no tiene causa. (1,2)

(4) Por definición, el único ser que no tiene causa es Dios. Es imposible que haya una cosa sin causa que no sea Dios. (premisa)

(5) Por lo tanto, Dios es causa de todas las cosas (1-4)

Yendo un poco más lejos, Dios no sólo causa todo, sino además es causa *inmediata* de todo (aunque en muchos casos sea causa inmediata *parcial*). La prueba ockhamista de esto es, en la misma *quodlibeta*: todo lo que no es Dios depende de Dios más de lo que una criatura depende de otra criatura y una criatura depende de otra como su causa inmediata; por lo tanto, Dios es también causa inmediata -parcial- de esa criatura.

En este contexto Dios podría, gracias a su omnipotencia, hacer que todos los seres humanos tomen las decisiones que él quiera que no impliquen contradicción; las acciones de los hombres tienen como causas parciales tanto sus capacidades, inclinaciones y decisiones, como a Dios. Éste incluso podría lograr, si lo deseara, que todos los hombres de cualquier lugar y tiempo tomen las decisiones correctas que los lleven a ser salvados, o que todos tomen las decisiones incorrectas que los lleven a ser reprobados. La misericordia divina

de la que se habla regularmente en el cristianismo podría hacer pensar que Dios decidiría salvar a todos causando que todos tomen las decisiones correctas, pero hay otro atributo divino que debe tomarse en cuenta: la impasibilidad.

1.2. Impasibilidad

Usaré la caracterización de la impasibilidad usada por Adams en su trabajo sobre Ockham:

-Es lógicamente imposible que Dios pueda ser causalmente afectado por algo.¹²

Algo recurrente en la teología para explicar por qué, dependiendo del contexto, Dios es y no es misericordioso (pues la misericordia implicaría que Dios es afectado por las penas de los hombres) es que nuestra manera de comprender la misericordia es sólo nuestra, una construcción humana hecha a partir de las "pistas" que Dios dejó en la Biblia y en algunos pocos a través de epifanías, milagros y curiosidades del tipo. San Anselmo escribió sobre esto:

"Pero, ¿cómo eres misericordioso e impasible a la vez? Pues si eres impasible no te compadecerás, y si no te compadeces tu corazón no es infeliz por compasión del infeliz, lo cual es ser misericordioso. [...] ¿Tal vez porque eres misericordioso según nosotros y no según Tú? [...] Y eres misericordioso, pues salvas a los míseros y perdonas a tus pecadores, y no eres misericordioso porque no eres afectado por la compasión de ninguna miseria."¹³

Sin embargo, es una idea propia del cristianismo que si la gente es buena, es decir, si siguen las reglas que les fueron dadas por Dios, obtendrán la gracia

¹² Adams 1987 p. 1115: "It is logically impossible that God should be causally affected by anything."

¹³ Anselmo 2001 p. 64.

y serán salvados. Ockham se pregunta en la *Quodlibeta* 6.2 si Dios debe, por necesidad, aceptar un acto perpetuado por alguien con gracia creada, y distingue para esto dos tipos diferentes de necesidad, una absoluta y otra condicional.

Que algo sea necesario absolutamente significa que su opuesto es una contradicción; por ejemplo, 'un ser humano es mortal' o 'Dios existe necesariamente' (recordar aquí que es familiar para un medieval aceptar que el sujeto 'Dios' lleva implícita la propiedad de existir necesariamente). Por otro lado, una proposición es necesaria condicionalmente cuando obtiene su carácter de necesidad por tener forma de condicional, incluso si sus partes son contingentes. El ejemplo de Ockham es: 'si Pedro está predestinado, entonces Pedro será salvado'; en él, ambas partes son contingentes, pero la proposición es necesaria porque si Pedro muere en el estado de predestinación, estará salvado, si bien podría ocurrir que deje de estar predestinado en algún momento, y por lo tanto condenado si muere.

Así pues, si pensamos en necesidad absoluta, Dios no tiene por qué aceptar un acto cualquiera hecho por cualquiera; dada su omnipotencia, puede simplemente rechazar a alguien para ser salvado. De acuerdo con la común creencia de los santos manejada en la teología, Dios no hace necesariamente nada que esté fuera de él, por lo que cualquier acto y hábito bondadoso de una persona, que debiera ganar para ella la vida eterna, Dios puede reducirlo a nada, es decir, hacer que carezca de valor moral si Él quisiera. Ese acto transformado en hábito¹⁴ puede ser mantenido por Dios durante mucho tiempo, sin que eso implique la participación de la persona, y en ese caso seguiría sin haber moralidad en él.

Usando la definición de necesidad condicional, Dios acepta necesariamente los actos de bondad: "Dios ha ordenado y establecido a través de leyes ya comunes que un acto elegido de esa manera será aceptado; por ello, Dios acepta un acto como ese una vez que ha sido elegido"¹⁵ Que Dios acepte un acto de esa naturaleza no podría ser verdadero sin que el antecedente lo fuera

¹⁴ En el Segundo capítulo hay un comentario sobre los hábitos y su relación con los actos.

¹⁵ *Quodlibeta* 6.3: "God has ordained and established through laws already handed down that such an act elicited in this way is to be accepted; therefore, God accepts such an act once it has been elicited."

también, esto es, que Dios haya establecido que aceptaría actos como ese. Tanto el que Dios acepte un acto de ese tipo como que haya establecido leyes al respecto son proposiciones contingentes, pero dándose una necesariamente se da la otra, con el concepto de necesidad condicional.

Estrechamente relacionado con este tema hay otra distinción que usa Ockham, la del poder *ordenado* y el poder *absoluto* de Dios. El concepto de poder absoluto es el ya mencionado al hablar de la omnipotencia, el poder de hacer algo con el único límite de que el comenzar a ser de esto no implique contradicción, pero el poder ordenado plantea otro límite conceptual al poder divino:

"[...] 'poder para hacer algo' es algunas veces tomado como 'poder para hacer algo de acuerdo con las leyes que han sido ordenadas e instituidas por Dios', y se dice que Dios puede hacer esas cosas por su poder ordenado. En un sentido alternativo, 'poder' es tomado como 'poder para hacer cualquier cosa que el ser hecha no implique una contradicción', independientemente de lo que Dios haya o no querido ordenar."¹⁶

El poder ordenado es el poder que tiene Dios para hacer cosas de acuerdo con los límites y reglas por Él establecidas. Por ejemplo, por medio del poder ordenado Dios no podría negarle la salvación a alguien que ha acatado sus reglas, aunque por su poder absoluto sí podría. Ockham mismo en la cuestión 6.1 de las *quodlibetas* escribió que Dios podría salvar a alguien sin gracia creada, por su poder absoluto (pues todo lo que Dios puede crear por mediación de algo, lo puede crear por sí mismo); pero pensando en el poder ordenado, Dios *no puede* hacer semejante cosa, Él ha ordenado leyes al respecto y por necesidad condicional sólo es salvado quien posee gracia, pero esto no afecta su impasibilidad al pensar en su poder absoluto.

¹⁶*Quodlibeta* 6.1: "[...] 'power to do something' is sometimes taken as 'power to do something in accordance with the laws that have been ordained and instituted by God', and God is said to be able to do these things by his ordained power. In an alternative sense, 'power' is taken as 'power to do anything such that its being done does not involve a contradiction', regardless of whether or not God has ordained that he will do it."

1.3. Omnisciencia

La idea de que Dios es omnisciente ya está implícita en el hecho de que sea omnipotente (si puede todo, puede conocer todo), pero recibe un tratamiento por separado dadas sus implicaciones. Se puede construir una idea de omnisciencia divina partiendo de fragmentos como el siguiente, el cual es mencionado por el propio Ockham: "Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes bien todas las cosas están desnudas y abiertas a los ojos de aquél a quien tenemos que dar cuenta."¹⁷ Dios conoce todo lo que ocurre en el mundo. La caracterización de la omnisciencia divina que usa Adams en su trabajo sobre Ockham es la siguiente:

- "Dios tiene conocimiento determinado, eterno e inmutable, de todo el curso de la historia del mundo creado."¹⁸

El conocimiento de Dios sobre la verdad o falsedad de una proposición es infalible y perfecto, por lo que todo lo que pudiéramos saber que Dios conoce sería un hecho automáticamente. Si el conocimiento de Dios fuera falible, entonces una proposición sobre el mundo podría ser verdadera o falsa, dependiendo esto de la acción de un ente creado capaz de ir por encima de lo que Dios sabe o quiere, cosa que está en contra de la concepción del Dios cristiano si se contempla el atributo de la omnipotencia. La caracterización que usa Adams de la relación entre lo que Dios conoce y lo que hay en el mundo es:

- "Necesariamente, si Dios juzga que p es verdadera, entonces p es verdadera."¹⁹

¹⁷Hebreos, 4-13. "Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius : omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus, ad quem nobis sermo".

¹⁸Adams, 1987. p. 1115: "God has eternal and immutable determinate knowledge of the whole course of created world history."

¹⁹Ibid.: "Necessarily, if God judges that p is true, p is true."

Así, Dios tiene conocimiento infalible sobre la verdad de toda proposición. Si aplicáramos esto al tiempo presente o pasado, por sí solo no sería un problema para la libertad humana; que Dios conozca que es verdad que *s* hace *p* actualmente no elimina la posibilidad de que *s* haya elegido voluntariamente hacer *p* o que *s* haya tenido otras opciones. El punto relevante del problema es que Dios sea un ser *precognoscente*, que tenga conocimiento sobre la verdad de proposiciones del futuro, y que dicho conocimiento sea *infalible*. Si El conoce que yo mentiré mañana, es *un hecho* que yo mentiré mañana; aparentemente, no hay otra opción.

Hay un principio que complica aún más el asunto, el principio de necesidad del pasado, necesidad a la que Ockham como otros lógicos antes que él, llama necesidad *per accidens*, nomenclatura que ha sido adoptada por algunos autores contemporáneos que llaman a este concepto 'necesidad accidental'. El principio dice simplemente que el pasado es necesario en virtud de ser pasado, más allá del poder de cualquier ente. Recordemos la cita mencionada de Anselmo: ni siquiera Dios puede deshacer lo que ya está hecho. Así pues, se dirá en lo sucesivo que algo es necesario *accidentalmente* cuando es necesario, no condicionalmente ni absolutamente como se vio en la sección anterior, sino por el hecho mismo de estar en el pasado. Este principio viene a cuento porque el conocimiento divino es *inmutable*, así que si Dios conocía ayer *p*, entonces *p* es accidentalmente necesario y no sería correcto decir que hoy Dios puede cambiar su conocimiento y conocer que $\neg p$.

Presentaré un argumento de Linda Zagzebski que reúne todos estos elementos y explica cómo la aceptación de ellos parece conducir a una negación de la libertad:

- (1) Supongamos que Dios cree Infaliblemente en el tiempo *t1* que yo voy a hacer *c* en *t3*. (premisa)

(2) La proposición *Dios cree en t1 que yo voy a hacer c en t3* es accidentalmente necesaria en *t2*. (por el principio de necesidad del pasado)

(3) Si una proposición *p* es accidentalmente necesaria en *t* y *p* implica estrictamente *q*, entonces *q* es accidentalmente necesaria en *t*. (principio de transferencia de necesidad)

(4) *Dios cree en t1 que yo voy a hacer c en t3* implica *yo voy a hacer c en t3*. (por la definición de infalibilidad)

(5) La proposición *yo voy a hacer c en t3* es accidentalmente necesaria en *t2*. (2-4)

(6) Si la proposición *yo voy a hacer c en t3* es accidentalmente necesaria en *t2*, es verdadero en *t2* que yo no puedo hacer otra cosa más que hacer *c en t3*. (premisa)

(7) Si cuando hago una acción no puedo hacer otra cosa, no la hago libremente. (principio de las posibilidades alternas)

(8) Por lo tanto, yo no hago *c en t3* libremente. (5-7)²⁰

Hay al menos una postura medieval anterior a Ockham que intenta argumentar a favor de la libertad y rechazar al determinismo teológico; es la de Tomás de Aquino (entre otros), cuya solución al problema es negar la premisa (1) gracias a la afirmación de que el mundo creado está en el tiempo pero Dios no, apoyándose en Agustín. Y es que si Dios está fuera del tiempo, no es posible decir que Dios cree algo en *t1*, *t2*, *t3* o ningún tiempo: “[...] de ningún modo algo puede ser coeterno con Dios, porque está claro que nada puede ser inmutable, sino sólo Dios, es evidente por lo que Dice Agustín en el libro XII del *De Civitate Dei*, cap. 15: “El tiempo, dado que transcurre con mutabilidad, no

²⁰Zagzebski, Linda. *Foreknowledge and human freedom*. En Quinn 1999, p. 291. “(1) Suppose that God infallibly believes at time *t1* that I will do *c* at *t3*. (premise)

(2) The proposition *God believes at t1 that I will do c at t3* is accidentally necessary at *t2*. (from the principle of the necessity of the past)

(3) If a proposition *p* is accidentally necessary at *t* and *p* strictly implies *q*, then *q* is accidentally necessary at *t*. (transfer of necessity principle)

(4) *God believes at t1 that I will do c at t3* entails *I will do c at t3*. (from the definition of infallibility)

(5) So the proposition *I will do c at t3* is accidentally necessary at *t2*. (2-4)

(6) If the proposition *I will do c at t3* is accidentally necessary at *t2*, it is true at *t2* that I cannot do otherwise than to do *c at t3*. (premise)

(7) If when I do an act I cannot do otherwise, I do not do it freely. (principle of alternate possibilities)

(8) Therefore, I do not do *c at t3* freely. (5-7)”

puede ser coeterno con la eternidad inmutable.”²¹ En cambio, para solucionar el problema Ockham rechazó la premisa (2) esclareciendo qué tipo de lógica debe aplicarse a las proposiciones contingentes futuras. Esto lo trataré a fondo en el capítulo 3.

2. Actos libres

El concepto de ‘acto’ que usa Ockham proviene de Aristóteles; ‘acto’ viene de ‘actualidad’ como término opuesto a ‘potencialidad’. Cuando algo está en acto se encuentra *actualizando* lo que es capaz de hacer en *potencia*. Cualquier cosa puede actuar en este sentido, siempre y cuando esté pasando de lo que puede hacer en potencia a hacerlo efectivo en un momento determinado: una nube actúa cuando hace llover, así como el fuego cuando da calor. Muchos actos pueden ser inducidos por elementos externos al objeto que realiza el acto, como un libro que, cuando alguien lo lee, pasa de la potencia al acto de "ofrecer información". También podemos encontrar, bajo esta concepción, algunas acciones humanas que para un contemporáneo sería raro llamar ‘acto’, como crecer. Podemos encontrar esto en la Física de Aristóteles:

“Y dado que en cada género de ser hay una división entre lo que es en actualidad y lo que es en potencia, la actualización de lo que es en potencia, en cuanto tal, es el movimiento. Por ejemplo: la actualización de lo que es alterable, en cuanto alterable, es el proceso de alteración; y la de lo que es capaz de aumentar, o su opuesto, lo que es capaz de disminuir [...] es el aumento y la disminución; y la de lo que puede generarse y destruirse es la generación y la destrucción, y la de lo que puede ser trasladado, es la traslación.

[...] La actualización, pues, de lo que es en potencia, cuando estando en actualización se encuentra en actividad, no en tanto que ello mismo sino en tanto que movable, es el movimiento.”²²

Sin embargo, aún inmersos en la filosofía aristotélica, no cualquier acción puede contar como ‘acción moral’. Para muchos filósofos medievales que

²¹Aquino 2002, p. 33.

²²Aristóteles 1996, p.65. (201a)

siguen a Aristóteles -y aquí podemos incluir a Ockham y a su inmediato predecesor en la historia de la filosofía, Scotus- sólo puede hacerse ética sobre actos libres y elegidos usando el entendimiento. Scotus estuvo en Oxford pocos años antes que Ockham, y aún era muy leído y discutido, así que podemos saber mucho sobre el ambiente filosófico en que se preparó Ockham al conocer un poco de la filosofía scotista, de la que Ockham aprendió mucho:

"Scotus entiende acciones voluntarias como "praxeis" en un sentido específico el cual -como Scotus específicamente aclara- difiere fundamentalmente de la manera aristotélica de entender acción. Mientras Aristóteles entiende acción como movimientos simples y naturales (*motio simplex naturalis*), Scotus la entiende como actos de la voluntad que son por naturaleza aptos para ser determinados en sus aspectos moralmente relevantes por un acto de entendimiento intelectual. La diferencia decisiva entre las dos posturas es que Scotus localiza el origen de las acciones en un poder de la voluntad actuando libremente, mientras que la postura aristotélica traza las acciones como una actividad del intelecto junto con un poder apetitivo funcionando naturalmente. Para Scotus, las acciones no son producto de un apetito natural teleológicamente constituido y determinado por su fin inherente, sino más bien actos de un poder libre que no apunta a fines naturales sino a objetos de acción presentados a él por el intelecto. Estos objetos no actúan como causas finales en la voluntad, ya que sólo la voluntad misma, entendida como causa eficiente, es responsable de una acción.²³

Hablar de acciones morales tiene sentido sólo cuando partimos de la premisa de que existe la libertad; una acción que no está bajo el control del individuo que la efectúa, o bien pertenece al mundo natural, en donde todo ocurre por necesidad en la visión aristotélica, o la verdadera acción que puede ser calificada de 'moral' es una efectuada por otro agente, que ordena la primera. Además del requisito de una voluntad libre, Ockham plantea otro más

²³Möhle, Hannes. Scotus's theory of natural law. En Williams 2003 p. 323. "Scotus understands voluntary actions as "praxeis" in a specific sense that - as Scotus explicitly states - differs fundamentally from the Aristotelian understanding of action. Whereas Aristotle understands action as a simple, natural movement (*motio simplex naturalis*), Scotus understands them as acts of will that are by nature apt to be determined in their morally relevant features by an act of intellectual understanding. The decisive difference between the two views is that Scotus locates the origin of actions in a freely acting power of will, whereas the Aristotelian view traces actions to the cooperative activity of the intellect with a naturally functioning appetitive power. For Scotus, actions are not the productions of a teleologically constituted natural appetite determined by its inherent end, but rather acts of a free power that does not aim at natural ends but at objects of action presented to it by the intellect. These objects do not act as final causes on the will, since only the will itself, understood as efficient cause, is responsible for an action."

para que sea posible hablar de moralidad en una acción, y éste es que dicha acción haya sido efectuada conforme con la razón; sobre este requerimiento volveremos en el siguiente capítulo.

Para Ockham, las acciones libres que se pueden hacer son de dos tipos: internas y externas. Las externas son acciones físicas, observables, como caminar, hablar o mover objetos; las internas no son observables, sólo el ejecutante de la acción puede saber cuándo se están llevando a cabo; aquí hay acciones apetitivas como desear o rechazar, actos de la voluntad como las elecciones y actos cognitivos. A su vez, ambos tipos de acciones tienen dos variantes: actos que están inmediatamente bajo el control de la voluntad, es decir, que son inmediatamente libres, y actos que son libres mediadamente, sólo en función de otros actos.²⁴

Los actos internos pueden ser producidos por diferentes facultades humanas, pero, entre estos, cualquier acto que no esté originado directamente en la voluntad será un acto mediado. Por ejemplo, un hombre observa algo que se considera prohibido en cierta religión o reglamento moral, como una mujer desnuda; la acción de verla podría ser considerada moralmente mala, pero sólo mediadamente. Como en el campo de lo moral sólo entran las acciones bajo el dominio de la voluntad, el acto simple de observar será considerado como algo perteneciente a los hechos naturales; sin embargo, si el hombre tiene la posibilidad de cerrar los ojos o voltear la cabeza, entonces su acción puede ser juzgada como mala, no la de ver como tal, sino la de desear seguir viendo. Es decir, la acción de ver se considera mala o buena sólo en función de otra acción que la obliga, una acción de la voluntad; la acción de ver será entonces una acción mediada que llamaremos, a la manera de Ockham, *ordenada* a partir de ahora, una acción que puede ser considerada libre y moral sólo en función de otra que ordena que la primera se cumpla, y la acción de desear ver, que llamaremos *voluntaria*, estará de inmediato bajo el dominio de la voluntad y por lo tanto puede ser considerada libre y moral por sí sola. Así, las acciones ordenadas reciben su moralidad o libertad sólo a través de una acción voluntaria.

²⁴Sentencias IV, 16. En Freppert 1998 p. 37.

Las acciones externas son ordenadas en la mayoría de los casos, pues el acto moralmente relevante es anterior, un acto de la voluntad que obliga al cuerpo a actuar; las excepciones son aquellas acciones visibles que se efectúan sin pasar por un proceso mental bien definido, como algunas acciones intuitivas o, sobre todo, las que se efectúan instintivamente.

Es importante mencionar que no sólo los actos que salen del ámbito controlado directamente por la voluntad son ordenados. Es posible que haya actos directamente bajo el control de la voluntad que puedan ser considerados de esa manera. Por ejemplo, cuando alguien efectúa el acto voluntario de amar a Dios, se verá obligado a desear ciertas cosas, como acatar sus reglas. La acción de amar a Dios será voluntaria, en tanto que amar todo lo creado por Dios, a pesar de estar bajo el control de la voluntad, será una acción ordenada, que se hace en función de la primera.

Podemos ver que si alguien ama a Dios de esta manera, y acata todas sus reglas, prácticamente todas sus acciones morales serán ordenadas, y habrá una y *sólo una* acción voluntaria y libre de la que dependerán las demás: la de amar a Dios. Pero llegar a este estado que Ockham vería como ideal requiere un proceso, del que se hablará más adelante.

2.1 Actos morales

Se mencionó ya que los actos externos son casi siempre ordenados. Si este tipo de actos pudieran ser voluntarios en el sentido explicado, entonces podrían ser inmediatamente libres y podrían ser calificados moralmente. Podemos encontrar en las *quodlibetas* de Ockham dos diferentes maneras en las que argumenta en contra de esto, una haciendo referencia a la cualidad moral -o más bien la falta de ella- de las acciones externas y otro sobre la aplicación de conceptos morales en el mundo natural.

Sobre la nula cualidad moral de acciones externas, si las acciones externas pueden ser libres sin mediar una acción interna, entonces es posible hablar de acciones buenas o malas *externas*; sería posible entonces una calificación

moral para las acciones externas y otro para las internas, es decir, una para la acción visible y otra para la intencionalidad. Esta es la opinión de algunos filósofos medievales.

Ockham toma como antagonista principal en este debate a Duns Scoto; su postura, o al menos la que Ockham dibuja, es la siguiente²⁵: distintos pecados están prohibidos por diferentes preceptos, y constantemente los preceptos que prohíben un acto externo son distintos de los que prohíben el acto interno relacionado, por lo tanto hay un tipo de moralidad distinto en cada caso.

Un ejemplo de esto podría ser el mantener una relación amorosa con la esposa de alguien más; podríamos encontrar en el conocido precepto del viejo testamento *no desearás la mujer de tu prójimo* algo que prohíbe a un seguidor de los diez mandamientos el acto interno de desear una relación semejante. Ahora bien, el acto físico por sí sólo podríamos colocarlo bajo el dominio de la prohibición de no tener relaciones carnales fuera del matrimonio.

Un segundo argumento de Scoto: la bondad moral de un acto está conformada por las cosas que, de acuerdo con los dictados de la razón, pertenecen a él; pero los elementos que conforman un acto interno y uno externo son diferentes, por lo que se puede hablar de calificación moral distinta en cada ámbito.

La opinión de Ockham es que el acto interno es el que debe ser calificado moralmente. El mismo acto externo puede ser bueno o malo de acuerdo con la intencionalidad; un ejemplo de esto que se repite algunas veces en su obra es el de un hombre que va a la iglesia con el fin de honrar a Dios o con algún otro, como vanagloriarse de ser un buen cristiano. Además, un acto puede comenzar con un acto voluntario, pero una vez iniciado podría dejar de estar bajo el dominio del ejecutante; en este caso podría suceder que la intención al principio sea buena -mala- y después, cuando el acto externo deja de estar bajo el control del individuo la intención se transforma en mala -buena-. Otro ejemplo de Ockham: un hombre se tira a un precipicio para suicidarse, pero se arrepiente antes de llegar al final; Ockham piensa que ese hombre no debería

²⁵*Quodlibeta* 1.20

ser castigado por Dios, ya que piensa y decide suicidarse, pero se arrepiente antes de que esa acción culmine. Aún más, ni siquiera tiene que darse un acto externo para que pueda haber calificación moral; digamos que tenemos a dos personas que desean ayudar económicamente a un pobre, pero una tiene dinero para hacerlo y la otra no; el hecho de que la primera lleve a cabo la acción ordenada de darle dinero al pobre, no hace diferencia en cuanto a la calificación moral, y ambas personas serán premiadas por Dios de la misma manera.

Una vez mencionadas esas tres ideas generales, lo que argumenta particularmente en contra de Scoto es que los preceptos que hacen las acciones externas e internas buenas o malas son distintos porque los actos son distintos, pero lo que hace malo al acto externo es el acto interno que lo acompaña. Aún más, el acto externo no puede estar prohibido por sí solo, porque las intenciones que lo provocan podrían ser consideradas, en cierto contexto, buenas. Pensemos en un asesinato como ejemplo. Es bastante fácil pensar en algún contexto en el que esto podría considerarse una acción mala, pero un asesinato también podría ser un acto bueno, como cuando alguien va a matar a un niño, y se evita dicha acción asesinando al agresor del niño; si no había otra opción más que el asesinato para salvar la vida del niño, éste podría verse como un acto virtuoso. Lo que prohíben las leyes morales son los actos *internos* malos. Sobre el segundo argumento de Scoto, Ockham responde que sólo los actos internos están conformados por elementos conformes con los dictados de la razón; los actos externos considerados por sí solos pertenecen únicamente al mundo natural.

Sobre la aplicación de conceptos morales en el mundo natural²⁶, hay que decir que la voluntad es la única cosa libre en el mundo ockhamista, y sólo cuando hay libertad tiene sentido hablar de moralidad, como ya se dijo. Cualquier otro fenómeno producido por un agente natural ocurre inevitablemente; en esto Ockham sigue a Aristóteles, para quien, como casi cualquier filósofo griego clásico, la necesidad rige al mundo: “[...] nada inanimado, ningún animal ni ningún niño hacen algo por suerte, porque no

²⁶*Quodlibeta* 1.17.

tienen elección"²⁷ ; los fenómenos producidos por una acción voluntaria son la única excepción en la que se puede hablar de libertad. Por ejemplo, si el fuego que comienza a producirse en un leño es detenido, entonces Ockham nos dice:

"[...] o bien (I) esto pasa debido a un agente libre que previene que el fuego se produzca removiendo el agente cercano, en cuyo caso llegamos a la idea propuesta de que la voluntad es libre, ya que además de la voluntad nada es un agente libre; ó (II) esto pasa debido a un agente puramente natural, y en ese caso, ya que la acción de un agente natural no depende de un agente libre, si éste pudo prevenir la producción del fuego, entonces necesaria e inevitablemente iba a hacerlo – y, como resultado de esto, era imposible que ese fuego se produjera".²⁸

Las acciones externas, si se encontraran solas, pertenecerían al ámbito natural gobernado por la necesidad; por ejemplo, que un hombre matara a otro hombre estaría al mismo nivel que un animal matando para alimentarse, y es que al no considerar una acción interna que dirija, son sólo los instintos animales del hombre los que lo guían. Es sólo cuando la acción externa está ordenada por una acción interna voluntaria que se puede hablar de libertad y moralidad.

2.2 Clasificación de los actos morales

Para Ockham hay actos moralmente virtuosos, viciosos o neutros, es decir, sin calificación moral. Tenemos que todos los actos externos son, por sí mismos, moralmente neutros; ya hemos visto al hablar de los actos externos que éstos reciben su moralidad de otro acto, interno y voluntario. Los internos y voluntarios pueden producir actos virtuosos o viciosos, lo que nos lleva a tres posibles categorizaciones: actos que pueden ser virtuosos o viciosos

²⁷ Aristóteles2005, p. 38.

²⁸ *Quodlibeta* 1.17. [...] either (i) this would happen because of a free agent who prevents the fire from being produced by removing the proximate agent, in which case I arrive at the proposed assumption that the will is free, since nothing other than the will is a free agent; or (ii) it would happen because of a purely natural agent, in which case, since a natural agent's action does not depend on any free agent, if it can prevent the production of the fire, then it will necessarily and inevitably prevent the the production of the fire – and, as a result, it will be impossible for that fire to be produced.

contingentemente, actos necesariamente virtuosos y actos necesariamente viciosos.

Todos los actos cuya calificación moral depende de otros actos son contingentes. El acto intelectual de intentar comprender el funcionamiento del cuerpo se consideraría virtuoso si, por ejemplo, estuviera hecho con el deseo de acercarse a lo que una persona religiosa podría llamar "la obra de Dios", pero se consideraría vicioso para esa misma persona si se hiciera con el deseo de dominar la vida y clonar a un ser humano, cosas que deben estar bajo el dominio únicamente de Dios en ese contexto; los actos de desear lo primero o lo segundo son los que le dan virtud o vicio al acto externo de comprender el funcionamiento del cuerpo, y una persona con las creencias religiosas del ejemplo calificaría un acto como bueno y otro como malo.

Podríamos preguntarnos ahora si no hay un acto en relación con el cual se considera virtuoso el conocer la obra de Dios y podríamos encontrarlo, por ejemplo, el acto de desear complacer a Dios, y a su vez podríamos preguntar por el origen de ese. A Ockham le parece que no es posible que se siga así hasta el infinito, por lo que es necesario que haya un acto que sea virtuoso sin depender de otro.

2.2.1. Actos necesariamente virtuosos

Sobre la posibilidad de un acto necesariamente virtuoso, Ockham nos dice que²⁹ tomado en sentido literal, ningún acto humano es necesariamente virtuoso, pues en principio ningún acto dentro de la creación divina es necesariamente existente; para Ockham el afirmar en cierto contexto que algo es necesario implica que ese algo existe: "la proposición mental 'Dios existe' es necesaria, no debido a que sea siempre verdadera -porque si Dios no existiera, no sería verdadera- sino porque si en efecto existe, entonces es verdadera y no podría ser falsa."³⁰

²⁹*Quodlibeta* 3, 14.

³⁰*Summa* 2, cap. 9. "The mental proposition 'God exists' is necessary, not because it is always true -for if it does not exist, it is not true- but because if it exists, then it is true and cannot be false."

Además de esto, Dios puede hacer lo que sea que no implique contradicción, por lo que todos los actos posibles para un ser humano pueden ser producidos por Dios solo, sin participación del individuo que efectúa la acción, ya que esto no implica contradicción; por lo que cualquier acto podría no sólo no ser necesariamente virtuoso, sino despojado de toda posible calificación moral.

En otro sentido, podemos decir que hay un acto que es necesariamente virtuoso. Ese sentido es: un acto es necesariamente virtuoso cuando no es posible que sea vicioso mientras que haya un precepto divino que se aplica sobre el asunto; es decir, el acto no puede ser causado por una voluntad creada sin que éste sea virtuoso. Como se ve, estamos aplicando aquí el concepto de necesidad condicional, pues Dios ha impuesto leyes al respecto, mientras que antes aplicábamos el de necesidad absoluta. Sólo hay un acto que es de esta índole: amar a Dios por sobre todas las cosas; esto no puede ser efectuado por una voluntad creada siendo vicioso nunca, "ya que (i) cualquiera en su propio tiempo y lugar está obligado a amar a Dios sobre todas las cosas, y, como resultado, este acto no puede ser vicioso; y porque (ii) este acto es el primero de todos los actos buenos."³¹

Es de esperar que haya dudas y objeciones a algo que Ockham justifica de una manera tan somera como lo dicho en la cita anterior. Una objeción interesante resulta de pensar en lo que pasaría si Dios comandara directamente a alguien no amarlo, o podríamos ir más lejos aún, si Dios cambiara a partir de cierto momento el primer mandamiento por 'no amarás a Dios'. El acto de amar a Dios sobre todas las cosas lleva incluido amar lo que Dios quiere que sea amado, por lo que parece que sólo podrían ocurrir dos cosas: ya que amas a Dios y todo lo que él quiere que ames, procedes a no amar a Dios o bien dejas de amar a Dios sobre todas las cosas y en consecuencia podrías amar a Dios si quisieras, pues ya no estarías interesado en respetar los preceptos divinos. A Ockham le parece que Dios podría ordenar algo como eso, ya que no implica contradicción. Hay que aclarar aquí, ya que parece que cualquiera de las dos opciones mencionadas originan una

³¹*Quodlibeta* 3,14. "[...]because (i) everyone in his own place and time is obliged to love God above all things, and, as a result, this act cannot be vicious; and because (ii) this act is the first of all good acts."

contradicción -amar y no amar a Dios al mismo tiempo-, que la contradicción no se encuentra en lo que Dios comanda, ya que Él sería capaz de hacer que una persona lo ame o no sin necesidad de que la voluntad de esa persona actúe. Es decir, no hay contradicción porque la persona no elige ni amar ni no amar a Dios, simplemente Dios lo obliga y no hay posibilidad de calificación moral para su acción, pues no es voluntaria; la contradicción se daría más bien dentro de la persona que elige *voluntariamente* amar a Dios sobre todas las cosas y recibe un comando como ese. Ockham nos dice que en este caso una persona simplemente no podría actuar de ninguna manera, precisamente por la contradicción que se daría. Así pues, un imaginario comando divino que obligue a no amar a Dios no funciona como contraargumento porque en el caso imaginado no podría darse una acción voluntaria con los requisitos para ser considerada moral: libertad y racionalidad.

Reconstruyo el argumento de Ockham: digamos que v es 'amo a Dios sobre todas las cosas voluntariamente', n es 'Dios comanda no amarlo' y d es 'hago lo que Dios comanda':

- (a) Dios no puede hacer algo que implique contradicción. (premisa)
- (b) Dios puede hacer que un sujeto s efectúe una acción sin que s elija voluntariamente dicha acción. (por la definición de omnipotencia)
- (c) Amar a Dios sobre todas las cosas implica hacer lo que Dios comanda, es decir, $(v \rightarrow d)$. (premisa)
- (d) Si suponemos que todas mis acciones son voluntarias, entonces no es posible que $(v \cdot n)$ pues sería verdadero que $(n \cdot d) \rightarrow -v$ y habría una contradicción:
 - (1) $(v \cdot n)$ (hipótesis)
 - (2) $(n \cdot d) \rightarrow -v$ (premisa)
 - (3) v (simp. De 1)
 - (4) n (simp. De 1)
 - (5) d (premisa)
 - (6) $n \cdot d$ (conj. 4,5)
 - (7) $-v$ (MP de 2,6)

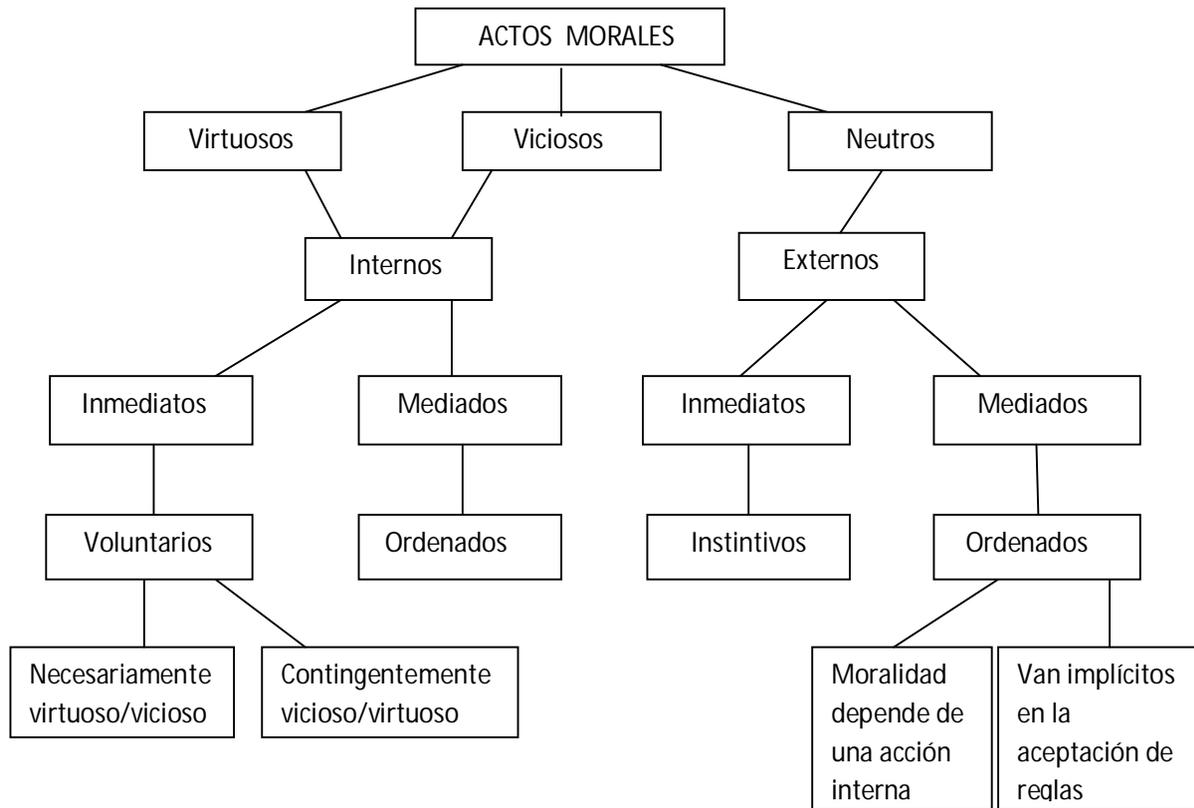
(8) $v. \neg v$ (conj. 3,7)

$\neg(v.n)$ (red. ab. 1-8)

En cambio si tomamos en cuenta la premisa (b) del argumento central, Dios puede hacer que se le odie sin que la voluntad tenga algo que ver, por lo que si éste es el caso podemos rechazar la proposición $(n.d) \rightarrow \neg v$, y la sustituimos con otra proposición $(n.d) \rightarrow i$ donde i es 'no amo a Dios involuntariamente' y así no tenemos que afirmar que 'no amo a Dios voluntariamente' ($\neg v$).

(e) Por lo tanto, es posible sostener que $v.n$ (a-d)

Una vez comprendido cuál es el único acto necesariamente virtuoso, es claro que los actos necesariamente viciosos que faltan por mencionar son sólo uno, el opuesto al acto necesariamente virtuoso: no amar a Dios sobre todas las cosas. Ese acto no podría ser efectuado por una voluntad creada siendo virtuoso. Incluso si Dios comandara hacerlo, como se ve por el último argumento, o bien el acto no podría ser efectuado ya que se suscitaría una contradicción, o sería hecho por Dios solo, sin la participación de una voluntad creada, siendo éste un acto no susceptible de calificación moral.



3 Libre arbitrio

La manera en la que Ockham entiende libertad es esta: “el poder por el cual puedo indiferente y contingentemente postular diferentes cosas, de una forma en la que soy capaz de causar o de no causar el mismo efecto cuando no hay diferencia en ningún lugar fuera de ese poder.”³² Me tomo la libertad de dividir en dos y reformular la definición, Ockham pide para que un acto sea libre:

- 1) Que sea posible hacer otra cosa además de lo hecho, es decir, que haya opciones. (principio de posibilidades alternas)
- 2) Que la(s) única(s) diferencia(s) relevante(s) entre dos o más opciones se encuentre(n) en el ámbito que concierne al libre arbitrio. (Y ese ámbito son los actos morales, que sólo pueden ser actos internos)

Ockham usa el principio de posibilidades alternas como exigencia de la libertad, pero con un agregado interesante en (2), que excluye de la discusión sobre la libertad lo que esté en el ámbito natural y de las acciones externas.

Sólo falta agregar un último aspecto de la pintura que Ockham hace del libre arbitrio: en la misma cuestión de sus *Quodlibetas* encontramos que la voluntad libre tiene la peculiaridad de ser activa en ciertas circunstancias y pasiva en otras. Esto lo señala porque una cosa pasiva no es libre, y la voluntad puede ser vista fácilmente como algo de esta naturaleza; un determinista diría que las decisiones que tomamos no son tomadas libremente, ya que dependemos - pasivamente- de lo que ocurre a nuestro alrededor, del lugar donde nacimos, de la manera en que fuimos educados, etc.; estos factores funcionan - activamente- para determinar las decisiones que tomaremos. Traduciendo esto a los términos aristotélicos usados por la escolástica, la voluntad en potencia sería un objeto capaz de producir un efecto; una vez que un agente externo activo entra en contacto, una acción debería producirse necesariamente.

Ockham señala en contra de esto que podemos observar agentes externos que entran en contacto con las personas, y sin embargo es posible que no

³²*Quodlibeta* 1.16

haya ninguna acción producida. Podemos ver que alguien insulta a otro y el insultado en vez de comenzar una pelea se retira; podemos ver también a una mujer insinuándosele a un hombre y éste simplemente la ignora. De acuerdo con Ockham, este tipo de experiencias de la vida cotidiana bastan para afirmar que la voluntad no es únicamente pasiva, basados en la experiencia podemos suponer que la voluntad es pasiva a veces y activa otras, ya que a veces lo que ocurre fuera de ella la "obliga" a actuar pero la voluntad puede activamente elegir no hacerlo o actuar de maneras diversas. Podría pensarse que siempre que sea pasiva en este sentido perdería su capacidad de actuar voluntariamente, pero recordemos que hay acciones que obtienen su valor moral de otras anteriores, y que de acuerdo con Ockham siguen en la categoría de las voluntarias. Por ejemplo, al desarrollar un hábito se puede llegar a actuar de forma inmediata ante un agente externo, pero en este caso la acción voluntaria "activa" se habrá dado antes, cuando se originó el hábito.

Ockham señala además que no es incompatible que sea activa y pasiva al mismo tiempo en relación con el mismo objeto: un acto inmanente es un acto en el que el mismo objeto es a la vez el agente y el receptor, es decir, el efecto producido se queda en el agente. El acto de pensar cómo funciona nuestra racionalidad, por ejemplo, es de ésta índole, en él el intelecto se estudia a sí mismo, siendo éste el agente y receptor de la acción.

Segundo capítulo

Razón y moralidad

4. El conocimiento

Como se vio en la sección previamente, todas las acciones que no están en el plano de lo moral ocurren por necesidad. Bajo una perspectiva ockhamista, dentro de ese plano hay un bicondicional: si una acción es libre entonces es susceptible de calificación moral y si una acción es susceptible de calificación moral entonces es libre. El concepto de 'libertad' que se tenga es relevante, pues, cuando se le relaciona con la vida moral y la vida moral existe sólo si se piensa al hombre como libre.

Además de Dios y la voluntad humana, hay un tercer elemento relevante y necesario para la existencia de la vida moral: la razón. Si Dios y su precognición crean un conflicto al pensar la libertad y lo moral, ¿por qué no usar sólo la razón como principio rector de la moralidad? Además de la imposibilidad de hacer esto para un medieval, ya que cada aspecto del mundo creado remite a Dios de alguna forma, hay otros problemas más interesantes para nosotros, que aparecen cuando se analiza el proceso por el que, para Ockham, se elige cómo actuar moralmente usando la razón como principio rector. El objetivo de este capítulo será explicar ese proceso en la filosofía ockhamista, en la que una decisión moral se dilucida racionalmente usando conocimiento universal al mismo tiempo que conocimiento particular. Comenzaré haciendo un resumen sobre el proceso de cognición en la epistemología de Ockham, para después describir el proceso de obtener y usar conocimiento en el área de la moral.

4.1 Conocimiento del singular

Al igual que para Aristóteles, para Ockham el comienzo de todo conocimiento es la experiencia sensible. Ésta genera el conocimiento intuitivo, que es fuente para conocer la existencia de las cosas, ofrece certeza inmediata sobre la verdad de las proposiciones obtenidas a través de él y produce el conocimiento de los singulares, único elemento con existencia real en la epistemología y metafísica ockhamista.

El singular tiene tres definiciones diferentes delimitadas por Ockham; esta división se encuentra explicada en *Quodlibeta*, 5-12. El primer sentido de singular es en el que se entiende numéricamente una cosa y no más que una. Ockham usa como términos intercambiables "singular", "individuo", "particular" y "suppositum" y menciona que esa es la costumbre entre los *lógicos* (no así entre los teólogos, que diferencian "suppositum" e "individual"³³) sin que por esto deba pensarse meramente en individuos empíricos. Es decir, lo que comúnmente vendrá a la mente al hablar de "individuos" son cosas como "este hombre", "este perro", "este mueble" etc., pero también debe ser aplicado a cosas como "este pensamiento", "este acto" o "esta palabra". Con esta definición, es indiferente si el singular del que se habla es parecido o no a otros, o si normalmente se encuentra conceptualmente unido a otros; la singularidad no admite aquí grados de comparación, sólo consiste en una unidad numérica. Su función es únicamente identificar la singularidad como opuesto a la multiplicidad numérica, en un nivel lógico; *singulus* que proviene de *solus*, como Alféri dice³⁴. Aquí incluso se puede hablar de un universal (conjunto de singulares) como un singular, "ya que es verdaderamente *una* cualidad mental singular y nada más que una cualidad"³⁵ Cosa que no pasará con las otras dos definiciones, como veremos a continuación.

El segundo sentido de "singular" es el que se usa para nombrar "una cosa fuera del alma que es una y no más de una y que no es signo de nada"³⁶ Es

³³ *Summa* 1.19.

³⁴ Alféri 1989, p. 16

³⁵ *Quodlibeta* 5.12. "Since it is truly a singular mental quality and not more than one quality."

³⁶ Ibid. "[...] a thing outside the soul that is one and not more than one and that is not a sign of anything".

éste un uso metafísico, y hay que notar el agregado de Ockham: no es un signo; esta aclaración está aquí porque un signo es también una *cosa* y una *unidad numérica*, pero no tiene existencia en el mundo empírico. Bajo esta concepción de singular, a diferencia de la anterior, un universal no podría ser nunca un singular, pues de ninguna forma podría existir en el mundo empírico, en donde sólo hay singulares, que los hombres comprenden de cierta forma y a veces unen conceptualmente en universales, cuya existencia se encuentra sólo dentro de la mente.

El tercer sentido de "singular" es el de un signo propio de una cosa individual. En este sentido tampoco podría un universal ser un singular, pues un universal es un signo de muchos individuos a la vez. Esta forma y la anterior están estrechamente ligadas, ya que alguien podría argumentar que un universal cualquiera, como "la humanidad" refiere a *una* sola cosa, *un* concepto en este caso; se vuelve necesario no perder de vista el significado de *singular* y *universal* en ese nivel metafísico, ya que "humanidad" en la realidad es una larga serie de objetos singulares y no puede ser considerado como signo de un singular, mas que en el casi trivial primer sentido, el numérico.

Esta última forma de "singular" aún tiene tres subdivisiones:

"Primero, nombres propios como 'Sócrates' y 'Platón' son particulares. Segundo, pronombres demostrativos son particulares. Así, 'éste' cuando se usa para referirse a Sócrates en 'este es un hombre' es un particular. Finalmente, el pronombre demostrativo, tomado con algún término común (por ejemplo, 'este hombre' y 'este animal') es un particular. Y sólo cuando uno puede distinguir sentidos de 'particular' uno puede distinguir sentidos de la expresión 'singular' y 'suppositum'."³⁷

Pierre Alféri lo resume de esta forma:

³⁷ *Summa* 1.19. "First, proper names like 'Socrates' and 'Plato' are particulars. Second, demonstrative pronouns are particulars. Thus, 'this' when used to refer to Socrates in 'this is a man' is a particular. Finally, the demonstrative pronoun, taken with some common term (e.g. 'this man' and 'this animal') is a particular. And just as one can distinguish senses of 'particular' one can distinguish senses of the expressions 'singular' and 'suppositum'."

"La primera es absolutamente general, es una definición nominal, indispensable pero insuficiente. La segunda pertenece al género de discurso que nosotros llamaríamos "ontológico", ella concierne a las cosas singulares, los seres singulares. La tercera pertenece al género de discurso que nosotros llamaríamos "semiológico", a la teoría de los signos que constituye la lógica en su función regional; ella concierne a los signos que se pueden llamar "singulares" en un sentido propio de la semiología."³⁸

4.2 Actos cognoscitivos

Los singulares cumplen diferentes funciones en la formación de conocimiento. Los actos mentales que pueden efectuarse, Ockham los divide en actos de aprehensión y actos de juicio: "[...] hay dos tipos de asentimiento: uno por el cual el intelecto asiente a que es el caso que algo existe o que es el caso que algo es bueno o es blanco; el otro por el cual el intelecto asiente a un signo complejo."³⁹ Los actos mentales de aprehensión son aquellos en los que un objeto se presenta a los sentidos y hay un acto mental con el cual se percibe directamente. Éstos pueden ser actos complejos y no-complejos.⁴⁰ Un acto de aprehensión es complejo cuando lo que se forma es una proposición estructurada de una manera tal que sea susceptible de ser verdadera o falsa, por ejemplo 'está lloviendo'; uno no-complejo es cuando lo que se aprehende es un término singular, como 'agua', o varios términos, sin que éstos formen una proposición con la característica antes mencionada, como 'agua cayendo'. Las aprehensiones no-complejas se dan en todos los casos en los que no haya una compleja; eso quiere decir que todo lo que podemos percibir y posteriormente conocer, o bien se traduce en proposiciones o bien en términos que forman parte de proposiciones.

³⁸ Alféri 1989, p. 16: "La première est absolument générale, c'est une définition nominale, indispensable mais insuffisante. La seconde appartient au genre de discours que nous appellerons "ontologie", elle concerne les choses singulières, les étants singuliers. La troisième appartient au genre de discours que nous appellerons "sémilogie", à la théorie des signes que constitue la logique dans sa fonction régionale; elle concerne les signes que l'on peut dire "singuliers" en un sens propre à la sémilogie."

³⁹ *Quodlibeta* 5.6. "[...] there are two types of assent: one by which the intellect assents to its being the case that something exist or to its being the case that something is good or is white; the other by which the intellect assents to a complex [sign]."

⁴⁰ *Quodlibeta* 3.8.

Todos los objetos y propiedades que podemos percibir, esto es, cualquier objeto metafísicamente existente, es siempre un término de proposiciones; Esta declaración de Ockham puede explicarse, según Adams "[...]en términos de su teoría de la existencia objetiva, de acuerdo con la cual los conceptos se identifican, no con actos de aprehensión, sino con sus objetos existentes objetivamente."⁴¹ Así, el objeto de un acto no-complejo es al mismo tiempo un concepto, y después un término de una proposición.

El segundo tipo de acto mental, el juicio, es un acto posterior a los de aprehensión y en él se asiente o rechaza una proposición⁴²; entiéndase que aquí se habla sólo de esas aprehensiones susceptibles de verdad o falsedad, las complejas; una aprehensión no-compleja no tiene valor de verdad, y por lo tanto no es posible asentir a ella o rechazarla.

Si bien la voluntad de un hombre es necesaria para hacer un juicio, no es ésta la característica más relevante; dicho de otra forma la voluntad es sólo una causa parcial del juicio, e incluso de acuerdo con Ockham no necesariamente está presente en todos los juicios (Dios puede como causa total provocar un juicio en una persona). La característica fundamental es el intelecto pues ahí está en la mayoría de los casos el origen de los juicios, no en la voluntad ni en lo sensible.

Así pues, para hablar de *conocimiento* son totalmente necesarios tanto la aprehensión como el juicio: primero se aprehenden términos de una proposición de una manera no-compleja, luego se aprehende la proposición completa, y finalmente debe haber un juicio que afirme dicha proposición, y sólo entonces hay ahí algo que puede ser llamado conocimiento.

Un acto siempre se adscribe a un sujeto y, de acuerdo con Ockham, en el caso de los actos cognoscitivos el sujeto es siempre un alma. Hay dos tipos de alma, el *alma sensitiva* y el *alma intelectual* (o racional); en la visión medieval en general, los animales tienen sólo alma sensitiva y los ángeles sólo alma intelectual, mientras que los humanos gozamos de ambas: "Es manifiesto que

⁴¹ Adams 1987 p. 499. "[...]Ockham's claim is easily explained in terms of his objective-existence theory, according to which concepts are identified, not with acts of apprehension, but with their objectively existent objects."

⁴² Ibid.p. 500.

ellas existen simultáneamente en un ser humano, ya que éste desea por su apetito sensitivo lo mismo que rechaza por su apetito intelectual.⁴³

El alma sensitiva se encuentra siempre extendida en un cuerpo físico, pero el alma intelectual no necesita de él, ya que no se encuentra extendida en él, a diferencia de la sensitiva. El único caso en que se encuentran los dos tipos de alma en una misma entidad se da en los hombres, al menos mientras están vivos, ya que de acuerdo con la tradición cristiana al morir el alma intelectual se separará del cuerpo.

El alma sensitiva sólo es capaz de producir actos de aprehensión de individuos (los actos de aprehensión no-compleja), es el alma racional la que nos permite tener actos de juicio. Por ejemplo, al ver una manzana colgando de un manzano el alma sensitiva por sí sola nos haría notar que ahí hay un objeto rojo y otros objetos verdes, pero hacer un juicio como 'la manzana es parte del manzano' o 'la manzana creció del manzano' es posible sólo gracias a que la información pasará después por el alma racional, que permite hacer distintas conexiones entre proposiciones.

Al analizar los actos del alma -y especialmente la intelectual-, Ockham usa ciertos elementos llamados *cualidades*, que son identificadas "con entidades individuales concretas inherentes al alma"⁴⁴ ; las cualidades son de corta duración, pues los actos que les dan origen son también así. Estos actos son cognitivos o de la voluntad. Además de cualidades, hay otros actos que se encuentran en el alma intelectual, los *hábitos*; también los hay en la voluntad, como veremos adelante. Los hábitos tienen una duración mucho más grande que los actos-cualidades, y el alma intelectual, si bien puede identificar su existencia a través de la introspección, en condiciones normales no nota su presencia cuando actúa. Son una especie de disposición mental a asentir o rechazar ciertas cosas, previa a un acto racional, que, Ockham dice: "es causada por un acto que permanece en la mente, esperando a que se dé la oportunidad de causar un acto similar al primero. Gracias a que tiene tales

⁴³ *Quodlibeta* 2.10. "Sed manifestum est quo sunt simul in homine quia illud idem quam homo appetit per appetitum sensitivorum renuit per appetitum intellectuum."

⁴⁴ Karger, Elizabeth. **Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition.** En Spade 1999, p. 205. "[...] are identified with individual concrete entities inhering in the soul"

disposiciones, un alma puede ensayar pensamientos que ha tenido previamente⁴⁵ Por ejemplo, un músico aprende cómo está conformado cierto acorde; bajo este sistema se llamaría una *cualidad* cuando recuerda ese conocimiento y lo usa en un momento. Después de años de repeticiones y práctica, el músico ha usado tantas veces el mismo acorde que ya casi no tiene que pensar en él para usarlo, simplemente sus manos se mueven como deben hacerlo para tocar las notas adecuadas, y en este caso hablaríamos de un *hábito* que dispone al músico a actuar y pensar de cierta forma, en este caso un hábito que lo dispone a siempre tocar en armonía con otros músicos.

4.3 Actos intuitivos y abstractivos

Pero entre los actos de aprehensión mencionados no todos son iguales. Hay dos tipos de actos que son de gran importancia en la epistemología ockhamista, los actos de cognición intuitiva y de cognición abstractiva, que se hacen a partir del mismo tipo de objetos, es decir, ambos son actos de aprehensión de un singular.

El concepto de cogniciones abstractivas puede tener tres sentidos diferentes.⁴⁶ Uno de ellos es el mencionado, en el que se aprehende un singular; otro es cuando se aprehende un concepto general y el tercero es en el que todos los actos cognitivos que no son intuitivos son abstractivos, incluso un juicio.

Usando el primer sentido de cognición abstractiva, si se hace una comparación con un acto de cognición intuitiva, el segundo sería uno en el que algo se aprehende pasando a través de los sentidos, mientras que en un acto abstractivo se podría aprehender el mismo objeto cuando ya no está presente a los sentidos. Si yo miro un libro, en un acto intuitivo lo aprehendo a través de la vista, el tacto, incluso tal vez el olfato etc.; después, cuando ya no miro el libro, puedo pensar en él y recordarlo, y entonces sería un acto abstractivo. Para

⁴⁵ Ibid, p.206 "[...] caused by an act, which stay in the mind, awaiting as it were the opportunity to cause an act similar to the first. Because it has such disposition, a soul can rehearse thoughts it has previously had."

⁴⁶ Sentencias II. 12-13. En Karger, Elizabeth. **Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition**. En Spade 1999 p. 206.

Ockham, en ambos casos se aprehende el mismo objeto -el libro- a través del intelecto, pero de maneras distintas. En el segundo caso, el de aprehensión abstractiva, sería una disposición de mi mente, un *hábito* adquirido cuando aprehendí el libro la primera vez.

Los actos de aprehensión intuitiva, cuando posteriormente se da un juicio, generan conocimiento intuitivo, capaz a su vez de generar actos cognitivos llamados de "asentimiento evidente" que los abstractivos no. Un ejemplo de la formación de un acto de asentimiento evidente: miro un libro (aprehensión intuitiva) se forma en mi mente un concepto de 'libro' (aprehensión no-compleja), luego una proposición susceptible de ser verdadera o falsa como "este libro está aquí sobre la mesa" (aprehensión compleja) y finalmente emito un juicio que afirma esa proposición.

Basándose en el prólogo del libro de *sentencias* de Ockham, Elizabeth Karger presenta estos tres requerimientos para que suceda el asentimiento evidente:⁴⁷

-La sentencia mental a la que se asiente debe ser verdadera.

-Dados los actos cognitivos que está teniendo (actos de aprehensión y, posiblemente, actos de asentimiento evidente a otras sentencias mentales), el intelecto no debe tener elección mas que asentir a la sentencia.

-Cualquier otro intelecto, si tuviera actos cognitivos equivalentes, debe también no tener opción mas que asentir a la sentencia.

El segundo requerimiento no incluye la situación en la que un creyente se vea obligado por su fe a asentir a una sentencia que forma parte de su credo. En este caso es la voluntad del creyente la que lo obliga, pero el intelecto no

⁴⁷ Karger, Elizabeth. **Ockham's misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition.** En Spade 1999 p. 208. "The mental sentence assented to must be true. - Given the cognitive acts it is having (acts of apprehension and, possibly, acts of evident assent to other mental sentences), the intellect must have no choice but to assent to the sentence. - Any other intellect, if it were having equivalent cognitive acts, would also have no choice but to assent."

trabaja directamente en ello; Ockham es siempre cuidadoso en no confundir lo que se obtiene racionalmente de aquello que se obtiene por fe. En el tercer requerimiento podríamos subrayar que debe ser *cualquier* intelecto, poniendo especial atención a los intelectos de las personas epistemológicamente pertinentes a un tema; por ejemplo, alguien poco entrenado en lógica podría convencerse de algo a través de un argumento mal formado, y podría parecerle que cualquiera debería ver la claridad y validez del argumento, y asentir a él. En cambio, alguien entendido en el tema y con el entrenamiento adecuado podría ver la invalidez del argumento y saber que nadie debería asentir a él.

Así, podemos definir en una sola proposición los actos de asentimiento evidente: "aquellos formados de la conclusión de una inferencia válida y evidente y causados por actos de asentimiento evidente a sus premisas."⁴⁸ Pero hay otro tipo de acto de asentimiento evidente, que no es causado por el asentimiento a las premisas de un argumento, sino más bien por la aprehensión misma de los términos que forman la sentencia a la que se asiente; a estos les llama Ockham actos de asentimiento evidente *inmediato*, o auto-evidente. Aquí podríamos colocar casos como aquellos en los que se aprehenden los términos de una proposición tautológica como "el triángulo tiene tres lados": el hecho mismo de que se hayan aprehendido las dos partes de la proposición debe llevar a un asentimiento inmediato cuando las partes se colocan juntas. Una vez más estos actos de asentimiento inmediato se subdividirán, por un lado los asentimientos a una sentencia mental en donde todos los términos son conceptos generales, y por otro los asentimientos a una sentencia mental en donde uno o ambos términos son individuos.

Todavía hay una última subdivisión: cuando la sentencia a la que se asiente es necesariamente verdadera y cuando es contingentemente verdadera. El primer caso es bastante simple; asentir a la verdad de una proposición necesaria se hace siempre, como en "este hombre es mortal". Aquí como en el caso del triángulo, el simple hecho de aprehender los términos de la sentencia es suficiente para asentir a ella, no importa si el acto que la origina es uno de

⁴⁸ Ibid. "Those made to the conclusion of an evidently valid inference and caused by acts of evident assent to its premises"

cognición intuitiva o abstractiva, es decir, si se está en presencia de ese hombre o si se le recuerda después, cuando ya no se está con él.

En el segundo caso tenemos una verdad contingente, por ejemplo "este hombre usa pantalones"; cuando hay conocimiento intuitivo, estando en presencia del objeto, la simple aprehensión de los términos de la sentencia sumada a la experiencia empírica que muestra que ambos objetos (el hombre y los pantalones) están juntos frente a ti, basta para asentir a ella, pero cuando ya no se está en presencia del objeto, digamos un par de días después que se vio al hombre con pantalones, entonces hay un acto cognoscitivo abstractivo cuando se le recuerda, y en ese momento no podríamos asentir de inmediato a la misma sentencia, pues no sabemos si ese hombre está usándolos actualmente o no.

Bajo este sentido de 'acto de cognición abstractiva' (recordemos que puede tener tres sentidos distintos), la razón fundamental por la que actos de conocimiento intuitivo y abstractivo son diferentes es porque producen efectos diferentes más que porque se hayan obtenido de maneras distintas, ya que ambos podrían por acción divina tener el mismo origen. Esto origina una pregunta que nuestro filósofo trata: ¿Cómo un acto abstractivo puede tener como origen un objeto que está presente a los sentidos, si ésta es una característica fundamental de la cognición intuitiva?

Este es un caso especial al que Ockham dedica mucho espacio, aunque aquí lo trataremos brevemente: Dios es omnipotente, y es causa parcial de todo, pero no necesita de la ayuda de otras cosas para producir un efecto ya que puede producirlo él solo. De manera que puede producir en nosotros un acto de visión de un libro, aunque éste no esté presente. En este caso hipotético, Dios causaría un acto de certeza de la existencia de un objeto (pues la cognición intuitiva siempre conlleva certeza, en opinión de Ockham) que no existe. El conocimiento intuitivo, pues, no tendría esa certeza que Ockham piensa que tiene.

La respuesta de Ockham es que Dios no puede causar un acto en el que pensemos que algo está presente cuando está ausente, porque eso sería una

contradicción, es decir, Dios haría que algo exista y no exista a la vez. Una *cognición evidente* de que algo está presente implica que ese algo en efecto está presente, de lo contrario no se le llama "cognición evidente". ¿Qué ocurriría en este caso supuesto en que Dios desee causar una visión?

"Sin embargo, Dios puede causar un acto de creer a través del cual yo creo que una cosa está presente cuando está, de hecho, ausente. Y yo digo que esta creencia-cognición debe ser abstractiva, no intuitiva. Y a través de tal acto de fe una cosa puede aparecer presente cuando está ausente; pero esto no pasa a través de un acto evidente."⁴⁹

Lo que Dios hace en este caso no es causar un acto de visión que nos lleva a juzgar como existente algo que no lo es, sino que causa el juicio mismo, con lo que ya no hay problema de contradicción. Como se decía, en este caso un acto abstractivo puede tener como origen un objeto que está presente a los sentidos, pero lo que el alma sensible experimenta no es un objeto con existencia real sino una obra de Dios a través de un milagro o epifanía.

De los otros dos sentidos en los que Ockham usa la diferencia entre conocimiento intuitivo y abstractivo, el problema medieval de los universales lo podemos ver sobre todo en su análisis del tercero, un sentido más general en el que se puede identificar un concepto abstracto con un universal, y un concepto intuitivo con un particular. El sentido más común cuando en filosofía medieval se habla de "universales" es este, que para Ockham se define como un concepto que la mente forma abstrayendo singulares.

"Una vez que el intelecto ha adquirido conceptos de particulares en cognición intuitiva y abstractiva, es capaz de formar conceptos cuyo contenido es más abstracto de lo que el contenido de cualquier sensación puede ser. Ya que Ockham identifica los universales con

⁴⁹ *Quodlibeta*, 5.5. "Nonetheless, God can cause an act of believing through which I believe a thing to be present that is [in fact] absent. And I claim that this belief-cognition will be abstractive, not intuitive. And through such an act of faith a thing can appear to be present when it is absent; but this cannot happen through an evident act."

esos conceptos generales abstractos, el intelecto puede, por esa actividad de abstracción, producir universales."⁵⁰

5. Ciencia de la moral

En la *Quodlibeta* 2-14, Ockham se pregunta si es posible una ciencia demostrativa sobre la moral. Por supuesto, debe entenderse la pregunta pensando 'ciencia' de la manera aristotélica, es decir, como conocimiento que está formado por proposiciones auto-evidentes o conocidas directamente por la experiencia, o bien proposiciones que son consecuencia lógica de proposiciones auto-evidentes o conocidas directamente por la experiencia.

Ockham escribe que la respuesta depende de qué tipo de moral se habla, y para esto distingue dos tipos: la moral positiva y la no positiva. La moral positiva está relacionada con las leyes divinas dadas a los hombres de maneras sobrenaturales y con las leyes que los hombres se dan entre sí; la constante de ambos sistemas legales es que son producto de una autoridad superior que dicta leyes que deben acatarse. Por otro lado, la no positiva es la que dirige los actos humanos sin necesidad de una autoridad, basándose en principios a los que un hombre llega usando la racionalidad y la experiencia, "principios de los que Aristóteles habla en filosofía moral, como que todo lo que es correcto debe ser hecho y lo incorrecto debe ser evitado, etc."⁵¹

Como puede verse claramente, de la moral no positiva es posible hacer ciencia, pues está formada por proposiciones que se originan en aquello que es exigido para hablar de ciencia; incluso, se extiende Ockham, es una ciencia en la que se puede esperar más certeza que en otras, "[...] debido a que todos pueden tener experiencia más grande de sus propios actos que de otras cosas – de lo que es claro que esta ciencia es muy sutil, útil, y evidente."⁵² En cambio,

⁵⁰ Adams 1987 p. 525 "Once the intellect has acquired concepts of particulars in intuitive and abstractive cognition, it is able to form concepts whose content is more abstract than the content of any sensation can be. Since Ockham identifies universals with such abstract general concepts, the intellect can be said, by such activity of abstraction, to produce universals."

⁵¹ *Quodlibeta* 2.14. "[...] principles that Aristotle talks about in moral philosophy, e.g., that everything that is right is to be done and everything that is wrong is to be avoided, etc."

⁵² *Ibid.* "[...] because everyone can have greater experience of his own acts than other things – from which it is clear that this science is very subtle, useful, and evident."

la moral positiva no puede ser una ciencia demostrativa, ya que no está basada en proposiciones conocidas evidentemente. Su origen no es la razón sino una voluntad que elige aceptar las leyes divinas pero podría no hacerlo, y que al menos en teoría es libre de acatar las leyes de un gobierno o no hacerlo e irse de la ciudad.

Tanto en la moral positiva como la no positiva, hay un factor normativo; las proposiciones que se manejan en ambos ámbitos deben dirigir las acciones humanas, de lo contrario no pertenecen al ámbito de la moral. Por ejemplo, la proposición "ese hombre es bueno" es una proposición que superficialmente parece tener términos relacionados con la vida moral, y puede ser conocida a través de la experiencia directa. Sin embargo, *por sí sola* no da información que pueda dirigir las acciones de nadie, por lo que siempre que esté aislada de otras proposiciones no podría entrar en el plano del conocimiento moral.

La moral no positiva obtiene información de dos fuentes: la experiencia inmediata y el conocimiento auto-evidente. Recuérdese la diferencia entre conocimiento evidente y auto-evidente: las proposiciones auto-evidentes lo son cuando la simple aprehensión de los términos basta para afirmar su verdad, como cuando se afirma una proposición del tipo de 'el todo es mayor que las partes' o usando como ejemplo una proposición que podría tomarse como principio ético: 'lo malo debe ser evitado'. La experiencia se procesa racionalmente y se une a esas proposiciones auto-evidentes para saber qué es lo mejor en casos similares que se presentan después, y ésta es una de las maneras de comprender prudencia que Ockham analiza y veremos a continuación.

5.1 La prudencia

Ockham contempla cuatro formas en las que se puede entender 'prudencia'.⁵³ Primero la manera en que Agustín la entiende en su texto *el libre arbitrio*: como todo conocimiento directivo con respecto de cualquier acción. Ockham piensa que esto hace referencia al conocimiento evidente cuando es

⁵³*Connexione p. 75.*

usado para conocer una proposición universal –y esto es la ciencia moral propiamente dicha, nos aclara- y una proposición universal que conocemos gracias a la experiencia –y esto también es ciencia moral-.

Segundo, la prudencia es tomada como conocimiento evidente que es inmediatamente directivo sobre una acción particular. El conocimiento sobre esa acción particular depende del conocimiento de una proposición universal. Un ejemplo de Ockham es la proposición universal “todo el que actúe generosamente debe ser tratado generosamente”, se puede llegar a través de un silogismo a “este hombre actúa generosamente ahora, así que debo tratarlo generosamente”.

Tercero, prudencia es tomada como conocimiento ganado a través de la experiencia, inmediatamente directivo en una acción posible. Esto es lo que Aristóteles entiende por ‘prudencia’.

Cuarto, también es tomada como un agregado de todo conocimiento inmediatamente directivo, ya sea ganado por la experiencia o como conocimiento auto-evidente, aplicado a todos los trabajos humanos requeridos para vivir bien. Aquí prudencia no es un conocimiento sino muchos; ya que la prudencia es para Ockham un conocimiento proposicional, y hay proposiciones de distintos tipos aplicadas a diferentes virtudes, habrá diferentes prudencias.

Las cuatro formas pueden ser vistas más claramente así:⁵⁴

Modo 1- Proposiciones auto-evidentes y evidentes por la experiencia, y conclusiones basadas en esas proposiciones. Universales o particulares.

Modo 2- Proposiciones obtenidas a partir de proposiciones universales, pero de aplicación particular.

Modo 3- Proposiciones evidentes por la experiencia de aplicación particular.

Modo 4- Proposiciones evidentes por la experiencia y auto-evidentes, de aplicación particular.

⁵⁴Ibid. p. 209.

La moral es una ciencia práctica, nos da conocimiento directivo universal sobre cosas que se encuentren bajo el control de la voluntad. La prudencia de Aristóteles (modo 3) es obtenida a través de la experiencia y es aplicable en casos particulares; como ya vimos, para hablar de ciencia es necesario permitir la opción de que las proposiciones puedan ser obtenidas de conocimiento auto-evidente y no sólo de la experiencia, y que puedan usarse para generar proposiciones universales, de manera que la prudencia y la ciencia moral sólo pueden ser vistas como sinónimos bajo el modo 1.

Se puede pensar, y esta es una opinión que tiene Escoto y que Ockham rechaza⁵⁵, que la prudencia (aquí, la *phronesis* aristotélica) es más importante al dirigir nuestras acciones, pues se relaciona directamente con la situación en la que estamos y la acción misma, mientras que la ciencia moral se relaciona sólo indirectamente con nuestras acciones y las dirige mediadamente a través de la prudencia. En cambio Ockham mira esta relación como la misma que hay en cualquier silogismo con un universal mayor y un particular menor como

Todo hombre es mortal – Sócrates es hombre – Sócrates es mortal

es decir, ambos son causa parcial de la conclusión y tienen la misma importancia en el proceso de obtenerla. La ciencia moral, como dirigente del conocimiento moral universal, y la prudencia en modo 3 como dirigente del conocimiento moral particular funcionan de la misma forma que las premisas mayores y menores. Un ejemplo:

Todo mal debe ser rechazado – La ira es mala – La ira debe ser rechazada.

⁵⁵ Quaestiones Variæ 6, En Freppert 1998 p. 29.

Es importante el precepto general que dirige universalmente tanto como el conocimiento práctico que ayuda para el caso particular en el que se use este silogismo para decidir qué acción tomar.

Recapitulando, prudencia y ciencia moral son lo mismo sólo si tenemos el primer modo en el que se puede entender prudencia. El uso ockhamista más corriente es considerar a la ciencia moral como el conocimiento que trabaja fundamentalmente con conceptos universales y prudencia como el que lo hace con conceptos particulares, siendo ambos igualmente importantes al tomar decisiones morales en la vida cotidiana.

6. Las Virtudes

La ciencia moral nos permite tomar decisiones, pero más específicamente nos permite tomar decisiones *correctas* que producirán acciones *virtuosas*. La virtud moral es un hábito de obrar bien, al que se llega con la repetición de acciones virtuosas; dicho hábito de obrar bien en una situación específica no sólo provoca que se repita la acción cuando estamos en situaciones similares; también, de acuerdo con muchos autores medievales que tratan el tema de la virtud, ese hábito provoca buenas obras en otras situaciones distintas. Tan distintas pueden ser las situaciones de la vida diaria que no se usa un solo término 'virtud' para cualquiera, sino distintos modos de virtud; ya Aristóteles demarcaba ciertas virtudes en su *Ética*.

Templanza, coraje, justicia y prudencia fueron las consideradas virtudes cardinales en la edad media. Aristóteles⁵⁶ y Agustín pensaban que de haber una, estaban unidas todas en el alma humana, y no podían ser de diferente intensidad; aquí Agustín:

"Y lo mismo sucede con las virtudes del alma humana; aunque cada una se entienda en uno y otro sentido, jamás pueden ser mutuamente separadas, y aquellos que en una virtud cualquiera fueren iguales, por ejemplo fortaleza, han de ser también iguales en prudencia,

⁵⁶ Aristóteles 1992, 6.13.

justicia y templanza. Si dices que dos hombres son iguales en fortaleza, pero que uno aventaja a otro en prudencia, se sigue que la fortaleza de uno de ellos es menos prudente, y, en consecuencia, ya no son iguales en fortaleza, pues la de aquél es menos prudente."⁵⁷

El estagirita y los padres de la iglesia tenían opiniones similares sobre la conexión de las virtudes, pero en el caso del primero la unidad de las virtudes se debe a la unidad de la prudencia, o razón práctica, que nos dirige hacia El Bien, mientras que para los padres la unidad se deriva de la unidad de la caridad, o amor a Dios. "Los padres enfatizan el amor, o voluntad correcta; Aristóteles, la prudencia (*prhonesis*), que es el intelecto deliberando acerca de los medios para un fin, una inteligencia práctica que comprende particulares."⁵⁸

Las diferentes opiniones que se darán durante el resto de la edad media dependerán en gran medida del rol que se asigne a la voluntad y el intelecto en la moralidad. Por ejemplo, algunos separaron las virtudes morales que funcionan con base en la razón de las virtudes teológicas; otros sostenían que las virtudes están conectadas sólo si hay virtudes teológicas. La postura de Ockham sintetiza muchas de las ideas sobre el tema discutidas en toda la edad media, por lo que esbozaré algunas de esas opiniones para mostrar en qué estado estaba la cuestión al momento en que Ockham escribió.

San Buenaventura distingue las virtudes cardinales que se adquieren por un hábito⁵⁹, descritas por Aristóteles, de ciertas virtudes cardinales que son infundidas por la gracia, que son las conocidas como virtudes teológicas: fe, esperanza y caridad. Las virtudes infundidas están conectadas mientras que las adquiridas no. Además, habla de grados de virtud, idea que ya Odón Rigaldo había introducido en el tema antes. Si bien no cree que las virtudes adquiridas están unidas necesariamente, sí cree que en un grado máximo deben estarlo. El hombre perfectamente virtuoso debe tener todas las virtudes cardinales por igual.

⁵⁷ Agustín 1948, p. 360.

⁵⁸ *Connexione*. p. 41. "The fathers emphasize love, or right willing; Aristotle, prudence (*phronesis*), which is the intellect deliberating about means to ends, a practical intelligence that grasps particulars."

⁵⁹ *Ibid.* p. 45.

Ricardo Rufus comenzó algo que se repetiría en filósofos posteriores: argumentar a favor de la independencia de las virtudes usando la aparente independencia de los vicios contrarios⁶⁰. En cambio, Alberto Magno y Tomás de Aquino se basarían en Aristóteles para decir lo contrario. Para Alberto Magno⁶¹ no hay virtud moral sin perfecta prudencia ni perfecta prudencia sin virtud moral, y las virtudes se dividen en grados: perfectas e imperfectas, dependiendo la división en qué tanto están conectadas dichas virtudes con la prudencia.

Para Aquino⁶², la prudencia es el principio formal de la virtud, ella perfecciona el actuar de la racionalidad en la moralidad, mientras que las otras tres virtudes cardinales perfeccionan lo que se relaciona con esa moralidad basada en la razón; así, la justicia regula la voluntad, la temperancia la concupiscencia y el coraje la irascibilidad. Aquino también distingue grados de virtud como su maestro Alberto, pero él no llamaría a algunas virtudes *imperfectas* como hacía aquél, pues más bien no les da el estatus de virtudes sino el de "inclinaciones" anteriores a la virtud que se originan en la misma naturaleza humana o como resultado de una especie de "entrenamiento de vida". Para llegar a las virtudes perfectas, o simplemente virtudes, ya que todas tienen que ser perfectas por lo dicho, Aquino no pide como Alberto una conexión necesaria con la prudencia, sino una conexión con las virtudes que son infundidas.

Aquino considera que las virtudes están unidas siempre. Hay una anotación interesante sobre unas pocas virtudes que no pueden ser desarrolladas por cualquiera, como la virtud de la *liberalidad* "la cual parece ser la posición intermedia con relación a los bienes económicos"⁶³, sobre la que Aquino afirma que ya que una persona muy pobre no puede ser *liberal* con su dinero, y sin embargo puede tener otras virtudes, eso podría hacer pensar que las virtudes no están conectadas. Pero lo que Aquino piensa es que cuando falta el contexto o la oportunidad para efectuar un acto virtuoso, no se puede afirmar sólo por ello que no haya un potencial en toda la gente virtuosa a tener esas

⁶⁰ Ibid. p. 46.

⁶¹ Ibid. p. 47.

⁶² Ibid. p. 48.

⁶³ Aristóteles, 1992, 4.1.

virtudes también. El potencial quizá nunca llegará a transformarse en acto, pero eso no es suficiente para negar que esa virtud está conectada con otras; la liberalidad que no puede ser actualizada se podría conectar, por ejemplo, con la *justicia* en este caso, pues un pobre puede desear darle dinero a un limosnero pensando que no es justo que algunos no tengan nada y otros tengan mucho. La conexión con la justicia estará ahí, aunque quizá el pobre no tenga ninguna moneda que darle al limosnero.

Duns Escoto⁶⁴ piensa que cada virtud tiene un propósito distinto en nuestro actuar moral, por lo que cada una está relacionada con cosas distintas y puede ser independiente de las otras. Puede haber perfecta temperancia sin justicia, tal y como puede haber visión perfecta siendo sordo, nos dice; cada virtud funciona en un ámbito distinto de nuestra vida moral, por lo que aún en los grados de virtud perfecta, las virtudes son independientes.

Un argumento que Escoto usa para negar la conexión de las virtudes es el siguiente: Enrique de Gante afirmó que hay circunstancias en las cuales puede verse la necesidad de que las virtudes estén conectadas, como cuando hay continencia pero no coraje, pues una persona puede ser obligada a fornicar si es cobarde y no quiere oponerse a quien la obliga. Escoto responde que hay una diferencia entre la fornicación por simple deseo y la fornicación por cobardía; la primera es incontinencia *per se*, la otra es incontinencia *per accidens*. "Conexiones entre las virtudes son accidentales y contingentes, no esenciales y necesarias."⁶⁵ En este caso, quien es obligado/a a fornicar sería incontinente *per accidens*, pero no desea fornicar y ser incontinente *per se*.

También rechaza la idea de que la prudencia es lo que conecta todas las virtudes a través de distintos argumentos, algunos de los cuales influyeron a Ockham. Un ejemplo de esto es el razonamiento de que la voluntad puede elegir no actuar o hacer lo contrario de lo que el intelecto le indica que debería hacer, por lo que se podría afirmar que tener prudencia sin virtud es posible, pues prudencia es, como dice la *ética nicomaquea*, deliberar sobre los medios necesarios para un fin, pero no se incluye con esta definición que las acciones

⁶⁴ *Connexione*, p. 53.

⁶⁵ *Ibid.*p. 54. "Connections between the virtues are accidental and contingent, not essential and necessary."

deliberadas deban realizarse. Prudencia sin virtud es posible, sin embargo virtud sin prudencia no. Para Escoto la prudencia no es una virtud moral propiamente, está fuera de las virtudes cardinales, pero dirige los actos que pueden ser virtuosos.

En todo lo que Escoto escribió sobre las virtudes y su desconexión debemos tener claro que está interesado en lo que es lógicamente posible, pero cuando nos preguntamos por lo que ocurre *de hecho*, las virtudes *están conectadas*, pues además de las virtudes morales que se analizan con la filosofía también están las virtudes teológicas. Escoto tal vez va sugiriendo la separación de lo que es posible analizar con la razón y con la fe, separación fundamental en el siglo de Ockham.

Las virtudes están conectadas sólo en una persona que tiene la virtud de la caridad. Sólo son meritorias para Dios las virtudes si están conectadas y todas presentes. Es el *regalo* divino de la caridad lo que puede hacer posible que todo en la vida moral de un ser humano se dirija al mismo fin. Podemos ver sugeridas ideas que de nuevo tendrían eco en Ockham: la moralidad de un creyente (cristiano, que puede acceder a las virtudes teológicas) se debe analizar de una manera distinta de la de un no-creyente. Medir con la misma vara generalmente anularía la posibilidad de una vida genuinamente moral para un infiel, lo cual pudo ser pensado por muchos hombres -filósofos o no- en la edad media, pero sin duda no estaba en la mente de Ockham.

6.1.La conexión de las virtudes en Ockham

La característica más notoria de la visión ockhamista del tema es que no contempla un sólo tipo de virtudes particulares (justicia, por ejemplo) ni dos (justicia perfecta e imperfecta) sino cinco diferentes *niveles* o *grados* de cualquier virtud.

1-"El primer grado es cuando alguien desea efectuar trabajos justos que están en conformidad con la recta razón, como si dictara que esos actos deben ser hechos, de acuerdo

con las circunstancias propias que respectan precisamente a ese trabajo, a causa de la dignidad de este trabajo como un fin por sí mismo."⁶⁶

Desde este nivel, ya se tiene todo lo que quedó estipulado para hablar de un acto moral y virtuoso: la voluntad libre que puede elegir diferentes cosas, la conformidad con la razón, además de las circunstancias que permiten que el deseo de actuar sea llevado a la práctica y un fin noble, digno, *bueno*. Los actos se ven como "un fin por sí mismos", lo que significa que es indiferente si el acto conforme con la razón fue motivado por el deseo de ser un buen ciudadano, o porque al ayudar a alguien podrías recibir ayuda de él después, o porque ayudar te hace sentir una sensación agradable, etc. Recuérdese que un acto externo puede tener diferentes fines, y con esto diferentes actos internos que los originan, y puede ser bueno buscando cierto fin o malo buscando otro; sólo los primeros están contemplados aquí, los *buenos* fines.

2 -"El segundo grado es cuando la voluntad quiere efectuar trabajos justos en conformidad con la recta razón como se estableció antes, pero además de esto tiene la intención de nunca abandonarlos por alguna razón que sea contraria a la recta razón, ni siquiera para evadir la muerte, si la recta razón dictara que ese trabajo no debe ser evitado con el objetivo de evadir la muerte."⁶⁷

La diferencia entre el primer grado y el segundo es únicamente la *intensidad* del deseo de actuar conforme con la razón. Una vez más no hay exigencias sobre la motivación o el fin, el único cambio es que si la muerte fuera inminente se actuaría virtuosamente. Si se da el caso de que alguien muere en estas condiciones es *virtud heroica*, como le llama Ockham, pues tal y como él lo

⁶⁶ Ibid.p. 81. "The first degree is when someone wills the performance of just works in conformity with right reason, as it dictates that such acts should be performed, according to the proper circumstances respecting precisely this work, on account of the worthiness of this work itself as an end."

⁶⁷Ibid. p. 83. "The second degree is when the will wills the performance of a just work in conformity with right reason as stated above, and beyond this has the intention never to give up such works for any reason whatever that is contrary to right reason, not even to avoid death, if right reason were to dictate that such a work should not be given up in order to avoid death."

dice, excede el estado humano común.⁶⁸ Sin embargo es importante notar que por ahora la necesidad del peligro de muerte no tiene que ser actual, es decir, bajo esta definición la situación en la que la razón dictaría enfrentar y sostener la muerte es hipotética.

3-“El tercer grado es cuando alguien desea efectuar trabajos en conformidad con la recta razón como se estableció antes, con la intención recién discutida, pero además quiere efectuar ese trabajo en las circunstancias dichas, sola y precisamente porque es dictado por la recta razón.”⁶⁹

Aquí nos encontramos por primera vez con que la definición incluye el fin hacia el que está dirigida la acción. En el primer nivel podía efectuarse un acto dictado por la razón con cualquier motivación mientras fuera *buena*, como ser un buen ciudadano, mientras que aquí el hecho de que la razón dicte que *x* es lo que se debería hacer, debe ser más que suficiente para el sujeto; éste puede prever que hacer *x* lo haría un buen ciudadano, pero eso no tiene injerencia de ningún tipo en su motivación, actuar conforme con la razón es su único fin. Ockham llama a esto *virtud verdadera*.

4-“El cuarto grado es cuando alguien desea efectuar un trabajo de acuerdo con todas las condiciones y circunstancias discutidas arriba, pero además desea ese trabajo precisamente a causa de su amor a Dios [...]. Sólo este grado es la virtud moral verdadera y perfecta, acerca de la cual los santos hablan.”⁷⁰

Esta es la virtud cristiana. A un nivel práctico es lo mismo que en el grado anterior, las acciones externas que provoca pueden ser las mismas que antes,

⁶⁸Ibid. p. 85. “does exceed the common human state”

⁶⁹Ibid. p. 83. “The third degree is when someone wills the performance of such a work in conformity with right reason as stated above, with the intention just discussed, and beyond this she wills the performance of such a work, in the aforesaid circumstances, precisely and solely because it is dictated by right reason.”

⁷⁰Ibid. p. 83. “The fourth degree is when someone wills the performance of such a work according to all the conditions and circumstances discussed above, and beyond this wills that work precisely on account of love of God [...]. Only this degree is the perfect and true moral virtue, about which the saints speak.”

pero es en las acciones internas, en los fines, donde se da el cambio relevante. Es claro que en el tercer nivel estamos hablando sólo de virtudes morales a las que cualquier persona –creyente o no- puede acceder, mientras que en el cuarto se requiere forzosamente que haya virtudes teológicas (al menos alguna de ellas) pues en la visión medieval sin la acción divina no puede darse la fe, que claramente es necesaria para poder actuar por amor a Dios en lugar de por concordar con la razón solamente.

5-“El quinto grado es cuando alguien elige efectuar un trabajo de acuerdo con las condiciones descritas arriba, con la excepción del fin, el cual es indiferente. [...] Además de esto, en el quinto grado de virtud alguien elige efectuar ese trabajo por un acto formalmente imperativo, no un acto equivalentemente imperativo.”⁷¹

La diferencia entre actos formalmente imperativos y equivalentemente imperativos es que en el primer caso se dan todos los elementos necesarios para llevar a cabo el acto, y en el segundo no. Ockham lo ejemplifica de dos formas,⁷² con el caso ya mencionado de una persona que quiere ayudar a un pobre dándole dinero y con un caso más adecuado para ejemplificar el quinto grado de virtud: una persona enfrenta la muerte para defender su fe.

Sería un acto formalmente imperativo en el primer caso si la persona tiene dinero para poder regalarle al pobre, y un acto equivalentemente imperativo si a la persona le queda claro que debería darle dinero al pobre por amor a Dios, pues eso dicta la razón, pero no tiene dinero para dar. En el segundo caso, hay un acto equivalentemente imperativo cuando una persona tiene muy claro que debe defender su fe a costa de su vida si eso fuera necesario, y se convierte en un acto formalmente imperativo cuando su vida está en riesgo *de hecho*, no como supuesto, y aún así la persona, como dice Ockham, comanda sus

⁷¹ Ibid. “The fifth degree is when someone chooses to perform such a work according to the conditions described above, with the exception of the end, so that the end is indifferent. [...] Beyond this, in fifth-degree virtue someone chooses to perform such a work by a formally imperative act, not merely an equivalently imperative act.”

⁷²Ibid. p. 79.

facultades para sostener este castigo sin rebelión.⁷³ Así, la diferencia entre las exigencias del quinto grado con las exigencias de los grados anteriores es que en este caso el desear actuar conforme con la razón incluso si eso significa morir ya no es hipotético, se da de una forma actual, inmediata, real.

Los grados o niveles de virtud que delimita Ockham presentan dos órdenes distintos, se hace una gradación por el fin que tenga la acción y otra por la intensidad del deseo de actuar moralmente. Podríamos ver los dos órdenes así:

Por el fin

F1 - Cualquier fin que sea noble



F2 – Conformidad con la razón



F3 - Conformidad con la razón por amor a Dios

Por la intensidad

N1 - Es posible preferir otra acción



N2 - Se actuaría correctamente aún en peligro de muerte



N3 - Acción correcta cuando la muerte es inminente

⁷³Ibid. p. 79.

Grado 1 – F1, N1

Grado 2 – F1, N2

Grado 3 – F2, N2

Grado 4 – F3, N2

Grado 5 – F1 ó F2 ó F3, N3

Ockham menciona en el mismo trabajo que un acto virtuoso puede generar otro sólo si es similar: “no obstante qué tanto se incremente un grado, incluso si es incrementado infinitamente, nunca nos inclinará a un acto de diferente grado; pero cosas que pertenecen a la misma especie pueden tener un efecto de la misma especie.”⁷⁴ Y esto nos da un primer acercamiento a su respuesta al problema de la conexión de las virtudes: el fin que hay en los grados 1 y 2 provocan que éstos no puedan generar otras virtudes (el grado 2 puede hacerlo unas veces, pero no siempre) mientras que el fin que hay en los grados 3 y 4 sí pueden hacerlo, pues ahí el fin es siempre el mismo.

Virtudes en el grado 2 generan a veces otras virtudes, cuando elementos en el contexto de la acción virtuosa se relacionan con otros actos. Por ejemplo, si un hombre tiene el fin de ser un buen ciudadano al enrolarse como soldado y aceptar los peligros que esto conlleva -y esto sería un acto de coraje- puede ser inducido a la virtud de la justicia al pelear por una causa justa, pero ese acto de coraje no induciría un acto de templanza que no tiene nada que ver; el acto de justicia podría ser necesario en cierto caso para mantener el acto de coraje y seguir siendo soldado a pesar de la guerra, pero la persona podría considerar que tener relaciones sexuales desenfadadamente no afecta el que siga siendo valiente. El grado 1 ni siquiera sería capaz de llevar al soldado al acto de justicia pues su deseo de actuar para ser un buen ciudadano podría no

⁷⁴Ibid. p. 85. “[...] however much one degree is increased, even if it is increased infinitely, it will never incline us to an act of a different degree; but things that belong to the same species can have an effect of the same species.”

relacionarse con otras virtudes; podría abandonar el ejército al declararse la guerra y seguir considerando que es un buen ciudadano. En cambio, cuando alguien actúa virtuosamente en los grados 3 ó 4 siempre encontrará el mismo elemento común en todos los actos virtuosos: la razón o el amor a Dios. Ya que en esos grados todos los actos virtuosos son *de la misma especie*, como Ockham expresa, es posible que uno solo genere todas las virtudes. Si por ejemplo esta persona actúa por amor y honra de Dios en el grado 4, y por esos motivos se hace soldado, y tiene el acto de coraje, también evitará fornicar ilimitadamente pues eso sería un acto vicioso que va en contra de Dios, es decir, también sería llevado al acto de templanza.

De esta forma, si nos encontramos en F2, no es posible que se dé a la vez N1, pero sí N2 y N3. Si el único fin que persigue alguien al tomar decisiones morales es la conformidad con la razón, habría que suponer que éste ha llegado a la conclusión de que actuar conforme a la razón es algo *mejor*, algo que hace del mundo un lugar más adecuado para vivir y probablemente pensará que actuar por otro fin es algo que afecta enormemente el bienestar de él y de la gente que lo rodea. Habrá comprendido también que el actuar buscando otros fines algunas veces lo llevará al bien y otras al mal, y tratará de evitarlo. La manera de evitarlo es buscar que el fin de la acción sea siempre la conformidad con la razón, pues ésta, por sí sola y usada adecuadamente, no puede engañarnos y conducirnos al mal –al menos en la concepción medieval, pues la razón es un regalo de Dios. Lo mismo aplica para F3, ya que el amor a Dios conduce a querer lo que Él quiere, y algo que Dios quiere en esta visión del mundo es que usemos las capacidades que nos dio para lo que sirven, siendo la racionalidad algo que trabaja con la experiencia para dirigirnos siempre al bien moral.

Si nos encontramos en el estado F1, podemos estar también en N1, N2 o N3. Podemos pensar en alguien que actúa conforme la razón le dicta con el fin de ser un buen ciudadano como se dijo antes, y mantener sus acciones hasta la muerte porque considera que ser un buen ciudadano es algo fundamental en su vida. Podemos imaginar también un samurái para quien el honor es tan importante que puede ser el origen de una decisión moral y es capaz de

sostener dicha decisión hasta la muerte. Ockham nos dice que la virtud perfecta es la del grado 4, pero deja abierta la posibilidad de que alguien en F1 pueda estar también en N3.

Esto puede verse como que la diferencia del grado 5 es de una naturaleza distinta de la diferencia entre los demás grados; los grados 1 a 4 se van construyendo uno *encima* de otro, como si fueran un proceso por el que Ockham sugiriera que pasemos. ¿El grado 5 está fuera de ese proceso? Mencionaremos algo sobre esto en el siguiente capítulo. Pero por ahora es importante decir que si bien Ockham acepta que puede darse F1 y N3 podemos sostener que pensaba que una persona nunca debería morir por mantener una decisión moral que no siga los intereses de F2 ó F3.

Contemplemos la necesidad planteada en la filosofía medieval de que una persona *perfectamente* virtuosa tenga todas las virtudes. Recordar aquí opiniones como la de Aquino en la cual las virtudes imperfectas, o mejor dicho las *inclinaciones* no generan necesariamente otras, pero una virtud perfecta está conectada con otras y las genera; o la opinión de Escoto en la que las virtudes pueden ser independientes, pero cuando se conectan con las virtudes teológicas deben estar unidas. Para Ockham, las virtudes cardinales pueden estar separadas en F1, pero están unidas y una genera a las demás en F2 y F3. F1 puede generar acciones buenas pero también acciones malas. Volvamos al ejemplo anterior del soldado: el fin que busca al tomar decisiones morales basadas en la razón es ser un buen ciudadano; se encuentra primero con que debe tomar una decisión que se relaciona con la virtud de la justicia: debe decidir testificar en un juicio y decir lo que vio, aunque eso pone en riesgo su vida pues está al tanto de que amigos del acusado querrán tomar represalias si testifica; él decide hacer lo correcto de acuerdo con su fin, y elige testificar. Años después se encuentra con otra difícil decisión que tiene que ver con la virtud del coraje: su país entra en una guerra injusta para invadir el territorio de un pueblo pacífico que no ha hecho mal a nadie, él es enrolado como soldado y en el campo de batalla está a punto de matar a un hombre; si el fin de su actuar moral es ser un buen ciudadano, tendrá que hacer uso de su coraje y no temer matar a ese hombre, aunque sabe que es algo injusto.

Como puede verse, el fin que esa persona tiene para determinar su actuar moral lo llevó en el primer caso a una acción buena y fue justo, mientras que en el segundo caso lo llevó a una acción de coraje, pero injusta. Un ejemplo de cómo en el primer grado las virtudes no se conectan. En ambos casos su vida corría peligro de cierta forma. En cambio, si el fin que se busca es actuar conforme con la razón solamente, se testificará en el primer caso, y en el segundo no se matará a alguien injustamente y eso también podría verse como una acción de coraje que generó una acción justa. En este nivel y los siguientes las virtudes están conectadas, no se puede tener una fallando en las demás; si a esta persona el coraje de ir en contra de los deseos de su gobierno falla, no podrá hacer la acción justa.

“Una de dos virtudes perfectas, unidas con la voluntad y la recta razón o prudencia, inclinan suficientemente al primer acto de otra virtud, un acto capaz de generar esa otra virtud. Aquí entiendo por “virtud perfecta” virtud en tercer o cuarto grado [...]. Porque si alguien desea algo precisamente porque es dictado por la recta razón en el tercer grado, o precisamente porque es dictado por la recta razón y por el honor divino, entonces él desea todo lo que es dictado por la recta razón.”⁷⁵

Otros fines que no sean los de F2 y F3 constantemente podrían provocar acciones viciosas; en peligro de muerte se llegaría a un estado de heroicidad, se iría en contra de la naturaleza que nos indica que salvemos nuestra vida, pero no se llega a ese estado ideal de *virtud* heroica. La gradación de Ockham persigue mostrar el camino por el que él piensa que se debe andar para llegar o al menos acercarse a la virtud perfecta. Sólo teniendo como fines F2 y F3 podremos estar seguros de que siempre haremos lo correcto y sabremos que somos virtuosos. Que se unan F1 y N3 podría provocar morir actuando mal y, para un cristiano, morir *condenado*.

⁷⁵Ibid. p. 101. One of two perfect virtues, together with the will and right reason or prudence, sufficiently inclines to the first act of another virtue. Here I understand by “perfect virtue” third- or fourth-degree virtue, [...]. For if someone wishes something precisely because it is dictated by right reason in the third degree, or precisely because it is dictated by right reason and for the sake of divine honor, then he wishes everything dictated by right reason.

7. La razón como principio rector de la moralidad

Una situación moral particular exige una decisión y la ciencia moral permite tomar esa decisión, usando proposiciones auto-evidentes y evidentes por la experiencia para llegar a conclusiones basadas en esas proposiciones. Pero además esas conclusiones se convierten en proposiciones universales, que pueden aplicarse para otros casos en que una persona se encuentre con un dilema similar.

En la teoría del conocimiento ockhamista, un acto intelectual genera una cierta *cualidad* en quien actúa, permanece en la mente y se transforma en un *hábito*, una disposición a repetir el mismo acto intelectual. En la ciencia moral pasa lo mismo, y ese acto externo al que conduce una decisión moral (que funciona aquí como el acto interno relacionado) se transforma en un hábito que dispone al actor a repetir esa decisión moral en el futuro, especialmente si comprueba después que esa fue la decisión *correcta*, una decisión que dio frutos. Después de una vida de cometer errores y aciertos, una persona adquiere hábitos para una cantidad muy grande de posibles decisiones morales, y eventualmente el proceso de tomar la decisión se hace más fácil, pues cada vez es menos necesario contemplar las diferentes opciones y razonarlas; la repetición de actos morales va enseñando que muchas de esas opciones conducen a acciones viciosas de las que la persona se arrepiente después, y con el tiempo se sabe casi de manera inmediata e intuitiva que esas opciones deben evitarse.

Pero aún tenemos dos problemas, el primero y más evidente es que aún no se resuelve el problema de la libertad. La ciencia moral presupone que los actos que entran en su dominio son actos libres y si no los hay no hay moralidad, pero no dice mucho sobre la naturaleza de la libertad. El segundo problema es que para Ockham la razón no es suficiente. La razón por sí misma no es una base firme, podría ser usada mal y se pueden hacer preguntas como ¿Cuándo puedo estar seguro de que lo que mi razón me dicta es lo correcto? ¿Estaré razonando mal? ¿Habré tomado en cuenta todos los elementos pertinentes para tomar mi decisión? Pero más importante aún, la razón, usada correctamente o no, está para Ockham sujeta a un elemento *superior* que la

hace ser y funcionar como lo hace. No es autónoma, depende de Dios: “La recta razón habría de dictar que la abstinencia debe ser deseada por amor a Dios, ya que así lo dicta la razón; de otra forma, no sería recta razón sino razón errónea.”⁷⁶ Si la razón misma no contemplara que Dios es el fin al que se dirige la moralidad, no estaría siendo bien usada, de acuerdo con Ockham. ¿Cómo funciona Dios como norma de la moralidad?

⁷⁶*Quodlibeta* 3,16. “right reason would have to dictate that the abstaining is to be willed for the sake of God because right reason so dictates; otherwise, it would not be right reason, but erroneous reason.”

Tercer Capítulo

Dios y la libertad

8. Los últimos grados de virtud

El segundo y tercer grados de virtud tienen a la razón como norma moral, mientras que en el cuarto Dios ocupa ese lugar. Estudios recientes e influyentes sobre Ockham afirman que en su sistema ético hay dos normas morales distintas relativas a los dos tipos de moral, la positiva y la no-positiva⁷⁷ y es ésta la opinión que prevalece en la actualidad, aunque aún se discuten posiciones distintas⁷⁸. La razón es la norma moral cuando estamos en el ámbito de la moral no positiva donde los hombres se guían a través de principios obtenidos por la experiencia y la racionalidad misma; pero si entramos al ámbito de la moral positiva, hay otra norma que dirige la vida moral, y ésta es Dios.

Hipotéticamente, Dios podría ordenar que sea hecho algo que vaya en contra de lo que la razón comanda, y en ese caso una persona que obedezca los designios de Dios tendría que avasallar la razón a la voluntad por la que desea hacer lo que Dios quiere; como ya se vio, en la moral positiva es la voluntad el aspecto relevante, no la razón. Esta posible separación de las motivaciones para actuar virtuosamente es un elemento de apoyo para la afirmación de que hay dos normas morales distintas en la obra de Ockham.

Pero debe subrayarse que esa separación es hipotética, la racionalidad es parte de la creación divina y es Dios quien comanda que la usemos para guiarnos moralmente. Tal como Dios podría no aceptar un acto bueno para salvar una persona por su poder absoluto pero no puede hacerlo por su poder

⁷⁷Ver Freppert 1998 y Adams, Ockham on will, nature and morality en Spade 1999.

⁷⁸Ver como ejemplo Osborne 2005.

ordenado, podría ordenar que se haga algo que va en contra de la razón por su poder absoluto, pero es imposible que eso suceda con las limitaciones del poder ordenado.

“La doctrina de la divina libertad de indiferencia de Ockham hace una separabilidad como esa lógicamente posible. Aceptando esta posibilidad lógica, Ockham insiste en la controvertida suposición de que es suficiente para la coherencia de la teoría moral si los dos criterios para la acción moralmente virtuosa, recta razón y preceptos divinos, *de hecho* producen resultados extensionalmente equivalentes. Dios realmente comanda a las criaturas racionales seguir los dictados de la recta razón y de hecho recompensa la adherencia a la recta razón y la participación sacramental con vida eterna. ¡Las dos normas pueden separarse pero no lo hacen ni lo harán!”⁷⁹

Ambas normas morales conducen a las mismas elecciones morales, porque Dios comanda que hagamos lo que la recta razón dicta. Así, la diferencia entre un pagano que guía sus acciones usando la razón y un cristiano que está en el cuarto nivel de virtud es que el cristiano tiene claro para sí que es Dios de donde viene la obligación de hacer lo que la razón dicta. Veremos lo que ocurre con la moral positiva, cuando son los comandos divinos la norma de la moralidad; el cuarto grado de virtud y su diferencia respecto del tercero nos dirá algo sobre esto, pero para terminar de comentar los cinco niveles de virtud, primero hablaré sobre el quinto.

8.1 El quinto grado

Volvamos a la pregunta sobre la naturaleza del grado 5 de virtud; este nivel se puede construir sobre cualquiera de los anteriores, lo que quiere decir que

⁷⁹ Adams, Ockham on Will, Nature, and Morality, en Spade 1999, p. 266. “Ockham’s doctrine of divine liberty of indifference makes such a breakdown logically possible. In accepting this logical possibility, Ockham insists on the controversial assumption that it is enough for the coherence of moral theory if the two criteria for morally virtuous action, right reason and divine precepts, *in fact* yield extensionally equivalent results. God actually commands rational creatures to follow the dictates of right reason and in fact rewards adherence to right reason and sacramental participation with eternal life. The two norms could break apart but they do not and will not!”

aquí una decisión puede perseguir cualquier objetivo, lo único distinto es la intensidad del deseo de actuar de la manera que se considera correcta.

La intención fundamental de Ockham en *Connexione* es corregir los problemas y confusiones de la discusión anterior sobre las virtudes, ofreciendo un sistema que contemple exhaustivamente todas las posibilidades del actuar virtuoso, o al menos lo que Ockham consideraba que era un análisis exhaustivo del asunto. El quinto nivel está ahí simplemente porque no se habrían contemplado todas las variantes posibles sin él, aunque su naturaleza, alcance y profundidad son distintos con respecto de los anteriores. Una persona que toma una decisión moral en este nivel -con altas probabilidades de ser la última que tomará en su vida- ha llegado a un convencimiento tal de que su motivación para hacer lo que debe de hacer es la correcta, que acepta la muerte en vez de decidir lo incorrecto. La aceptación de la muerte, que ocurre como un acto formalmente imperativo es la característica única y representativa de este grado.

Hay por lo menos dos maneras en que podemos pensar qué persigue Ockham con su gradación de la virtud; por un lado, podemos verla como una presentación de los diferentes estados en que un ser humano se puede encontrar en su vida moral particular, y por otro como una especie de “guía” para la vida moral, una guía de lo que para Ockham es el proceso con el que se llega a la máxima virtud. Me parece que el hecho de que dentro de la gradación se encuentre el quinto grado basta para afirmar lo segundo, y trataré de probarlo a continuación.

Para que alguien pueda tomar una decisión moral con las características del quinto grado es necesario que se den elementos que no están bajo su control. Podría, por ejemplo, afirmar que un amigo sistemáticamente actúa conforme con el tercer grado de virtud (porque he hablado con él muchas veces sobre el tema, porque lo conozco desde la infancia, porque lo he visto en situaciones que demandaban una decisión moral y siempre ha actuado en conformidad con la recta razón, etc.) y eso sería lo mismo que afirmar que él tiene el hábito de actuar conforme a las exigencias del tercer grado. Después de que la experiencia me ha mostrado que él tiene ese hábito puedo prever que actuará

conforme con la razón cuando tenga necesidad de tomar una decisión moral cualquiera, pero eso no me bastaría para saber si él podría ir en contra de su instinto de supervivencia y aceptar su muerte si eso fuera necesario en una situación real. (Ockham debía aceptar el hecho de que después de toda una vida de actuar en conformidad con la recta razón y estar convencido de que incluso en peligro de muerte se actuaría de esa forma, aún así podría fallarse el “examen moral final”, es decir, el momento en que la situación demanda un acto formalmente imperativo *virtuoso* cuando la muerte es inminente. De lo contrario, aplicar al quinto grado de virtud la distinción entre actos formalmente y equivalentemente imperativos sería inútil; dicho de otra forma, si Ockham hubiera pensado que el estar convencido hipotéticamente de que debe actuarse con virtud incluso en peligro de muerte, basta para que eso *de hecho* ocurra en todos los casos de peligro de muerte, sólo habría cuatro grados de virtud en su teoría). Para poder saber si la persona en cuestión es capaz de acceder al quinto grado de virtud tendría que verla en peligro de muerte inminente, y que se den las circunstancias no depende de la persona (seguramente dicho amigo preferiría que no se dieran esas circunstancias). De esta forma la primera opción, es decir, que la gradación de Ockham son posibles estados en los que un hombre puede encontrarse, debe ser rechazada, porque no hay ningún *estado* del quinto grado virtuoso en el que alguien se encuentra durante su vida, sino sólo uno o algunos momentos específicos. Se podría hablar únicamente de que formar el hábito de actuar conforme con la razón aumentaría las probabilidades de llegar a ese nivel en el momento que lo exige, pero no más.

Me parece sensato entonces ver la gradación de Ockham como una guía de pasos por los que se llega a la virtud perfecta. Ya que el objetivo máximo de ser virtuoso dentro del cristianismo es ser salvado, debería formar parte del proyecto de vida de un cristiano asegurarse o hacer más probable actuar virtuosamente si se dieran situaciones de peligro de muerte. Obtener los hábitos correspondientes sería la forma de lograrlo.

Pero estando en este tipo de situaciones, ¿cómo podría estar seguro de que la decisión que tomaré es la correcta? Mi razonamiento puede ser correcto y

entre las opciones *a*, *b* y *c* elijo *b*, que es la correcta entre esas tres. ¿Pero si al analizar posteriormente la situación me doy cuenta de que había otra opción *d* que no contemple? Para Ockham sabré que cometí un error y tendré una vida para enmendarlo y poder volver a sentirme seguro de mi salvación. En un caso del quinto nivel de virtud si elijo mal y sobrevivo podré “limpiar” posteriormente mi vida y llegar a la salvación, pero si no sobrevivo podría estar condenado. Ahora bien, los factores que pueden determinar el contexto de una situación que exige decisión moral pueden ser tantos que sea imposible para una persona cualquiera contemplarlos todos. Parece entonces que no podemos estar seguros nunca de ser salvados pues no podemos saber cómo actuaremos en ese posible *examen moral final*.

Eso sería una razón para buscar que la motivación de mis actos sea la del cuarto grado de virtud, y con la intensidad de ese grado también. Elevar la intensidad del deseo de actuar virtuosamente me dará más seguridad de haber formado un hábito correspondiente y de actuar con virtud en peligro de muerte si se da el caso. Y el hecho de tener la motivación de actuar conforme la razón *por amor a Dios* me da la seguridad de que nunca me equivocaré, lo que nos lleva a hablar de la diferencia entre el tercer y el cuarto grado.

8.2 El cuarto grado

A diferencia del quinto grado, analizar el cuarto grado de virtud sí nos lleva a información relevante sobre la naturaleza de la moralidad y las decisiones morales en Ockham. La única diferencia entre el tercer y cuarto grados de virtud es el fin de la acción, en el tercer grado el fin es actuar conforme la recta razón, mientras que en el cuarto es actuar conforme la recta razón porque eso es lo que Dios quiere que hagamos. Ambos grados pueden tener el mismo funcionamiento, generar la misma acción externa y lo más importante, en ambos se busca actuar conforme a la razón. Es claro que hay una diferencia en el ámbito de las virtudes teológicas, pues para estar en el cuarto grado es necesario tener la virtud teológica de la fe mientras que para el tercer grado no,

pero cabría preguntarse qué es lo que cambia en un contexto estrictamente moral y no teológico.

Ambos grados son llamados por Ockham de ‘virtud verdadera’, pero sólo el cuarto es ‘virtud perfecta’. En un trabajo posterior a *Connexione, Dialogus*, Ockham contrasta la virtud pagana *verdadera* con la virtud cristiana *perfecta*, y deja claro cuál es la diferencia entre la virtud verdadera y la perfecta: la primera se hace verdadera por el fin que tiene, el de seguir la recta razón en el tercer grado o el de honrar a Dios en el cuarto, mientras que la virtud perfecta lo es por ser necesariamente virtuosa; una persona que actúa en ese grado de virtud simplemente *no puede* actuar de forma incorrecta.⁸⁰ El elemento moral que se agrega en el cuarto grado es, pues, que todo acto moral comandado, cuya moralidad depende del amor a Dios, se convierte en un acto *necesariamente* virtuoso.

Volviendo a lo dicho en la sección anterior, yo puedo en el presente decidir que de entre tres opciones *a, b* y *c*, *b* es la correcta y en el futuro darme cuenta de que no analicé correctamente el contexto -había una cuarta opción *d*- y además supongamos que la elección que tomé llevó mucho mal a otras personas. Actuar conforme a los requerimientos del tercer grado nos asegura que siempre tendremos la certeza de actuar virtuosamente *en el tiempo presente*, pero no puede asegurarnos que sigamos seguros de nuestra virtud en el *futuro*; en cambio, el objetivo de actuar por amor a Dios sí lo hace. En el mismo ejemplo, si elijo la opción *b* y después me doy cuenta de que había una opción *d* y que además lleve mal a otras personas, puedo seguir estando tranquilo y de acuerdo con mi decisión *en el futuro*, porque estoy seguro que eso es lo que Dios quería que hiciera; podía ser parte de sus deseos que yo sólo contemplara esas tres opciones e incluso que causara ese aparente “mal” a otras personas. Dios es algo más perfecto que la razón misma:

“Querer decir la verdad por amor a Dios hace mucho más perfecta una acción que querer decir la verdad sólo porque la recta razón dicta que la verdad debe ser dicha, tal como Dios es más perfecto que la recta razón, así esta verdad es mas imperfecta que la otra [...] Había tales

⁸⁰*Connexione*, p.211.

virtudes morales, algunos piensan, en muchos paganos. Muchos de ellos intentaron vivir y vivieron de acuerdo con la recta razón.”⁸¹

Ockham no dice que un creyente sea más veraz que un pagano, o que uno sea más virtuoso que el otro, ambos pueden serlo. La acción resultante no es diferente tampoco, la recta razón lleva a decir la verdad y Dios comanda que la recta razón sea acatada. La diferencia fundamental radica en dónde se pone la confianza de estar haciendo lo correcto: Dios o la razón. Dios mismo es el causante de que tengamos capacidad racional y podamos usarla, Dios es el causante de que la racionalidad funcione como lo hace; como ya se ha mencionado atrás, no todas las características de Dios pueden ser aprehendidas con sólo la racionalidad, hay partes de la fe cristiana que se sostienen por la voluntad únicamente. Peter King piensa que aquí Ockham es bastante congruente con las opiniones regulares de los franciscanos⁸² sobre el hecho de que la voluntad es más poderosa que el intelecto e incluso puede ayudar a guiarlo.

La fe es necesaria para creer en Dios y estar en el cuarto nivel de virtud, y la fe no se obtiene a través de la razón; si hubiera un proceso racional la fe podría encontrarse en la lista de las virtudes morales, pero en cambio está entre las virtudes teológicas a las que se llega de una manera distinta. Así, cuando Ockham construye su cuarto nivel de virtud sobre el tercero, lo que afirma es que es algo *superior* porque en él el actuar conforme a la recta razón no es algo bueno por sí mismo, sino en función de algo superior. “La característica agregada en el cuarto nivel es ver la acción moral misma como si estuviese expresando el personal amor a Dios”⁸³ Esto provoca un cambio en la manera de pensar lo moral, pero no quita ni agrega nada a un acto moral como tal.

⁸¹*Dial.* I.vi.77. Mi traducción fue hecha de la traducción al inglés de Peter King en Spade1999 p.235: “Wanting to tell the truth for the sake of God is much more perfect an action than wanting to tell the truth only because right reason dictates the truth should be told, even as God is more perfect than right reason, and so this truth is more imperfect than the other ... There were such moral virtues, some people think, in many pagans. For many of them tried to live and did live according to right reason.”

⁸²King, *Ockham's ethical theory*, en Spade1999 p.236.

⁸³*Ibid.* p.236. “The feature added in the fourth stage is to see moral action itself as expressing one's love of God.”

Así, hemos llegado por un camino distinto a lo mismo a lo que en el primer capítulo nos llevó la relación entre actos comandados y actos virtuosos: cuando alguien ama a Dios por un acto voluntario, el resto de sus actos morales son comandados y reciben su calificación moral por ese primer acto; y ya que ese acto es necesariamente virtuoso, quien ha llegado a ese nivel de virtud tiene la seguridad de que *todos* sus actos son también necesariamente virtuosos. Pero aún quedan dos cuestiones; un creyente que acepta que un pagano puede actuar virtuosamente tendría que considerar que los actos de aquél son libres aunque su libertad y moralidad no dependa de la libertad del acto de amar a Dios, ¿es posible ver libertad ahí? Y la segunda y más importante, ¿ese primer acto de amar a Dios que convierte en *comandados* al resto de actos morales, puede ser él mismo *libre* despejando el problema planteado por el determinismo teológico? Esto nos lleva a una pregunta fundamental teniendo un concepto de libertad que exige posibilidades alternas, como el de Ockham: ¿puede haber hechos contingentes si Dios es omnisciente? Si hay un sentido en el que eso puede ser sostenido el primer acto de amar a Dios puede ser considerado contingente, y susceptible de ser libre

9. Contingentes futuros

Como se vio en el primer capítulo, al considerar proposiciones sobre el futuro y pensar que éstas pueden ser contingentes, parece haber un problema si se acepta también la infalibilidad del conocimiento divino y que éste es un conocimiento al que nada escapa. Sin embargo, independientemente de los problemas que presenta el determinismo teológico, para Ockham y otros filósofos medievales el tema de las proposiciones sobre el futuro ya era bastante interesante y merecía una atención especial pues Aristóteles tenía una postura muy controversial sobre el tema.

Para el estagirita una proposición en pasado, presente o futuro, es verdadera o falsa y sólo puede tener alguno de esos dos valores lógicos (el principio de bivalencia). Digamos que externamos una proposición sobre el futuro como 'mañana va a llover' y mañana en efecto llueve; la proposición

habría sido verdadera, de manera que en cualquier tiempo anterior a 'mañana' era verdad que iba a llover y no podía ocurrir nada que pudiera hacer a esa proposición falsa, pues de lo contrario habría sido falso 'mañana va a llover'. De la misma forma, si decimos 'en diez años Pedro va a morir', y esa proposición es verdadera, no hay ningún hecho natural o volición que pueda hacer que Pedro sobreviva entonces o muera antes. Si es verdad que Pedro morirá en diez años, no hay potencia en ningún objeto del mundo que pueda provocar que Pedro muera en otro momento, de manera que la proposición 'Pedro morirá en diez años' no es contingente. Si esa proposición fuera falsa, entonces no hay potencia en ningún objeto del mundo ahora que pueda hacer que Pedro muera en diez años. Bajo esta visión de las cosas, ninguna proposición sobre el futuro es contingente en realidad, en cualquier momento pasado era verdad o era mentira y todo ocurre por necesidad pues no hay nada que pudiera cambiar el valor de verdad de dichas proposiciones. Aristóteles escribe:

"Pero si siempre fue verdad decir que esto es o va a ser, la cosa en cuestión no puede no ser ahora o en el futuro. Pero si algo no puede no ocurrir, es imposible que no ocurra; y si es imposible que algo no ocurra, es necesario que eso ocurra. Observando todas las cosas que van a ser, por lo tanto, es necesario que ellas ocurran. Así, nada va a ser fortuitamente o por casualidad; porque si es por casualidad, no es por necesidad"⁸⁴

Así, aceptando la hipótesis de que pueda otorgarse un valor de verdad a las proposiciones sobre el futuro, éstas serían determinadamente verdaderas o falsas antes de que el hecho relacionado ocurra. Si es verdad que 'mañana ocurrirá x' no hay potencia en las cosas para que mañana no ocurra x y entonces no es un hecho contingente. Sin embargo, Aristóteles rechazará la hipótesis misma:

⁸⁴Aristóteles, *De interpretatione* (19a-b) en Boehner 1992 p. 429. "Since propositions correspond with facts, it is evident that when in future events there is a real alternative, and a potentially in contrary directions, the corresponding affirmation and denial have the same character. This is the case with regard to that which is not always existent or not always non-existent. One of the two proposition in such instances must be true and the other false, but we cannot say determinately that this or that is false, but must leave the alternative undecided."

“Ya que las proposiciones corresponden a hechos, es evidente que cuando en eventos futuros hay una alternativa real, y una potencialidad en direcciones contrarias, la correspondiente afirmación y negación tiene el mismo carácter. Esto es el caso en relación a aquello que es no siempre existente o no siempre no existente. Una de las dos proposiciones en esas instancias debe ser verdadera y la otra falsa, pero no podemos decir determinadamente que ésta o ésa es falsa, sino que debemos dejar la alternativa indecisa.”⁸⁵

Aquí, como el mismo Ockham escribe en su comentario a *De interpretatione*, Aristóteles considera que ninguna de las dos partes de una disyunción que se forme con proposiciones contingentes futuras es determinadamente verdadera o determinadamente falsa. El concepto aristotélico de verdad por correspondencia con la realidad lo lleva a esto, no hay una realidad fáctica que indique si una proposición contingente futura está determinada a ser verdadera o falsa. Una disyunción $p \vee \neg p$ es necesariamente verdadera aún hablando de proposiciones en futuro, pero a diferencia de proposiciones en presente o pasado, ni p ni $\neg p$ están determinadas. Ockham escribe: “El sentido global del Filósofo, por consiguiente, es que observando contingentes futuros ninguna parte es determinadamente verdadera o falsa, tal como la cosa misma no está determinada a ser o a no ser”.⁸⁶

Para Aristóteles, las partes de una disyunción ($p \vee \neg p$) que una proposición contingente futura envuelva no están relacionadas con la verdad o falsedad de la misma forma en que partes de una disyunción sobre presente o pasado. De manera general puede decirse que la teoría de Aristóteles cancela cualquier posibilidad de asignar verdad o falsedad a una proposición contingente futura; si algo es verdadero o falso en relación con la realidad, y al pensar hechos futuros hay en la realidad un espacio en blanco que aún no se llena, lo mismo

⁸⁵*De interpretatione* (19a32-19a39) en *Praedestinatione* p.104. “Since expressions are true according to the way in which the real things are, it is evident that as regards any that are such that they and their contraries occur fortuitously, it is necessary that their contradiction likewise be such. This occurs in those that are not always or that are not always not. For it is necessary that one or the other part of their contradiction is true (or false) – not, however, this one or that one, but fortuitously; and not that the one is true rather than the other, yet not already true (or false).”

⁸⁶*Praedestinatione* p. 105. “The Philosopher’s whole meaning, therefore, is that as regards future contingents neither part is determinately true or false, as the thing itself is determined neither to be going to be nor to be going not to be”

pasará con el valor de verdad: habrá un espacio en blanco, un hueco que impedirá que sea posible asignar un valor veritativo hasta que el tiempo pase y la realidad haya llenado ese hueco. "Atribuir un valor de verdad a contingentes futuros es contradecirse uno mismo, ya que por un lado eso supone la existencia de algo que no existe ni en sí mismo ni en su causa, y por otro vuelve imposible una contingencia que en otro aspecto afirmamos."⁸⁷

La conclusión aristotélica de que no hay valor de verdad en contingentes futuros, pues, es resultado de su aceptación del principio de bivalencia, del concepto de verdad como correspondencia y de algunas ideas que Adams⁸⁸ sintetiza en estas tres tesis:

- 1) El que ocurra x en $t2$ está determinado en $t1$ si y sólo si no hay potencia en las cosas en $t1$ para que x no ocurra en $t2$.
- 2) ' x es (fue, será) a en $t2$ ' es determinadamente verdadero en $t1$, si y sólo si en $t1$ no hay potencia en las cosas para que x no sea a en $t2$.
- 3) ' x es (fue, será) a en $t2$ ' es determinadamente falso en $t1$, si y sólo si en $t1$ no hay potencia en las cosas para que x sea a en $t2$.

La tesis (1) aplicada a contingentes futuros nos indica además que aunque no hay verdad o falsedad determinada para una de las partes de una disyunción de la forma $(pv-p)$, sí está determinada la verdad de la disyunción en su conjunto. Ockham subraya en su comentario a Aristóteles que no debe perderse de vista que el estagirita no niega que esté determinada la verdad de una disyunción como esa aún en el futuro. Cuando desde la teoría aristotélica se contemplan las tesis (2) y (3), dado que en el futuro no hay potencia en las cosas para que p sea ni para que no sea, pues el futuro aún no ocurre, no se puede hablar de determinación; pero al ver (1) la verdad de la disyunción $(pv-p)$ está determinada pues sabemos que no importa que estado de cosas se dé en el futuro, nunca podrá haber potencia en ellas para que sea cierto que $-(pv-p)$.

Desde el punto de vista propio de la religión de Ockham, la conclusión lleva a algo inaceptable:

⁸⁷Baudry 1950, p. 2. To attribute a truth value to future contingents is then to contradict oneself, since on the one hand it supposes the existence of something that exists neither in itself nor in its cause, and on the other it renders impossible a contingency that in other respects we affirm.

⁸⁸*praedestinatione*, p. 5-10.

“Entonces él debe decir que Dios no conoce una parte de una contradicción como esa más que la otra; de hecho, ninguna de las dos es conocida por Dios. Ya que del hecho de que ninguna parte es verdad (como se mostró aquí) y de que nada se conoce más que lo que es verdad (de acuerdo con el libro uno de los *Posterior Analytics* [Cap.2, 71b26], se sigue que ninguna de las dos partes es cognoscible.”⁸⁹

Es importante para Ockham sostener que una proposición contingente futura es cognoscible al menos en principio, para que pueda ser conocida por Dios, porque eso exige la fe cristiana. Y es importante también negar que una proposición contingente futura sea verdadera o falsa en todo momento anterior a que ocurra el hecho correspondiente, pues eso niega la potencia para los opuestos a la vez que la libertad humana, que también es apoyada por esa misma fe.

Voy a presentar lo que Ockham hace para lidiar con ambos problemas, primero, comparándolo con la teoría aristotélica: Ockham mantiene el principio de bivalencia y el concepto de verdad como correspondencia, pero bajo su teoría tendrían que reemplazarse las tesis (1), (2) y (3) con:

1^a) El que ocurra x en t_2 está determinado en t_1 sí y sólo si *en algún momento cualquiera* no hay potencia en las cosas para que x no ocurra en t_2 .

2^a) ‘ x es (fué, será) a en t_2 ’ es determinadamente verdadero en t_1 , sí y sólo sí *en algún momento cualquiera* no hay potencia en las cosas para que x no sea a en t_2 .

3^a) ‘ x es (fué, será) a en t_2 ’ es determinadamente falso en t_1 , sí y sólo sí *en algún momento cualquiera* no hay potencia en las cosas para que x sea a en t_2 .

Estas nuevas tesis hacen posible sostener que hay posibilidades alternas en una elección. Bajo la tesis (1^a) algo es contingentemente verdadero si hay potencia para que sea falso, y eso ocurre en cualquier momento anterior al

⁸⁹*Praedestinatione* p. 105.

acontecimiento si se trata de una proposición contingente acerca del futuro, por la misma definición de 'contingente'. "Aunque por hipótesis la proposición es verdadera y habrá sido verdadera, es sin embargo posible que no sea verdadera y que nunca habrá sido absolutamente verdadera."⁹⁰

Por ejemplo, si tenemos la proposición contingente 'mañana Pedro va a mentir', de acuerdo con (2) diríamos ' 'Pedro mentirá mañana' es determinadamente verdadero hoy sí y sólo sí hoy no hay potencia en las cosas para que Pedro diga la verdad mañana'. Dentro de Aristóteles, si mañana Pedro miente de hecho, entonces en cualquier tiempo pasado no había potencia en las cosas para que dijera la verdad en ese momento, de manera que no tenía otra opción más que mentir y eso elimina las posibilidades alternas; además la proposición 'mañana Pedro va a mentir' no es susceptible de ser verdadera o falsa antes que los hechos se den, así que es incognoscible en principio y ni Dios puede conocerla. En cambio, de acuerdo con Ockham tendríamos (2^a) y diríamos ' 'Pedro mentirá mañana' es determinadamente verdadero hoy sí y sólo sí en algún momento cualquiera (pasado, presente, futuro) no hay potencia en las cosas para que Pedro diga la verdad mañana' y ya que no es necesario absolutamente que Pedro mienta, ayer y en cualquier momento pasado había potencia en Pedro para decir la verdad o mentir, hoy hay en Pedro la misma potencia para opuestos, de manera que 'Pedro mentirá mañana' no está determinado a ser verdadero o falso *hoy*, pero mañana, una vez ocurrido el acontecimiento, ya no habrá potencia en las cosas para que Pedro diga la verdad, pues para entonces el hecho estará en el pasado inalterable. En ese momento podemos decir que 'Pedro mintió' es necesario, pero necesario accidentalmente, cosa que para ese momento será obvia. Pedro habrá mentido contingentemente porque podría haber hecho otra cosa, había potencia en él para mentir tanto como para no hacerlo; y esto no excluye, según Ockham, que Dios haya podido tener conocimiento necesario de que Pedro mentiría. Dios no sabía que Pedro iba a mentir *necesariamente*, porque eso es falso y sólo puede conocerse lo que es verdad, más bien Dios conocía necesariamente que Pedro iba a mentir, pero siendo omnisciente también

⁹⁰Ibid. p.42. "[...] although by hypothesis [the proposition] is true and will have been true, it is nevertheless possible that it is not true and that it will never have been absolutely true."

conocía la propiedad modal de la proposición relacionada: Dios sabía que Pedro mentiría *contingentemente*. No hay problema alguno con decir que Dios podía conocer x así como podía conocer $\neg x$, antes de que alguna de las dos opciones ocurriera; por el concepto de omnipotencia uno de los dos miembros de una disyunción $p \vee \neg p$ es verdadero porque Dios quiere que sea así, y el hecho de que Dios quiera que las cosas en el futuro sean de alguna manera es contingente, de manera que la contingencia se extiende a los posibles estados de cosas del mundo.

Para Ockham la confusión que produce la aparente incompatibilidad entre el libre arbitrio y el conocimiento divino radica en la manera de interpretar 'Dios tiene conocimiento necesario sobre contingentes futuros', de la que analiza dos posibilidades:

"[Entendida] en la primer manera [significa] que el conocimiento de Dios por el que contingentes futuros son conocidos es necesario. Y esto es verdad, ya que la esencia divina misma es una cognición simple, necesaria e inmutable de todas las cosas, complejas y no complejas, necesarias y contingentes. [Entendida] de la segunda manera, [significa] que por ese conocimiento los contingentes futuros son conocidos necesariamente. Y de esta manera [Su conocimiento] no es necesario, ni necesita ser garantizado que Dios tiene conocimiento necesario de contingentes futuros; en vez de esto, [su conocimiento sobre ellos] es contingente. Porque tal como este o ese contingente futuro va a ser contingentemente, así Dios conoce que va a ser contingentemente, porque si Él lo conoce Él puede *no* conocer que será"⁹¹

El conocimiento de Dios puede seguir siendo inmutable e infalible a la vez que existe la posibilidad de que haya proposiciones contingentes sobre el futuro, pues Dios conoce también las posibilidades modales lógicas de las proposiciones que reflejan acontecimientos futuros: si una proposición es

⁹¹Ibid. p.67. "[Understood] in the first way [it means] that God's knowledge whereby future contingents are known is necessary. And this is true, since the divine essence itself is one single necessary and immutable cognition of all things, complexes as well as non-complexes, necessary and contingent. [Understood] in the second way [it means] that by that knowledge future contingents are known necessarily. And in that way [His knowledge] is not necessary, nor need it be granted that God has necessary knowledge regarding future contingents; instead, [His knowledge regarding them] is contingent. For just as this or that future contingent contingently will be, so God knows that it contingently will be, for if He knows it He can *not* know that it will be."

contingente su opuesto es posible y si es necesaria no. Pero este concepto de necesidad lógica -necesidad absoluta en Ockham- no es el único. Para que pudiera negarse la libertad humana sería necesario que Dios conociera necesariamente los hechos contingentes futuros, pero utilizando ese concepto de necesidad *absoluta*, lo cual es absurdo porque lo que es necesario absolutamente lo es porque su opuesto es lógicamente imposible, y eso es exactamente lo que una proposición contingente *no* es por definición. Dios no conoce las proposiciones contingentes futuras como necesarias porque no son necesarias, conoce cuáles son verdad y además conoce que son proposiciones contingentes: "Por ejemplo, 'Dios sabe que esta persona va a ser salvada' es verdad y aún es posible que Él nunca haya conocido que esta persona va a ser salvada. Y una proposición como esa es inmutable pero es sin embargo no necesaria sino contingente."⁹²

El problema lógico de las proposiciones en futuro es el que ocupa a Ockham, los problemas generados en el campo teológico están en segundo plano en las obras donde trata el asunto. Él intenta mostrar que una vez hechas las aclaraciones y distinciones adecuadas, el aparente problema entre la libertad y la omnisciencia divina desaparece, porque éstas sólo podrían ser incompatibles si el único contenido semántico posible para 'necesidad' fuera el de la necesidad absoluta. Bajo el concepto de necesidad *condicional* no hay incompatibilidad:

"Incluso si Dios siempre ha sabido que la persona iba a ser salvada, sigue siendo posible que Él nunca conociera eso. Es decir: es posible que Dios siempre hubiera conocido que la persona nunca sería salvada, porque si las cosas hubieran sido diferentes el conocimiento de Dios podría también ser diferente."⁹³

⁹²Ibid. p. 42. "For example, 'God knows that this person will be saved' is true and yet is possible that He will never have known that this person will be saved. And so that proposition is immutable and is nevertheless not necessary but contingent."

⁹³Øhrstrøm 1984 p. 215. "Even if God has always known that this person will be saved, it is still possible that He never will have known so. That is: it is possible that God has always known that the person will never be saved, for if things were different the knowledge of God would also be different."

Y, siguiendo la cita anterior, las cosas podrían ser diferentes si Dios lo quisiera; Él conoce cómo serán las cosas en el futuro, porque Él ha querido que las cosas sean así; pero dada la libertad divina, Él podría haber querido que las cosas fueran de otra forma y entonces *condicionalmente* su conocimiento de ellas sería otro.

Consideremos estas 5 proposiciones, cada una mostrando una posibilidad distinta de la relación entre una proposición verdadera y el conocimiento divino⁹⁴:

- (I) Si p es verdad, necesariamente Dios conoce p .
- (II) Si p es necesariamente verdadera, necesariamente Dios conoce p .
- (III) Si p es contingentemente verdadera, necesariamente Dios conoce p .
- (IV) Si p es contingentemente verdadera, necesariamente Dios conoce que p es contingentemente verdadera
- (V) Si p es contingentemente verdadera, necesariamente Dios conoce que p es necesariamente verdadera.

Las proposiciones I a IV son aceptadas por Ockham. (I) es muestra de la creencia en que Dios es esencialmente un conocedor que necesariamente conoce todas las proposiciones verdaderas. (II) y (III) son caso de (I), esas proposiciones verdaderas pueden ser necesarias o contingentes. (IV) y (V) no pueden estar juntas en un sistema coherente, pero de hecho (V) es en sí misma una contradicción, pues si Dios *infallible* conociera que p es necesariamente verdadera p no podría ser contingente y a la inversa. Un argumento que intente probar que la necesidad del conocimiento divino destruye la contingencia tendría que tener esa concepción de dicho conocimiento, pero una vez aclaradas las interpretaciones correctas, el problema de la incompatibilidad de la libertad y la omnisciencia no se resuelve

⁹⁴Cholbi 2003 p. 87.

sino que deja de aparecer como un problema auténtico. El problema que un filósofo podría tratar se encuentra no en la incompatibilidad sino en la lógica modal y la lógica temporal. Los problemas que se siguen teniendo sobre la naturaleza del conocimiento divino, Ockham los deja para la teología no sin antes negar la posibilidad de decir algo claro sobre el asunto;⁹⁵ volveré con esto más adelante.

Escribí en el primer capítulo que lo que Ockham hace es negar la premisa ‘La proposición *Dios cree en t1 que yo voy a hacer c en t3* es accidentalmente necesaria en *t2*’ del argumento del determinismo teológico. La primera premisa no es rechazada porque para Ockham, a diferencia de algunos antecesores suyos en la historia de la filosofía medieval, el aplicar tiempos verbales a proposiciones sobre Dios o el conocimiento divino no es algo metafórico, la omnisciencia divina es temporalmente contingente: cuando un hecho no ha ocurrido aún, el conocimiento divino sobre una proposición relacionada, aunque infalible e inmutable, es contingente; cuando el hecho está en el pasado, el conocimiento divino sobre esa proposición es necesario tal como el conocimiento que cualquier otra persona puede tener de una proposición accidentalmente necesaria.

La negación a la segunda premisa se produce porque en la lógica temporal propuesta por Ockham, una proposición en tiempo pasado es accidentalmente necesaria sólo si no es equivalente a una en tiempo futuro:

“Lo que ha sido dicho acerca de proposiciones sobre el futuro también debe ser dicho acerca de proposiciones sobre el pasado y sobre el presente que son equivalentes a proposiciones sobre el futuro. Así ‘él será salvado’ es verdad aunque es posible que nunca vaya a ser verdad. [...] De la misma forma ‘él estuvo predestinado desde la eternidad’ es ahora verdad aunque es posible que él nunca haya sido predestinado. Esto es debido a que ‘él estuvo predestinado desde la eternidad’ es equivalente a la proposición ‘él será salvado’, que es sobre el futuro. Y tal como una puede nunca haber sido verdad, es posible que la otra nunca sea verdad.”⁹⁶

⁹⁵ *Praedestinatione*, p. 50.

⁹⁶ *Summa logicae* III-32, en *Praedestinatione* p. 113 “What has been said regarding propositions about the future must also be said regarding propositions about the past and about the present that are equivalent

‘Dios cree en t_1 que yo voy a hacer c en t_3 ’ tiene un elemento que la relaciona con el futuro, ‘voy a hacer c en t_3 ’ lo que la convierte en una proposición que no puede ser accidentalmente necesaria y así la premisa (2) del argumento del determinismo teológico debe ser rechazada. Encuentro una segunda manera de mostrar por qué bajo la teoría Ockhamista es necesario rechazar la premisa (2) incluso omitiendo la corrección a los usos de tiempos verbales. La forma anterior, que se maneja en la literatura contemporánea como la solución estándar de Ockham, apela a esos usos, los de proposiciones que tienen verbos principales en pasado o presente pero incluyen oraciones subordinadas con verbos en futuro. La que voy a proponer apela simplemente a su comprensión de los conceptos de contingencia y necesidad aplicados al conocimiento divino. Dejando de lado momentáneamente la imposibilidad de que una oración con un verbo en futuro sea accidentalmente necesaria, aún habría que hacer un cambio a la segunda premisa de acuerdo con los ajustes de Ockham a la lógica modal, que sería:

-La proposición *Dios cree en t_1 que yo voy a hacer *contingentemente* c en t_3* es accidentalmente necesaria en t_2 .

Eso nos llevaría a que la premisa (4) de ese argumento se transformaría en ‘*Dios cree en t_1 que yo voy a hacer *contingentemente* c en t_3* implica *yo voy a hacer *contingentemente* c en t_3* ’ y la (5) en ‘*La proposición *yo voy a hacer c *contingentemente* en t_3* es accidentalmente necesaria en t_2* ’. Así, la premisa (6) nos llevaría a una contradicción porque diría:

to propositions about the future. Thus ‘he will be saved’ is true although it is possible that it will never have been true. [...] In the same way ‘he was predestinate from eternity’ is now true although it is possible that he will never have been predestinate. This is because ‘he was predestinate from eternity’ is equivalent to the proposition ‘he will be saved’ which is about the future. And so just as the one can never have been true, so it is possible that the other will never have been true.’

-Si la proposición *voy a hacer c* *contingentemente* en t_3 es accidentalmente necesaria en t_2 , es verdadero en t_2 que yo no puedo hacer otra cosa más que hacer *c* *contingentemente* en t_3 ,

Lo que es absurdo porque hacer *c* contingentemente implica que es posible hacer otra cosa. El alcance del argumento del determinismo teológico se anula también de esta forma.

10. Conocimiento divino

De las dos conclusiones aristotélicas que Ockham no podía aceptar, con lo dicho en la sección anterior podemos rechazar una: que los hombres estamos predestinados a actuar de una sola forma posible, al mismo tiempo que la aparente incompatibilidad de la omnisciencia y la libertad puede ser rechazada. Pero permanece abierto el otro problema generado por Aristóteles: ¿Cómo es que Dios puede conocer eventos en el futuro? Ockham dice que eso debe ocurrir:

“Debe ser sostenido sin cuestionar que Dios conoce con certeza todos los contingentes futuros –es decir, Él conoce con certeza cuál parte de una contradicción es verdadera y cuál falsa. [...] es difícil, sin embargo, ver como Él conoce esto [con certeza], ya que una parte [de una contradicción] no está más determinada a ser verdad más que la otra.”⁹⁷

Ya se mencionó que Ockham afirma que es imposible expresar claramente la manera en que Dios conoce contingentes futuros, pero aún así hay una sugerencia sobre cómo podría pensarse el asunto:

⁹⁷*Praedestinatione* p.48. “It must be held beyond question that God Knows with certainty all future contingents –i.e., He knows with certainty which part of the contradiction is true and which false [...] It is difficult, however, to see how He knows this [with certainty], since one part [of the contradiction] is no more determined to truth than the other.”

"[...] La siguiente manera [de conocer contingentes futuros] puede ser adscrita [a Dios]. Tal como el intelecto [humano], con base en una y la misma cognición [intuitiva] de ciertos no-complejos, puede tener cognición evidente de proposiciones contingentes contradictorias como 'A existe' y 'A no existe', de la misma manera puede ser concedido que la esencia divina es una cognición intuitiva tan perfecta, tan clara, que es una cognición evidente de todas las cosas pasadas y futuras, que conoce qué parte de una contradicción [relacionada con tales cosas] es verdadera y qué parte es falsa."⁹⁸

Todos los objetos del mundo son objetos del pensamiento divino, y de la misma forma en que un objeto del mundo junto con mi cognición intuitiva causan que yo haga un juicio, Dios tiene cognición intuitiva evidente de algo en el mundo, y puede juzgar que existe o no. Esta manera de explicar el conocimiento divino haciendo una analogía entre éste y nuestro conocimiento intuitivo falla, como hace notar Adams,⁹⁹ debido a la doctrina de la impasibilidad. A través de mi conocimiento intuitivo de *x* objeto del mundo puedo hacer el juicio de que *x* existe, pero es necesaria tanto mi capacidad de cognición intuitiva, como que haya un objeto del mundo que *impacte* mis sentidos o mi razón; Dios, que es impasible, no puede ser afectado por nada. Y más aún, nuestra cognición intuitiva nos permite conocer cosas en tiempo presente, pero no estados de cosas en el futuro, por lo que la analogía no brinda mucha luz sobre la manera en que Dios conoce contingentes futuros.

En *Praedestinatione* Ockham explica cómo es que Dios puede tener conocimiento *determinado, cierto, infalible, inmutable y necesario* sobre contingentes futuros. En qué sentido su conocimiento es necesario ya ha sido dicho; veamos ahora si analizando las otras características encontramos elementos sólidos para afirmar el conocimiento divino sobre el futuro.

Los argumentos opuestos a que Dios tenga conocimiento *determinado* de contingentes futuros que Ockham analiza giran en torno a la postura

⁹⁸Ibid. p. 50. "[...] the following way [of knowing future contingents] can be ascribed [to God]. Just as the [human] intellect on the basis of one and the same [intuitive] cognition of certain non-complexes can have evident cognition of contradictory contingent propositions such as 'A exists' and 'A does not exist', in the same way it can be granted that the divine essence is an intuitive cognition that is so perfect, so clear, that it is an evident cognition of all things past and future, so that it knows which part of a contradiction [involving such things] is true and which part is false."

⁹⁹Ibid. p. 19.

aristotélica: Dios no puede tener conocimiento determinado en este asunto porque no hay valor de verdad ahí, y de haberlo, entonces esto conduciría a decir que todo lo que ocurre es necesario y no puede ocurrir de otra forma. Hay un argumento que también es considerado: si Dios afirma determinadamente la verdad de p (siendo p un contingente futuro) entonces no puede afirmar que $\neg p$ y por lo tanto no es omnipotente; esto se descarta fácilmente porque la limitación al poder divino existiría si Dios no pudiera causar $\neg p$, pero éste no es el caso; Dios puede causar ambas opciones, y conoce sólo la que él decide que será verdadera, pues no puede causar las dos a la vez, lo que tampoco limita su poder como fue dicho antes al hablar de la omnipotencia.

Sobre si los contingentes futuros pueden tener valor de verdad, y si éste conduciría al fatalismo, Ockham dice¹⁰⁰ que tienen valor de verdad porque corresponden a estados de cosas futuros, y es esa relación con la realidad lo que se necesita; el conocimiento humano ve un “hueco” en la realidad hacia el futuro pero eso no ocurre en el caso de Dios. Dios ve que un hecho es verdad -mentira- contingentemente mientras ese estado de cosas no ha ocurrido, y una vez que los hechos se dan ve que ese hecho es verdad -mentira- necesariamente. Las proposiciones contingentes tienen valores de verdad y Dios conoce esos valores de verdad contingentemente. Como puede verse, el análisis de la propiedad del conocimiento divino como *determinado* está estrechamente relacionada con el análisis de la propiedad de ser *necesario*: Dios puede tener conocimiento determinado aunque eso no otorga necesidad *absoluta* a las proposiciones que conoce. Lo mismo ocurre con el posible fatalismo, la aclaración ockhamista sobre la concepción de la necesidad *condicional* del conocimiento divino hace posible que Dios tenga conocimiento necesario y que la proposición que conoce siga siendo contingente. Así, el análisis de *Praedestinatione* sobre cómo el conocimiento de Dios es determinado no ofrece nada nuevo. Queda por ver su explicación de cómo puede ser *cierto* e *infallible*.

¹⁰⁰Ibid. p.54, 55.

Ockham considera aquí dos posibles contraargumentos¹⁰¹ (p es un contingente futuro): (1) Dios conoce que p va a ocurrir mañana. Pero es posible que $\neg p$ ocurra mañana; por lo tanto, es posible que Dios esté equivocado sobre algún contingente futuro. (2) Si Dios conoce que p mañana, y es posible que $\neg p$, entonces supongamos que ocurre $\neg p$ mañana; Dios habría estado equivocado sobre un contingente futuro. Un cristiano podría verse tentado a aceptar estos dos argumentos, el objetivo que persiguen es apoyar la idea de que si se acepta que un hecho futuro puede no ocurrir, al mismo tiempo se estaría aceptando implícitamente que Dios puede estar equivocado. Así, la fe exigiría pensar que todo en el mundo ocurre por necesidad.

Sin embargo, estos dos argumentos sólo se sostienen si 'Dios conoce que p ' es necesariamente verdadera por necesidad *absoluta*, y ya ha quedado claro que no lo es. Como argumenta Cholbi,¹⁰² el razonamiento que hay de fondo aquí está al revés para Ockham: del hecho de que Dios simplemente *no* puede engañarse, y la posibilidad de que p ocurra mañana, podemos inferir que p contingentemente va a ocurrir mañana, y si es el caso, entonces Dios no podría haber conocido que $\neg p$; si Dios conocía una de las opciones era imposible que ocurriera la otra, pero su conocimiento es contingente.

Una vez más, los comentarios de Ockham al conocimiento divino no ofrecen algo que permita refutar la posibilidad de la conclusión aristotélica 'Ni Dios puede conocer un hecho contingente futuro'. Su respuesta a los dos argumentos en contra de la certeza e infalibilidad siguen girando en torno a la manera de comprender en qué sentido el conocimiento divino es necesario y de nuevo, no nos dicen algo útil que nos ayude a comprender cómo es que contingentes futuros tienen un valor de verdad para Dios y poder afirmarlo con buenas bases.

No parece posible, al menos en el trabajo filosófico de Ockham, poder sostener que Dios conoce contingentes futuros; él mismo está apercibido de la imposibilidad de decir algo claro sobre el asunto, pero aún así incluye el tema en su tratado. Podemos suponer que consideraba necesario apoyar la idea,

¹⁰¹Ibid.p. 56.

¹⁰²Cholbi 2003 p.86.

pero al ser imposible con la racionalidad sola, se apoya en otros elementos que forman parte de las reglas de otro juego, el de la teología, donde la autoridad puede funcionar como apoyo de una idea.

11. Conclusiones

La solución de Aquino y otros que rechaza la primera premisa del argumento determinista propuesto en el capítulo uno, se relaciona con un tema continuamente discutido en la edad media: la concepción teológica de la eternidad. Para un filósofo anterior a Ockham, concentrado en el proyecto de buena parte de la edad media, la unificación de la fe y la razón, proyecto del cual la suma teológica de Tomás de Aquino es una de las obras más grandes, una solución como ésta podía funcionar bien. Sin embargo, el siglo de Ockham, el último de la edad media, es un siglo en el que el proyecto se abandona y comienza a formar parte de las ideas filosóficas reinantes todo lo contrario, una separación de ambos ámbitos: Ockham y otros franciscanos proponen enfrentar sin temor que hay una gran cantidad de ideas aceptadas por la teología que no pueden, de ninguna forma, ser probados con la razón por sí sola, mientras que Eckhart y otros místicos proponen el símil y la metáfora de la poesía como un lenguaje más adecuado que la racionalidad filosófica para “comunicar” a Dios. Para Ockham, una solución como ésa no es satisfactoria.

Desde una perspectiva ockhamista, el origen de la confusión que el determinista teológico tiene, es pensar que, en todo contexto, hay una diferencia entre proposiciones como ‘Pedro creía ayer que mañana lloverá’ y otras como ‘Dios creía ayer que mañana lloverá’. En el primer caso tendríamos una creencia, justificada o no; en el segundo, tendríamos a Dios con el atributo divino de la omnisciencia, con lo que el verbo ‘creer’ está incluso mal empleado, y debe sustituirse por ‘saber’.

Que hay una diferencia para un cristiano es claro; para éste, Dios es esencialmente un conocedor que necesariamente conoce todas las proposiciones verdaderas pasadas, presentes y futuras. El problema para Ockham es el contexto en el que se manejen esas proposiciones; el hecho de

que la fe cristiana tenga algo como verdad, no significa que tenga algún sentido al expresarlo mediante las reglas del lenguaje racional que usa la filosofía.

Por ejemplo, en esa mencionada primera cuestión del primer libro de sus *quodlibetas*, donde Ockham se pregunta si puede ser probado que sólo hay un Dios por la racionalidad sola; la respuesta a la que llega eventualmente es que no puede ser demostrado, siendo esto sostenido sólo con fe. Incluso en una “verdad” tan patente por la fe y tan importante para el cristianismo, la racionalidad no sirve de mucho. Esas verdades tienen ciertas reglas, reglas como las de la teología donde lo fundamental es la voluntad que cree, mientras que la filosofía tiene otras reglas, las reglas de la racionalidad que piensa, y es un error esperar, como se hacía antes de él, una armonía perfecta entre ambos *juegos* de lenguaje. Ockham, como buen Franciscano, piensa que la voluntad a menudo debe ejercer fuerza en la razón, frenarla, dominarla y guiarla.

De manera que el problema del determinista al pensar que tiene dos proposiciones que deben ser tratadas de distinta forma no es creer que hay una diferencia en ellas, sino pensar que la diferencia en el contexto de la teología o su fe debe tener una diferencia similar en el contexto lógico-lingüístico. El determinista, al plantear un argumento, y ofrecerse para discutirlo *racionalmente*, se ha introducido en un juego del que, desde el comienzo, no está dispuesto a acatar las reglas.

Cualquiera de las dos vías de solución que se prefiera, a lo que se llega es que Ockham no soluciona una pregunta, sino que la rechaza. Ante una hipotética pregunta “¿Cómo puede convivir en un sistema coherente la libertad humana y la omnisciencia divina?” Ockham no trata de mostrar una concepción especial de la libertad o de la omnisciencia que les permita convivir; para Ockham no hace falta revisar el concepto de omnisciencia o el de libertad, pues éstos no tienen problemas serios en la forma en que se habían definido mucho antes que él, pero sí hace falta revisar el sentido de una pregunta que parezca introducir un conflicto entre ellos, o más bien hace falta ver si hay, en principio, alguna manera de *plantear* la pregunta, una vez que se ha eliminado cualquier tipo de confusión en el nivel lógico-lingüístico.

Cuando un determinista teológico intenta expresar una inquietud metafísica o moral a través de preguntas como “¿qué significado tiene ‘libertad’ si yo no puedo hacer otra cosa más que lo que Dios tenía planeado para mí desde el principio de los tiempos?” o “¿cómo Dios conoce el futuro?” está enfrentando mal el problema al intentar usar estrictamente las reglas del juego de la racionalidad, que no es el juego lingüístico correcto. Sobre la segunda pregunta Ockham aventura intentos de respuesta ya mencionados, pero no sin antes advertir que no hay nada que pueda ser expresado claramente sobre el asunto; sin embargo, debe ser sostenido que Dios tiene un conocimiento de contingentes futuros porque la autoridad de los santos se ha pronunciado a favor de eso. Una vez más, la voluntad debe inducir a creer ahí donde la razón no tiene nada que hacer.

Es injusto que el comentarista, al analizar esta parte de su tratado de contingentes futuros, continúa aplicando las reglas del juego racional, y claro, bajo éstas, los argumentos por los que Ockham trata de afirmar cómo Dios conoce hechos futuros se refutan fácilmente. Después de entender la separación que Ockham hace entre los usos de la fe y los de la razón, y haber leído que él mismo comienza el tema de la naturaleza del conocimiento divino advirtiendo que no hay nada claro que se pueda escribir, es decir nada demostrable con la razón por sí sola, hay que entender que Ockham está haciendo un cambio de reglas. Se está cambiando de la modalidad filósofo a la modalidad teólogo y esa comparación que hace entre el conocimiento divino de contingentes futuros y nuestro conocimiento intuitivo, que por diversas razones no funciona desde un punto de vista argumentativo, es más bien un símil, un uso del arte retórico con el que Ockham intenta, no tanto expresar un pensamiento sino un *sentimiento* propio de la fe que le daba sentido a su vida.

Para entender la naturaleza del análisis filosófico de Ockham, encuentro útil el uso de la expresión wittgensteiniana “juego lingüístico”, en el que un conjunto de oraciones y aún una sola palabra, pueden tener diversos significados de acuerdo con sus muy variados usos y con las reglas propias del juego en el que están siendo usadas:

“¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? -Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.”¹⁰³

Por ejemplo, las expresiones “regla moral” y “acción correcta” pueden ser usadas de maneras diferentes si apelamos a las reglas de la moral positiva o de la moral no positiva; una acción puede ser llamada *correcta* dentro de la moral positiva pero no usando las reglas de la no positiva, si dicha acción va en contra de lo que la razón dicta. Los contextos de la filosofía y de la teología son un gran ejemplo: si hablamos de una “demostración” o “justificación” Ockham diría que no necesariamente miramos al mismo lugar cuando queremos saber si esos términos están bien empleados; en la última lo dicho por una autoridad puede ser suficiente para apoyar una idea, mientras que en la primera no, y es que las reglas del juego lingüístico filosófico aceptan como justificación algo que no necesariamente se repite en otros juegos.

Dicho esto, no creo que sea extraño si me aventuro a decir que Ockham vislumbró una manera especial de hacer filosofía, la de preguntarse primero si se están planteando las preguntas correctas dentro del juego lingüístico pertinente, o si se hacen preguntas basadas en confusiones, que no tendrán nunca respuesta a menos que se les enfrente de la manera adecuada. Ese “camino filosófico” fue después olvidado por mucho tiempo, y cobró una forma completa y nueva fuerza cuando Wittgenstein comenzara su producción filosófica en el siglo 20.

¹⁰³ Wittgenstein 2003, p. 39.

Bibliografía

Adams, Marilyn McCord. *William Ockham*. Indiana, University of Notre Dame press, 1987, 1402 pp.

Agustín de Hipona. *Obras. Tomo V, Tratado Sobre la Santísima Trinidad*. Madrid, BAC, 1948, 681 pp.

Alféri, Pierre. *Guillaume D'Ockham. Le singulier*. Paris, Éditions de Minuit, 1989, 481 pp.

Anselmo de Canterbury. *Proslogión. Sobre la verdad*. Barcelona, Folio, 2001, 161 pp.

Aristóteles. *Física*. Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1996, 277 pp.

- *Física*. México, UNAM, 2005, 237 pp.
- *Ética nicomaquea*. México, Porrúa 1992, 319 pp.

Baudry, Leon. *Guillaume d'Ockham. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. París, Vrin, 1950, 316 pp.

- *The quarrel over future contingents*. Dordrecht, Kluwer, 1989, 454 pp.

Beuchot, Mauricio. *La filosofía del lenguaje en la edad media*. México, UNAM, 1991, 276 pp.

- *Manual de historia de la filosofía medieval*. México, Jus, 2004, 177 pp.

Boehner, Philotheus. *Collected Articles on Ockham*. NY, Franciscan Inst Pubs, 1992, 482 pp.

Biard, Joel. *Guillaume d'Ockham et la Théologie*. Paris, Cerf, 1999, 130 pp.

Clark, David. "Ockham on human and divine freedom". En: *Franciscan studies* 38, 1978.

Cholbi, Michael J. *Contingency and divine knowledge in Ockham*. En: *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 77, No. 1, 2003.

De Andrés, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969, 301 pp.

Freppert, Lucan. *Basis of Morality According to William Ockham*. Chicago, Franciscan Press, 1998, 191 pp.

Fuchs, Oswald. *The Psychology of Habit According to William Ockham*. NY, Franciscan Inst Pubs, 1952.

Guelluy, Robert. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*. Bruselas, Lovaina, 1947.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la edad media*. Madrid, Gredos, 1965, 770 pp.

Hamman, Adalbert. *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam. Étude sur le 'breviloquium'* Paris, Éditions franciscaines, 1942, 208 pp.

Kane, Robert (ed). *Free will*. Oxford, Blackwell, 2002, 310 pp.

- *The Oxford handbook of free will*. NY, Oxford University Press, 2002, 638 pp.

Klocker, Harry. *William of Ockham and the Divine Freedom*. Milwaukee, Marquette University Press 1992.

Lambert, Malcolm. *Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the franciscan order 1210-1323*. Londres, SPCK, 1961, 269 pp.

Larre, Olga L. *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*. Navarra, Eunsa, 2000, 327 pp.

Leff, Gordon. *Medieval thought. St. Augustine to Ockham*. Chicago, Chicago Quadrangle, 1960, 317 pp.

- *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*. Manchester, Manchester University press, 1975, 666 pp.

McGrade, Arthur. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 424 pp.

Øhrstrøm, Peter. *Anselm, Ockham, and Leibniz on divine foreknowledge and human freedom*. *Erkenntnis* 21, 209-222, 1984.

Osborne, Thomas M. *Ockham as a divine-command theorist*. *Religious Studies* 41, 1-22, 2005.

Panaccio, Claude. *Ockham on concepts*. Hampshire-Burlington, Ashgate, 2004, 197 pp.

Peña Eguren, Esteban. *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2005, 461 pp.

- *La relación entre razón y fe en Guillermo de Ockham: La necesaria economía del decir sobre Dios*. En: *La ciudad de Dios CCXV*, 2002.

Prior N. Arthur. *The formalities of omniscience*. En Prior N. Arthur. *Papers on time and tense*, NY, Oxford University Press, 1968, 166 pp.

- *Time and determinism*. En Prior N Arthur. *Past, Present and Future*. NY, Oxford university press 1967, 217 pp.

Quinn, Philip y Taliaferro, Charles, ed. *A companion to philosophy of religion*. Malden, Blackwell publishing, 1999, 639 pp.

Spade, Paul Vincent. *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 438 pp.

Strawson, Galen. "Free will". En E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. [En línea] <<http://www.rep.routledge.com/article/V014SECT1>> [Consulta: 28 ene. 2009]

Tomás de Aquino. *Sobre la eternidad del mundo*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, 35 pp.

Vesa Hirvonen. *Passions in William Ockham's Philosophical Psychology*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers, 2004. 215 pp.

Watson, Gary. *Free will*. NY, Oxford University Press, 2003. 462 pp.

Williams, Thomas, ed. *The Cambridge companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 408 pp.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. México, UNAM, 2003, 547.