

EL ALBEDRÍO  
PROYECCIÓN DEL TEMA DE LA LIBERTAD  
DESDE EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL



WALTER REDMOND

# EL ALBEDRÍO

PROYECCIÓN DEL TEMA DE LA LIBERTAD  
DESDE EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal:

Pamplona

Nº 34: Walter Redmond, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad en el Siglo de Oro español*  
2007

Publicación financiada por el Departamento de Educación del Gobierno de Navarra

© Walter Redmond

**Redacción, administración y petición de ejemplares:**

Serie de Pensamiento español

L. E. Pensamiento Clásico Español / Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra / 31080 Pamplona (Spain)

Tel.: 948 42 56 00 / extensión 2932

Fax.: 948 42 56 36 / e-mail: izarroza@unav.es /

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ZIUR INDUSTRIA GRÁFICA. POL. IND. MUTILVA BAJA, C/ O, Nº 34. MUTILVA BAJA. NAVARRA

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	11
I. NOCIONES FUNDAMENTALES	
I. Libre albedrío.....	14
1 Sentido general.....	15
a) Decisión .....	15
b) Potencia y posibilidad .....	15
c) Responsabilidad.....	16
2. Racionalidad.....	17
a) La dualidad en la filosofía actual .....	17
b) La dualidad tradicional.....	19
3. Modalidad .....	21
a) Modalidad alética .....	22
b) Modalidad sincrónica .....	26
c) La lógica modal fundamental.....	30
d) Nota sobre la modalidad en santo Tomás.....	32
4. El conocimiento .....	33
5. Indeterminación .....	34
a) Indeterminación lógica .....	34
b) Indeterminación física.....	35
i) Ruptura con la determinación natural .....	35
ii) Innecesidad física.....	36
iii) Dos fuentes de la conducta.....	38
c) Indeterminación ontológica.....	39
d) Indeterminación epistémica .....	39
6. Temporalidad .....	40
II. Causalidad.....	41
1. Causalidad e implicación.....	41

2. Causalidad y libertad .....	43
3. Sistemas causales .....	44
4. Actualización .....	46
5. Actualización y situaciones .....	48
a) Un principio de la actualización.....	48
b) Situaciones problemáticas.....	53
i) Situaciones ambiguas.....	53
ii) Situaciones ficticias .....	54
iii) Existencia condicionada .....	54
iv) Conjunción y modalidad.....	55
<b>II. LIBERTAD Y LEYES FISICAS</b>	
I. Determinismo.....	58
1. Dos clases del determinismo .....	58
a) Determinismo duro .....	58
b) Determinismo blando o compatibilismo.....	59
2. Defensa del determinismo .....	60
a) El determinismo duro .....	60
i) Un argumento determinista .....	60
ii) La ciencia natural.....	62
b) El determinismo blando .....	63
i) Causas inmediatas y mediatas .....	63
ii) Actuar de otra manera.....	64
iii) Autonomía y anomalía .....	65
iv) El querer querer.....	67
c) Aquino sobre la determinación por el carácter.....	69
d) Del determinismo blando al duro.....	70
3. Crítica del determinismo.....	72
a) Objeciones ambiguas.....	72
i) La ciencia y la incausalidad .....	72
ii) El derecho .....	73
b) Crítica de la argumentación determinista .....	74
i) El argumento determinista.....	74
ii) La apelación a la ciencia.....	75

c) Objeciones al determinismo .....	77
i) Denegación de la experiencia de la libertad.....	77
ii) Incapacidad de justificar la responsabilidad .....	77
iii) Disparidad entre teoría y práctica .....	78
iv) Las teorías determinadas .....	78
v) La revisión semántica .....	79
II. Indeterminismo.....	80
1. Argumentos indeterministas.....	81
a) La vivencia de la libertad .....	81
b) La moralidad.....	83
2. Explicaciones .....	85
a) Razón en vez de causa.....	85
b) El acto libre es causado .....	86
i) Los significados de “causa”.....	86
ii) El yo .....	87
c) Un proceso sui generis.....	88
d) Aproximación de santo Tomás de Aquino .....	91
i) El contexto teleológico .....	91
ii) El juicio del juicio.....	94
iii) Autonomía del acto libre humano .....	94
iv) Juicio y elección.....	96
v) Actualización divina y acción natural .....	98
vi) Dos causas.....	99
vii) Realización y especificación .....	102
viii) El concurso .....	104
e) Planteamientos tomistas recientes.....	105
f) Edith Stein .....	108
i) La persona consciente y libre .....	108
ii) La ascensión a la libertad .....	110
III. Antecedentes filosoficos .....	112
1. Antropología .....	112
a) Dos series de predicados .....	112
b) Teorías no dualistas.....	114
c) Dualismo.....	115

i) Kant .....	115
ii) Platón y Aristóteles.....	117
iii) Una antropología tradicional.....	118
2. Libertad y divinidad.....	119
<b>III. LIBERTAD HUMANA Y OMNIPOTENCIA DIVINA</b>	
I. Libertad, lógica y actividad divina.....	121
1. Ideación, creación; mundos posibles y s5.....	122
2. Dos tipos de conocimiento divino.....	125
3. El contexto histórico.....	127
II. Concurso y actualización.....	128
1. Dos principios.....	129
a) La izquierda.....	129
b) La derecha.....	131
2. Introducción de la modalidad.....	132
3. Combinación de los principios.....	134
4. Innecesidad física.....	135
5. Una solución disyuntiva.....	135
III. La ideación.....	137
<b>IV. LIBERTAD HUMANA Y OMNISCENCIA DIVINA</b>	
I. El saber divino.....	139
1. Omnisciencia.....	140
a) El objeto del conocimiento divino.....	140
b) Determinismo y saber divino.....	141
2. El contexto intencional divino.....	144
II. Causalidad y conocimiento.....	146
1. Principios.....	146
2. Un procedimiento decisorio.....	147
3. Visión y simple inteligencia.....	153
a) Visión y lógica epistémica.....	153
b) Reiteración y combinación de operadores.....	155
III. La controversia escolástica.....	157
1. Antecedentes históricos.....	157



2. “De auxiliis” .....	159
a) Futuribilia.....	159
b) Jesuitas y dominicos.....	161
i) La izquierda.....	161
ii) La derecha .....	161
IV. Un aporte actual .....	163
1. Una construcción .....	163
a) Cosmograma .....	163
b) Aplicación de los principios.....	164
c) Resumen.....	167
2. La controversia.....	168
3. ¿“Hay” futuribles? .....	169
V. Teísmo clásico y religión.....	172
BALANCE.....	175
BIBLIOGRAFÍA.....	179
APÉNDICE DE LÓGICA.....	189
ABREVIATURAS .....	191



## PRÓLOGO

*Sed in hac haerentium sibi serie causarum  
estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos  
quoque humanorum motus animorum fa-  
talis catena constringit?*, Boecio

*¿Quién, ¡oh celeste velo!  
Aquesos tafetanes luminosos  
Rasgar pudiera un poco  
Para ver...? ¡Ay de mí!  
Vuélvome loco  
Paulo, el ermitaño<sup>1</sup>*

El desarrollo del tema fundamental de este libro sobre el albedrío (la libertad humana y las determinaciones) tiene como horizonte histórico la discusión de la causalidad y del conocimiento divinos en la famosa controversia *De auxiliis* del Siglo de Oro español, en los siglos XVI y XVII, como también la polémica en torno a los problemas de la libertad surgidos en el siglo XX.

Los pensadores medievales hablaron de los *hostes voluntarii*, los “enemigos” de la libertad, factores como la violencia y la ignorancia que impiden la decisión libre<sup>2</sup>. Los *hostes* que consideraremos aquí son teóricos: las leyes físicas y la omnipotencia y omnisciencia divinas. ¿Cómo podemos actuar libremente si formamos parte del “torbellino” cósmico llamado por Demócrito “necesidad”? ¿Cómo pueden ser libres nuestras decisiones si Dios las causa y prevé? ¿No somos sino títeres en las manos de la naturaleza y de la divinidad?

En la primera parte de nuestro estudio aclararé los conceptos básicos que tenemos que presuponer, en la segunda trataré de la determinación física y en la tercera y cuarta de la omnicausalidad y omnisciencia divinas.

---

<sup>1</sup> A. M. S. Boecio, “Mas en esta serie de causas adheridas las unas a las otras ¿hay libertad alguna para nuestro albedrío, o esta fatal cadena sujeta hasta los movimientos de la mente humana?”, *De consolatione philosophiae*, c. 5, prosa 2. Paulo, el ermitaño: Tirso de Molina, *El conde-nado por desconfiado*, acto 1, escena 1ª.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q6, a4-a8.

Mis fuentes serán, además de los autores del Siglo de Oro, la filosofía actual (sobre todo la semántica modal) y la reflexión cristiana sobre la libertad. Plantearé el problema del determinismo físico en el marco de la filosofía analítica, en el que incorporaré varios planteamientos tradicionales, en primer término los de santo Tomás de Aquino.

Los autores del Siglo de Oro empleaban métodos bastante cercanos a los de la lógica modal reciente. Si bien con el tiempo menguó el interés por sus debates, el libre albedrío ha vuelto a ser una preocupación central en la filosofía, y contamos ahora con el instrumental técnico que nos permite hacer una nueva apreciación de los aportes de la “Segunda Escolástica”. También me referiré a las reflexiones de Edith Stein y a la discusión de los neotomistas y tomistas actuales. La aproximación de estos pensadores, en efecto, me parece sugerir la única manera de concretar el enigma del libre albedrío y, hasta donde sea posible, entenderlo.

Nuestro estudio no será una historia de la discusión de la libertad ni una exposición de los debates escolásticos. Tampoco pretende “resolver” las aporías del libre albedrío. Sólo ofrezco una reflexión valiéndome de planteamientos actuales y tradicionales, una aproximación experimental que espero que otros retomem.

Empleo abreviaturas y símbolos lógicos no *ad esse* sino *ad bene esse*. Para seguir el contenido no hay que estar familiarizado con la lógica (las fórmulas están “traducidas”), ni con las complejidades del análisis filosófico (el texto está “programado” con referencias cruzadas)<sup>3</sup>. En el apéndice hay listas de los signos lógicos y de las abreviaturas filosóficas.

Quiero agradecer al Proyecto de Investigación dirigido por el Prof. Dr. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra) y financiado por el Departamento de Educación del Gobierno de Navarra la posibilidad de publicar este trabajo.

---

<sup>3</sup> Quien quiera examinar los antecedentes lógicos puede acudir a los textos introductorios de W. Redmond, *Lógica simbólica para todos. Lógica elemental, modal, epistémica, deóntica, temporal y semántica de los mundos posibles*, Universidad Veracruzana, México, 1999; y *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, Eunsa, Pamplona, 2002.

## CAPÍTULO I

### NOCIONES FUNDAMENTALES

*Poiai de biaioi tēs psychēs kinēseis esontai kai erēmiai,  
oude plattein boulomenois rhadion apodounai*  
Aristóteles

*...determinationem liberam qua liberum arbitrium  
in hoc vel illo ordine rerum et circumstantiarum statuit creare*  
Molina<sup>1</sup>

El problema del libre albedrío es la colisión de dos vivencias. Por un lado me siento libre cuando tomo mis decisiones. Al mismo tiempo sé que formo parte de la naturaleza física en la que no parecen caber intromisiones, y que los logros de la ciencia descansan en el supuesto de leyes naturales que funcionan “sin lagunas”. Además, en la concepción teísta tradicional, Dios causa y conoce las decisiones que tomo. ¿Este “sentirme libre”, pues, no es *más* que un sentimiento?

---

<sup>1</sup> “Pero no es fácil explicar cómo sean estos movimientos y descansos forzosos del alma, aunque queramos usar la fantasía”, Aristóteles, *Peri psychēs*, 406a 26. L. de Molina, *Concordia: La razón por la cual Dios conoce las decisiones libres de los hombres* es “la libre determinación por la que decidió crear el libre albedrío en este o en aquel orden de las cosas y de las circunstancias”.

## I. LIBRE ALBEDRÍO

*What divides us into possibility men and anti-possibility men is different faiths or postulates, postulates of rationality. To this man the world seems more rational with possibilities in it; to that man more rational with possibilities excluded,*

William James

*Lockius aliique qui spernunt non intelligunt*

Leibniz<sup>2</sup>

La palabra “libertad” ha tenido muchos sentidos. Para los griegos antiguos significaba el derecho al voto de los ciudadanos en la *polis*, y ha retenido este sentido en el lenguaje político hasta hoy. Para los estoicos la libertad incluyó el reconocimiento y la acogida de la necesidad, una concepción no muy lejana de la concepción marxista: la capacidad de actuar siendo consciente de la necesidad natural y social (Marx llamó a la sociedad comunista “el reino de la libertad”). Para Spinoza, hasta Dios actúa necesariamente y es “libre” sólo porque nada lo obliga a actuar. Kant distinguió entre la independencia de las causas determinantes del mundo sensible y la autonomía de la razón práctica. Hegel asoció la libertad, concebida como independencia, con la historia, recalcando su progreso. Los existencialistas han visto la libertad como un fardo pesado: para Martin Heidegger estamos “arrojados” a la libertad, para Jean-Paul Sartre, enemigo del determinismo de Freud y Marx, estamos “condenados” a ella, y para Karl Jaspers no podemos zafarnos de la decisión, pues es lo que somos. El cristianismo, sobre todo el catolicismo, ha enfocado la libertad desde la responsabilidad moral individual, y la ha defendido frente a la determinación natural y a la causalidad y presciencia de Dios.

Si bien expresiones como “libertad”, “libre albedrío”, “acto voluntario” son equívocas, podemos divisar un núcleo de significado detrás de la discusión tradicional. Si una decisión es libre, entonces (1º) no es determinada por fuerzas ajenas y (2º) es compatible con la responsabilidad moral. No digo que estos

---

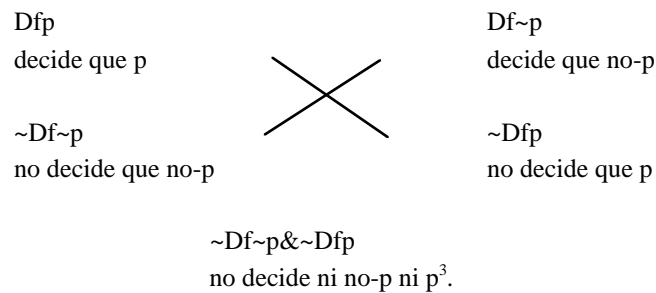
<sup>2</sup> W. James, “The Dilemma of Determinism”, *The Will to Believe*, Dover, Nueva York, 1956, p. 152: “Lo que nos divide en hombres de posibilidad y hombres de antiposibilidad son distintas fes o postulados –postulados de racionalidad–. A uno el mundo le parece más racional si contiene posibilidades, a otro le parece más racional si las posibilidades están excluidas”. G. W. Leibniz, *Elementa juris naturalis*: “Locke y otros que desdeñan [la lógica] no la entienden”.

sean los únicos requisitos de la libertad; sólo que un acto que no los tiene no es libre.

## 1. Sentido general

### a) *Decisión*

El acto libre es una *decisión* personal del agente en el sentido de que el agente es responsable de ella. “Libre” implica la posibilidad de tomar una decisión adrede, de intento, a propósito. La decisión puede ser comisión u omisión; se puede elegir esto o lo otro y se puede elegir o no elegir. El siguiente cuadrado de oposición (donde “Dfp” significa que el ser humano “Fulano” decide libremente que p y “p” y “q” son situaciones) ilustra estas relaciones:



La disyuntiva, pues, puede ser entre decidir o no decidir (Dfp o ~Dfp –D~Dfp–), hacer algo o no hacerlo (Dfp o Df~p) o hacer esto u otra cosa (Dfp o Dfq).

### b) *Potencia y posibilidad*

La libertad presupone la *habilidad*: si César decide cruzar el Rubicón, tiene “con qué” tomar la decisión, posee el poder en el sentido antropológico. El nombre tradicional de esta facultad es la “voluntad”.

<sup>3</sup> Los escolásticos usaban tales esquemas para desplegar las relaciones lógicas entre los varios tipos de proposiciones cuantificadas, moleculares y modales; estas relaciones valen en todos los cuadrados (ver el apéndice de Lógica).

Hay que distinguir la potencia de la *posibilidad*: el hecho de que César decida cruzar el Rubicón implica que es *posible* que lo cruce (“D” significa que César decide cruzar el Rubicón y “PD” que es posible que decida cruzar el Rubicón):

D>PD,

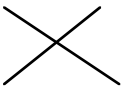
“si César decide cruzar el Rubicón, entonces es posible que decida cruzarlo”.

Por lo tanto, cuando decimos César puede optar por cruzar el Rubicón, “puede” tiene dos sentidos: (1º) César tiene la capacidad personal de tomar la decisión y (2º) es posible que César la tome. La potencia (de causar actos libres) y la posibilidad (de que los haya), junto con la misma implicación lógica (si... entonces...), pertenecen a la descripción del libre albedrío.

### c) Responsabilidad

La libertad presupone que el agente es personalmente responsable de sus decisiones y que por ello merece que sea alabado o censurado y llamado “honorable” o “deshonroso”. Las acciones u omisiones libres, pues, tienen propiedades deónticas, como “buenas” y “malas”, “virtuosas” y “viciosas”, también “optativas” o “indiferentes”. Existe en efecto cierta equivalencia entre la libertad y la moral: si el hombre no es libre, tampoco puede realizar actos dignos de elogio o censura; y si es un ser moral, entonces puede dirigir su conducta adrede.

El siguiente cuadrado exhibe la relación entre la libertad y la moral (“Dp” significa que una situación p es *debida*, y “Lp” que es *lícita*):

<p>Dp: <i>debe ser el caso que</i> es obligatorio que: – Fulano cuide a su hijo</p>		<p>D~p: <i>debe no ser el caso que</i> es prohibido que: – Fulano mate a su hijo</p>
<p>Lp: <i>puede (moralmente) ser el caso que</i> es lícito que: – Fulano cuide a su hijo – Fulano haga un donativo a la Cruz Roja – Fulano mueva el dedo</p>		<p>L~p: <i>puede no ser el caso que</i> es lícito que: – Fulano no mate a su hijo – Fulano no haga un donativo – Fulano no mueva el dedo</p>
<p>Lp&amp;L~p: <i>es optativo que</i>: – Fulano mueva el dedo – Fulano haga un donativo<sup>4</sup>.</p>		

<sup>4</sup> Para la lógica deóntica escolástica ver S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London, New York, 1993, cap. 5; los sistemas más recientes remontan a G. H. Von Wright en el decenio de los cincuenta. El ejemplo del dedo es de G. E. Moore.



Los escolásticos se referían a las situaciones morales superiores (Dp y D~p) como “ley” (u obligación) y a las de abajo (Lp, L~p y Lp&L~p) como “libertad” (en el sentido de licitud ética):

Dp	D~p (~Lp)	“ley”
Lp	L~p (~Dp)	} “libertad”
	Lp&L~p	

En este sentido, todo acto humano es “moral”<sup>5</sup>.

## 2. Racionalidad

La decisión libre no es aleatoria ni caótica. La libertad presupone la *conciencia* y la *racionalidad*; si el agente libre toma sus decisiones adrede, las toma a sabiendas. En efecto, el reconocimiento de estos dos aspectos, el cognitivo y el voluntario, en el proceso decisorio es un lugar común en la filosofía. Kant a veces identifica la “razón práctica” con la voluntad a secas, por cuanto la voluntad es una facultad racional; otras veces supone que la razón práctica es distinta de la voluntad y la mueve de acuerdo a la ley moral<sup>6</sup>. Para indicar esta dualidad, llamaré el acto libre “intelectual-voluntario” o “racional-voluntario”.

### a) La dualidad en la filosofía actual

El elemento racional es comentado frecuentemente en la discusión actual de la libertad. El hombre es distinto de otros animales, dice H. G. Frankfurt, por su

<sup>5</sup> Tanto las decisiones relativas a la ley como las relativas a la libertad pueden ser “virtuosas”; ver W. Redmond, “Lógica, deber, virtud”, en *La noción de areté*, *Areté*, 1999 (11, nn. 1-2), pp. 755-772; “A Logic on Religious Faith and Development”, *The Rationality of Theism*, ed. A. G. de la Sierra (Poznan Studies for the Philosophy of the Sciences and of the Humanities, Leszek Nowak), Rodolpi, Amsterdam, 2000), pp. 35-59; reeditado en *Sensus Communis*, Universidad Laternanense, Roma, 2001 (2, n. 4, oct.-dec.), pp. 403-418; “Eine Logik der religiösen Hoffnung”, *Theologie und Glaube*, 1992 (4, Vierteljahr), pp. 414-438.

<sup>6</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, vol. 5, secciones 29-30. Vincula, pues, elección, razón y moralidad en el proceso decisorio.

capacidad de formar “deseos de deseos”, lo que presupone la “evaluación reflexiva de sí mismo”,

“pues no es sino por sus capacidades racionales que es capaz de llegar a ser consciente críticamente de su propia voluntad y de formar voliciones de segundo orden”<sup>7</sup>.

Para S. M. Cahn una decisión libre puede explicarse en función de las intenciones del agente porque solamente el hombre “se propone” actuar de cierta manera y con miras a ciertas metas<sup>8</sup>. R. Nozick supone que la decisión libre incluye la capacidad de ponderar nuestros motivos y las razones por las cuales procedemos de cierta manera<sup>9</sup>. R. Smullyan piensa que el libre albedrío es una parte esencial de la conciencia<sup>10</sup>. D. Davidson examina la libertad en el contexto de los actos mentales como tales<sup>11</sup>. Hay dos cosas, dice Richard Taylor de las cuales es mucho más difícil dudar que de las teorías filosóficas:

“1) que *deliberamos*: yo sé que mi acto es futuro, que me corresponde a mí, y que es decidible pero todavía no decidido;

2) que *decidimos*: sé que me incumbe a mí, que está en mi poder, y que por ende puedo decidirme”<sup>12</sup>.

J. Searle hace la importante observación de que cuando decimos que el elemento racional forma parte del proceso decisorio, no hay que entenderlo como si la decisión estuviese determinada por los procesos mentales que a su vez se remiten a otros factores ajenos a la volición misma<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> H. G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, 1971 (68, n. 1); en J. Perry / M. Bratman (eds.), *Introduction to Philosophy*, pp. 471, 473.

<sup>8</sup> S. M. Cahn, “Free Will or Determinism?”, *Philosophical Explorations*, 1989; reeditado en *Exploring Philosophy. An Introductory Anthology*, Oxford University Press, Nueva York, Oxford, 2000, p. 97.

<sup>9</sup> R. Nozick, “Choice and Indeterminism”, *Agents, Causes, and Events*, Oxford, 1995, pp. 105-106.

<sup>10</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) La vivencia de la libertad”, p. 81.

<sup>11</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Autonomía y anomalía”, p. 65.

<sup>12</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, en *Introduction to Philosophy*, 1963, pp. 459-462. Sin embargo, no cree que la deliberación tenga que acompañar a la decisión. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) La vivencia de la libertad”, p. 81.

<sup>13</sup> J. Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986, p. 240.

*b) La dualidad tradicional*

La filosofía griega y escolástica reconocen el vínculo entre la libertad y la inteligencia. La Dama Filosofía explicó a Boecio que “hay libertad porque no habría ninguna naturaleza racional si no poseyera el libre albedrío”<sup>14</sup>.

Aristóteles había insistido en el papel del entendimiento (*nous*) en la elección (*prohairesis*), la cual es de doble cariz:

- 1) “la razón relacionada con el deseo”, la razón deseada (*orektikos nous*),
- 2) “el deseo relacionado con la razón”, el deseo razonado (*orexis dianoētikē*)<sup>15</sup>, o el deseo deliberado: (*bouleutikē orexis*), expresiones que aparecen en santo Tomás como “el deseo recomendable (*desiderium conciliabile*)” y “el deseo de lo antes recomendado (*desiderium praeconciliati*)”,

pero el segundo aspecto es el principal: “puesto que lo elegido es lo que es deliberado y deseado en nuestro poder, la elección será el deseo deliberado de lo que está en nuestro poder; pues tras deliberar, al decidimos, deseamos de acuerdo a nuestra deliberación”<sup>16</sup>.

Santo Tomás dijo que Aristóteles,

“en el séptimo libro de la *Ética*, parece dejar en duda si el elegir es el acto de la razón o de la voluntad, pero supone que de alguna manera es una función [*virtus*] de las dos cuando dice que la elección o es el intelecto de lo apetecido o el apetito de lo intelectivo; sin embargo en el tercer libro de la *Ética*, donde define la elección como el deseo de lo antes recomendado, dice que es el apetito”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> “Est, inquit, neque enim fuerit ulla rationalis natura quin eidem libertas adsit arbitrii”, Boecio, *De consolatione philosophiae*, 5, 2.

<sup>15</sup> “Dio ē orektikos nous hē prohairesis ē orexis dianoētikē; kai toiautē archē anthrōpos”, Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1139b 4. Santo Tomás habló de “intellectus appetitivus” y “appetitus intellectivus”, *Summa Theologiae*, I, q83, a4 y *De veritate*, q24, a6.

<sup>16</sup> “Ontos dē tou prohairētou bouleoutou orektou tōn eph’ hēmin, kai hē prohairesis an eiē bouleutikē orexis tōn eph’ hēmin; ek tou bouleusasthai gar krinantes oregometha kata tēn bouleusin”, Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1113a 12 ss. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a4, *De veritate*, q24, a6.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a6; se refiere a la *Ética Nicomaquea*, 1139b 4 y 1113a 12ss.

La doctrina de Aristóteles no es del todo clara, pero al menos podemos decir que para él la *prohairesis*, la *electio*, funciona con la razón y es algo *sui generis*.

Asimismo, los escolásticos como Tomás y Escoto trataron el libre albedrío en su relación con el entendimiento. Como Boecio, Tomás es “intelectualista”; dice que “es preciso, por el mismo hecho de ser racional, que el hombre tenga el libre albedrío”, y “la raíz de toda la libertad está establecida en la razón”<sup>18</sup>, más aun “los filósofos definen el libre albedrío como el libre juicio de la razón”<sup>19</sup>.

Distingue entre las cosas “naturales” determinadas (cosas como las piedras que actúan sin juicio o los animales que actúan por “instinto” o “juicio natural”) y el hombre, que actúa por “juicio libre y puede dirigirse a distintas cosas” por “cierta comparación de la razón”<sup>20</sup>.

Es claro por qué la voluntad está estrechamente vinculada con el entendimiento: la voluntad es el “apetito” que corresponde al entendimiento: “así como a la aprehensión intelectual le corresponden entendimiento y razón, así a la aprehensión intelectual le corresponden la voluntad y el libre albedrío”<sup>21</sup>.

El *liberum arbitrium* que Tomás considera como un tipo de acto, o menos propia pero comúnmente como una capacidad o el principio del acto, no pertenece a la voluntad absolutamente sino en *su relación con la razón*: el pensar tiene que preceder al querer. Pero hay interacción entre el entendimiento y la voluntad. La voluntad activa el entendimiento para reflexionar, pero el entendimiento, “la función cognitiva que compara” las opciones, también “mueve” la voluntad cuyo objeto es el bien concebido, la meta. Hay pues reciprocidad: el bien es una verdad entendida y la verdad es un bien deseado; la mente “sabe” que la voluntad “quiere” y la voluntad “quiere” que la mente “sepa”<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> “Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1; “Totius libertatis radix est in ratione constituta”, *De veritate*, q24, a2.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, objeción 17.

<sup>20</sup> “Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Autonomía del acto libre humano”, p. 94.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a4.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a4 y ad1. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “vii) Realización y especificación”, p. 102.

Tomás insiste en los dos aspectos del proceso decisorio reconocidos por Taylor (deliberación y decisión) y Aristóteles (la razón deseada y el deseo razonado)<sup>23</sup>:

1) la función *cognitiva*: la *deliberación (consilium)* o (como Aristóteles dice) “la opinión de la razón” o “juicio libre”. Es una actividad del *entendimiento* por la que juzgamos que una opción es preferible. El libre albedrío es el “libre juicio de actuar o no actuar”, el principio “por el que el hombre juzga libremente”, porque “cuando decimos que el hombre tiene el libre albedrío entendemos... que tiene en sí mismo de dónde puede juzgar libremente”<sup>24</sup>.

2) la función *apetitiva*: la *aceptación o acogida (acceptatio)* de una opción, o “la acogida por el apetito”<sup>25</sup>. El libre albedrío es una función apetitiva sin más, el elemento clave en el proceso decisorio por el que el agente “acoja apeteciendo lo que discierne por la deliberación”<sup>26</sup>.

Sin embargo, Tomás, como Searle, niega que la voluntad sea libre si sólo acepta lo que la razón, después de hacer una comparación, le presenta como la mejor opción, y se esmera en explicar cuando la voluntad es determinada y cuando es libre frente a las opciones<sup>27</sup>. El entendimiento “mueve” la voluntad, pero no la mueve “como lo que empuja mueve lo empujado”, ni la mueve como la voluntad mueve el entendimiento (la voluntad lo pone en funcionamiento)<sup>28</sup>.

### 3. Modalidad

La modalidad alética (los conceptos de *necesario*, *posible*, *contingente* y *real*, junto con sus negaciones, *innecesario*, *imposible*, *incontingente* e *irreal*) entra en la misma definición del libre albedrío. La razón es que el acto libre es *incompatible con varios tipos de necesidad*: lógica, física, ontológica y epistémica. Es importante tener una idea clara acerca de la modalidad, su interpretación sincrónica y el sistema fundamental que, en la opinión de muchos filósofos, es el que mejor corresponde a nuestras intuiciones metafísicas.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a2, a3.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1 y a4.

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a3; I, q83, a2 y 1.

<sup>26</sup> “Requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a3.

<sup>27</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “vii) Realización y especificación”, p. 102.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a4, y ad2.

W. James divide a los filósofos en *possibility men* y *anti-possibility men* según si incluyen la posibilidad en sus reflexiones o la excluyen de ellas<sup>29</sup>. Santo Tomás fue “hombre de posibilidad”, y comienza su tratado de la voluntad en la *Summa* definiendo la necesidad: “lo necesario en general es lo que no puede no ser”<sup>30</sup>.

Los escolásticos en efecto contaban con una doctrina modal, tanto sintáctica (las relaciones entre los elementos del sistema) como semántica (las relaciones entre los elementos del sistema y los entes a que el sistema se refiere: a los entes del “mundo”) y la incorporaban en sus reflexiones sobre la libertad. G. Frege, el primero en formular el primer sistema completo de la lógica asertórica en su *Begriffsschrift*, retomado a su vez por B. Russell y A. N. Whitehead en su *Principia Mathematica*, era un “hombre de antiposibilidad”, pues creía que las nociones de necesidad y posibilidad pertenecían a la epistemología, no a la lógica<sup>31</sup>. La lógica modal reciente se desarrolló después de su tiempo: la *sintáctica* en la primera parte del siglo XX y la *semántica* a mediados del siglo; desde entonces ha vuelto a formar parte de la reflexión filosófica.

#### a) Modalidad alética

La interpretación básica de los sistemas modales es *alética* (*aletheia* significa “verdad” en griego); concierne a las “verdades” en varios contextos. Las oraciones expresan *proposiciones* y las proposiciones corresponden a *situaciones* (“lo que es así”, estados de cosas, *states of affairs*, *Sachverhalte*), las cuales incluyen eventos, procesos, estados y acciones. Diremos que la situación “es así” o “vale” si es verdadera la proposición correspondiente. Por lo tanto, los símbolos proposicionales que usamos pueden asociarse con proposiciones o con situaciones; las *variables* “p” y “q” hacen las veces de cualquier proposición o situación, y las *constantes*, como “D” (César decide cruzar el Rubicón), hacen las veces de una sola proposición o situación.

Una proposición puede ser verdadera o falsa en varios contextos modales; vale decir, una proposición corresponde a situaciones que valen en el mundo real y en los mundos posibles. “Mundo posible” es una metáfora usada frecuentemente para esclarecer la relación semántica en distintos contextos moda-

<sup>29</sup> Ver epígrafe “I. Libre albedrío”, p. 14.

<sup>30</sup> “Necesse est enim quod non potest non esse”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a1.

<sup>31</sup> W. y M. Kneal, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, p. 548.

les<sup>32</sup>. Luis Molina, uno de los protagonistas en el debate “De auxiliis”, habló de “los órdenes de las cosas y de sus circunstancias (*ordines rerum et circumstantiarum earum*)”, Wittgenstein del “espacio lógico”, Leibniz de los “mundos posibles”. Más recientemente, S. Kripke mostró que la semántica de los mundos posibles es completa y consistente, y hoy es vista generalmente como intuitivamente adecuada<sup>33</sup>.

Sin embargo, “el diablo está en los detalles” y se discuten ciertos aspectos de la semántica modal, por ejemplo, la “identidad transmundial”, la presencia de las cosas singulares a través de los mundos posibles. Generalmente se opina hoy (a diferencia de Leibniz) que el mismo individuo se encuentra en varios mundos. Presupondré esta interpretación: las situaciones (posibles, reales y necesarias) pueden incluir individuos y sus propiedades (análogas a las “cosas” y “sus circunstancias” de Molina). Pero dejo abierta la interpretación de la individualidad transmundial<sup>34</sup>. Un ejemplo es el estado modal de cosas singulares “meramente posibles”, como el señor K, protagonista de la novela *El proceso* de Franz Kafka.

Una proposición es verdadera “realmente” si es verdadera en el mundo real, o sea si corresponde a una situación real. Una proposición es posible si es verdadera en, al menos, un mundo posible y es necesaria si es verdadera en todo mundo posible. Una proposición es contingente si tanto ella como su negación son posibles. En otros términos, una proposición es realmente verdadera si la situación es así en el mundo real; la proposición es posiblemente verdadera si la situación vale en al menos un mundo posible; y es necesariamente verdadera si la situación vale en todos los mundos posibles.

Usaremos los siguientes símbolos:

**Np**: es necesario que p

**Pp**: es posible que p

**Cp**: es contingente que p

**p**: (es real que) p.

<sup>32</sup> Un mundo posible es especificado por un conjunto maximal de proposiciones; ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, cap. 10, etc.

<sup>33</sup> Ver H. Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Philosophia Verlag, Munich, 1980, pp. 255-256; L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921, 1.2, 2, 4.463.

<sup>34</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Situaciones problemáticas”, p. 53; y “2. Un procedimiento decisorio”, p. 147.

Estipulamos que una oración que aparece en un contexto modal y que no es regida por ningún operador modal (**N**, **P**, **C**) expresa una proposición verdadera en el mundo real.

Ejemplos:

- la proposición “César cruza el Rubicón” es verdadera en el mundo real; la letra “**R**” significará que César cruza el Rubicón, y cuando aparece por sí sola (sin operador modal) indicará que César cruza el Rubicón en el mundo real;
- la proposición **R** es verdadera en al menos un mundo posible (entre estos mundos figura el real); **PR** significa que es posible que César cruce el Rubicón, o sea que cruza el río en al menos un mundo posible;
- la proposición “César no cruza el Rubicón” (**~R**) es verdadera en al menos un mundo posible (el mundo real no está incluido en este conjunto de mundos); **P~R** significa que es posible que César no cruce el Rubicón;
- puesto que las proposiciones **R** y **~R** son posibles (**PR&P~R**), es contingente que César cruce el Rubicón (**CR**) (y también que no lo cruce: **C~R**);
- la proposición “3+3=6” (“**T**” significa que tres más tres son seis) es verdadera en todo mundo posible; **NT** significa que es necesario que tres más tres sean seis.

Hay que entender análogamente la negación de los operadores: **~CT** significa que no es contingente que  $2+3=6$  (**~CT** es abreviación de  $\sim[\mathbf{P}p\&\mathbf{P}\sim p]$ , equivalente a su vez a  $\sim\mathbf{P}p\vee\mathbf{N}p$ :  $p$  es imposible o necesario).  $\sim\mathbf{P}[R\&\sim R]$  indica que es imposible que César cruce y no cruce el Rubicón, y  $\sim\mathbf{NR}$  que no es necesario que César cruce el Rubicón.

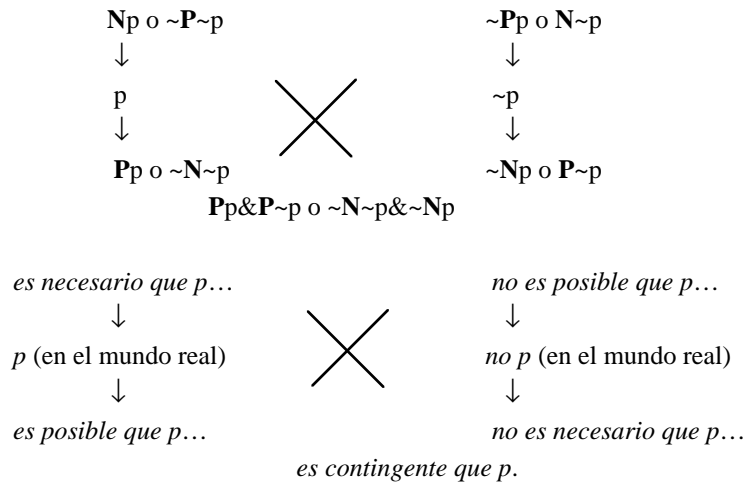
La posibilidad y la necesidad son interdefinibles: una proposición es posible-mente verdadera cuando no es necesario que no sea verdadera y una proposición es necesariamente verdadera cuando es imposible que no sea verdadera. Usaremos estas equivalencias de manera intercambiable:

$$\begin{aligned} \mathbf{P}p &\equiv \sim\mathbf{N}\sim p \\ \mathbf{P}\sim p &\equiv \sim\mathbf{N}p \\ \sim\mathbf{P}p &\equiv \mathbf{N}\sim p \\ \sim\mathbf{P}\sim p &\equiv \mathbf{N}p. \end{aligned}$$

Por lo tanto, la proposición contingente **Cp** puede definirse como **Pp&P~p** o como **Pp&~Np**.

El siguiente cuadrado de oposición escolástico exhibe las relaciones lógicas entre las proposiciones modales (la flecha “ $\downarrow$ ” indica la implicación):





Así, pues, lo necesario acarrea lo real y lo real acarrea lo posible. Encontramos estas dos reglas lógicas por toda la historia de la filosofía:

1)  $Np > p$  (toda situación necesaria es real); los escolásticos expresaban esta regla como “a necesse ad esse valet illatio” y hoy se llama “eliminación del operador de la necesidad”; por ejemplo,  $NT > T$ : “si es necesario que  $3+3=6$ , entonces  $3+3=6$ ”;

2)  $p > Pp$  (toda situación real es posible); la regla escolástica es “ab esse ad posse valet illatio” y hoy se llama “introducción del operador de la posibilidad”; por ejemplo,  $R > PR$ : “si César cruza el Rubicón entonces es posible que lo cruce”.

El concepto de lo real-innecesario será importante en nuestra discusión. Una proposición como  $R$  es verdadera en el mundo real pero no es verdadera necesariamente (es falsa en al menos un mundo posible). César cruza el Rubicón (en el mundo real) pero es posible que *no* lo cruce:  $R \& P \sim R$ . “Resulta”, pues, o “sucede” que César eche la suerte.

Llamaré *sartreana* una proposición o situación real e innecesaria, para conmemorar el asco filosófico que sentía Antoine Roquentin, antihéroe de la novela *La náusea* de Sartre, frente a la contingencia del castaño: “yo comprendía la náusea, la poseía... Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es simplemente *estar ahí*; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca se pueden *deducir*”<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> “...je comprenais la Nausée, je la possédais... L’essentiel c’est la contingence. Je veux dire que, par définition, l’existence n’est pas la nécessité. Exister, s’est *être là*, simplement; les exis-

La situación sartreana, pues, vale en el mundo real pero podría no valer:

$$p \& P \sim p,$$

o equivalentemente, vale pero no tiene que valer:

$$p \& \sim Np.$$

Hay una versión negativa de la proposición real e innecesaria: la proposición “meramente posible” o “contrafáctica”, es decir, falsa en el mundo real pero verdadera en otros mundos. Por ejemplo, es posible pero no real que César opte por quedarse en la ribera del Rubicón, sin cruzarlo (“Q” simbolizará que César decide quedarse en la ribera):  $\sim Q \& PQ$ . Tal proposición se expresa en general como

$$\sim p \& Pp,$$

“no-p (realmente) pero es posible que p”.

En su debate sobre la relación entre la libertad humana y el conocimiento divino, los pensadores del Siglo de Oro se interesaban en estas situaciones contrafácticas. Las llamaban “futuribles”: situaciones posibles que no se realizan porque no se llenan las condiciones que las acarrearán<sup>36</sup>. Ejemplos serían “César no hubiera cruzado el Rubicón si el senado no hubiera votado por quitarle el mando” o “si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los prodigios obrados en Corazaín y Betsaida, se habrían arrepentido en cilicio y ceniza”.

Tales proposiciones se parecen a las “inexistentiales” que envuelven *entia rationis* como el señor K de Kafka. La proposición “el señor K no existe”,  $\sim K$  (donde “K” significa que el señor K existe) es realmente verdadera, y si admitimos que la existencia del señor K es posible (PK), podemos decir “el señor K no existe pero podría existir” ( $\sim K \& PK$ ).

#### b) Modalidad sincrónica

Es importante asentar que al realizarse un acto libre, la posibilidad de no realizarlo es *simultánea* con su realización. Cuando César decide cruzar el Rubicón (D), la posibilidad de no decidirse así ( $P \sim D$ ) “acompaña”, por decirlo así, su realización. Una situación irreal está incluida en la decisión de César, pues al

---

tants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*”. J. P. Sartre, *La nausée*, “Mercredi, 6 heures du soir”, 1938, p. 181.

<sup>36</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Futuribilia”, p. 159.

tomarla, *podría* no tomarla. En términos técnicos, estamos suponiendo una noción *sincrónica* de la modalidad<sup>37</sup>.

Los griegos parecen haber concebido la modalidad como *diacrónica*, es decir la ligaban al transcurso del tiempo. Se trata en última instancia de la idea de que lo que sucede tiene que suceder mientras suceda, un principio que se ha expresado así (los números se refieren a un instante temporal):

$$p_1 > N_1 p_1,$$

“si p en momento 1, entonces es necesario en este momento 1 que p en el mismo momento 1”. Según esta interpretación diacrónica, el estado modal se cambia; es decir, la modalidad del evento antes de su realización es distinta de la modalidad del evento que se realiza.

Veamos el ejemplo de Aristóteles: la batalla naval que puede tener lugar –o no tener lugar– mañana (“B” significa que ocurre la batalla naval)<sup>38</sup>. Es posible hoy (en el momento 1 digamos) que la batalla ocurra mañana (en el momento 2) y es posible hoy que no ocurra mañana:

$$P_1 B_2 \& P_1 \sim B_2.$$

Ahora bien, según la noción diacrónica, la situación modal será distinta mañana. Si la batalla se realiza mañana ( $B_2$ , B en el momento 2), entonces no es posible en este mismo momento 2 que no ocurra (no:  $P_2 \sim B_2$ ); por así decirlo “desaparece” la posibilidad de que no ocurra la batalla:

$$B_2 \& \sim P_2 \sim B_2.$$

En cambio, si la batalla no ocurre mañana, “desaparece” la posibilidad de que ocurra ( $\sim B_2 \& \sim P_2 B_2$ ).

Pero si es imposible que la batalla naval no ocurra, entonces es necesario que ocurra: ( $\sim P_2 \sim B_2$  equivale a  $N_2 B_2$ ):

$$B_2 \& N_2 B_2$$

“la batalla naval ocurre y es necesario que ocurra” (o si no tiene lugar, es imposible que ocurra:  $\sim B_2 \& \sim P_2 B_2$ ). Y como lo que decimos de la batalla naval ( $B_2$  o  $\sim B_2$ ) lo podemos decir de *todo* evento, y como lo que decimos de este momento marcado por el subíndice 2 ( $B_2$ ) podemos decir de *cualquier* momento, todos los

<sup>37</sup> Ver S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, pp. vii, 120, 8, 9, 38, 57, 138 y *Modern Modalities*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. vi-ix; también J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, 1973, pp. 107-110. W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, 9, 2.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Peri hermeneias*, 18b 18 ss.

acontecimientos siempre son lógicamente necesarios; se trata, pues, de una cosmovisión determinista. Se puede ilustrar la modalidad diacrónica de esta manera:

**momento 1: posibilidades:**

$P_1B_2$  (ahora puede que mañana haya batalla)

$P_1\sim B_2$  (ahora puede que mañana no haya batalla)

**momento 2: actualidad:**

$B_2$  (hay batalla)

$N_2B_2$  (tiene que haber batalla).

El concepto de los “universos alternativos” de William James muestra que la modalidad diacrónica ha sobrevivido: “De dos futuros alternativos que concebimos, los dos pueden ser realmente posibles ahora; y uno llega a ser imposible sólo en el mismo momento en que el otro lo excluye llegando a ser él mismo real”<sup>39</sup>.

Hoy en día se prefiere la interpretación *sincrónica* de la modalidad. En efecto, se encuentra ya en la tradición cristiana. San Agustín y san Pedro Damián (siglo XI) creyeron que la idea griega de la modalidad, por limitar la libertad divina, era incompatible con la concepción católica de Dios y de su creación. Para san Agustín, Dios podía haber creado otras historias providenciales que no eligió (*potuit sed noluit*). En la filosofía medieval comenzó a explicitarse el planteamiento sincrónico. A todas luces se remonta al siglo XII (Gilberto Porretano), y ya en el siglo XIV fue elaborada por Juan Duns Escoto y otros pensadores en el contexto de la lógica. La noción sincrónica era fundamental en la controversia escolástica acerca del libre albedrío<sup>40</sup>. Luis de Molina habló de los “órdenes de las cosas” [*ordines rerum*] que se asemejan a nuestros “mundos posibles” y Leibniz, que estaba familiarizado con la filosofía escolástica, usó la expresión “mundos posibles”<sup>41</sup>.

Según la noción sincrónica, las situaciones posibles pero no realizadas “acompañan” a las situaciones actuales como “meras posibilidades”. El concepto se ha descrito así:

$$p_1 \& P_1 \sim p_1$$

“p en el momento 1, pero es posible en este momento 1 que no-p en el mismo momento ( $\sim p_1$ )”, y asimismo vale en todo momento (cualquier subíndice podría

<sup>39</sup> “Of two alternative futures which we conceive, both may now be really possible; and the one become impossible only at the very moment when the other excludes it by becoming real itself”, W. James, “The Dilemma of Determinism”, pp. 155, 150-151.

<sup>40</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “2. Introducción de la modalidad”, p. 132; “a) Indeterminación lógica”, p. 34; “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>41</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

usarse:  $p_2 \& \mathbf{P}_2 \sim p_2 \dots$ ). La modalidad sincrónica de la batalla naval se representa así:

<b>momento 1</b>	<b>momento 2</b>
$\mathbf{P}_1 B_2$ (ahora puede que mañana haya batalla)	$B_2$ (hay batalla)
	$\mathbf{P}_2 B_2$ (puede haber batalla)
$\mathbf{P}_1 \sim B_2$ (ahora puede que mañana no haya batalla)	$\mathbf{P}_2 \sim B_2$ (podría no haber batalla).

Escoto dijo que este principio modal sincrónico ( $p_1 \& \mathbf{P}_1 \sim p_1$ ) contradice la interpretación diacrónica ( $p_1 > \mathbf{N}_1 p_1$ ):

1	$p_1 \& \mathbf{P}_1 \sim p_1$
	...
	$\sim [p_1 > \mathbf{N}_1 p_1]$ <sup>42</sup> .

La modalidad sincrónica, como no presupone que el proceso real en su totalidad se desenvuelva con necesidad, es compatible con la concepción tradicional en torno a la libertad de Dios y del hombre. Pues si Dios y el hombre actúan sin poder actuar de otra manera “al mismo tiempo”, no son libres, y si el universo existe necesariamente por sí mismo, no tiene sentido hablar de la creación.

El principio sincrónico, pues, puesto que vale en todo momento, podría escribirse sin índices temporales:

$$p \& \mathbf{P} \sim p;$$

es la *situación sartreana*<sup>43</sup>, la cual veremos que no sólo describe el acto libre humano sino también es el objeto de la creación divina<sup>44</sup>. Sin embargo, las situaciones modales están asociadas con la temporalidad en cierto sentido específico<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Las proposiciones  $p_1 \& \mathbf{P}_1 \sim p_1$  y  $p_1 > \mathbf{N}_1 p_1$  son contradictorias.

<sup>43</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

<sup>44</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>45</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “6. Temporalidad”, p. 40.

c) *La lógica modal fundamental*

Los lógicos recientes han descrito muchos sistemas de lógica modal, y es preciso determinar cuál de estos sistemas es el fundamental en el sentido metafísico, porque los resultados de nuestra investigación dependerán de la decisión que tomemos al respecto.

Los sistemas se diferencian según las reglas que admiten. Los tres sistemas llamados “T”, “S4” y “S5” son de importancia especial para la filosofía (S4 contiene o presupone T y S5 contiene S4 y por ende T). Los tres incorporan las dos reglas que señalamos arriba<sup>46</sup>:

- $Np \supset p$
- $p \supset Pp$ ,

es decir, la necesidad entraña la realidad y la realidad la posibilidad. Hay dos reglas adicionales que –según un criterio común<sup>47</sup>– consignan nuestras intuiciones filosóficas en torno a la necesidad y posibilidad. S5 incorpora ambas reglas, y se considera como el sistema modal completo y básico que refleja el sentido “absoluto” de la modalidad, porque indica un aspecto de la realidad misma sin referirse a nuestras concepciones de ella<sup>48</sup>. Es importante, en efecto, evitar el psicologismo en la elucidación de la contingencia y la necesidad.

La primera de estas reglas adicionales (admitida en S4 y S5) refleja el principio metafísico de que lo necesario es necesario:

$$Np \supset NNp,$$

“si es necesario que p, entonces es necesario que sea necesario que p”; toda situación necesaria, pues, “tiene que” ser necesaria; si es necesario que  $3+3=6$ , entonces *tiene* que ser necesario que  $3+3=6$  (NT $\supset$ NNT).

La segunda regla es propia de S5 (no pertenece a S4) y es filosóficamente decisiva; expresa el principio de que lo posible es necesario:

$$Pp \supset NPp,$$

“si es posible que p, entonces es necesario que sea posible que p”. En S5 no sólo lo necesario sino también lo posible es necesario. Si es posible que César cruce el Rubicón, entonces *tiene* que ser posible que cruce el Rubicón

<sup>46</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

<sup>47</sup> Ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, p. 303.

<sup>48</sup> G. E. Hughes / M. J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, Methuan and Co., London, 1968, p. 79.

(**PR**>**NPR**). Es importante entender que *no* es necesario que César cruce el Rubicón (evidentemente, pues destruiría su libertad); lo que es necesario es que *pueda ser* que cruce el río.

Puesto que hay dos posibilidades aquí, que César cruce el río (**PR**) y que no lo cruce (**P~R**), es *contingente* que lo cruce (**CR**, o **PR**&**P~R**). Por lo tanto la contingencia es necesaria:

**Cp**>**NCp**.

El sistema S5, pues, exhibe el principio metafísico “es necesario tanto lo necesario como lo posible”, el cual será importante en la teología filosófica<sup>49</sup>.

Varios lógicos escolásticos desde el siglo XIV parecen haber trabajado en el “ambiente” del sistema modal S5<sup>50</sup>. La tesis de la necesidad de la posibilidad se encuentra en el neotomismo:

“Toda proposición modal, si es verdadera, es necesaria y de eterna verdad, pues enuncia el modo en que el sujeto y el predicado se conectan; siempre hay que tomar este modo a partir de la misma esencia del sujeto y del predicado. Así que ‘es contingente que Pedro corra’ es una proposición necesaria porque enuncia el modo en que ‘Pedro’ y ‘correr’ se conectan; este modo no puede sino ser contingente por el libre albedrío de Pedro”<sup>51</sup>.

Las dos reglas propias del sistema modal S5 pertenecen al trasfondo ontológico tradicional de la causalidad divina y su relación con el libre albedrío del hombre<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Correspondencias se dejan discernir en el símil de la línea de Platón (*República*, 509D 6-511E 5) entre la *epistēmē tōn noētōn* y la necesidad en general por un lado y por otro entre la *dianoia tōn mathēmatikōn* y la necesidad necesaria y entre la *noēsis tōn archōn* y la contingencia necesaria. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Dos tipos de conocimiento divino”, p. 125.

<sup>50</sup> Como la lógica de Juan Buridán; ver G. E. Hughes, “The Modal Logic of John Buridan”, *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica. Le Teorie delle modalità*, 1989; y J. M. Campos Benítez, *La lógica modal escolástica*, tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. También Alberto de Sajonia, *Perutili logica*, theoremas 935 ss. P. King (*Jean Buridan’s Logic. The treatise on supposition. The treatise on consequences*, D. Reidel Publishing Company, 1985, p. 82) dice que la validez de ciertos silogismos de Buridán suponen S5. J. Coombs dice que J. Pardo en su *Medulla dyalectices* (París, 1505), se refiere a S5: “...la concepción de la modalidad según la cual lo posible es necesario”, “Jerónimo Pardo on the Necessity of Scientific Propositions”, *Vivarium*, 1995 (33, 1). El tema sigue en discusión.

<sup>51</sup> J. Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, Herder, Freiburg im Breisgau y Barcelona, 2 tomos, 1936, n. 41.

<sup>52</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Ideación, creación; mundos posibles y S5”, p. 122.

*d) Nota sobre la modalidad en santo Tomás*

Indicaré brevemente cómo santo Tomás empleó la terminología modal de su tiempo, pues su concepción concierne a la definición de la libertad e influyó en la discusión escolástica. Distingue entre dos tipos de necesidad, refiriéndose a Boecio<sup>53</sup>, y equipara varias expresiones:

- 1) “absoluta” = “necesidad del consecuente (*necessitas consequentis*)”<sup>54</sup>;
- 2) “conditional”<sup>55</sup> o “condicionada” = “necesidad de la consecuencia (*necessitas consequentiae*)”<sup>56</sup> o “por suposición (*ex suppositione*)” = “en el sentido compuesto (*sensu composito*)”<sup>57</sup>.

El alcance del operador modal es importante aquí. Consideremos estos ejemplos:

- “el hombre es animal” y “el número es par o impar”: estas proposiciones, dice Tomás, son necesarias absolutamente;
- “Sócrates está sentado” (S):  
S no es necesario absolutamente (no: NS) sino por suposición (“es necesario que esté sentado mientras está sentado”): N[S>S]<sup>58</sup>;
- “si Dios quiere esto (Qdp), tiene que ser (p)” o “si Dios quiere algo (Qdp), es (p)”:  
p no es necesario absoluta (no: Np) sino condicionalmente: N[Qdp>p]<sup>59</sup>;
- “lo que Dios sabe de antemano (Sdp) tiene que pasar (p)”:  
p no es necesario por necesidad absoluta, o sea, por necesidad del consecuente (no: Sdp>Np) sino por necesidad condicionada, o sea, por necesidad de la consecuencia (la implicación): N[Sdp>p]<sup>60</sup>;

<sup>53</sup> Boecio, *De consolatione philosophiae*, 5, 6, citado abajo, en el epígrafe “1. Antecedentes históricos”.

<sup>54</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, ad13.

<sup>55</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a8, ad1 y ad3.

<sup>56</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, ad13.

<sup>57</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q23, a6, ad3; q19, a3.

<sup>58</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a3. Mi empleo de operadores modales no prejuzga el sentido de los modos en santo Tomás.

<sup>59</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q19, a8, ad1 y ad3.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, 24:1 ad 13. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Determinismo y saber divino”, p. 141.



– “Dios puede no predestinar ( $\mathbf{P}\sim\mathbf{Qdp}$ ) a quien predestina ( $\mathbf{Qdp}$ )”<sup>61</sup>:

la proposición es falsa absolutamente o en el sentido compuesto ( $\mathbf{P}[\mathbf{Qdp}\&\sim\mathbf{Qdp}]$  es contradictorio), pero “considerándolo absolutamente”, “Dios puede predestinar o no predestinar”:  $\mathbf{PQdp}\&\mathbf{P}\sim\mathbf{Qdp}$  (o sea que  $\mathbf{Qdp}$  es contingente).

#### 4. El conocimiento

La palabra “saber” (y “opinar”) tiene varios sentidos, pero presupondremos la concepción “filosófica” que J. Hintikka ha explicado en su lógica epistémica<sup>62</sup>. El saber, así entendido, tiene ciertas consecuencias que serán importantes en el contexto del conocimiento divino. Una es que el saber entraña la verdad; vale decir, si Fulano sabe que p, entonces p (“Sfp” significa que Fulano sabe que p):

$$\text{Sfp} > p$$

Si Fulano sabe que César cruzó el Rubicón, entonces César lo cruzó ( $\text{SfR} > \mathbf{R}$ ). Es evidente que no vale al revés (no:  $p > \text{Sfp}$ ). Otra consecuencia es que si Fulano sabe que p y p implica lógicamente que q, entonces también sabe que q; así, pues, donde  $p > q$ :

$$\text{Sfp} > \text{Sfq.}$$

Fulano, pues, también sabe que César existió ( $\text{SfR} > \text{SfJ}$ , donde “J” significa que Julio César existe), porque César, si cruzó el río, existe. Santo Tomás estaría de acuerdo con estas consecuencias, sólo que para él, nuestro “saber” incluye el *videre* (intuir una verdad) y *scire* (inferir una verdad)<sup>63</sup>.

Los significados de los verbos “saber” y “conocer” son parecidos. Los dos pueden tomar una “cosa” por objeto (“saber latín”, “conocer a César”), pero cuando el objeto es una frase o proposición, es normal usar “saber” (“saber que César cruzó el Rubicón”). Presupondremos que el objeto del saber son las pro-

<sup>61</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q23, a6, ad3. Uso la misma abreviatura Qdp pues “la predestinación incluye la voluntad divina”.

<sup>62</sup> J. Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Cornell University Press, Ithaca y London, 1962, secciones 2.2, 2.9-2.10.

<sup>63</sup> Por ejemplo, en el tratado sobre la fe, *Summa Theologiae*, II-II, q1, a4-a5; W. Redmond, *La lógica del Siglo de Oro*.

posiciones, de manera que “p” en “Sfp” es una variable proposicional y “R” en “SfR” es una constante proposicional<sup>64</sup>.

## 5. Indeterminación

El acto libre, por definición, no es determinado, y hemos visto que hay que excluir de él varios tipos de necesidad; comentamos estas indeterminaciones ahora.

### a) Indeterminación lógica

Un acto que *tiene* que ser realizado no es voluntario; César no puede optar libremente por cruzar el Rubicón, si su decisión es lógicamente necesaria. Si un acto es libre, es posible que no se realice:

$$p > \mathbf{P} \sim p$$

“si p, entonces es posible que no p”; por ejemplo:

$$D > \mathbf{P} \sim D$$

“si César decide cruzar el Rubicón, entonces es posible lógicamente que no decida cruzarlo”<sup>65</sup>. Y porque la decisión evidentemente es posible:  $D > \mathbf{PD}$ <sup>66</sup> (A1.12), también es contingente:

$$D > \mathbf{CD},$$

o sea “si César toma la decisión, entonces es posible que la tome y es posible que no la tome” ( $D > [\mathbf{PD} \& \mathbf{P} \sim D]$ ).

A. C. Campbell observó que el acto libre “pudo ser de otra forma”; el estado lógico de la decisión es lo que llamamos una proposición sartreana:

<sup>64</sup> Sin embargo, si se desea, se puede alterar la expresión para referirnos al conocimiento de objetos singulares. Según Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I, q14, a14) Dios “conoce” y “sabe” las proposiciones: “Deus cognoscit enuntiabilia... Necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia”.

<sup>65</sup> Nótese que  $D > \mathbf{P} \sim D$  ( $DcR > \mathbf{P} \sim DcR$ ) es implicado por  $DcR > \mathbf{PDc} \sim R$  (“si César opta por cruzar el río, entonces es posible que decida no cruzarlo”), pues  $Dc \sim R \sim \sim DcR$ .

<sup>66</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Potencia y posibilidad”, p. 15.

$D \& P \sim D$ <sup>67</sup>.

Agregó que algunos filósofos como Moore, al temor que tal contingencia amenace su determinismo, interpretan “pudo ser de otra forma” como una proposición condicional como las siguientes: “el agente pudiera haber actuado de otra forma si hubiera elegido de otra manera”, o “...si hubiera tenido otro carácter” o “... si las circunstancias hubieran sido distintas”. Si “C” representa una de semejantes condiciones, la interpretación determinista es la conjunción de D y  $C \supset \sim D$ . Tales condiciones muy bien pueden ser verdaderas; por ejemplo, es cierto que si el carácter de César hubiera sido distinto (si hubiera sido cobarde), entonces no habría optado por cruzar el Rubicón. En efecto, aunque sean verdaderas las tres proposiciones –la implicación ( $C \supset \sim D$ ) y la negación del antecedente ( $\sim C$ ) y del consecuente (D; pues  $\sim \sim D \langle \supset D \rangle$ )–, *no se sigue* que César pueda *no* decidirse así ( $P \sim D$ ). Por lo tanto, César no puede menos de cruzar el Rubicón, y por ende no es libre. Es interesante que estos ejemplos son “futuribles”, situaciones condicionadas que no se realizan<sup>68</sup>.

*b) Indeterminación física*

*i) Ruptura con la determinación natural*

La libertad excluye cualquier determinación por parte de la naturaleza, pues la decisión, por definición, no se explica adecuadamente en base al estado previo o simultáneo del universo. No es libre ninguna decisión, por ejemplo, que se deba totalmente a la doble fuente de la dotación genética (programación fisiológica –neuroológica, endocrina, etcétera–) y la estimulación del medio ambiente.

En particular, son insuficientes para dar cuenta del acto libre los móviles “internos” del agente, como su “carácter”, “temperamento” o “personalidad”, sus “estados psicológicos” o “intencionales”, sus “deseos” y “esperanzas”, su convicción o sentimiento de iniciar sus propias acciones, (amén de las compulsiones anormales y manipulaciones sociológicas y psicológicas). Si estos factores internos del hombre son causados a la larga por elementos fuera de su conocimiento y dominio, no es libre.

---

<sup>67</sup> C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, *On Selfhood and Godhood*; en *Introduction to Philosophy. Classical and Contemporary Readings*, J. Perry / M. Bratman (eds.), 1957, pp. 437-439.

<sup>68</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “a) Futuribilia”, p. 159; “a) Modalidad alética”, p. 22.

Es importante insistir en esto, porque varios pensadores, ahora y en el pasado, han procurado salvar la libertad sin abandonar el determinismo físico, proponiendo factores como el carácter, los cuales se remiten a su vez a otras causas que son en última instancia determinadas. Si la decisión de César de echar la suerte se origina en su carácter, pero si su carácter mismo se debe a móviles de los que César no ha sido responsable ni consciente, su decisión no es libre<sup>69</sup>.

En lo sucesivo, al hablar de la determinación *física*, me refiero en primer término a la acción de los estados y eventos en el nivel fisiológico, celular, molecular, atómico y subatómico (no hay que aceptar “causa física” –“Lpq”– en el sentido “mecanicista”). Pero quiero excluir *toda* clase de determinación natural, inclusive de móviles “espirituales” propuestos en aquellas antropologías que admiten una dimensión inmaterial en el hombre. Aunque la voluntad sea una facultad incorpórea, si es determinada por factores “espirituales”, sus actos no son libres. El proceso intelectual-voluntario, pues, no admite ninguna determinación, sea fisiológica o espiritual. Lo que diremos de la determinación física, pues, valdrá *mutatis mutandis* de cualquier determinación natural, concíbese ésta filosóficamente como se quiera.

## ii) Innecesidad física

Es evidente que el acto libre no es necesario en el sentido lógico, pero incluso los que defienden la libertad a veces no reconocen que la innecesidad es más que lógica. La decisión de César de cruzar el Rubicón no es necesaria ni lógica ni físicamente.

La modalidad física se ha interpretado en base a las leyes físicas de la naturaleza<sup>70</sup>. Una proposición física o naturalmente necesaria es una proposición *implicada lógicamente por las leyes físicas del mundo real*. Si “ $\Phi$ ” indica la conjunción de las leyes de la naturaleza real, “es físicamente necesario que p” se expresa así:

$$N[\Phi \supset p],$$

“es lógicamente necesario que si las leyes de la naturaleza del mundo real están en vigor, entonces p”, o sea, “p tiene que ser el caso en todo mundo en que valgan las leyes naturales”. La fórmula *no* implica que p sea necesario *lógicamente*

<sup>69</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “d) Del determinismo blando al duro”, p. 70.

<sup>70</sup> Por ejemplo, F. B. Fitch, *Symbolic Logic. An Introduction*, The Ronald Press, Nueva York, 1952, pp. 69-70, p. 76.

(no:  $\mathbf{N}p$ ); es más bien la *implicación* misma ( $\Phi > p$ ) lo que vale en todo mundo posible<sup>71</sup>. En este caso la *innecesidad* física sería la negación de la proposición ( $\sim \mathbf{N}[\Phi > p]$ ), o equivalentemente:

$$\mathbf{P}[\Phi \& \sim p],$$

“hay al menos un mundo posible en que la legalidad física del mundo real está vigente pero  $p$  no vale”.

Por otro lado, una proposición *física* o *naturalmente posible* se ha definido como *consistente con las leyes físicas del mundo real*:

$$\mathbf{P}[\Phi \& p]$$

“en al menos un mundo posible vale la conjunción  $\Phi \& p$ ”, o “ $p$  es consistente con las leyes físicas del mundo real”.

En cuanto a la elección libre, la decisión de César es consistente con las leyes físicas,

$$\Phi \& D,$$

“en el mundo real las leyes físicas son vigentes y César decide cruzar el Rubicón”, y también es consistente con las leyes físicas que no tome la decisión:

$$\mathbf{P}[\Phi \& \sim D],$$

“es posible que valga la legalidad física y César no decida cruzar el Rubicón”.

Es claro que las situaciones o eventos físicos concuerdan con las leyes de la naturaleza, por ejemplo, es físicamente posible que ocurra una mutación en el genoma de cierto eohipo (ancestro del caballo):  $\mathbf{P}[\Phi \& M]$  (donde “ $M$ ” significa que se mute el eohipo). Si también es *físicamente necesario* que el eohipo se mute,

$$\mathbf{N}[\Phi > M],$$

el caso será distinto del caso de la decisión de César, porque su decisión es independiente de las leyes físicas ( $\sim \mathbf{N}[\Phi > D]$ )<sup>72</sup>. Tendríamos, pues, dos casos (evidentemente “ $\Phi$ ” vale en el mundo real):

<sup>71</sup> La necesidad lógica acarrea la necesidad física:  $\mathbf{N}T > \mathbf{N}[\Phi > T]$  (“si es lógicamente necesario que  $3+3=6$ , entonces también es físicamente necesario”.  $T$  es “físicamente necesaria” en el sentido de que está implicado lógicamente por las leyes naturales en todo mundo posible;  $T$  es “físicamente posible” porque es compatible con ellas.

<sup>72</sup> Si *no* afirmamos que la mutación del eohipo (por ejemplo) es físicamente necesaria, coincidirían la mutación y la decisión de César *en este sentido*; no coincidirían, sin embargo, en la manera de *originarse* estos eventos.

## 1) la mutación:

- M (la mutación ocurre realmente);
- $N[\Phi > M]$  (la mutación es físicamente necesaria);
- $\sim NM$  (la mutación no es lógicamente necesaria);

## 2) la decisión de César:

- D (toma la decisión realmente)<sup>73</sup>
- $\sim N[\Phi > D]$  (la decisión no es físicamente necesaria)

( $\sim ND$ , que su decisión no es lógicamente necesaria, se sigue de esta última proposición).

Se puede ilustrar de la siguiente manera el estado modal de una proposición lógicamente necesaria, digamos  $3+3=6$  (T), y dos proposiciones lógicamente innecesarias, una que –según la suposición– es físicamente necesaria (M) y la otra que es físicamente innecesaria (D):

	Lógicamente necesario	físicamente necesario
T	sí	sí
M	no	sí
D	no	<b>no.</b>

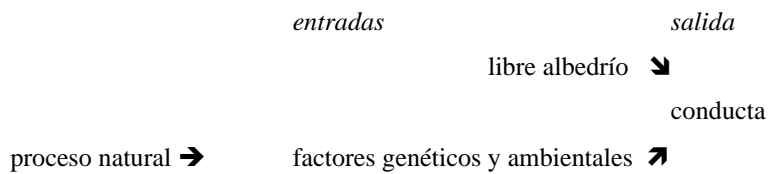
iii) *Dos fuentes de la conducta*

Los que defienden el libre albedrío evidentemente no afirman que todas las acciones del hombre sean libres; típicamente dicen que “a veces” actuamos libremente y que “ciertos” actos son libres. Tanto los filósofos como los pensadores religiosos han hablado de un conflicto interior: san Pablo lamentó que obra lo que no quiere y hace lo que aborrece, Platón creyó que el alma es como un cochero que trata de controlar dos caballos que tiran a distintas partes, Goethe dijo que la libertad, como la vida, es el resultado de una conquista diaria y para Edith Stein debemos “mantenernos arriba” en la libertad a la que nos hemos despertado<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> La conjunción de  $\Phi$  y D evidentemente acarrea  $\Phi > D$  y  $D > \Phi$ , pero estas implicaciones no “significan” más que la conjunción  $\Phi \& D$ .

<sup>74</sup> Pablo, *Romanos*, 7, 15; Platón, *Fedro*, 246A 4 ss.; Goethe, *Faust*, parte 2 “Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß”, E. Stein: ver “ii) La ascención a la libertad”, p. 110.

La diferencia, pues, entre el determinista que rechaza el libre albedrío y el libertario que lo defiende no es que aquél acepte y éste niegue la determinación. Los dos admiten que estamos constreñidos por nuestra programación genética (ella misma presumiblemente tributaria, a su vez, de un proceso evolutivo), condicionados por el medio ambiente y las manipulaciones de las distintas fuerzas sociales. La diferencia es que el indeterminista insiste en que podemos, pese a estas determinaciones, iniciar actos que no se deban a ellas, pues hay dos entradas de la actividad humana:



En el capítulo II examinaremos la antinomia entre la programación física y la libertad.

### c) Indeterminación ontológica

La acción divina, que funda el proceso decisorio del agente ontológicamente, no suprime el efecto del libre albedrío. En el capítulo III analizaremos el aparente conflicto en el “concurso” de lo que hace el hombre y lo que hace Dios. Los escolásticos se preguntaban si podemos hablar de una “determinación” o “predeterminación” divina en este contexto<sup>75</sup>, pero cierta *autonomía* respecto tanto a la naturaleza como a la acción y al conocimiento de Dios es un requisito del libre albedrío, y es el papel de la reflexión filosófica definir su sentido.

### d) Indeterminación epistémica

La libertad es compatible con la “previsión”; es decir, el hecho de que otros observadores pueden prever lo que hará una persona –o que la persona misma puede anticipar sus propias acciones– no significa que su decisión sea determinada. Campbell reconoce que el “carácter” de una persona puede delatar sus acciones futuras; sin embargo insiste en que el indeterminismo “es compatible

<sup>75</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Dos principios”, p. 129.

con la previsibilidad de una gran parte de la conducta que arraiga en su carácter... y la conducta abarca todas las situaciones de la vida en que la evidencia empírica muestra que semejante predicción es posible”<sup>76</sup>.

La “presciencia” tampoco suprime la libertad, aun cuando la palabra “saber” se tome en el sentido riguroso, como acarreado la verdad (Sfp>p)<sup>77</sup>. Si Pompeyo sabía a ciencia cierta que César cruzaría el Rubicón, su intuición en efecto implicaba que César cruzaría el río, pero no que lo tuviera que cruzar. A veces se supone que la única razón por la cual no podemos pronosticar la conducta de un individuo es que no tenemos suficientes datos; sin embargo, veremos que ni siquiera el conocimiento de *Dios* –quien presumiblemente dispone de toda la información pertinente– hace que la decisión de César sea necesaria<sup>78</sup>. Tampoco el hecho de que el acto de una persona sea *verosímil* significa que sea determinado. La conducta humana es predecible en general por ser estadísticamente probable, pero no el acto del individuo<sup>79</sup>.

## 6. Temporalidad

Algunas proposiciones como  $3+3=6$  se han llamado “atemporales”<sup>80</sup>. Otras involucran la noción del tiempo, y en la historia de la lógica se han desarrollado varios sistemas para dar cuenta de ellas.

El filósofo griego Diodoro Cronos supuso que el pasado es fijo y necesario en algún sentido, y los escolásticos incluían el tiempo en su discusión de la modalidad. Recientemente se han introducido operadores temporales para expresar proposiciones como “Dios sabía que César cruzaría el Rubicón”. También hay sistemas temporales que permiten varias clases de “bifurcación”, es decir, una “línea temporal” se separa en dos líneas, las cuales en lo sucesivo corren independientemente la una de la otra. La pluralidad de “historias” se ha asociado con la modalidad (sincrónica); de dos o más líneas que parten de un nodo, una sola representa el porvenir real (lo que será), y las demás indican otros mundos

<sup>76</sup> C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, p. 443.

<sup>77</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Modalidad sincrónica”, p. 26.

<sup>78</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Omnisciencia”, p. 140.

<sup>79</sup> Existe cierta analogía aquí con ciertos fenómenos subatómicos: no se puede decir cómo ha de actuar una partícula individual, pero sí se puede prever el comportamiento de un gran número de partículas (ver: “i) La ciencia y la incausalidad”, p. 72).

<sup>80</sup> Ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, capítulos 7 y 14, 5.



posibles (lo que pudiera haber sido)<sup>81</sup>. Cuando César decide cruzar el Rubicón dos líneas se bifurcan: la actual, en que toma la decisión, y otra en que no la toma.

Los participantes del debate *De auxiliis* tomaban el tiempo en cuenta; vale decir que se referían a los eventos o las situaciones que sucederán en el futuro (*futura*) y a los que nunca sucederán pero habrían sucedido si se hubieran satisfecho ciertas condiciones (*futuribilia*). Sin embargo, cuando se trata de la relación entre estos eventos y Dios, no será necesario hacer mención del tiempo, al menos en general. La razón, según muchos filósofos de la religión y teólogos como santo Tomás, es que el conocimiento divino está “fuera” o “encima” de la sucesión de los tiempos; Dios, pues, conoce la temporalidad atemporalmente<sup>82</sup>.

## II. CAUSALIDAD

*Jede Entscheidung bedeutet also eine  
Steigerung oder Minderung des Seins*

Edith Stein<sup>83</sup>

### 1. Causalidad e implicación

La causalidad es un concepto central en la discusión de la libertad. Una familia de palabras comparte un núcleo de significación: “causar”, “ocasionar”, “efectuar”, “llevar a cabo”, “realizar”, “originar”, “darse cuenta de”, “condicionar”<sup>84</sup>... Usaremos la palabra “causar” –y el símbolo “Cpq” (que significa que p causa q)– en un sentido general que conviene a varios tipos de causas. Hay que excluir de la acepción general conceptos que son congruentes sólo con ciertos tipos de causas; por ejemplo, la noción de la necesidad física, la cual conviene a

<sup>81</sup> El filósofo medieval Guillermo de Ockham describió un sistema así, y hoy su nombre forma parte de la designación de uno de los sistemas de *tense logic* (“OT”).

<sup>82</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. El contexto intencional divino”, p. 144.

<sup>83</sup> “Cada decisión, pues, significa que el ser crece o mengua”, E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, 1998 (póstumo), H. R. Sepp (ed.); traducción inglesa por W. Redmond, *Potency and Act*, Institute of Carmelite Studies, en prensa, p. 143.

<sup>84</sup> “Condicionar” también puede indicar una condición (en  $p \supset q$ , p es una condición suficiente de q y q es una condición necesaria de p).

la causalidad física, o el modelo “mecanicista” de la causalidad. La causalidad, en el sentido universal que supondremos, connota la dependencia, y “Cpq” conlleva que la situación q depende de alguna manera de la situación p<sup>85</sup>. No es fácil, en efecto, explicar en términos más sencillos la noción común de “causa” ni, si vamos a eso, de “dependencia”; de manera que es mejor tomar la causalidad por algo dado.

No obstante, se ha hecho la tentativa de explicar la causalidad en términos más primitivos. En particular, algunos filósofos han tratado de reducir la relación causal a la relación condicional “si... entonces”, donde una proposición (el antecedente) “implica”, “acarrea”, “entraña”, “conlleva”... otra (el consecuente). Reservamos el símbolo “>” para la implicación “si p entonces q” (p>q). Si bien los dos conceptos de *causar* y de *implicar* pertenecen a la discusión de la libertad<sup>86</sup>, tienen significados diversos, y es importante mantenerlos separados. Usamos la implicación en su acostumbrado sentido formal, es decir, según su función veritativa. Así, la implicación p>q es verdadera a no ser que el antecedente p sea verdadero y el consecuente q falso, y si queremos incluir otro contenido filosófico, tenemos que mencionarlo explícitamente<sup>87</sup>.

Los filósofos que han descrito la causalidad en función de la relación implicativa toman “p causa q” como “si p entonces q” o inclusive como “si q entonces p”. Por ejemplo, Hume dice de la causalidad: “si no hubo el primer objeto, el segundo nunca habría existido”<sup>88</sup>.

En cambio, varios filósofos han opinado que las explicaciones implicativas no bastan para explicar la causalidad, porque hay una diferencia entre la *causa* como tal y las *condiciones* que acompañan la causalidad<sup>89</sup>. Otras interpretacio-

<sup>85</sup> J. H. Wright, “Divine Foreknowledge and Human Freedom”, *Theological Studies*, 1977 (38), pp. 450-477; p. 453.

<sup>86</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Dos principios”, p. 129.

<sup>87</sup> Santo Tomás insiste en que una implicación es necesaria en el sentido *formal* (sin intercalar la noción de la causalidad): “un consecuente necesario se sigue de un antecedente necesario no por la naturaleza de una causa, sino debido a la relación del consecuente con el antecedente, pues la negación del antecedente no es consistente con el consecuente” (“non est per naturam causae et causati quod ex antecedente necessario sequatur consequens necessarium, sed magis propter ordinem consequentis ad antecedens, quia contrarium antecedentis nullo modo potest stare cum consequente”), *De veritate*, q2, a12, ob7 y ad7 (p>q equivale más bien a ~[p&~q]).

<sup>88</sup> D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748 (1751), L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, 1951, 7, 2, 60, p. 76; *Treatise of Human Nature*, (1738-40), L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, 1951, 1, 3, 14, apéndice, pp. 632-633, también 1, 3, 14, p. 170.

<sup>89</sup> J. L. Mackie, “A Conditional Analysis of the Concept of Causation”, *The Cement of the Universe*, 1974; en *Philosophy as it is*, pp. 391 ss.

nes de la causalidad como “conjunción constante” y “secuencia regular” han sido criticadas porque mientras toman en cuenta ciertas condiciones materiales de la causalidad desoyen precisamente aquello que se pretende explicar: el *nexo* causal. Pues nunca se ha explicado adecuadamente la diferencia entre la *secuencia* de dos eventos (un evento ocurre después del otro) y la *causalidad* (un evento hace que ocurra otro evento)<sup>90</sup>.

Además, una explicación adecuada de la relación causal debe ir más allá de las explicaciones psicológicas basadas en la “observación” y en el proceso psíquico del pensador. J. L. Mackie entresaca varios elementos en su ejemplo “golpeo una castaña con un martillo y se aplasta”<sup>91</sup>. El golpe es “anterior” en el sentido de que el martillazo está fijado en el tiempo y los dos eventos, el martillazo y el aplastamiento, no son reversibles. El golpe es una condición necesaria del aplastamiento de la castaña, “si no se hubiera golpeado, no se habría aplastado”. Pero el golpe no es una condición suficiente del aplastamiento porque no es la *única* condición necesaria (otra es, por ejemplo, que la castaña no descance sobre una superficie blanda). Y el golpe como *causa* es distinto de las otras condiciones.

El concepto de causalidad, pues, no es tan claro como a veces se ha creído. Sin embargo, aunque sea difícil reducirlo a elementos más primitivos, tiene un núcleo de significación que es adecuado y servible.

## 2. Causalidad y libertad

Además de su aplicación a los procesos físicos de la naturaleza como “la radiación causa la mutación” (CXM), la noción de causalidad se ha empleado para caracterizar a la relación entre una decisión libre y sus consecuencias internas y externas. Podemos decir que la decisión de César de cruzar el Rubicón (DcR, expansión de “D”) “causa” la realización de la decisión (R): CDcRR (“que César decide cruzar el Rubicón causa que cruce el Rubicón”). Por otro lado, la implementación de la decisión de César es compleja e incluye procesos neurológicos, musculares, etcétera.

---

<sup>90</sup> T. Schick / L. Vaughn, *Doing Philosophy*, Mayfield, Mountain View, Londres, Toronto, 1999, p. 161; citan a R. Chisholm (“Freedom and Action”, *Freedom and Determinism*, K. Lehrer (ed.), Nueva York, 1966).

<sup>91</sup> J. L. Mackie, “A Conditional Analysis of the Concept of Causation”, pp. 387 ss; simplifico algo.

La “causa libre” es distinta de la causa física. La radiación es causada a su vez por otras causas físicas; pero la decisión de César, D (DcR), por definición, no se reduce a ningún estado de cosas de tipo físico. Para indicar esta diferencia usaremos los símbolos:

- Fpq: “p causa q físicamente”
- Lpq: “p causa q libremente”.

Hay que diferenciar, pues, la causalidad física en la mutación (FXM) de la causalidad consciente-voluntaria en la decisión de César (LDR). El primer elemento de la relación L (“p” en Lpq) es una situación racional-libre y la relación L misma es distintiva.

Hay varias maneras de describir la libertad<sup>92</sup>. Algunos filósofos prefieren no hablar de la causalidad en este contexto, mientras otros distinguen entre dos tipos de causalidad: cuando un evento efectúa otro evento (en Fpq, donde tanto p como q registran eventos) y cuando un agente, como un yo o una persona, efectúa el evento (Lxq, donde “x” se refiere al agente). Thomas Reid pensó que el concepto de causalidad libre es una experiencia más primitiva que la causalidad “eficiente” (física), y que formamos ésta por analogía con “nuestro propio poder de producir ciertos efectos”<sup>93</sup>.

### 3. Sistemas causales

Las causas pueden unirse en complejos procesos, en *series* o “cadenas”. Si un proceso causal es *ab eterno*, ha existido desde la eternidad y carece de un estado causal inicial (en la siguiente ilustración la flecha indica los eslabones causales Fpq y Fqr y Frs):

$$\infty \dots p \rightarrow q \rightarrow r \rightarrow s \rightarrow \dots^{94}.$$

Si el proceso tuvo un comienzo, hubo un primer estado causal que no haya sido causado dentro de la serie (p):

$$p \rightarrow q \rightarrow r \rightarrow s \rightarrow \dots$$

<sup>92</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Explicaciones”, p. 85.

<sup>93</sup> Citado por R. Chisholm, “Freedom and Action”, p. 22.

<sup>94</sup> Los dibujos evidentemente son una simplificación; no representan la divergencia y la convergencia de causas y efectos, y cada variable puede abarcar más de un “eslabón” causal.

La teoría del evento inicial del universo (*big bang*, *Urknall*), que parece ser comúnmente aceptada en la física actual, supone que el universo tuvo algún origen. Santo Tomás llamó “accidentales” (*per accidens*) tales series naturales de causalidad, sean eternas o iniciadas.

El universo natural puede considerarse como un solo sistema causal. El físico francés Pierre-Simon Laplace supuso que el universo es totalmente determinado y que para una inteligencia que conociera los integrantes y las fuerzas de la naturaleza “nada sería incierto, y el futuro, como el pasado, estaría presente ante sus ojos”<sup>95</sup>. Sin embargo, más recientemente se ha sugerido que ciertos fenómenos en el nivel subatómico, por ejemplo en la desintegración radiactiva, no son causados, y que las leyes que rigen la actividad de las partículas elementales no son determinantes sino sólo de tipo estadístico. En este caso, tendríamos una serie causal de la segunda clase:

$$p \rightarrow q \dots,$$

donde el primer elemento no es causado físicamente pero puede causar otros efectos (accesibles a la inspección). Volveremos a este tema más adelante<sup>96</sup>.

En el caso de las causas libres, siempre hay un primer estado o evento causal que inicie la serie. Tal iniciación se ha explicado de varias maneras. El símbolo “p” representa la situación que inicia una serie de efectos y la flecha “ $\Rightarrow$ ” indica la causalidad (Lpq):

$$p \Rightarrow q.$$

El elemento q a su vez puede causar una serie de causas físicas (Fqr, Frs...):

$$p \Rightarrow q \rightarrow r \rightarrow s \rightarrow \dots$$

En esta serie, la causa iniciadora p no es determinada por causas físicas (evidentemente, pues como notó san Agustín, el acto puede ser impedido y quedar sin efecto)<sup>97</sup>. Se ha hablado en realidad de cuatro tipos de causas que no son causadas físicamente y que pueden iniciar procesos causales: el origen del universo, ciertos fenómenos subatómicos, “milagros” y las elecciones intelectual-voluntarias.

<sup>95</sup> P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1812.

<sup>96</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) La ciencia y la incausalidad”, p. 72.

<sup>97</sup> “Potui autem velle et non facere”, San Agustín, *Confesiones*, 8, 8.

#### 4. Actualización

La palabra “causa” también se ha aplicado al acto creador por el que Dios hace que *sea* la cosa, la situación, el estado o el evento. Este “sea” incluye tanto el ser-sin-más, la existencia, el *esse*, de la cosa como su ser-así o sus propiedades (su “esencia” en un sentido amplio)<sup>98</sup>. Es evidente que hay que suponer alguna teoría (como la de la analogía de santo Tomás) para justificar el uso de la palabra “causar” de lo que hace Dios, el hombre y las cosas no-humanas<sup>99</sup>. Sin embargo hay que enfatizar la unicidad de la causalidad divina. Dios y el mundo que causa no son elementos del mismo conjunto metafísico; Dios trasciende infinitamente la creación que le debe el ser absolutamente. Santo Tomás destaca la diferencia entre la “intimidad” ontológica de la causalidad divina y la “exterioridad” de la causalidad natural así:

“El Verbo al causarlo todo actúa de una manera distinta de otros agentes. Pues los otros al obrar quedan fuera, porque sólo actúan moviendo y cambiando de algún modo lo que está fuera de la cosa, como obran las cosas exteriores. En cambio Dios obra en todas las cosas como un agente *por dentro*, porque actúa *creando*. Ahora bien, crear es *dar el ser* a la cosa creada. Por lo tanto puesto que el ser es *íntimo* a cualquier cosa, Dios, quien al obrar da el ser, obra en las cosas como un agente *íntimo*”<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> A veces se entiende “creatio” del primer momento del mundo y “conservatio” de su existencia sucesiva; limitaré el sentido de “causa”, “actualización” o “creación” a su efecto temporal total.

<sup>99</sup> Una explicación de la analogía se encuentra en la *Summa Theologiae*, I, q13, a5, *Contra Gentes*, I, c34; *De veritate*, q2, a11, etcétera.

<sup>100</sup> Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia; cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut *interrius* agens, quia agit creando. Creare autem est *dare esse* rei creatae. Cum ergo esse sit *intimum* cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut *intimus* agens”. *Super Evangelium s. Ioannis*, c1, lect5, n. 133. “Hoy se subraya la “teología negativa” de santo Tomás, cuya noción de la trascendencia divina y de la creación es más adecuada en comparación con la concepciones posteriores, pues para nosotros el acto de la *causa essendi*, por diferir radicalmente de la causalidad en nuestra experiencia, es imcomprensible. B. Shanley, “Divine Causation and Human Freedom in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1998 (72), pp. 99-122, pp. 103, 115 y ss.; J. L. Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théologie”, *Revue Thomiste*, 1995, pp. 31-65.

Emplearemos la expresión: el “actualizar” de la causalidad divina, del hacer-ser<sup>101</sup>. En realidad el término tendrá un sentido un poco más amplio que la acepción corriente de “crear”. El objeto “creado” generalmente se concibe como algo singular y concreto (“Dios creó a Adán y Eva”); en cambio para nosotros “actualizar” (y “crear” usado de Dios) incluirá ciertas situaciones que, aunque sean contingentes, no acarrear necesariamente la existencia de cosas individuales<sup>102</sup>.

Hasta ahora, al hablar de la causalidad, hemos expresado lo causante, lo causado y la causalidad misma (“p”, “q” y “C” en Cpq). Pero como la única causa de la actualización es la divinidad, simplemente escribiremos “Ap” para significar que Dios actualiza que p. Tenemos, pues:

AM

“Dios actualiza que ocurra la mutación”;

AFXM

“Dios actualiza que la radiación cause físicamente la mutación” y

AD

“Dios actualiza que César opte libremente por cruzar el Rubicón”;

ALDR

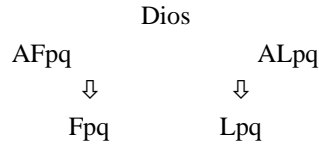
“Dios actualiza que la decisión de César inicie la acción de cruzar el río”. Hemos distinguido varios sentidos de “causar”:

- Fpq: la causalidad física: “p físicamente causa q”;
- Lpq: la causalidad intelectual-voluntaria: “p causa libremente q”;
- Ap: la causalidad existencial (actualización, creación): “Dios actualiza p”.

El mismo término “actualizar” (y el símbolo “Ap”) se usará analógicamente en el sentido de que la relación de lo actualizado con Dios varía según la situación actualizada; por ejemplo, la actualización de la causalidad física (AFpq) es distinta de la racional-libre (ALpq). En este esquema la flecha “ $\Downarrow$ ” indica la actualización divina (y es distinta en los dos casos):

<sup>101</sup> El término sólo significa “hacer que sea”, sin connotar la “actualidad” temporal. Traducimos la palabra latina “actualis” como “real”, generalmente en contraste con “posible”.

<sup>102</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.



Los escolásticos han llamado “concurso” la relación entre la acción de Dios y la actividad natural física o libre<sup>103</sup>.

Es importante no confundir lo que hace Dios (Aq) y lo que sucede en la naturaleza (Fpq y Lpq). Algunos grupos religiosos adscriben ciertos fenómenos naturales (como la evolución de la vida) a Dios sin reconocer las leyes naturales que están en juego. Además, algunos han creído que la religión (¡o la filosofía misma!) sólo sirve para explicar lo que la ciencia todavía no ha aclarado, y que a medida que la ciencia avance habrá menos necesidad de tal “dios de las lagunas” (y de los pareceres filosóficos).

## 5. Actualización y situaciones

### a) Un principio de la actualización

Necesitamos una teoría que nos permita definir el objeto de la actualización, vale decir, decidir cuáles son las situaciones que Dios actualiza. La definición es importante porque determinará cómo respondemos a las cuestiones en torno al conocimiento divino y la libertad humana.

En primer lugar, Dios no “crea” las situaciones necesarias ( $\text{Np} > \sim \text{Ap}$ ); por ejemplo, es necesario que tres más tres sean seis (NT), pero Dios no “actualiza” que lo sean ( $\sim \text{AT}$ ). La relación entre lo necesario (como las matemáticas) y Dios es de otra índole<sup>104</sup>.

Cuando preguntamos “¿qué actualiza Dios? podríamos responder de varias maneras, suponiendo que actualiza las situaciones:

- reales: p
- posibles: **Pp**
- contingentes: **Pp&P~p**
- sartreanas: p&**P~p**

<sup>103</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “3. El contexto histórico”, p. 127.

<sup>104</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Dos tipos de conocimiento divino”, p. 125.



– sartreanas que acarrear la existencia de al menos una cosa singular y concreta.

Dios no “crea” *todas* las situaciones, porque algunas no valen en el mundo real (las proposiciones que son falsas en el mundo real); Dios no actualiza que César no cruce el Rubicón. Sin embargo, no actualiza todas las situaciones que *valgan* en el mundo real, porque no actualiza las situaciones necesarias, las cuales también son reales ( $\mathbf{Np} > p$ ). Tampoco actualiza las posibilidades mismas, porque son necesarias ( $\mathbf{Pp} > \mathbf{Npp}$ )<sup>105</sup>; Dios, pues, no actualiza la *posibilidad* de que César cruce el Rubicón ( $\sim \mathbf{APR}$ ). Dios tampoco actualiza la contingencia misma, porque la contingencia es necesaria ( $\mathbf{Cp} > \mathbf{NCp}$ ); no actualiza, pues, la contingencia de que César cruce el río ( $\sim \mathbf{ACR}$ ).

Pero Dios sí actualiza que César cruce el Rubicón ( $\mathbf{AR}$ ); actualiza las situaciones contingentes en algún sentido. La proposición contingente se define como verdadera en al menos un mundo posible y falsa en los demás<sup>106</sup>. En el siguiente “cosmograma” (un esquema que representa situaciones a través de todos los mundos posibles)<sup>107</sup>, la proposición contingente  $p$  es verdadera en la “mitad” superior (en el conjunto de mundos posibles indicados en el sector 1) y falsa en la inferior (en el otro conjunto de mundos, 2):

1	p
2	~p

El mundo real se encuentra en uno de estos dos sectores, pero *la contingencia por sí sola* no especifica en cuál de los dos se encuentra. Es decir, si sólo sabemos que  $p$  es contingente, no sabemos si  $p$  es verdadero o falso en el mundo real. Puesto que Dios no actualiza sino las situaciones que valen en el mundo real, tenemos que mencionar el mundo real en la definición del objeto de la actualización. Por lo tanto, hay que definir el objeto de la actualización combinando la realidad ( $p$ ) y la contingencia ( $\mathbf{Cp}$ ): Dios actualiza la situaciones reales que podrían no ser reales:

<sup>105</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) La lógica modal fundamental”, p. 30.

<sup>106</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

<sup>107</sup> Ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, capítulo 11.

$p \& P \sim p$ ,

y tal es el sentido de lo que hemos llamado la *situación sartreana*<sup>108</sup>.

Por otro lado, hay situaciones sartreanas<sup>109</sup>, que no entrañan forzosamente la existencia de cosas concretas. No obstante, puesto que la única razón por la cual estas situaciones valen en el mundo real (sin valer en todo mundo posible) es que Dios desea que valgan realmente. No es necesario, pues, añadir a la definición del objeto de la actualización una frase como “que acarrea la existencia de al menos una cosa singular y concreta”: la última de las cuatro posibilidades mencionadas arriba.

Por consiguiente, el sentido general y básico del objeto de la actualización es sartreano: la situación real e innecesaria, o desde otra perspectiva, la proposición que es verdadera en el mundo real pero no es verdadera en todos los mundos<sup>110</sup>. *El principio de la actualización*, pues, será:

$Ap \leftrightarrow [p \& \sim Np]$

“Dios actualiza p si y sólo si p es real pero no necesario”, o equivalentemente (pues  $\sim Np \leftrightarrow P \sim p$ )<sup>111</sup>:

$Ap \leftrightarrow [p \& P \sim p]$

“Dios actualiza p si y sólo si p es real pero es posible que no sea real”<sup>112</sup>. El principio también es equivalente a la forma negativa ( $\sim [p \& P \sim p]$  equivale a  $\sim p \vee Np$ ):

$\sim Ap \leftrightarrow [\sim p \vee Np]$

“si Dios no actualiza p, entonces p es falso (en el mundo real) o necesario, y si p es falso o necesario, entonces Dios no lo actualiza”. Es importante entender el efecto de este principio, porque lo emplearemos cuando propongamos soluciones a varias cuestiones más adelante.

La situación actualizada, pues:

<sup>108</sup> Además, aparece una contradicción si se ve la contingencia lógica como objeto de la actualización. Si valieran las proposiciones  $Ap \leftrightarrow [Pp \& P \sim p]$  y  $A \sim p \leftrightarrow [P \sim p \& Pp]$  junto con  $Pp \& P \sim p$ , Dios actualizaría Ap y A~p. Pero no es inconsistente el conjunto de proposiciones  $Ap \leftrightarrow [p \& P \sim p]$ ,  $A \sim p \leftrightarrow [\sim p \& Pp]$  y  $p \& P \sim p$  (ni con  $Pp \& P \sim p$  en vez de  $p \& P \sim p$ ).

<sup>109</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Situaciones problemáticas”, p. 53.

<sup>110</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “3. Modalidad”, p. 21.

<sup>111</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

<sup>112</sup> Se podría alterar la expresión del principio cuando el objeto de la actualización es algo singular.

- *es real*: vale en el mundo real (la ausencia de operadores modales en la fórmula indica que vale en el mundo real)
- *no es necesaria*: aunque las situaciones necesarias valen en el mundo real, Dios no las actualiza
- *es contingente*: podría ser de otra manera.

La contingencia sartreana implica la contingencia lógica (no al revés):

1	Ap $\leftrightarrow$ [p&P~p]	hipótesis (principio de la actualización)
2	Ap	hipótesis (antecedente de 10)
3	Ap $\leftrightarrow$ [p&P~p]	1 iteración
4	p&P~p	2,3 eliminación de la equivalencia
5	p	4 eliminación de la conjunción
6	Pp	5 introducción de la posibilidad
7	P~p	4 eliminación de la conjunción
8	Pp&P~p	6,7 introducción de la conjunción
9	Cp	8 definición (consecuente de 10)
10	Ap $\rightarrow$ Cp	2-9 introducción de la implicación.

Ejemplos de situaciones actualizadas son que César decide cruzar el Rubicón (R) y que ocurre la mutación del eohipo (M):

$$AD \leftrightarrow [D \& \sim ND]$$

$$AM \leftrightarrow [M \& \sim NM].$$

Si César decide cruzar el río pero no es necesario que decida así, y si ocurre la mutación sin tener que ocurrir, entonces Dios actualiza estas situaciones (y si se realizan estas situaciones sin que tengan que realizarse, entonces Dios las actualiza).

Según este principio, Dios actualiza las siguientes situaciones (“G” significa que el senado vota por quitarle el mando a César):

- J: César existe (AJ)
- D: César decide cruzar el Rubicón (AD)
- R>G: Si César cruza el Rubicón, el senado ha votado por quitarle el mando (A[R>G]).

Estas situaciones son actualizadas porque se llenan las dos condiciones: (1) las proposiciones son verdaderas en el mundo real (p) y (2) son falsas en algunos mundos posibles (P~p):

<b>verdadero</b>	<b>verdadero</b>
<i>p es verdadero en el mundo real</i>	<i>es posible que no p</i>
J	<b>P~J</b> <sup>113</sup>
D	<b>P~D.</b>
R>G	<b>P~[R&gt;G]</b>

Es *posible* que César cruce el Rubicón sin que el senado anule su mando ( $\sim[R>G]$  equivale a  $R\&\sim G$ ), porque la implicación  $R>G$  no es necesaria (no:  $N[R>G]$ ).

Dios *no* actualiza las situaciones:

T:  $3+3=6$  ( $\sim AT$ )

PR: es posible que César cruce el Rubicón ( $\sim APR$ )

R>J: si César cruza el Rubicón, entonces César existe ( $\sim A[R>J]$ ),

porque si bien son reales (p), también son necesarias (**Np**):

<b>verdadero</b>	<b>falso</b>
<i>p en el mundo real</i>	<i>p es innecesario</i>
T	<i>falso: <math>\sim NT</math></i>
PR	<i>falso: <math>\sim NPR</math></i>
R>J	<i>falso: <b>P~[R&gt;J]</b></i>

$\sim NT$  es falso porque T es necesario (NT).  $\sim NPR$  es falso porque equivale (en S5) a  $N\sim R$ , y es falso que César *tenga* que cruzar el Rubicón. **P~[R>J]** es falso porque  $R>J$  es una implicación necesaria ( $N[R>J]$ ), pues César no cruza el río en ningún mundo posible a menos que exista. Por tanto, Dios actualiza las situaciones que corresponden a proposiciones moleculares si éstas son reales pero son necesarias.

Dios tampoco actualiza:

NR: es necesario que César cruce el Rubicón ( $\sim ANR$ ).

$\sim J$ : César no existe ( $\sim A\sim J$ )

$\sim R$ : César no cruza el Rubicón ( $\sim A\sim R$ )

Q: César opta por quedarse en la ribera del Rubicón (sin cruzarlo) ( $\sim AQ$ ),

porque estas situaciones, aunque sean posibles, no valen en el mundo real ( $\sim p > \sim Np$ ):

<sup>113</sup> Es claro que Dios no actualiza **P~J** (ni cualquier proposición de la forma **Pp**), porque la posibilidad es necesaria (**NP~J**).

**falso***p en el mundo real**falso: NR**falso: ~J**falso: ~R**falso: Q***verdadero***p es innecesario***P~NR****PJ** (equivale a **P~~J**)**PR** (equivale a **P~~R**)**P~Q.****P~NR** es verdadero porque equivale (en S4) a **P~R**.*b) Situaciones problemáticas*

La interpretación de algunos tipos de situaciones sartreanas presentan dificultades, al menos a primera vista, y es importante para la resolución de varias cuestiones de la libertad humana en el contexto del poder y conocimiento divinos.

*i) Situaciones ambiguas*

Las situaciones negativas (posibles pero no reales)<sup>114</sup> pueden ser ambiguas. Por ejemplo,

~Q: César no se queda en la orilla

(sin cruzar el Rubicón) puede ser falso porque César no existe (~J). Puesto que César existe si se queda en la orilla (Q>J), hay tres sectores del cosmograma correspondiente (la combinación Q y ~J está excluída porque la implicación Q>J es necesaria):

1	Q	J	
2	~Q	J	← mundo real
3	~Q	~J	

<sup>114</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

Dios actualiza  $\sim Q$  y  $J$  en el mundo real donde la conjunción  $\sim Q \& J$  es verdadera: o sea que César existe y no se queda en la orilla del Rubicón. Pero es posible (si bien no real) que se quede en la ribera (sector 1:  $Q \& J$ ), y también es posible (pero no real) que no se quede en la ribera porque no existe (sector 3:  $\sim Q \& \sim J$ ). De modo que Dios actualiza  $\sim Q$  si entraña una situación sartreana (como  $J$ , en 2), pero no hay actualización (como en 3) si no hay ninguna situación sartreana.

ii) *Situaciones ficticias*

Es evidente que la situación ficticia

el señor  $K$  existe

es falsa en el mundo real y por ende que Dios no la actualiza<sup>115</sup>. Pero si admitimos que es *posible* que exista el señor  $K$ , o sea que hay un mundo posible donde está presente, entonces la *negación* de que exista realmente ( $\sim K$ ) sería sartreana y Dios la actualizaría ( $A \sim K$ ):

<b>verdadero</b>	<b>verdadero</b>
<i>p es verdadero en el mundo real</i>	<i>p es innecesario</i>
$\sim K$	<b>PK</b>

Es evidente que si tomamos “actualización” en este sentido no conlleva que Dios actualice o “cree” cosas individuales y concretas en el mundo real, pues  $A \sim K$  más bien significa que *no* crea algo (el señor  $K$ ).

iii) *Existencia condicionada*

Es discutible el estado modal de ciertas implicaciones que no entrañan directamente la existencia real de cosas individuales; por ejemplo, ciertas proposiciones científicas como “las moléculas que están en cero absoluto no vibran”:

$$\forall x[Mx \supset [Zx \supset \sim Vx]],$$

<sup>115</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

(donde “M” significa que x es una molécula, “Zx” que x está en cero absoluto y “Vx” que x tiene movimiento vibratorio). Generalmente se supone que la proposición es verdadera, pero ¿es posible su negación

$$\mathbf{P}\exists x[\mathbf{M}x\&\mathbf{Z}x\&\mathbf{V}x],$$

“es posible que haya moléculas que vibran cuando están en cero absoluto” ( $\sim\forall x[\mathbf{M}x\>[\mathbf{Z}x\>\sim\mathbf{V}x]]$ ) equivale a  $\mathbf{P}\exists x[\mathbf{M}x\&\mathbf{Z}x\&\mathbf{V}x]$ ? Si respondemos que es posible –y algunos científicos creen que es posible, porque han tratado (sin éxito hasta ahora) de crear las condiciones que propicien este efecto–, entonces Dios actualizaría la situación. En este caso el objeto de la actualización no entrañaría la existencia de nada concreto<sup>116</sup>.

iv) *Conjunción y modalidad*

¿Dios actualiza el hecho de que una situación es sartreana? Es decir, ¿actualiza la conjunción de p y  $\mathbf{P}\sim p$ :

$$\mathbf{A}[p\&\mathbf{P}\sim p]?$$

El principio de la actualización instanciado con el ejemplo de César se expresa así:

$$\mathbf{A}[\mathbf{R}\&\mathbf{P}\sim\mathbf{R}]\leftrightarrow[\mathbf{R}\&\mathbf{P}\sim\mathbf{R}\&\mathbf{P}\sim[\mathbf{R}\&\mathbf{P}\sim\mathbf{R}]].$$

La segunda parte de la coimplicación, equivalente a:

$$\mathbf{R}\&\mathbf{P}\sim\mathbf{R}\&\mathbf{P}[\sim\mathbf{R}\vee\mathbf{N}\mathbf{R}],$$

es verdadera, y los tres conjuntos son mutuamente consistentes (la disyunción sería falsa sólo si R fuera necesario). Parece, pues, que Dios actualiza el hecho de que César cruza el Rubicón junto con la *posibilidad* de no cruzarlo<sup>117</sup>. El problema es que podemos demostrar que Dios *no* actualiza esta posibilidad

<sup>116</sup> Las proposiciones que involucran la “necesidad conceptual” son análogas; por ejemplo, “si hay algo oriundo de Marte que tenga la vida tal como la conocemos, entonces integra el carbono”. Si su negación es posible, vale decir, si es posible que exista en Marte un ser “con la vida tal como la conocemos” que no tenga carbono, entonces se trata de una situación actualizada que no conlleva la existencia singular. En cambio, si esta situación es necesaria, Dios no la actualiza. Es claro que todo depende del sentido que atribuimos a la frase “tal como la conocemos”.

<sup>117</sup> No existe un problema parecido con  $p\&Np$ ; por ejemplo, Dios no actualiza la conjunción de  $3+3=6$  y de su necesidad ( $T\&NT$ ), porque  $NT$  y  $\mathbf{P}[\sim T\vee\sim NT]$  son inconsistentes.

( $\sim AP\sim R$ ). Aun cuando  $AP\sim R$  no pueda derivarse de  $A[R\&P\sim R]$ <sup>118</sup>, parece que se oculta aquí una inconsistencia.

Si no se quiere admitir un sentido analógico de “actualización” que abarcara la contingencia del ser creado dentro de su realidad creada, se puede pedir, cuando se trata de proposiciones en que se conjungan realidad y posibilidad, que los conyuntos sean analizables por separado. En este caso, Dios no actualiza semejantes situaciones. En nuestro ejemplo, el primer conyunto  $R$  se combina con  $P\sim R$  y el segundo conyunto  $P\sim R$  se combina con  $P\sim P\sim R$ , y puesto que  $P\sim R$  y  $P\sim P\sim R$  son inconsistentes (en  $S5$ ), no se puede mostrar que Dios actualice la situación compleja  $R\&P\sim R$ . En el caso de una situación como “César no se queda en la orilla” ( $\sim Q\&PQ$ ), Dios no la actualiza porque las proposiciones  $PQ$  y  $P\sim PQ$  son inconsistentes.

---

<sup>118</sup> Compárese con: “a) Visión y lógica epistémica”, p. 153.



## CAPÍTULO II

### LIBERTAD Y LEYES FISICAS

*Our first act of freedom, if we are free,  
ought in all inward propriety to be  
to affirm that we are free*  
William James<sup>1</sup>

En este capítulo repasaremos la controversia entre los *indeterministas* o *libertarios* y los *deterministas*. Los indeterministas defienden la libertad humana, y les corresponde reconciliarla con la determinación de la naturaleza física; los deterministas, que niegan la libertad, deben explicar cómo el hombre, si no es sino un aspecto del fatal proceso natural, es realmente responsable de sus acciones. La libertad es más que un tema de la antropología filosófica, pues lo que se dirá de ella, sea para afirmarla sea para negarla, ya pertenece a la metafísica. Ojcaremos someramente la discusión en la filosofía actual y en la escolástica.

---

<sup>1</sup> “Nuestro primer acto de libertad, si somos libres, debe ser, con todo decoro interior, afirmar que somos libres”, W. James, “The Dilemma of Determinism”, p. 146.

## I. DETERMINISMO

*panta te kat' anankēn ginesthai,  
tēs dinēs aitias ousēs tēs geneseōs pantōn:  
hēn 'anankēn' legei  
Demócrito  
When I use a word...  
it means just what I choose it to mean:  
neither more nor less  
Humpty Dumpty<sup>2</sup>*

### 1. Dos clases del determinismo

Algunos filósofos deterministas rechazan la etiqueta “determinista” y se empeñan en definir la libertad de tal manera que sea compatible con la determinación física de la naturaleza. Este intento se ha llamado *compatibilismo* o *determinismo blando*. En cambio el determinista *duro* no tiene escrúpulos en aceptar la etiqueta “determinista”<sup>3</sup>.

#### a) Determinismo duro

El linaje del determinismo es antiguo. Los atomistas griegos creían que todo ocurre por necesidad; para Demócrito todo es causado por el torbellino llamado “necesidad” y Leucipo dijo que “ninguna cosa acaece sin razón; y todo más bien con razón y por necesidad”<sup>4</sup>.

Otro atomista, Epicuro, trató de hacer sitio para la libertad suponiendo un “viraje” aleatorio (*parenklisis*, el *clinamen* de los autores latinos) en el movi-

<sup>2</sup> Demócrito: “Todo acontece según la necesidad, pues la causa de su acontecer es el torbellino, el cual [Demócrito] llama ‘necesidad’”, G. S. Kirk / J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, n. 565. L. Carroll: “‘Cuando yo uso una palabra’, dijo Humpty Dumpty en tono un poco desdeñoso, ‘significa precisamente lo que quiero que signifique, ni más ni menos’”, *Through the Looking Glass*, capítulo 6.

<sup>3</sup> Los términos “duro” y “blando” se deben a William James, “The Dilemma of Determinism”, p. 149.

<sup>4</sup> Demócrito: el epígrafe de arriba. Leucipo: “Ouden chrēma matēn ginetai, alla panta ek logou te kai hyp’ anankēs”, G. S. Kirk / J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, n. 568.

miento regular de los átomos<sup>5</sup>. Los estoicos dijeron que “libre” significa hacer conscientemente lo que hay que hacer de todas maneras. Para Spinoza nada es contingente, pues las cosas proceden inexorablemente de Dios y Dios mismo es libre sólo en el sentido de no ser determinado por lo que le es ajeno. La apariencia de la contingencia, pensó, se debe más bien a nuestras perspectivas limitadas, tesis que Jorge Luis Borges expresó escuetamente: “libertad es ignorancia de las causas”. El filósofo ilustrado Paul Henri d’Holbach negó que pueda alterarse el curso de la naturaleza, y Nietzsche declaró que el hombre no es responsable de sus acciones. Muchos psicólogos recientes, como S. Freud y B. F. Skinner, han explicado la conducta en base a la programación y el condicionamiento.

#### *b) Determinismo blando o compatibilismo*

El determinismo blando tiene su origen en el descontento con la dureza del determinismo duro. Se llama *compatibilismo* porque sus partidarios buscan un sentido de “libre” que sea conciliable con el determinismo físico. Por cierto, el determinismo duro parece tergiversar la concepción ordinaria que tenemos de nosotros mismos; entre otros inconvenientes, parece acabar con la moralidad, pues si no somos libres tampoco somos responsables de lo que hacemos.

Los compatibilistas apelan a los factores *internos* del hombre, tales como el *carácter* del individuo, para explicar sus elecciones. Quieren rescatar la responsabilidad moral aislando las acciones “libres” que se deben a un principio interior; por ejemplo, el acto de una persona que golpea a otra es libre, si lo hace con la intención de herir, pero no si se debe a un espasmo del brazo.

Tomás Hobbes ofreció una formulación paradigmática del compatibilismo: un acto es libre si es causado por la voluntad sin ser constreñido exteriormente. M. Schlick creyó que la voluntad del agente es afectada por su carácter. Según el determinismo de G. E. Moore, la decisión de un hombre es compatible con la libertad, porque si bien no *podría* haber actuado de otro modo, sin embargo la palabra “libre” sólo significa que *habría* actuado distintamente si hubiera tomado otra decisión<sup>6</sup>. Su tesis fue criticada por J. L. Austin y defendida por K. Baier<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Diógenes Laercio, *Vidas, dogmas y dichos memorables de los filósofos ilustres*, 10, 61.

<sup>6</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Indeterminación lógica”, p. 34.

<sup>7</sup> K. Baier, “Could and Would”, *Analysis* (suplemento); en *New Readings in Philosophical Analysis*, 1963, pp. 651-657, p. 651.

El problema general del determinismo blando es que sus partidarios *siempre* suponen –y a veces callan– que el factor interno que produce el acto “libre” es *determinado a su vez por los factores externos*. Si se les pregunta de dónde viene el “carácter”, responden que se debe a los genes del individuo –ellos mismos producto de la evolución– y a su interacción con el medio ambiente.

El determinismo blando, pues, si damos un paso atrás y preguntamos por la procedencia de los factores internos, se revela como duro. Algunos compatibilistas buscan lo que llaman el sentido “verdadero”, “correcto” u “ordinario” de tales palabras como “libertad” y “libre albedrío”, pero puesto que la “libertad determinada” es una *contradictio in terminis*, estos términos adquieren en sus manos un sentido peculiar. Para mantener este artificio la ambivalencia tiene que extenderse a una plétora de términos afines: “decidir”, “responsabilidad”, “censura”, “moralidad”, “honor”, “deber”, “ética”, “persona”, “mal”, etcétera<sup>8</sup>.

## 2. Defensa del determinismo

Primero consideraremos algunos argumentos a favor del determinismo duro y varios planteamientos compatibilistas; entonces veremos más de cerca por qué el blando en el fondo es duro.

### a) *El determinismo duro*

#### i) *Un argumento determinista*

Es una presuposición metafísica del determinismo que no hay eventos o situaciones que no sean causados acorde con las leyes físicas. Se han propuesto argumentos como el siguiente:

si todo evento es causado, no hay actos libres  
 todo evento es causado  
 luego  
 no hay actos libres<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “d) Del determinismo blando al duro”, p. 70.

<sup>9</sup> Ver T. Schick / L. Vaughn, *Doing Philosophy*, p.141.

Hay problemas con ambas premisas. Hemos visto que los deterministas blandos negarían la primera, pues el compatibilismo propone precisamente que las dos proposiciones son compatibles: que todo evento es causado y que hay actos libres. Algunos indeterministas distinguen la premisa, pues dicen que sólo algunos tipos de causalidad son compatibles con el libre albedrío. Veremos más adelante las dudas acerca de la segunda premisa<sup>10</sup>.

Steven M. Cahn, tras explicar que es libre el hombre que desea hacer algo pero podría no hacerlo si no quisiera, considera el siguiente argumento, que él atribuye al abogado norteamericano, Clarence Darrow, como típico del determinismo duro:

si un acto tiene que ocurrir no es libre  
condiciones antecedentes (conocidas o ignoradas) aseguran que ocurra  
todo evento que ocurre  
*luego*  
ningún acto es libre<sup>11</sup>.

La siguiente prueba es parecida y volveremos a referirnos a ella como el “argumento determinista”:

lo que es libre no es causado inexorablemente por antecedentes naturales  
todo acto humano es causado por tales antecedentes  
*luego*  
ningún acto humano es libre.

En la siguiente formalización de este argumento, “Cx” significa que x es causado inevitablemente por antecedentes naturales, “Lx” que x es libre y “Hx” que x es un acto humano:

1	$\forall x[Lx \supset \sim Cx]$	hipótesis			
2	$\forall x[Hx \supset Cx]$	hipótesis			
<table style="border-collapse: collapse; width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">3</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\forall x[Hx \supset \sim Lx]</math></td> <td style="padding-left: 20px;">1,2 según la pauta del silogismo “Césare”.</td> </tr> </table>			3	$\forall x[Hx \supset \sim Lx]$	1,2 según la pauta del silogismo “Césare”.
3	$\forall x[Hx \supset \sim Lx]$	1,2 según la pauta del silogismo “Césare”.			

La primera premisa incorpora una de las notas esenciales de la libertad, que la libertad y la determinación causal son incompatibles. La segunda premisa es el principio de la determinación natural aplicado a la conducta humana. La conclusión consigna la tesis del determinismo duro.

<sup>10</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) El argumento determinista”, p. 74.

<sup>11</sup> S. M. Cahn, “Free Will or Determinism?”, p. 89; Darrow defendió a los asesinos Leopold y Loeb en el juicio famoso de 1924.

Estos argumentos adolecen de las mismas dificultades mencionadas anteriormente, y los volveremos a considerar más adelante<sup>12</sup>.

*ii) La ciencia natural*

Los deterministas apelan frecuentemente a la ciencia. Algunos, influenciados sobre todo por la reciente investigación del cerebro, creen que la actividad humana se lleva a cabo totalmente dentro del marco de las leyes físicas y que por ello nos hace falta una nueva imagen del hombre donde los conceptos “libre albedrío” y “culpa” no tengan lugar<sup>13</sup>. La formulación clásica del determinismo científico la debemos al matemático y astrónomo Pierre-Simon Laplace (la cual frecuentemente se considera como exagerada). Supuso que un “demonio” superinteligente podría prever todos los eventos futuros del universo:

“Podemos considerar el estado presente del universo como el resultado de su pasado y la causa de su futuro. Un intelecto que en cualquier momento dado conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y la mutua posición de los entes que la integran, si este intelecto fuera suficientemente vasto para someter estos datos al análisis, podría condensar en una sola fórmula el movimiento de los más grandes cuerpos del universo y el del átomo más ligero; para tal intelecto nada podría ser incierto, y el porvenir, así como el pasado, estaría presente ante sus ojos”.

Max Planck, fundador de la teoría cuántica, opinó que “el actuar futuro se representa a nuestra conciencia como abierta y fundamentalmente imprevisible; pero un observador óptimamente informado lo podría prever debido a las leyes naturales; al menos en principio, pues en la práctica no ha de encontrarse ningún observador omnividente”<sup>14</sup>.

Los teístas, claro está, sostienen que de hecho existe semejante “observador”, pero tienen la carga de explicar cómo Dios conoce el universo a través del tiempo y resolver el aparente conflicto entre su omnisciencia y la libertad humana.

Los deterministas duros afirman sin titubeos que todos los eventos, físicos y psíquicos –entre ellos las decisiones humanas– se sujetan a la causalidad natural

<sup>12</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) El argumento determinista”, p. 74.

<sup>13</sup> F. Mechsner, “Wie frei ist unser Wille? Entdeckungen an der Grenze zwischen Hirnforschung und Philosophie”, *Geo*, 2003 (enero), pp. 65-84, p. 84.

<sup>14</sup> F. Mechsner, “Wie frei ist unser Wille?”, p. 82.

de tal manera que de un solo estado sigue cualquier estado físico dado. Por cierto, la determinación está mediada por factores como la herencia genética y el entorno de familia, educación y vivencias personales, pero no se puede hablar del libre albedrío porque la actividad humana es un proceso de respuestas programadas y condicionadas a la estimulación ambiental.

La investigación científica en efecto está fundada en el supuesto de que la naturaleza funciona según leyes regulares, y la finalidad de la ciencia es descubrirlas. El progreso de la ciencia, pues, y su misma validez están arraigados en la causalidad; Kant creía que no podríamos entender el mundo si no presupusiéramos que todo evento tiene una causa. La segunda premisa del argumento determinista de arriba (todo acto humano es causado inexorablemente por antecedentes naturales) implica que la conducta humana, y por ende toda la existencia humana está abierta, al menos en teoría, al escudriñamiento científico. Algunos dicen inclusive que es ininteligible hablar de un acto o una decisión que no sea causado en el transcurso normal de la naturaleza física.

#### *b) El determinismo blando*

Consideremos cuatro ejemplos del compatibilismo.

#### *i) Causas inmediatas y mediatas*

W. T. Stace presenta una forma “clásica” del determinismo blando reciente. Rechaza la definición tradicional del “libre albedrío” según la cual un acto es libre si no es determinado por causas anteriores, y busca la “verdadera definición” de acuerdo con “el uso común”. Concluye que una persona actúa libremente si opta por hacer algo, pudiendo actuar de otra manera, a pesar de que “era cierto de antemano que lo haría”<sup>15</sup>. Todas las acciones humanas, en efecto, “libres” o no, dice, “son al menos tan determinadas como otros eventos en la naturaleza”. Gandhi, por ejemplo, ayunaba no por no comer sino porque deseaba liberar a la India de los ingleses, y en su caso “sin duda es más difícil descubrir lo que causó su deseo... Pero su deseo tenía que tener causas. Algunas con-

---

<sup>15</sup> W. T. Stace, “Is Determinism Compatible with Freedom of the Will?”, *Religion and the Modern Mind*, 1952; en *Philosophical Problems*, S. E. Stumpf (ed.), 1994, pp. 229-235, p. 234.

sisten quizás en las peculiaridades de sus glándulas o de su cerebro, otras en sus experiencias pretéritas, otras en su herencia genética, otras en su educación”<sup>16</sup>.

Stace distingue, pues, entre las causas *inmediatas* de las acciones:

- 1) “libres”: los estados psicológicos en la mente del agente (deseos, motivos, emociones, pensamientos, impulsos...);
- 2) no libres: situaciones fuera del agente (fuerzas o condiciones físicas...).

Considera que esta definición de la libertad es la “correcta”: el acto libre es el que se debe inmediatamente a causas internas sin ser constreñido u obligado por fuerzas externas. Piensa que su posición rescata no sólo el libre albedrío sino también la responsabilidad moral, la cual ahora “significa que alguien puede ser castigado o premiado justamente, censurado o alabado” por sus acciones<sup>17</sup>.

## ii) *Actuar de otra manera*

John Searle contrapone un compatibilismo “modificado” al “clásico” de autores como Stace. Pues Searle cree que el compatibilismo clásico, que define el acto libre como “determinado sin ser forzado”, “niega la sustancia del libre albedrío mientras retiene su cáscara verbal”<sup>18</sup>. El problema con esta definición del acto libre, dice, tiene que ver con la *modalidad*, porque no toma en cuenta la posibilidad de que el agente actúe de otra forma en las mismas circunstancias. Es decir, según la definición errónea, el individuo, al hacer algo, *tiene* que hacerlo. El error, dice, no es que la conducta se deba a causas psicológicas, sino que “las causas, sean lo que fueren, basten para *determinar* la conducta de tal manera que las cosas *tienen que* ocurrir como ocurren”<sup>19</sup>.

Searle busca “la noción ordinaria del libre albedrío” ignorada por el compatibilismo clásico. Y la encuentra en el sentido “radical”, que incluye el susodicho elemento modal: la vivencia, inherente en todo acto intencional consciente, de “hacer yo que esto suceda pudiendo hacer otra cosa”. No podemos deshacernos nunca, dice, de la convicción inquebrantable de poder actuar de otra manera, pues también ella es producto de la evolución.

<sup>16</sup> W. T. Stace, “Is Determinism Compatible with Freedom of the Will?”, p. 232.

<sup>17</sup> W. T. Stace, “Is Determinism Compatible with Freedom of the Will?”, p. 234.

<sup>18</sup> J. Searle, *Minds, Brains and Science*, p. 238.

<sup>19</sup> J. Searle, *Minds, Brains and Science*, p. 238.



Sin embargo, esta convicción –por pertinaz que sea– es falsa en fin de cuentas, porque “nuestra concepción de la realidad física simplemente no permite la libertad radical”. Searle repite “un punto absolutamente fundamental” de su posición, la cual no es sino el determinismo duro:

“El determinismo problemático no es en última instancia de tipo psicológico... El problema es más fundamental. Puesto que los sistemas de microelementos causan totalmente y abarcan todos los rasgos en la superficie del mundo, la actividad de estos elementos basta para determinar todo lo que ocurre. Tal imagen del mundo ‘desde abajo’ da pie a la causalidad ‘desde arriba’ (por ejemplo, cuando la mente afecta al cuerpo); pero la causalidad desde arriba vale sólo porque los niveles de abajo causan y abarcan lo que ocurre arriba”<sup>20</sup>.

Evidentemente la crítica que dirige al compatibilismo “clásico” se aplica a su compatibilismo “modificado”, pues también “niega la sustancia del libre albedrío mientras retiene su cáscara verbal”. Para Searle la libertad sería a lo más un engaño inevitable.

### iii) *Autonomía y anomalía*

D. Davidson, en una argumentación ingeniosa, intenta reconciliar el determinismo y el indeterminismo<sup>21</sup>. Parte del supuesto de que tanto la dependencia causal como la anomalía de los eventos mentales son hechos innegables, y se propone resolver esta paradoja. Como otros filósofos, estudia la libertad en un contexto más amplio<sup>22</sup>, pues su teoría concierne no sólo a las elecciones sino a todos los actos mentales (“percepciones, recuerdos y acciones”), los cuales:

- parecen ser determinados por la leyes físicas
- son “extraños” en el sentido de que están conectados con –pero no idénticos con– lo que pasa en el cerebro.

Reconoce dos principios deterministas y uno “anómalo”. Los principios deterministas son:

<sup>20</sup> J. Searle, *Minds, Brains and Science*, p. 241.

<sup>21</sup> D. Davidson, “Mental Events”, *Experience and Theory*, L. Foster / J. W. Swanson (eds.), 1970; reed. también en *Philosophy as it is*, T. Honderich / M. Burnyeat (eds.), 1979, pp. 215-216.

<sup>22</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Racionalidad”, p. 17.

- 1) los eventos o procesos mentales y los eventos físicos *se causan* los unos a los otros: mis deseos producen cambios físicos en el mundo y lo que ocurre en el mundo afecta mis pensamientos;
- 2) la causalidad es *nomológica*; es decir, la naturaleza entera sigue las leyes físicas: un evento de tipo F sigue un evento de tipo G;
- 3) Según el principio *anómalo*, los eventos mentales como las decisiones son *anómalos* o *libres* en el sentido de que no ocurren según ninguna ley causal; no son como los eventos de tipo F que siempre siguen algún evento de tipo G. “El anomalismo de lo mental” se define así: “no hay ningunas leyes determinantes estrictas en base a las cuales los eventos mentales puedan ser previstos y explicados”.

El problema, reconoce Davidson, es que los dos principios deterministas parecen contradecir el tercero, pues según aquellos una decisión sigue las leyes físicas pero según el principio anómalo no las sigue. Algunos filósofos han ofrecido una solución monista, pues abandonan o la posición determinista o la anómala, y los que rechazan la posibilidad de eventos anómalos a menudo proponen una *teoría de identidad*: cada evento o proceso mental corresponde a y es idéntica con un proceso físico de cierto tipo. Davidson mismo acepta una teoría monista de identidad, pero puesto que quiere justificar los *tres* principios, la llama un *monismo anómalo*.

Para mostrar que los tres principios son consistentes, Davidson supone que el acto mental sigue las leyes físicas “como” un evento físico, no-mental. Una elección, por ejemplo, por ser “como” el evento físico, tiene que ser idéntico con éste. Cuando algún evento causa otro evento físicamente, sólo hay que admitir que lo causa según *algunas* descripciones, pero no todas. Además, cuando una decisión que hoy es idéntica con algún evento físico se repite mañana, tampoco hay una ley que requiera que mañana la decisión sea idéntica con un evento del mismo tipo.

Esta tesis es contraintuitiva. Pues si algo tiene la propiedad de ser gobernado por las leyes físicas “como esto”, aun cuando “como aquello” no tenga esta propiedad, parece que se trata de dos “alcos”. Pues si “dos” entes, uno “físico” (digamos “a”) y el otro “mental” (“b”) son idénticas ( $a=b$ ), pero tienen predicables incompatibles, por ejemplo, si uno tiene la propiedad de estar sujeto a las leyes físicas ( $Fa$ ), pero el otro no les está sujeto ( $\sim Fb$ ), tenemos una contradicción (pasos 3 y 4):

1	a=b	hipótesis
2	Fa	hipótesis
3	~Fb	hipótesis
	—	
4	Fb	1,2 según la ley de Leibniz <sup>23</sup> .

No obstante, Davidson niega que semejante razonamiento valga en el contexto “intencional” de los eventos mentales<sup>24</sup>. Sin embargo, es difícil ver cómo el recurso al contexto intencional ayude a Davidson a salir de la dificultad. Cita dos veces a Kant en el sentido de que pensamos en el hombre de dos modos: como libre y como sujeto a las leyes físicas; pero si los dos modos se contradicen, no se resuelve la antinomia<sup>25</sup>.

Además, el hecho de que la decisión libre no está sujeta a las leyes físicas no implica que no haya ningún proceso causal natural. Se ha notado varias veces que si los actos mentales fueran aleatorios o caóticos serían tan poco compatibles con la moral como los actos físicamente determinados<sup>26</sup>.

#### iv) *El querer querer*

Harry G. Frankfurt ofrece un interesante “compatibilismo jerárquico” que evoca el “juicio del juicio” de santo Tomás<sup>27</sup>. Delimita el alcance de la libertad, pues el libre albedrío no consiste simplemente en hacer lo que se quiera, es decir, en lo que él llama los “deseos de primer nivel”. El mero hecho de que Fulano desea hacer algo (permítaseme la expresión “Qfp”) y lo hace, no implica que sea libre, aunque su deseo sea acompañado por la deliberación, pues ésta se encuentra, dice, hasta en los animales brutos. Sería libre en el sentido genuino

<sup>23</sup> Esta regla, la indiscernibilidad de lo idéntico (“eliminación de la identidad”), aparece en Aristóteles y santo Tomás: lo que tiene las mismas propiedades es una sola cosa (*Summa Theologiae*, I, q40, a1, ob3).

<sup>24</sup> Leibniz en efecto formuló la ley “salva veritate” y en efecto es inaplicable en algunos contextos intencionales o “de pensamiento”. Por ejemplo, de las premisas “Marcos es idéntico con Tulio” y “Fulano sabe que Marcos corre” no se puede usar la ley de Leibniz para concluir “Fulano sabe que Tulio corre”; ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, 14.3.2, 9.2.4 y 12.2.4.

<sup>25</sup> D. Davidson, “Mental Events”, pp. 218 y 236. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Antropología”, p. 112.

<sup>26</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) El acto libre es causado”, p. 86.

<sup>27</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) El juicio del juicio”, p. 94.

sólo cuando tiene un deseo “de segundo nivel”, cuando “quiere querer hacer algo” (“QfQfp”) y actúa de acuerdo con su deseo. Frankfurt analiza el ejemplo de “concentrar la atención en el trabajo”: el hombre libre no sólo desea concentrarse en su trabajo, sino también quiere tener el deseo eficaz de concentrarse.

Las “voliciones de segundo nivel” son una especie de los deseos de segundo nivel. Alguien tiene tal volición cuando “quiere que cierto deseo sea su voluntad”, donde “voluntad” implica que el deseo se realiza. Un hombre tiene una volición, pues, cuando quiere que cierto deseo se lleve a cabo. El drogadicto al que no le importa si se droga o no, no tiene voliciones; es más bien “caprichoso [wanton]”, ni es una “persona” en el pleno sentido de la palabra. Otro adicto puede tener el deseo de curarse sin que su deseo sea eficaz. Ni uno ni otro es libre, porque no “son libres para tener la voluntad que quiere”.

Por otro lado, Frankfurt rechaza la tesis de que la responsabilidad moral exija el libre albedrío. Pues cree que alguien puede ser moralmente responsable aun cuando su voluntad no sea libre. Da el ejemplo de un tercer adicto que tiene la volición de seguir drogándose; si bien es responsable de su adicción, no es libre, porque desea lo que está fuera de su control<sup>28</sup>.

Frankfurt cree que su teoría es neutral frente a tres soluciones del “problema del determinismo”. Es posible, dice, que la libertad se origine: (1) por la determinación causal (= determinismo), (2) por la casualidad y (3) de otra manera que no sea ni determinación ni azar<sup>29</sup>. Sin embargo, si usa “libertad” de tal manera que es compatible con la determinación “ineluctable”, su teoría evita la cuestión que está en juego: ¿de dónde surge la libertad? Y la frase “responsabilidad moral”, si no conlleva la libertad, ha perdido su sentido normal. Aun cuando se admita su restricción de la libertad a las voliciones superiores, su doctrina no es más que una versión complicada del determinismo duro. M. Slote objeta en efecto que es posible que tampoco sea libre alguien que no controla sus voliciones de *segundo* orden, y da el ejemplo de un hombre que tiene un deseo de segundo orden y actúa según él, cuando ha adquirido el deseo por hipnosis<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> H. G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, pp. 477-478.

<sup>29</sup> H. G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, p. 478.

<sup>30</sup> M. Slote, “Understanding Free Will”, *Journal of Philosophy*, 1980 (17, marzo), p. 149; citado en T. Schick / L. Vaughn, *Doing Philosophy*, p. 155.

c) *Aquino sobre la determinación por el carácter*

Santo Tomás también criticó la tesis de que el “carácter” determine la conducta. Recordando el dicho de Aristóteles “como cada cual es así le parecerá su fin”, considera esta objeción: “cómo somos no está en nuestro poder; más bien lo tenemos por naturaleza. Por lo tanto nos es natural seguir algún fin y por ende no es por el libre albedrío”<sup>31</sup>.

Aristóteles había dicho: “si sólo podemos remitir nuestras acciones a los principios que están dentro de nosotros, las mismas acciones cuyos principios están en nosotros también deben estar en nuestro poder y ser voluntarias”<sup>32</sup>.

Tomás responde que hay dos clases de “cualidades del hombre” (hace pensar en lo que llamamos las genéticas y adquiridas):

1) Las *naturales*, distinguidas a su vez en cualidades:

a) relacionadas con “la parte intelectual”; el hombre no es libre en el sentido de que desea naturalmente perseguir su felicidad;

b) fisiológicas (“el cuerpo y los poderes ligados con él”).

“Como es un hombre, puede deberse a una cualidad natural porque tiene tal temperamento (*complexio*) o tal disposición, ellas mismas el efecto de causas corpóreas, las cuales no pueden afectar la parte intelectual por no ser ésta un acto del cuerpo. Así pues, la meta aparecerá a cada hombre tal como él es a causa de su cualidad corpórea, porque el hombre está inclinado por semejante disposición a elegir o rechazar algo. Sin embargo, estas inclinaciones están sujetas al juicio de la razón, la cual el apetito inferior obedece. Esto, pues, no perjudica el libre albedrío”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Aristóteles: “hopoios poth’ hekastos esti, toiouto kai to telos phainetai autō”, *Ética Nicomaquea*, 1114a 32; Tomás de Aquino: “sed non est in potestate nostra aliqua esse, sed hoc nobis est a natura; ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur, non ergo ex libero arbitrio”, quinta objeción, *Summa Theologiae*, I, q83, a1; ver *De veritate*, q24, a1, ob19.

<sup>32</sup> “Mē echomen eis allas archas anagein para tas en hēmin, hōn kai hai archai en hēmin, kai auta eph’ hēmin kai hekousia”; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1113b 19-20.

<sup>33</sup> “Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliquis naturalis qualitate, secundum quod est talis complexionis vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent iudicio rationis, cui oboedit inferior appetitus... Unde per hoc libertati arbitrii non praejudicatur”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1 ad5.

2) *Adventicias*: los hábitos y emociones que nos inclinan más a una cosa que a otra.

Sin embargo, estas inclinaciones también están sujetas al juicio de la razón. Y hasta las cualidades [adventicias] le están sujetas por cuanto nos incumbe adquirirlas (sea causal o dispositivamente) o excluirlas de nosotros mismos.

“Por lo tanto” concluye, “no hay nada inconsistente con el libre albedrío”, e insiste en que el hombre es distinto de los animales porque “el hombre no se mueve necesariamente por lo que le sucede o por las emociones que surgen, porque puede aceptar estas cosas o rechazarlas”<sup>34</sup>.

d) *Del determinismo blando al duro*

Hemos visto que para esquivar el determinismo duro el compatibilista niega la primera premisa del argumento determinista de arriba: “lo que es libre no es causado inevitablemente por antecedentes naturales”<sup>35</sup>. Ahora bien, la negación de esta premisa ( $\sim\forall x[Lx \supset \sim Cx]$ ) es equivalente a

$$\exists x[Lx \& Cx]$$

“hay algo que es libre y causado por antecedentes físicos”. Es evidente que esta proposición, si tomamos los términos en un sentido compatible con el libre albedrío, es una contradicción conceptual. La redefinición de “el ser libre” (“Lx”) es sin duda la única jugada posible para *cualquier* forma del compatibilismo. Los equívocos del determinismo blando son evidentes en “el albedrío condicionalmente libre (*bedingt freie Wille*)” de P. Bieri:

“El libre albedrío es condicionado: la voluntad es condicionalmente libre. La libertad consiste en el hecho de ser condicionada de manera totalmente determinada por nuestro pensar y juzgar”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> “Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subjacent iudicio rationis. Et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent in quantum in nobis est tales qualitates acquirere (vel causaliter vel dispositive) vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet”. Ibid. “Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta”, Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a2.

<sup>35</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) El determinismo duro”, p. 60.

<sup>36</sup> Descrito por F. Mechsner, “Wie frei ist unser Wille?”, p. 69.

Se ha observado muchas veces que la redefinición de los términos sólo desplaza o posterga la discusión. Los compatibilistas, dice Taylor, hasta tal punto modifican conceptos como “merecer”, “censurar”, “alabar” “que acaban hablando de cosas totalmente distintas, a veces sin darse cuenta ellos mismos”, y

“la teoría del determinismo blando parece buena a primera vista –tan buena que por generaciones ha sido impartida solemnemente desde muchas cátedras de filosofía e implantada en las mentes de los alumnos como sólida doctrina–. Pero no hay que tener gran agudeza para ver que camufla más que resuelve el problema. Supongamos por el momento que mis acciones libres son los movimientos no impedidos ni constreñidos que surgen de mis deseos, elecciones y voliciones interiores. Mas pregunto ¿de dónde surgen aquellos estados interiores que determinan lo que hará mi cuerpo? ¿Están bajo mi control o no? Y cuando ya he tomado mi decisión y actuado según ella ¿podría haber escogido de otra manera o no?”<sup>37</sup>.

Cahn escribe:

“El problema fundamental para los deterministas blandos es que su definición de ‘libertad’ no parece concordar con los usos ordinarios del término... Puesto que los deterministas blandos no hacen caso de cómo los deseos pueden ser determinados por las fuerzas externas que están fuera del control del individuo, ofrecen una definición de ‘libertad’ que no concuerda con el uso normal del término. Es claro que tienen el derecho de definir los términos como quieran, pero lo que nos interesa es más bien ese concepto de la libertad que tiene que ver con las cuestiones de la responsabilidad moral”<sup>38</sup>.

Austin comenta:

“Puede que sea correcto el determinismo –sea lo que fuere–; a lo menos, sin embargo, no parece ser compatible con lo que decimos ordinariamente, ni tampoco, según cabe presumir, con lo que pensamos”<sup>39</sup>.

El compatibilismo, pues, no ha logrado explicar las experiencias humanas anuladas por el determinismo duro; nos resta, pues, examinar el duro.

<sup>37</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, *Introduction to Philosophy*, 1963, pp. 457-469; pp. 459 y 463-464.

<sup>38</sup> S. M. Cahn, “Free Will or Determinism?”, p. 94.

<sup>39</sup> J. L. Austin, “Ifs and Cans”, *Proceedings of the British Academy*, 1956; reed. en *New Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl / W. Sellars / K. Lehrer (eds.), 1972, pp. 643-649, p. 641.

### 3. Crítica del determinismo

Veamos primero dos críticas del determinismo que son equívocas, las basadas en la mecánica cuántica y en la jurisprudencia, y después otras que se han considerado como más eficaces.

#### *a) Objeciones ambiguas*

##### *i) La ciencia y la incausalidad*

Algunos científicos han sospechado que ciertos fenómenos observados en la física no son causados y que las leyes que gobiernan las partículas elementales son de tipo estadístico, no determinista<sup>40</sup>. El físico Arthur Eddington dijo que tal indeterminismo reivindica nuestra creencia en la libertad. Sin embargo, semejante “indeterminismo”, aun cuando fuera cierto, no ayudaría a quien defiende la libertad, porque el libre albedrío no se equipara con la presunta incausalidad subatómica. Searle ha notado que en la física

“el indeterminismo al nivel de las partículas en realidad no ofrece ningún apoyo a la doctrina del libre albedrío. En primer lugar la indeterminación estadística de las partículas no exhibe ninguna indeterminación en el nivel de los objetos que nos concierne, a saber, los cuerpos humanos. En segundo lugar, si hay algo de indeterminación en la actividad de las partículas físicas (aun cuando sólo sean predictibles estadísticamente) tal indeterminación por sí sola no se extiende a la libertad de la voluntad. Pues del hecho de que las partículas sean determinadas sólo estadísticamente no se sigue que la mente humana pueda obligarlas a desviarse de sus pistas”<sup>41</sup>.

Además, el hecho de que no se hayan observado las causas de un evento no significa que no las tenga. Se ha afirmado, en efecto, que estos fenómenos físicos pueden explicarse en función de la causalidad<sup>42</sup>. Varios científicos aceptan la conjetura de Einstein, quien creía que con el tiempo la mecánica cuántica

<sup>40</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “3. Sistemas causales”, p. 44.

<sup>41</sup> J. Searle, *Minds, Brains and Science*, p. 237.

<sup>42</sup> E. Nagel, *The Structure of Science*, Nueva York, 1961; W. T. Stace, “Is Determinism Compatible with Freedom of the Will?”, p. 232; T. Schick / L. Vaughn, *Doing Philosophy*, p. 141; ver la cita de Planck arriba, en p. 62.



cedería a una teoría más fundamental. La teoría cuántica es incompleta, insistió, porque no explica por qué acontecen los eventos físicos individuales, no toca las propiedades intrínsecas de los objetos y carece de una convincente fundación conceptual. Ya desde los años 1920 hubo sospechas de que es la mecánica cuántica lo que se deriva de la clásica (no al revés)<sup>43</sup>. Gerard't Hooft de la Universidad de Utrecht cree que la realidad cuántica que observamos descansa sobre la clásica, la cual es más difícil de describir. El sistema básico es el clásico, dice, y cuando da lugar a un sistema cuántico es porque se ha perdido información<sup>44</sup>.

La cuestión, pues, es discutible, y puede opinarse que los eventos físicos son causados físicamente, a no ser que intervengan otros factores como la libertad humana. Por lo tanto si el demonio de Laplace no puede prever cualquier estado del universo, no es porque haya eventos físicos no causados, sino porque la causalidad física puede ser afectada. En todo caso, lo esencial es que la libertad se define como independiente de la causalidad física, sea determinada totalmente o no.

## *ii) El derecho*

La segunda crítica ambigua es que el determinismo desvirtúa el sistema legal porque la tradición jurídica se fundamenta en la idea de que el hombre es responsable de sus acciones. En un juicio criminal, por ejemplo, los jurados juzgan el grado de responsabilidad de que el acusado era consciente cuando cometió el crimen, porque así se determina si es absuelto o declarado culpable de homicidio con o sin premeditación.

---

<sup>43</sup> Pues detrás de la mecánica cuántica están escondidas “variables ocultas”. Se barrunta que las partículas tienen posiciones y velocidades definidas y obedecen las leyes newtonianas (con ajustes de acuerdo con la relatividad), y la única razón por la cual su actividad nos parece rara es porque no vemos o no podemos ver este orden subyacente. Carsten van de Bruck (Universidad de Sheffield) dijo “en estos modelos la aleatoriedad de la mecánica cuántica es como la echada de una moneda: parece fortuita pero no lo es; podrías escribir una ecuación determinista acerca de ella”. El movimiento browniano de las partículas de polvo es un ejemplo: su zangoloteo parece casual, pero como mostró Einstein, se debe a las moléculas, las cuales siguen las leyes clásicas.

<sup>44</sup> Por ejemplo, varias pelotas tiradas a distintas velocidades desde una altura llegan a tener la misma velocidad por la fricción del aire, pero la explicación del observador de abajo, por no tener la información relativa a las velocidades iniciales, será demasiado sencilla (Musser). La misma opinión toca otras teorías, como la de las cuerdas (una explicación cuántica puede equivaler matemáticamente a una clásica).

No obstante, los deterministas, sobre todo los compatibilistas, han respondido a esta objeción que el procedimiento legal ya forma parte de la concatenación causal determinada. El castigo es un ejemplo; de las varias finalidades del castigo que los juristas han propuesto, al menos dos, que el castigo rehabilita al malhechor y que disuade a los demás de cometer el crimen, parecen compatibles con el determinismo<sup>45</sup>.

Sin embargo, si se acepta la teoría determinista, también se desplaza el sentido de los términos *jurídicos*, como “culpa”, “inocente”, “malhechor”, “crimen”, “disuadir”.

### *b) Crítica de la argumentación determinista*

#### *i) El argumento determinista*

A primera vista parece evidente que todo evento tiene una causa. Sin embargo, el asunto es más complejo. En primer lugar, hay que estipular el tipo de causalidad de que se trata. Un teísta puede aceptar que Dios causa todas las situaciones de cierto tipo, pero no diría que Dios sea causado, ni por sí mismo. El ateo (como el teísta) puede creer que todo evento tiene una causa física, pero aun cuando no le incomoden las dudas de los científicos<sup>46</sup>, tendrá que enfrentarse con algunos problemas turbios (por ejemplo, si no es eterna la concatenación de causas ¿cómo se originó la primera?).

Volvamos a examinar el argumento determinista de arriba<sup>47</sup>. Hemos visto que el rechazo de la primera premisa encierra una contradicción conceptual. Si aceptamos esta premisa (que lo que es libre no es causado por antecedentes naturales) y si queremos evitar su conclusión determinista, tenemos que negar la segunda premisa: que los actos libres sean causados inevitablemente por factores anteriores. La negación de esta premisa es: “no todos los actos son causados por tales antecedentes” ( $\sim\forall x[Hx \supset Cx]$ ), o equivalentemente:

$$\exists x[Hx \& \sim Cx],$$

“hay al menos un acto humano que no es causado ineluctablemente por antecedentes naturales”.

<sup>45</sup> W. T. Stace, “Is Determinism Compatible with Freedom of the Will?”, p. 235.

<sup>46</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) La ciencia y la incausalidad”, p. 72.

<sup>47</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “i) Un argumento determinista”, p. 60; y “d) Del determinismo blando al duro”, p. 70.

Los siguientes esquemas simplificados ilustran la diferencia entre el determinismo y el indeterminismo<sup>48</sup>. El primero representa el determinismo, donde “p” indica aquello que inicia en el hombre una serie de efectos (q, r...) y que a su vez es causado por factores antecedentes (m, n...). Toda la causalidad es física (“p→q” aquí hace las veces de Fpq).

$$\begin{array}{c} \dots m \rightarrow n \rightarrow | p \rightarrow q \rightarrow r \rightarrow | s \rightarrow \dots \\ | \qquad \qquad \qquad | \\ | \text{ hombre} \qquad | \end{array}$$

El siguiente esquema representa el indeterminismo. La situación o evento p no se debe a ningunas causas físicas anteriores y la causalidad correspondiente sería “libre” (“p⇒q” significa Lpq).

$$\begin{array}{c} | p \Rightarrow q \rightarrow r \rightarrow | s \rightarrow \dots \\ | \qquad \qquad \qquad | \\ | \text{ hombre} \qquad | \end{array}$$

En las teorías opuestas al determinismo, lo esencial es la índole del “arranque” p<sup>49</sup>.

El determinista, pues, sostiene alguna forma del principio metafísico de que todos los actos humanos son causados físicamente. Es difícil ver cómo pueda establecer su principio. Por otro lado, corresponde al indeterminista señalar contraejemplos del principio determinista y explicar cómo ocurren.

## ii) La apelación a la ciencia

Los deterministas duros suponen que la ciencia favorece su posición<sup>50</sup>. Pero si dicen que apoya su principio de que todo acto humano es causado por antecedentes físicos (la segunda premisa del argumento determinista), cometen una petición de principio, porque ya suponen que el método científico se extiende a todos los aspectos de la actividad humana. El hecho de que los científicos se ocupen de las causas físicas, lejos de demostrar que no haya nada libre, significa que *como científicos* sólo estudian los fenómenos determinados por las leyes físicas (Fpq). Pero puesto que los actos libres *se definen* como “no determinados

<sup>48</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “3. Sistemas causales”, p. 44.

<sup>49</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Explicaciones”, p. 85.

<sup>50</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) La ciencia natural”, p. 62.

por las leyes físicas” ( $\sim$ Fpq), el método científico, que se extiende sólo a la realidad física, no tiene nada que ver directamente con la cuestión de la libertad.

Para el indeterminista, el área de las ciencias se limita a la naturaleza física determinada por las leyes físicas (Fpq). Esta área incluye algunos aspectos de la realidad humana, pero no incluye los aspectos no determinados ( $\sim$ Fpq). Las ciencias naturales, pues, no nos informan directamente sobre la libertad ni sobre la obligación moral<sup>51</sup>.

O. Breidbach ha prevenido contra cierta ideología científica. Dice que Matthias J. Schleiden, uno de los fundadores de la teoría celular, “para refugiarse en su ciencia particular contra una filosofía que le parecía abrumadora”, introdujo la dicotomía entre el mundo natural y el mundo espiritual,

“así estableciendo la cosmovisión de las ciencias naturales. Ya para fines del siglo XIX esta cosmovisión había asumido características religiosas. En Roma en 1904 Ernst Haeckel se hizo proclamar antipapa de la religión de la ciencia. Esta religión sigue vigente hoy; es el credo del biologismo materialista que el sociobiólogo Edward O. Wilson ostentó como explicación del mundo. Sin embargo, no hay por qué eliminar así lo espiritual y la peculiaridad del hombre”<sup>52</sup>.

En cambio –con el respeto debido a Heidegger– el filósofo debe explicar, no suprimir, las paradojas. Kant dijo que

“cuando llamamos ‘libre’ al hombre y cuando lo consideramos como sujeto a las leyes de la naturaleza, pensamos en él en sentidos distintos y con relaciones distintas. [La filosofía] debe mostrar, pues, que los dos muy bien pueden coexistir y que debemos pensar en los dos como unidos necesariamente en el mismo sujeto”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Gabriel Marcel (*The Mystery of Being*, Harvel Press, Aberdeen University, 1950, primera serie, capítulo 10) distinguió entre *problemas*, que el hombre trata de resolver como “espectador” –por ejemplo, los tratados en la ciencia–, y *misterios*, en los que el hombre está *engagé*, involucrado con su libertad, comprometido existencialmente.

<sup>52</sup> O. Breidbach, “Logik entsteht nicht im Hirn”, *Geo*, enero, 2003, pp. 86-90, p. 90.

<sup>53</sup> I. Kant, *Principios fundamentales de la metafísica de la moral*, 1785. Ver: el epígrafe de este trabajo: “i) Kant”, p. 115.

*c) Objeciones al determinismo**i) Denegación de la experiencia de la libertad*

El inconveniente básico del determinismo, duro o compatibilista, es que minimiza una de las convicciones más fundamentales del hombre: la de iniciar “por sí solo” ciertas líneas de conducta, de actuar *a sabiendas y adrede*. La infravaloración de esta experiencia es de tan ancha repercusión que el determinista está obligado a redefinir muchos de los conceptos que usamos comúnmente para describir nuestra propia existencia.

*ii) Incapacidad de justificar la responsabilidad*

El determinismo tampoco puede dar cuenta de otro aspecto fundamental de la existencia humana: la responsabilidad moral. El mismo fracaso del proyecto compatibilista muestra la imposibilidad de reconciliar la ética con el determinismo. La palabra “moral” significa que el agente es responsable de al menos algunos de sus actos de tal manera que le son aplicables los predicados deónticos —en su sentido normal— como “loable” y “culpable”, “honrado” y “deshonroso”<sup>54</sup>.

Si la moralidad en su acepción usual acarrea la libertad —y el determinista duro no tiene por qué negarlo—, es decir, si algunos actos de algunos hombres son morales, entonces estos hombres actúan moralmente al ejercer estos actos:

si hay moralidad hay libertad

no hay libertad

*luego:*

tampoco hay moralidad<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Responsabilidad”, p. 16.

<sup>55</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La moralidad”, p. 83.

### iii) *Disparidad entre teoría y práctica*

Una frecuente crítica *ad hominem* del determinismo es que el filósofo que aboga por la teoría no la puede vivir. En la controversia sobre el libre albedrío, dijo Voltaire, “hay un solo pensamiento que consuela: que no importa el sistema que se abrazare, no importa el fatalismo que se creyere que determina nuestras acciones, un hombre siempre actuará como si fuera libre”.

Una persona, dice Taylor, “puede estar totalmente convencido teóricamente por los argumentos deterministas, pero cuando se encara con un conflicto personal entre su deber y su deseo, no cabe la menor duda de que le toca aquí y ahora decidir si cumplirá con el deber o no”<sup>56</sup>.

Y Stace observa que

“aquellos doctos profesores de filosofía o psicología que niegan la existencia del libre albedrío no lo hacen sino durante sus momentos profesionales y en su despacho o sala de clase. Pero cuando se trata de hacer algo práctico, aun lo más trivial, siempre se portan como si ellos mismos y otras personas fueran libres”<sup>57</sup>.

Si los argumentos deterministas fueran convincentes, dice, “el hombre como ser teórico tendría que negar lo que afirma como ser práctico”. Kierkegaard objetó a Hegel que el individuo no se puede vivir con arreglo a su filosofía.

### iv) *Las teorías determinadas*

Se ha notado que el determinismo encierra un problema epistemológico: la paradoja de las “teorías forzosas”. L. Miller pregunta:

“Cuando alguien declara ‘todo es determinado por causas antecedentes y no ha podido ser de otra forma’, ¿está determinada *esta misma declaración*? ¿Suele usted prestar mucha atención a las afirmaciones que no han podido ser distintas, por ejemplo lo que dice una persona que actúa por sugestión hipnótica?”<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, p. 441.

<sup>57</sup> Citado en L. Miller, *Questions that Matter*, New York, 1998, p. 406.

<sup>58</sup> L. Miller, *Questions that Matter*, p. 407.

Nuestros juicios –incluso el juicio de que el determinismo es verdadero– no serían más que el resultado de un proceso neurológico ineludible. Habría que explicar qué quiere decir “verdadero” o “falso” cuando la palabra se aplica a una teoría que no pudo ser de otra manera.

Hemos visto que varios filósofos han destacado que existe una relación estrecha entre la libertad y la razón<sup>59</sup>. El determinismo parece descentrar no sólo nuestra concepción de la libertad sino también la de la inteligencia, y conforme habría que revisar el sentido de otra familia de conceptos: “entendimiento”, “mente”, “intuición”, “conciencia”...

*v) La revisión semántica*

El determinista o tiene que rechazar de plano el libre albedrío y la moralidad o alterar el significado de una serie de términos como “libre” y “moral” (tal vez también “entender” y “ser consciente”) para que quepan en su contexto metafísico. Pues cuando se niegan ciertas experiencias básicas del hombre, hay que entender de otra manera las palabras que se refieren a ellas. La necesidad de revisar el vocabulario antropológico indica que el determinista tiene una visión del ser humano que difiere radicalmente de la tradicional y normal.

---

<sup>59</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Racionalidad”, p. 17.

## II. INDETERMINISMO

*Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam  
sciebam me habere voluntatem quam me vivere*

San Agustín

*When you have eliminated the impossible,  
whatever remains, however improbable, must be the truth*

Sherlock Holmes<sup>60</sup>

Ni Platón ni Aristóteles, a todas luces, tenían un concepto claro de la voluntad como tal; sin embargo la *prohairesis* de Aristóteles –elección deliberada– toca la problemática de la libertad<sup>61</sup>. La tradición cristiana, notablemente la católica, ha defendido la libertad del hombre<sup>62</sup>. Para Kant, la libertad presupone que el agente podría actuar de otra manera en las mismas circunstancias, tanto interiores como exteriores. Thomas Reid rechazó el determinismo blando explícitamente en el siglo XVIII<sup>63</sup>. En el siglo XX los existencialistas enfatizaron la libertad del individuo; Sartre criticó el determinismo psicológico de tipo freudiano e histórico de tipo marxista<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> San Agustín: “Pues me levantaba hacia tu luz el saber tanto que tenía voluntad como que tenía vida”, *Confesiones*, 7, 3. S. Holmes: “Después de eliminar lo imposible, lo que queda, *por improbable que sea*, tiene que ser la verdad”, A. C. Doyle, *The Sign of Four*, capítulo 6.

<sup>61</sup> Si bien su análisis del proceso moral, dice F. Copleston (*A History of Philosophy*, Doubleday, Garden City, 1962, t. 1, parte 2, pp. 81-82), “puede ser una buena explicación de como fijamos nuestras acciones con miras a un fin, la dificultad sin embargo es como una real obligación moral cabe en [su] sistema, al menos considerado en sí mismo y sin los suplementos que le han agregado los filósofos posteriores”. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19.

<sup>62</sup> “En el período moderno, es sobre todo la Iglesia católica que ha insistido en la libertad y responsabilidad del hombre... En cambio, las Iglesias reformadas, sobre todo en su primera época, colocaban la eficacia de la gracia divina en primer plano. Sin embargo, casi ninguna doctrina negará la libertad del hombre radical y completamente, pues según la concepción cristiana somos responsables de nuestras acciones ante Dios”. F. Mechsner, “Wie frei ist unser Wille?”, p. 74.

<sup>63</sup> T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, 1788; citado por T. Schick / L. Vaughn, *Doing Philosophy*, p. 161.

<sup>64</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943; *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.



### 1. Argumentos indeterministas

En general los argumentos a favor del libre albedrío son el reverso de las objeciones contra el determinismo. Por ejemplo, el libertario no tiene que aislar sus opiniones filosóficas de su vida práctica, no tiene que actuar “como si fuera libre”, no tiene que sostener teorías “inexorables” y puede entender las palabras “libre” y “moral” en su sentido normal. Veamos con más detalle los argumentos en pro del libre albedrío que corresponden a las dos primeras objeciones contra el determinismo: su incapacidad de dar razón de la experiencia fundamental de elegir adrede y ser responsables.

#### a) *La vivencia de la libertad*

Se ha insistido en el carácter prerreflexivo, pretemático, de la libertad. Para san Agustín la convicción de ser libre es tan fundamental como la de tener vida<sup>65</sup>. Según Reid, de los dos tipos de causalidad, física y libre, ésta parece más fundamental, pues concebimos la física por analogía con la libre<sup>66</sup>. Taylor dijo que la experiencia de la libertad es más básica que las teorías metafísicas (como la del determinismo) y anterior a ellas, ni podemos concebir “ser humano” sin incluir tales atributos esenciales como la racionalidad, la libertad, la responsabilidad<sup>67</sup>. El neurofisiólogo Benjamín Libet ha advertido: “Puesto que el tema de la libertad de la voluntad es tan fundamental para nuestra comprensión de lo que somos, debemos afirmar que es una ilusión sólo en base a pruebas seguras. Y tales pruebas no existen”<sup>68</sup>.

Taylor ofrece una defensa de la libertad independiente de la moralidad<sup>69</sup>. El determinismo es falso, dice, porque contradice dos datos de nuestra experiencia primitiva:

- 1) que a veces *delibero* sobre lo que voy a hacer: estoy “pendiente”, pues no es inevitable;

---

<sup>65</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “2. Causalidad y libertad”, p. 43; y “II. Indeterminismo”, p. 80.

<sup>66</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Causalidad y libertad”, p. 43.

<sup>67</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, p. 459.

<sup>68</sup> Citado por F. Mechsner, “Wie frei ist unser Wille?”, p. 78.

<sup>69</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, pp. 457y ss.

2) que a veces *me toca a mí* hacerlo: “me incumbe”, lo que hago está en mi poder.

Estas experiencias corresponden a las funciones tradicionales del entendimiento y de la voluntad<sup>70</sup>. El determinista no las puede justificar. Para él, el agente delibera sobre su acto futuro no para *determinarlo* sino para *descubrir* cómo será. Ni sería “yo” lo que decide, sino mis “estados” (o lo que suponga la teoría determinista particular). Taylor acusa al determinista de negar la relevancia de tales experiencias *ad hoc*; es decir, las niega porque entrañan la libertad.

Hace falta una “teoría de la agencia”, insiste Taylor, para explicar la acción racional y libre, una acción que “el agente causó, pero de tal manera que no bastaban ningunas condiciones antecedentes para que ejecutase justamente esta acción... y si bien el agente realizó la acción por cierta razón, ésta no pudo ser su causa”<sup>71</sup>.

Refleja aquí la idea de Cahn: el agente actúa “para” algún fin, no “por” él<sup>72</sup>. Consideraremos la teoría de la agencia de Taylor más adelante<sup>73</sup>.

El lógico R. Smullyan cita a la Divinidad, para aclarar por qué no puede haber un ser consciente que no sea libre<sup>74</sup>; Dios así se dirige al determinista:

“¡Qué idea, que yo pudiera haberte creado sin el libre albedrío! Parecías creer que esto era una posibilidad real, y te preguntaste por qué yo no la escogí. Nunca has entendido que un ser sensible sin libre albedrío no es más concebible que un objeto físico que no ejerza la atracción gravitatoria... ¿Puedes realmente imaginarte siquiera un ser consciente que no tenga el libre albedrío? ¿Cómo demonios sería?

Lo que más te ha despistado, pienso, fue cuando te dijeron que he otorgado al hombre el *don* del libre albedrío, como si primero yo hubiera creado al hombre y después como ocurrencia tardía le hubiera regalado el libre albedrío como propiedad adventicia. Quizás te imaginas que tengo una especie de ‘pincel’ con que pinto algunas criaturas con el libre albedrío pero otras no. De ninguna manera. El libre albedrío no es un ‘extra’; es una parte inte-

<sup>70</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) La dualidad en la filosofía actual”, p. 17.

<sup>71</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, p. 468.

<sup>72</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Razón en vez de causa”, p. 85.

<sup>73</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) El yo”, p. 87.

<sup>74</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) La dualidad en la filosofía actual”, p. 17.

grante de la misma esencia de la conciencia. Un ser consciente sin el libre albedrío simplemente es un absurdo metafísico”<sup>75</sup>.

*b) La moralidad*

Hemos visto que si la moralidad acarrea la libertad, quien niega la libertad debe negar la moralidad<sup>76</sup>. El indeterminista puede argumentar así:

si hay moralidad hay libertad

hay moralidad

*luego:*

hay libertad<sup>77</sup>.

C. A. Campbell, comienza su defensa del libre albedrío insistiendo en una definición de “libertad” que no sea ajena a la discusión<sup>78</sup>. Y dice que la moralidad es un elemento esencial de esta definición: la libertad es una precondition de la responsabilidad moral. Agrega que el único método capaz de resolver la cuestión del libre albedrío es

“cotejar críticamente dos tipos de actos. En el caso de ciertos actos juzgamos que es apropiado, tras debida reflexión, alabar o culpar moralmente al agente que los realiza. Pero en el caso de otros actos pensamos que tales juicios están fuera de lugar. La última piedra de toque, así lo veo yo, no es sino nuestra conciencia moral tal como se manifiesta en los juicios morales más críticos y maduros”<sup>79</sup>.

El acto moral, dice, tiene tres características. En primer lugar es *interno*. Pues consideramos que es malvada una persona que decide hacer algo malo

<sup>75</sup> R. Smullyan, “Is God a Taoist?”, *The Tao is Silent*, Nueva York, 1977, pp. 107-108. Santo Tomás también habla de la gravitación en este contexto; cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Autonomía del acto libre humano”, p. 94.

<sup>76</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) Incapacidad de justificar la responsabilidad”, p. 77.

<sup>77</sup> “Hay moralidad” significa que al menos algunos hombres actúan éticamente en al menos algunos de sus actos, y “hay libertad” que algunos son libres en algunos de sus actos ( $\forall x[Mx \supset Lx] \dots$ ).

<sup>78</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) Ruptura con la determinación natural”, p. 35.

<sup>79</sup> C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, p. 439.

pero es impedido a llevar su intención a cabo. Segundo, el agente es el *único* autor y el autor *total* del acto, y tercero, el agente pudo actuar de otra forma<sup>80</sup>.

Campbell quiere identificar la clase de actos que cumple con estos requisitos; vale decir, quiere concretar aquello que el yo origina<sup>81</sup>. Esta tarea exige la *introspección*, la cual es la única manera de verificar lo que nos pasa en los adentros. Tal análisis revela que la libertad reside en la decisión de ejercer (o negarse a ejercer) el esfuerzo moral necesario para seguir el deber cuando el “carácter” (remitido a su vez a la herencia y al ambiente) nos impele a hacer otra cosa<sup>82</sup>. Su indeterminismo, pues, es una especie de “antideterminismo”, pues la libertad surge como alternativa a la determinación interna. Como Frankfurt, Campbell aplica su definición del “libre albedrío” a un “estrecho campo de operación”: cuando el agente decide hacer lo que cree que debe hacer en contra de lo que quiere hacer<sup>83</sup>.

Santo Tomás creyó que el determinismo es fundamentalmente destructivo [*extraneum*] no sólo de la ética, puesto que “subvierte todos los principios de la filosofía moral, pues si no hay nada libre en nosotros, y si somos movidos a querer por necesidad, se suprimen los temas de la filosofía moral: la deliberación, la exhortación, el mandato y castigo, la alabanza y el reproche”, sino también de la religión, porque “quita la noción de ‘merecido’ y ‘desmerecido’ en los actos humanos, pues no parece meritorio ni demeritorio que alguien haga así por necesidad lo que no puede evitar”<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Indeterminación lógica”, p. 34.

<sup>81</sup> C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, p. 439.

<sup>82</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Un proceso *sui generis*”, p. 88.

<sup>83</sup> C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, pp. 442, 445.

<sup>84</sup> “Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia... subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit”. Explica que “extraneum” significa “lo que destruye los principios de alguna parte de la filosofía” (“hujusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicujus partis philosophiae dicuntur ‘positiones extraneae’”). “Haec opinio est haeretica, tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit”. Tomás de Aquino, *De malo*, 6:(1). También *Summa Theologiae*, I, q83, a1 (“Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortaciones, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae”) y *De veritate*, q24, a1.

## 2. Explicaciones

El indeterminista, pues, niega la segunda premisa del argumento determinista<sup>85</sup>, o equivalentemente, afirma  $\exists x[Hx \& \sim Cx]$ : “hay al menos un acto humano que no es causado ineluctablemente por antecedentes naturales”. Esta jugada evita el determinismo, pero entonces corresponde al libertario explicar cómo tales actos escapan a las leyes físicas. Con este propósito, se ha sugerido que el acto libre no es causado o que se origina “libremente” en algún sentido<sup>86</sup>.

La tesis de que el acto libre no es causado (o que los estados interiores de que procede no son causados) es problemática, porque no explica cómo el acto pertenezca al agente ni cómo se origine. Taylor cree que tales teorías, ni más que el determinismo, no pueden dar cuenta de los dos “datos” de la libertad que describe, deliberación y decisión<sup>87</sup>. Por otro lado, tanto los deterministas como los libertarios han negado que el acto libre surja al azar, como el “viraje” de Epicuro. Si mis acciones suceden fortuita o caóticamente, no puedo decir que medito lo que haré, ni que soy *yo* lo que elige mi actividad, ni tampoco que son *mías* las acciones que realizo. Ni siquiera podemos hablar de “decisiones” u “opciones”. Además, quien cree que el acto “libre” es aleatorio o incausado tiene la misma dificultad que el determinista por lo que se refiere a la ética, pues la responsabilidad moral se esfuma si el individuo no tiene dominio sobre sus acciones, sea que se deban a causas ajenas, sea que no tengan causas.

### a) Razón en vez de causa

Cahn sugiere otra salida del dilema. Prefiere hablar no de la *causa* del acto libre sino de la *razón* por la que se ejecuta. Su aproximación es teleológica, en el sentido de que subraya la importancia de la *meta* en el proceso decisorio; la encontramos en muchos filósofos a partir de Aristóteles. Cahn ofrece este ejemplo. Cuando oímos a alguien llamar por teléfono a su corredor de la bolsa para pedir que compre ciertas acciones, “ya tenemos una cabal explicación de su acción, ni resulta aleatoria, caótica, ni incomprensible. Puede que no sepamos

<sup>85</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “i) Un argumento determinista”, p. 60; “i) El argumento determinista”, p. 74.

<sup>86</sup> A veces la primera opción (que el inicio no es causado) se llama “indeterminismo” o “indeterminismo ingenuo” o “simple” (Taylor) y la segunda “libertarismo”. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) El argumento determinista”, p. 74.

<sup>87</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La moralidad”, p. 83.

qué cosa cause su acto (si es que existe tal cosa), pero, sí, conocemos la razón por la cual actúa así”<sup>88</sup>.

Podemos entender un acto, dice, aunque no sea causado, si “lo explicamos en función de las intenciones o propósitos del agente”. La diferencia entre el determinismo y la teoría de Cahn es como aquélla entre “por” y “para”: el determinista dice que la llamada del inversionista al bolsista fue causada *por* su deseo de mejorar sus inversiones, mientras Cahn dice que lo hizo *para* mejorar sus inversiones. Una piedra no se cae “para” llegar abajo; sólo los hombres, dice, “actúan para”, es decir, adrede.

*b) El acto libre es causado*

Otras soluciones indeterministas no niegan (ni ignoran) que los actos libres sean causados en algún sentido. C. Ginet comentó que las decisiones libres, si las hay, piden “explicaciones que presuponen una relación muy distinta de la relación causal tal como Hume la describió”<sup>89</sup>. En realidad se ha distinguido la noción de “causa libre” de otros clases de causas, y se han propuesto otros nombres para esta relación especial.

*i) Los significados de “causa”*

La palabra “causa” se usa de muchas maneras; hemos distinguido<sup>90</sup> la causa existencial (Aq), física (Fpq) y racional-libre (Lpq). Cuando negamos la segunda premisa del argumento determinista<sup>91</sup>, afirmando  $\exists x[Hx \& \sim Cx]$ , el predicado “C” (“causado inevitablemente por antecedentes naturales”) indica la causalidad física (Fpq). Es decir, lo que afirmamos es que existe al menos un acto humano que no es causado por antecedentes físicos. Si usamos las variables individuales “x” y “y” en vez de las proposicionales “p” y “q”, tenemos:

$$\exists x[Hx \& \sim \exists y Fyx],$$

<sup>88</sup> S. M. Cahn, Steven M.: *Exploring Philosophy. An Introductory Anthology*, p. 97.

<sup>89</sup> C. Ginet, “Can the Will be Caused?”, *Philosophical Review*, 1962 (71, n. 1), pp. 49-55; en *New Readings in Philosophical Analysis*, pp. 666-669, p. 669.

<sup>90</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “2. Causalidad y libertad”, p. 43; “4. Actualización”, p. 46.

<sup>91</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) Un argumento determinista”, p. 60.

“hay al menos un acto humano que no es causado físicamente por nada”. No significa que no sea causado de ninguna manera, sino que la causalidad es especial:

$$\exists x[Hx \& \exists yLyx],$$

“hay al menos un acto humano que es causado libremente por algo”. Los indeterministas han descrito este “algo”, aquello que origina el acto libre, de varias maneras (metafísicas, psicológicas, éticas...).

### ii) *El yo*

En su teoría de la agencia, Taylor distingue entre la causalidad por agentes y por eventos<sup>92</sup>. El acto libre es causado por un *agente*, no por un evento. Lo que decide soy *yo*, no “algo dentro de mí” ni mis “decisiones”, “voliciones”, “actos de la voluntad”. El acto libre tampoco se debe a la razón por la que realizo el acto (como la tesis de Cahn)<sup>93</sup>. Podría alterarse el símbolo “Lpq” leyéndolo como “Fulano [“yo”] causa libremente que q”.

Schick y Vaughn dicen que para sostener su teoría los deterministas tienen que reducir la causalidad por los agentes a la causalidad de los eventos, pero “hasta la fecha ningún determinista ha presentado semejante reducción, y hay motivo para creer que no se hará jamás”<sup>94</sup>.

Contra los deterministas que alegan que el concepto de “acto libre” es inteligible, Campbell distingue dos sentidos de “inteligible”. Si significa que el acto libre es previsible por seguir necesariamente de alguna causa, el acto no es inteligible, porque la innecesidad pertenece a la misma definición de “libre”. Pero “ser inteligible” significa algo más amplio: el *tener sentido*. Cuando se trata de la decisión que una persona toma “pese a su carácter”<sup>95</sup>, tiene sentido, desde la perspectiva de la experiencia interior, suponer que el acto libre es un “acto del yo que no procede de ningún cariz del carácter del yo”. Esta tesis entraña una distinción entre el carácter y la “naturaleza” del yo: “la ‘naturaleza’ del yo abarca su ‘carácter’ pero no puede reducirse totalmente a él. Si hemos de ser fieles al testimonio de la experiencia en torno a esta naturaleza, debemos

<sup>92</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Un proceso *sui generis*”, p. 88.

<sup>93</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, pp. 463, 464, 468-469.

<sup>94</sup> T. Schick / L. Vaughn, *Doing Philosophy*, p. 160.

<sup>95</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) Incapacidad de justificar la responsabilidad”, p. 77.

entender que *también* incluye el poder creativo de moldear y remoldear el ‘carácter’”, una idea que también encontramos en santo Tomás<sup>96</sup> y Edith Stein<sup>97</sup>.

c) *Un proceso sui generis*

Taylor admite que su teoría de la agencia es enigmática, pero en todo caso “el mundo, no importa por donde comencemos, es misterioso, y aún más, los hombres que intentan comprenderlo”<sup>98</sup>.

Específicamente, reconoce que su teoría envuelve dos “nociones metafísicas bastante extrañas”, las cuales no afirma “con toda tranquilidad ni sin titubeos, pues la concepción del hombre y de sus poderes que la teoría implica es realmente insólita, si no totalmente misteriosa”<sup>99</sup>.

La primera noción singular es el enfoque global de la decisión libre: es el *yo* lo que decide, no una parte del hombre (así como el pulso es causado por algo dentro del cuerpo). Pues el agente es más que una ensambladura de cosas, eventos y procesos que siguen las leyes físicas; es una sustancia, un *yo*, una persona. Es *un ente que se mueve a sí mismo*, una idea parecida se encuentra en Aristóteles y santo Tomás<sup>100</sup>.

La segunda noción rara es la causalidad por agentes, distinta de la causalidad por eventos físicos. La libertad supone una causalidad “extraordinaria” según la cual

“un agente que es una sustancia y no un evento puede causar un evento,... puede hacer que un evento ocurra: a saber, un acto suyo, sin que nada cause que lo haga. Por consiguiente, un agente es a veces una causa sin ser una previa condición suficiente, pues si afirmo que yo soy la causa de uno de mis actos, evidentemente no digo que mi existencia misma baste para que ocurra”<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Aquino sobre la determinación por el carácter”, p. 69.

<sup>97</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) La persona consciente y libre”, p. 108.

<sup>98</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, p. 469.

<sup>99</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, p. 469.

<sup>100</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Autonomía del acto libre humano”, p. 94; “e) Planteamientos tomistas recientes”, p. 105.

<sup>101</sup> R. Taylor, “Freedom and Determinism”, pp. 468-469.



La noción de “causa”, pues, es análoga<sup>102</sup>.

“Esta concepción, que los entes o sustancias que no son eventos causan los eventos, difiere tanto de la usual concepción filosófica de causa que no debe tener el mismo nombre, pues ‘ser causa’ de ordinario no significa más que ‘ser una previa condición suficiente o un conjunto de condiciones’. En vez de decir, pues, que los agentes ‘causan’ sus actos, tal vez sería mejor emplear otro término, y decir, por ejemplo, que los ‘originan’ o ‘inician’ o simplemente que los ‘realizan’”<sup>103</sup>.

Otros, para hacer destacar la índole especial de la libertad, hablan de la “creación”. Campbell dijo “el yo experimenta la decisión moral como una actividad *creativa*”<sup>104</sup>. El acto, visto desde fuera, no puede menos de aparecer o como necesario o como aleatorio; pero desde dentro –y la subjetividad es única perspectiva apropiada aquí– tenemos que “reconocer una tercera posibilidad, tan lejos de la casualidad como de la necesidad, a saber: la *actividad creadora* en la que (así como he osado expresarlo) nada determina el acto sino el hacerlo el agente... Para el observador exterior el acto creativo (que es la decisión moral) no puede ser sino un sinsentido, pero desde la perspectiva interior es tan real y significativo como cualquier experiencia humana”<sup>105</sup>.

Desde el punto de vista tomista, W. J. Hill dice que “en un sentido real... Dios otorga a la criatura una participación en su propio poder creativo”, J. H. Wright que “la libertad de la criatura consigue una intrínseca analogía con la libertad divina” y B. J. Shanley que “el Dios creador... es el que generosamente nos crea para ser auténticamente libre en imitación de la misma libertad de

<sup>102</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “4. Actualización”, p. 46.

<sup>103</sup> “Instead, then, of speaking of agents as *causing* their own acts, it would perhaps be better to use another word entirely, and say, for instance, that they *originate* them, *initiate* them, or simply that they *perform* them”, R. Taylor, “Freedom and Determinism”, pp. 468-469. Por otro lado, hay que distinguir cuidadosamente entre “ser causa” y “ser condición” (cfr. de este trabajo: “1. Causalidad e implicación”, p. 41).

<sup>104</sup> C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, pp. 445 y 440.

<sup>105</sup> “Reflecting upon the act of moral decision as apprehended from the inner standpoint would force him to recognize a *third* possibility, as remote from chance as from necessity, that, namely of *creative activity*, in which (as I have ventured to express it) nothing determines the act save the agent’s doing of it”, C. A. Campbell, “Has the Self ‘Free Will’”, p. 445.

Dios”<sup>106</sup>. Para Edith Stein también el brote de un nuevo ser por los actos espirituales del hombre es análogo a la creatividad divina<sup>107</sup>.

Según la teoría indeterminista que Roderick Chisholm llama “pintoresca”, el acto libre es un evento dentro de la cadena de causas físicas que es causado no por otros eventos sino por el agente. El agente, pues, goza de “una prerrogativa que algunos atribuirían sólo a Dios: cada uno de nosotros, al actuar, es un primer motor no movido”<sup>108</sup>.

Incluso se ha hablado de “milagros” y “magia”. En efecto, si pensamos en el milagro como un evento actualizado por Dios independientemente de las causas físicas, no sólo el acto humano libre sino también los supuestos eventos subatómicos incausados serían milagros<sup>109</sup>. Sin embargo, la decisión libre no es un “milagro” si envuelve un aporte del hombre.

El existencialista Karl Jaspers dijo que la transformación de la voluntad en el movimiento corporal es “el único lugar del mundo donde lo ‘mágico’ es real; es decir, donde lo espiritual se desplaza inmediatamente en la realidad física y psíquica”<sup>110</sup>.

Aristóteles también expresa su perplejidad: “Pero no es fácil explicar, aunque queramos usar la fantasía, cómo sean estos movimientos y descansos forzosos del alma”<sup>111</sup>.

La situación Lpq, pues, es *única*; describábase como autocausa o creación, milagro, magia...

---

<sup>106</sup> W. J. Hill, “Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, *Theological Studies*, 1975 (36), pp. 3-18, p. 11; J. H. Wright, “Divine Foreknowledge and Human Freedom”, p. 471; B. Shanley, “Divine Causation and Human Freedom in Aquinas”, p. 100.

<sup>107</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 90. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) La ascensión a la libertad”, p. 110.

<sup>108</sup> R. Chisholm, “Freedom and Action”, p. 23, citado en H. G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, p. 477.

<sup>109</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “3. Sistemas causales”, p. 44; “i) La ciencia y la incausalidad”, p. 72.

<sup>110</sup> Citado por F. Mechsner, “Wie frei ist unser Wille?”, p. 65.

<sup>111</sup> Aristóteles, *Peri phyches*, 406a 26; ver el texto citado en este trabajo, p. 13.

*d) Aproximación de santo Tomás de Aquino*

Hemos mencionado algunas de las tesis de santo Tomás de Aquino en torno a la libertad: el proceso decisorio integra un factor cognitivo y un factor apetitivo (el entendimiento suministra el contenido y la voluntad hace la elección<sup>112</sup>), la modalidad forma parte de la descripción de acto libre<sup>113</sup>, no hay nada ni en el temperamento ni en las cualidades adquiridas que estorben el ejercicio de la libertad<sup>114</sup>, el determinismo socava la moralidad y la religión<sup>115</sup>. Ahora examinaremos sus reflexiones más de cerca, no sólo por su valor intrínseco sino también porque representan la base de la discusión sobre la libertad en la escolástica posterior<sup>116</sup>. Pienso en efecto que el planteamiento escolástico apunta a la única aproximación posible del problema del libre albedrío.

*i) El contexto teleológico*

Como Aristóteles y Cahn<sup>117</sup>, santo Tomás, coloca el libre albedrío en el complejo de metas y medidas que caracteriza la existencia humana. “El libre albedrío no es sino una fuerza electiva (*vis electiva*)”, dice, que se ejerce eligiendo los medios al fin en el marco de la providencia:

“el hombre no ha sido equipado con ninguna fuerza operativa que lo determine, a diferencia de las cosas naturales que son conducidas y por así decirlo dirigidas a su fin por otras cosas y que no se conducen a sí mismas; en cambio, las criaturas racionales se conducen a sí mismas por su libre albedrío por el que deliberan y escogen... Pero porque el mismo acto de libre albedrío se remite a Dios como a su causa, es menester que lo que procede del libre albedrío se sujete a la providencia divina, pues la providencia del hombre está

---

<sup>112</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19.

<sup>113</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Indeterminación lógica”, p. 34.

<sup>114</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Aquino sobre la determinación por el carácter”, p. 69.

<sup>115</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La moralidad”, p. 83.

<sup>116</sup> Para la evolución en su pensamiento sobre el libre albedrío ver W. J. Hill, “Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, pp. 8 y ss.

<sup>117</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Razón en vez de causa”, p. 85.

contenida bajo la de Dios como una causa particular bajo una causa universal”<sup>118</sup>.

Como muchos filósofos, Tomás limita el alcance de la libertad. Por cierto, la voluntad no puede ser forzada (no hay *necessitas coactionis*), pero el agente no puede menos que desear la felicidad como su meta general (o en el caso de los bienaventurados, la unión con Dios), y tiene que escoger cierta medida si es la única que conduce al fin<sup>119</sup>.

Tomás señala un paralelismo entre la aceptación de proposiciones por el entendimiento y la toma de decisiones por la voluntad<sup>120</sup>. Dos proposiciones o situaciones (digamos p y q) pueden relacionarse de dos maneras:

1) Con “necesidad”:  $p > q$ . Si negamos q, tenemos que negar p ( $\sim q > \sim p$ , por contraposición). Por lo tanto, dado que  $p > q$ , si sabemos que p es verdadero, tenemos que admitir que q es verdadero:  $Sfp > Sfq$  (“si Fulano sabe que p entonces sabe que q”<sup>121</sup>; ver A1.4). Y si p en Sfp es un “primer principio” (como Tomás asume aquí), sabemos que p es verdadero y por ello sabemos que q también es verdadero<sup>122</sup>.

2) Con “contingencia”, cuando la negación de q no acarrea la negación de p, y la conjunción  $p \& \sim q$  es consistente ( $\sim [p > q]$  equivale a  $p \& \sim q$ ). En este caso, pues, no hay que afirmar  $Sfp > Sfq$ .

Asimismo dos situaciones deseadas (digamos p y q) se relacionan de dos maneras (“Qfp” significa que Fulano quiere que p se realice):

1) Cuando un fin (p) presupone cierto medio (q):  $p > q$ . El medio q es una condición necesaria de p, en el sentido de que si q no se realiza, tampoco se alcanza el fin p ( $\sim q > \sim p$ ). Entonces si Fulano quiere que p, entonces quiere que q:  $Qfp > Qfq$ . Sin embargo, porque los deseos están filtrados por el entendi-

<sup>118</sup> “...non praefigitur [homini] virtus operativa determinata ad unum sicut rebus naturalibus, quae aguntur tantum quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per libertum arbitrium, quo consiliantur et eligunt... Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universali”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q22, a2 ad4.

<sup>119</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a1.

<sup>120</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a2; *De malo*, q6, a1.

<sup>121</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “4. El conocimiento”, p. 33.

<sup>122</sup> J. Hintikka, *Knowledge and Belief*, estaría de acuerdo (diría lo mismo de la mera opinión): si p acarrea q y si sé que p, entonces sé también que q; también explica las aparentes paradojas de esta concepción y nomenclatura.

miento, Fulano tiene que *conocer* la “conexión necesaria” entre  $p$  y  $q$ ; es decir, debe saber que  $p > q$ . Cuando sabe que  $p$  exige  $q$  y si quiere que  $p$ , entonces también quiere que  $q$ :  $Sf[p > q] > [Qfp > Qfq]$ . Tenemos, pues, estos casos:

a) Fulano sabe que  $p > q$ :  $Sf[p > q]$ . Entonces la voluntad no tiene otra opción una vez que desea la realización de  $p$ :  $Qfp > Qfq$ .

b) Fulano no sabe que  $p > q$ :  $\sim Sf[p > q]$ . En este caso puede que Fulano quiera que  $p$  sin querer que  $q$  ( $Qfp \& \sim Qfq$  es consistente), y por lo tanto es libre. Aunque no podamos menos de desear la felicidad, dice Tomás, si no conocemos la relación necesaria que ciertos bienes particulares guardan a la felicidad, somos libres para con estos bienes.

2) Donde  $q$  no es una condición necesaria de  $p$  (la conjunción  $p \& \sim q$  es consistente), el fin  $p$  puede alcanzarse sin realizarse el medio  $q$ . En este caso también Fulano puede desear el fin  $p$  sin  $q$  ( $Qfp \& \sim Qfq$ , equivalente a  $\sim [Qfp > Qfq]$ ). La necesidad de desear la felicidad, dice Tomás, “no impide la libertad del albedrío, pues hay varios caminos que se pueden escoger para alcanzar el fin”, y somos libres para “escoger esto o lo otro”, “acoger una cosa y rechazar otra”<sup>123</sup>. La meta  $p$ , agrega, no es tan fuerte como para mover la voluntad, pues ordinariamente “toda la posibilidad de la voluntad no está sujeta a cierto bien particular”<sup>124</sup>.

Hay libertad, pues, cuando se desvinculan –real o epistémicamente– las opciones concretas de la meta general de la felicidad. Según cabe presumir, el agente es libre para escoger la meta con tal que no esté supeditada a otro fin, y en este caso se vuelven a aplicar las restricciones de la meta<sup>125</sup>.

La actualización divina difiere radicalmente de la actividad de los agentes creados o “imperfectos”, los cuales son pasivos además de activos, pues no es conveniente que el Primer Agente “actúe para adquirir un fin; la única intención que tiene es comunicar su propia perfección, es decir su bondad, mientras que cada criatura tiene la intención de conseguir su propia perfección que es la semejanza de la perfección y bondad divinas”<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, ad19; *Summa Theologiae*, I, q82, a1, ad1.

<sup>124</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q82, a2, ad3.

<sup>125</sup> El hombre también puede codiciar algo contra la razón cuando se trata de la contingencia; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ad1.

<sup>126</sup> “Sed primo agentí, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q44, a4.

## ii) *El juicio del juicio*

Como Frankfurt<sup>127</sup>, Tomás atribuye cierta reflexividad a la voluntad. El órgano visivo, dice en el contexto de la caridad, no puede reflexionar sobre su propio acto “porque está determinado en su estructura”; vale decir, lo único que puede conocer es el objeto en la representación que lo afecta. En cambio, el entendimiento y la voluntad pueden reflexionar sobre sí mismos. Argumenta así: si cada acto de una potencia sólo pudiera ser conocida por una potencia superior, “entonces o habría un proceso a lo infinito o algún acto quedaría sin percibir. Hay que decir, pues, que las potencias inmateriales reflexionan sobre sus objetos. Pues el entendimiento entiende que entiende y asimismo la voluntad quiere querer y ama amar”<sup>128</sup>.

La voluntad, puesto que el bien es su objeto general, puede querer o amar su acto en cuanto que es bueno, así como el entendimiento, cuyo objeto es el ser, entiende su propio acto en cuanto ser.

En cambio, los animales no tienen “juicios de juicios”:

“el movimiento y la acción se atribuyen a los cuerpos naturales inanimados así como se atribuye a los animales el juicio acerca de lo que han de hacer. Pues como [los cuerpos sujetos a la gravitación] no se mueven a sí mismos, ni por ende son causas de su movimiento, así tampoco los animales juzgan de su juicio, sino que siguen el juicio que Dios ha puesto en ellos, así que no son la causa de su albedrío ni tienen libertad de albedrío”<sup>129</sup>.

## iii) *Autonomía del acto libre humano*

Tomás sigue el principio aristotélico: “llamamos ‘libre’ el hombre que es por sí mismo y no por otro”, cuando explica cómo la decisión libre difiere de la

<sup>127</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19; “iv) El querer querer”, p. 67.

<sup>128</sup> “Intellectus intelligit se intelligere et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere”, Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d17, q1, a5; también *De malo*, q6, a1.

<sup>129</sup> “Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum, et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii habent”. Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1.

actividad determinada de los animales<sup>130</sup>. Algunas cosas que “se mueven o hacen algo” son movidas “por violencia” porque carecen de un principio interno de actividad. Pero no todas las cosas que tienen un principio interno “se mueven a sí mismas”. Los cuerpos materiales están sujetos a la gravitación, pero no inician su movimiento “porque no constan de dos partes distintas, una que mueve y otra que es movida”, y “son forzadas [*astringuntur*] a actuar y moverse por lo que reciben de otras cosas”.

Por otro lado, los animales y el hombre *se mueven a sí mismos*:

1) Los animales, estructurados en “partes”, se mueven *por su juicio natural*. Pues los miembros de una especie actúan de la misma manera (las golondrinas hacen los mismos nidos) y tienen el juicio determinado a alguna actividad pero no a todas (la actividad de las abejas se limita a la “colmena”). “El juicio por el que se aplica la potencia motiva a una de dos líneas opuestas de acción es determinada, y por lo tanto no es libre”<sup>131</sup>.

2) Los hombres se mueven a sí mismos *por el juicio de su razón*: actúan y se mueven, comparando las posibilidades de acción.

“El hombre, que en virtud de su razón juzga de lo que ha de hacer, puede juzgar de su albedrío por cuanto está familiarizado con la noción del fin y de los medios que conducen al fin y también con la relación y el orden entre ellos. Por ello, no sólo es la causa de sí mismo cuando se mueve sino también cuando juzga, así que tiene el libre albedrío, como si se dijera “el ‘libre juicio’ de lo que ha de hacer o no hacer”<sup>132</sup>.

<sup>130</sup> “Anthrōpos, phamen, eleutheros ho hautou heneka kai mē allou ōn”, Aristóteles, *Metafísica*, 982b 26; citado por Tomás de Aquino como “liberum est quod sui causa est” en la *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ob3, y del *De veritate*, q24, a1 c. y ob3.

<sup>131</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a2, ad 2.

<sup>132</sup> “Homo vero, per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum, et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur ‘liberi iudicii’ de agendo vel non agendo”, Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1.

iv) *Juicio y elección*

La dialéctica de las dos funciones: la *deliberación reflexiva* y la *decisión o elección* que hemos visto en Taylor, Smullyan y otros<sup>133</sup> también es característica de la doctrina de Tomás. A veces parece atribuir la libertad a la razón. La actividad de los animales y de los hombres, explica en el *De veritate*, está arraigada en el apetito y el apetito en el conocimiento. Pero la libertad depende de un tipo específico de conocimiento:

“Si el juicio de la fuerza cognitiva no está en el poder de una cosa, sino que está determinada por fuera, el apetito de la cosa no estará en su poder y por ende tampoco –sin más– su movimiento u operación. En cambio el juicio estará en el poder de una cosa que juzga a medida que pueda juzgar de su juicio (pues podemos juzgar de lo que está en nuestro poder). Es así que sólo compete a la razón juzgar de su propio juicio, la cual reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones entre las cosas de las que juzga y por las que juzga. Así que la raíz de toda la libertad está puesta en la razón. Por lo tanto, una cosa se relaciona con el libre albedrío así como se relaciona con la razón. Y porque la razón sólo se encuentra plena y perfectamente en el hombre, en él solo se encuentra el libre albedrío en el sentido pleno”<sup>134</sup>.

Tomás no menciona la voluntad en este pasaje, pero más adelante dice: “Puesto que un acto específico se atribuye al libre albedrío, a saber, el *elegir*, no puede deberse inmediatamente a dos potencias, sino a la una inmediatamente y a la otra mediatamente; es decir, en cuanto que lo que es de la anterior se deja en la posterior”<sup>135</sup>.

Aclara también que el hombre es libre no en la implementación de sus decisiones (pues no siempre puede llevar su decisión a cabo) sino en su “elección, la cual es un juicio de lo que ha de hacerse”<sup>136</sup>.

<sup>133</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) La dualidad en la filosofía actual”, p. 17.

<sup>134</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a2. Los animales tienen funciones análogas a la razón y al libre albedrío. Razonan por estimación natural, no por comparación, y sólo dentro de ciertos límites. Por cierto, tienen una especie de “libertad condicionada” (actúan si juzgan que hay que actuar y no actúan si no juzgan así), pero como su juicio está determinado (la oveja tiene que temer al lobo y huir y el perro enojado tiene que ladrar y atacar...), lo es también su apetito y su acción. “En cambio, el hombre no se mueve por necesidad por lo que le sucede o por las emociones que surgen, porque puede aceptar estas cosas o rechazarlas”.

<sup>135</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a5.

<sup>136</sup> “...electionis quae est iudicium de agendis”, Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, ad1.



La palabra “juicio” [*judicium*] es ambigua, pues puede referirse “a la razón, que sólo consiste en el conocimiento” o a la decisión de la voluntad. En los primeros artículos del tratado sobre la libertad en el *De veritate*, Tomás habla de la “mente” en vez de la “voluntad” o “razón”, pero más adelante afirma que “el libre albedrío no es sino la voluntad”, y con Aristóteles, que lo principal en el proceso decisorio es “el deseo de lo antes recomendado”<sup>137</sup>. Así quita la ambigüedad: el libre albedrío

“es una potencia por la que el hombre puede juzgar libremente. Pero lo que llamamos el principio de un acto que se realiza de alguna manera no es necesariamente el principio del acto sin más, sino que significa que es su principio de alguna manera... No consideramos que la potencia por la que juzgamos libremente sea aquella por la cual juzgamos sin más (esto pertenece a la razón) sino la que hace la libertad en el juzgar (esto pertenece a la voluntad). Así que el libre albedrío es la voluntad, pero la palabra no la indica sin más, sino relacionada con uno de sus actos, a saber: el elegir”<sup>138</sup>.

Da el ejemplo del estudio de la gramática, que nos enseña no a hablar sin más, sino a hablar correctamente. La razón es el principio de juzgar, pero la voluntad es el principio de juzgar libremente. Tomás, pues, estaría de acuerdo con Cahn<sup>139</sup> cuando éste dice que la “razón” por la cual se elige algo no es la “causa” de la elección. Tomás explica que el entendimiento que concibe el motivo “mueve” la voluntad pero no “como lo que empuja mueve lo empujado”<sup>140</sup>. El entendimiento, pues, presta el contenido y la voluntad hace la elección.

<sup>137</sup> Citando a San Juan Damasceno en el *sed contra*, Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a6. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19.

<sup>138</sup> “Nam liberum arbitrium... est potentia qua homo libere judicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicujus actus alicqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed alicqualiter significatur esse principium illius... ita et potentia qua libere judicamus non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis, sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere”. Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a6.

<sup>139</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Razón en vez de causa”, p. 85.

<sup>140</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19.

v) *Actualización divina y acción natural*

Tomás enuncia dos principios fundamentales en torno a la acción creada:

- 1) Dios actualiza toda actividad natural;
- 2) la actividad natural retiene su autonomía.

En cuanto a la actualización, dice que “Dios actúa en todo lo que actúa” y “hay que atribuir toda acción a Dios como al agente primero y principal”<sup>141</sup>, sea la acción física o voluntaria, pues

“Dios es la causa de la acción de todas las cosas por cuanto les otorga la fuerza de actuar, conserva esta fuerza y la aplica a la acción, y por cuanto cualquier otra fuerza actúa por su fuerza. Y si agregamos que Dios es su propia fuerza y que está dentro de cada cosa, no como parte de su esencia sino como lo que la sostiene en su ser, se seguirá que Dios actúa inmediatamente en todo lo que actúa, sin exclusión de la actuación de la voluntad y de la naturaleza”<sup>142</sup>.

Este importante principio significa que Dios forma parte de cualquier descripción del libre albedrío (así como de otras operaciones naturales)<sup>143</sup>. Tomás cita la Biblia para confirmar su énfasis, pero su razón básica es que el acto libre *existe*.

El segundo principio es que las cosas creadas, libres y no libres, guardan su propia actividad. “Pues todo lo que actúa natural o voluntariamente llega a lo

<sup>141</sup> “Deus operatur in omni operante”, Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c70; “Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti”, c67.

<sup>142</sup> “Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum junxerimus his quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae”. Tomás de Aquino, *De potentia*, q3, a7; también *Summa Theologiae*, I, q65, a1, a2, a3 y I, q105, a5.

<sup>143</sup> *Isaías*, 26, 12: “pues también has hecho todas nuestras obras para nosotros (ki gam kol ma’ aseinu pa’alta lanu)”; *Juan*, 15, 5: “fuera de mí nada podéis hacer (chōris emou ou dynasthe poiein ouden)”; *Filipenses*, 2, 13: “Pues Dios es el que obra en vosotros así el querer como el obrar, en virtud de su beneplácito (Theos gar estin ho energōn en hymin kai to thelein kai to energein hyper tēs eudokias)”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q8, a1, III, q67, a1.

que se ordena divinamente como por propio impulso, de modo que se dice que Dios dispone todo ‘suavemente’<sup>144</sup>.

Más aun, las cosas creadas, precisamente por ser causas, se asemejan a Dios<sup>145</sup>. Los agentes naturales, pues, no son títeres: “Si las cosas creadas no pudieran obrar de ninguna manera para producir sus efectos y si Dios, a solas, efectuara todas las actividades inmediatamente, de balde aplicaría las otras cosas a producir estos efectos”<sup>146</sup>.

Inclusive se suprimirían las ciencias naturales:

“pues si las cosas creadas no tuvieran [sus propias] acciones para producir sus efectos, se seguiría que no podría conocerse la naturaleza de ninguna cosa creada por su efecto, y así perderíamos todo el conocimiento de la ciencia natural en la cual se toman los razonamientos principalmente por el efecto”<sup>147</sup>.

#### vi) *Dos causas*

En la *Summa* y en el *De veritate* Tomás considera una objeción contra la libertad, la cual es como una versión teológica del argumento determinista<sup>148</sup>. Está basado en el dicho de Aristóteles: lo que es libre se mueve a sí mismo y no es movido por otra cosa<sup>149</sup>:

<sup>144</sup> “Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur, et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q103, a8.

<sup>145</sup> “Res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum. Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae”. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c21; ver también c20.

<sup>146</sup> “Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Des operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus”. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c69.

<sup>147</sup> “Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur”. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c69.

<sup>148</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) Un argumento determinista”, p. 60.

<sup>149</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) El juicio del juicio”, p. 94.

lo que es movido por otra cosa no es libre  
 la voluntad del hombre es movida por Dios  
*luego:*  
 la voluntad no es libre<sup>150</sup>.

En su respuesta en la *Summa* Tomás afirma su tesis fundamental: “el libre albedrío es la causa de su propio movimiento, porque es por su libre albedrío que el hombre se mueve a actuar”<sup>151</sup>.

Esta *causa sui motus* sería el punto de partida del debate escolástico *De auxiliis*. Tomás prosigue así:

“Pero para la libertad no es menester que lo libre sea la *primera* causa de sí mismo, como tampoco es menester, para que algo sea la causa de otra cosa, que sea su primera causa. Así pues, Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no les quita el que sus actos sean naturales, tampoco, cuando mueve las causas voluntarias, quita el que sus acciones sean voluntarias, más bien *hace esto* en ellas, pues obra en cada cosa según lo que le es propio”<sup>152</sup>.

Cuando dice que la actividad voluntaria humana es un “instrumento” de la providencia, hay que tomar la palabra “en su sentido más general: cualquier cosa que, al mover, es movida por otra cosa, sea que el principio de su propio movimiento esté en ella o no, de modo que no hay que excluir la noción de la libertad totalmente del instrumento, porque algo puede ser movido por otra cosa que no obstante se mueve a sí misma, y tal es el caso de la mente humana”<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ob3; *De veritate*, q24, a1.

<sup>151</sup> “Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ad3.

<sup>152</sup> “Liberum arbitrium est causa sui motus quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unquoque secundum ejus proprietatem”. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ad3.

<sup>153</sup> “Dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motum quod tamen seipsum movet, et ita est de mente humana”, Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, ad5.

Tomás insiste en los dos aspectos del origen de la libertad: el libre albedrío no basta para querer [*velle*] “si no es movido y ayudado por Dios” y “las elecciones están en nosotros, pero suponiéndose la ayuda divina”<sup>154</sup>.

“Se dice que la voluntad controla sus actos no con exclusión de la primera causa, sino porque la primera causa no actúa en la voluntad de tal manera que la determine necesariamente a una sola elección, así como determina la naturaleza; de modo que la determinación del acto queda en el poder de la razón y la voluntad”<sup>155</sup>.

Ofrece una respuesta más general en el *De veritate* cuando habla de la “mente”:

“Dios obra en cualquier agente según el modo del agente, como una primera causa obra en la operación de una segunda causa, porque ésta no puede llegar al acto sino por la fuerza de la primera causa. Por ello, el hecho de ser Dios la causa que obra en los corazones de los hombres no excluye que las mismas mentes humanas sean las causas de sus movimientos. No se quita, pues la noción de la libertad”<sup>156</sup>.

Y agrega, un poco misteriosamente, que Dios es la causa principal hablando “absolutamente” porque influye más en el efecto, pero la mente es la causa principal “relativamente, *en cuanto el efecto más se conforma a ella*”<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ad2 y ad4.

<sup>155</sup> “Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in volutate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis”, Tomás de Aquino, *De potentia*, q3, a7, ad13.

<sup>156</sup> Tomás de Aquino, *De potentia*, q3, a7, c.

<sup>157</sup> “Causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur”, Tomás de Aquino, *De veritate*, q24, a1, ad4. Shanley: “Es un error común la idea de que Dios proporcione el *esse* en una especie de *motio indifferens*, la cual es determinada después por la causa secundaria a cierta modalidad particular por su propia causalidad. Si bien es cierto que Aquino adscribe a la causa secundaria el origen de los particulares rasgos formales determinantes del efecto (*esse tale*), hay que recordar que la causalidad divina del *esse* a la larga constituye cada perfección en la causa secundaria: su causar y su efecto”. B. Shanley, “Divine Causation and Human Freedom in Aquinas”, p. 109.

vii) *Realización y especificación*

En el *De malo*, una obra tardía (1266-1267), santo Tomás ofrece una explicación concisa de cómo el hombre actúa libremente y no por necesidad. Dice que podemos enfocar el acto libre desde dos puntos de vista:

– Desde su *realización* o “ejercicio”, la voluntad decide producir o no producir un acto y también cómo lo produce;

– Desde su *especificación*, el objeto del entendimiento afecta el acto de la voluntad como “causa formal”, dando su contenido<sup>158</sup>.

En cuanto al *ejercicio*, hemos visto que al indeterminista le corresponde explicar cómo se inicia el proceso decisorio<sup>159</sup>. Tomás dice que la voluntad mueve todas las potencias, pues “yo entiendo porque quiero, y asimismo uso todas las otras potencias y los hábitos que tengo porque quiero”, por lo tanto se mueve a sí misma<sup>160</sup>. Sin embargo, el concepto de “causarse” parece incoherente, pues para causarse algo debe precederse a sí mismo; pero Tomás rechaza esta interpretación cuando comenta que del hecho de moverse “no se sigue que la voluntad esté en potencia y en acto hacia lo mismo”<sup>161</sup>.

El proceso decisorio es una dialéctica de intervenciones del entendimiento y de la voluntad<sup>162</sup>. Cuando una persona enferma “quiere” curarse, “quiere” pensar en los múltiples remedios y entonces “quiere” tomar una medicina particular. Sin embargo, algo tiene que mover la voluntad a mover el entendimiento a deliberar, y por mucho que se diga que se mueve a sí mismo a mover el entendimiento, este mismo movimiento presupone otra deliberación, y acabamos con una serie infinita del pensar y del querer, de actos del entendimiento y de la voluntad (la flecha “→” aquí significa “precede”):

¿...? → elegir → deliberar → elegir → deliberar → elegir.

<sup>158</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q6, a1; como todos los siguientes pasajes.

<sup>159</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) El acto libre es causado”, p. 86.

<sup>160</sup> “Et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias; intelligo enim quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo”.

<sup>161</sup> “Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu”.

<sup>162</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Racionalidad”, p. 17.

Tomás rompe la serie cuando concluye que hay “algo de fuera por cuyo impulso la voluntad comience a querer”<sup>163</sup>. Y aclara:

“queda que lo que en primer término mueve la voluntad y el entendimiento es algo encima de la voluntad y el entendimiento; a saber, Dios, quien, porque mueve todo según la índole de lo movido... también mueve la voluntad según su condición: no de necesidad sino como relacionada indeterminadamente con muchas cosas”<sup>164</sup>.

La realización del acto voluntario no es necesaria en primer lugar porque la deliberación es una “búsqueda” abierta, no determinada, de la gama de opciones entre las que la voluntad puede escoger<sup>165</sup>. Pero la razón radical es que Dios mueve la voluntad de acuerdo a su naturaleza.

El problema de la *especificación* del acto libre es: ¿cómo puede la voluntad ser libre si siempre escoge la mejor opción que el entendimiento le presenta<sup>166</sup>? Tomás admite que “el objeto determina el acto de la voluntad a querer esto o lo otro”, pero insiste en que la voluntad no “quiere por necesidad” *todas* las cosas.

El objeto conocido por el entendimiento que puede mover la voluntad es un *bien particular conveniente*. Por lo tanto, si el agente no sabe que algún bien le conviene, no lo escogerá. Y no puede menos de elegir la “felicidad” (el conjunto indiferenciado de todos los bienes) porque no puede querer lo contrario<sup>167</sup>, pero aun en este caso, el *ejercicio* del acto no es forzoso, pues puede que “alguien no quiera pensar en la felicidad”<sup>168</sup>.

---

<sup>163</sup> “Sed cum voluntas non semper voluerit consilium, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consilium; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis, et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum a primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori cujus instinctu voluntas velle incipiat”.

<sup>164</sup> “Relinquitur... quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus, qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium... voluntatem movet secundum ejus conditionem: non ut ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa”.

<sup>165</sup> “Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet”.

<sup>166</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19.

<sup>167</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “i) El contexto teleológico”, p. 91.

<sup>168</sup> “Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine”.

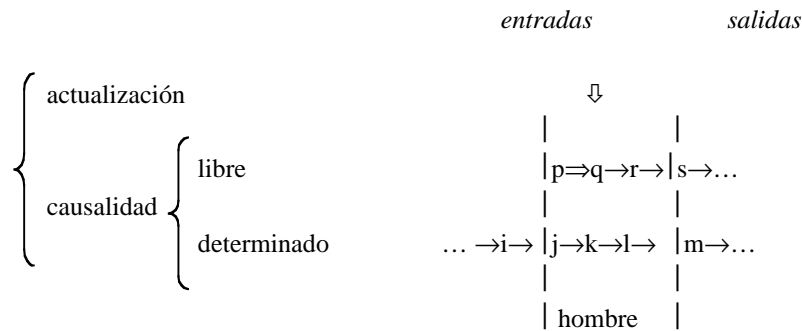
Por otro lado, un bien conveniente no moverá la voluntad por necesidad cuando hay alternativas. El agente puede preferir un bien a otro que le conviene por otra razón; por ejemplo, el enfermo escoge la medicina porque le parece buena para la salud aunque no para el gusto. Su preferencia será afectada cuando una razón se impone o cuando, por circunstancias internas o externas, el agente piensa en un solo aspecto de la situación.

Alguna disposición también puede afectar su percepción de lo que le conviene, como cuando la persona está enferma o sana, enojada o tranquila. La voluntad perseguirá ciertos bienes “naturales” como “el ser, el vivir y el entender”. Pero si la tendencia no es “natural”, por ejemplo cuando un hábito o una pasión hace que cierta opción le parezca buena y conveniente al agente, la cosa no moverá su voluntad por necesidad<sup>169</sup>, “pues podrá quitar la disposición para que no le parezca así, como cuando alguien reprime la ira para no emitir juicios mientras está enojado”<sup>170</sup>.

En resumen, la libertad es posible cuando la voluntad es “indiferente” a varias líneas de acción presentadas por el entendimiento.

viii) *El concurso*

El meollo de la doctrina tomista es que hay una doble causalidad en los fenómenos de la naturaleza: la actualización (A) y la causalidad física o libre (Fpq o Lpq) y que la actualización es distinta en la causalidad física y libre. Habrá dos “entradas”, pues, en la actividad humana:



<sup>169</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Aquino sobre la determinación por el carácter”, p. 69.

<sup>170</sup> *Ibidem.*



Los escolásticos llamaban “concursum” la relación de las dos causas (A y Fpq o Lpq) que “corren juntos” en cualquier fenómeno natural:

- A en AFpq o ALpq
- Fpq o Lpq en AFpq o ALpq.

En el concurso, la actualización divina de la operación física no obvia la operación física, y la actualización divina de la elección humana tampoco obvia ésta; las dos causalidades, divina y creada, se han considerado como “totales” en sus respectivos ámbitos.

Según esta aproximación, pues, la raíz del problema de la libertad humana está situada en el concurso (ALpq), y cualquier explicación adecuada tiene que tomar la actualización en cuenta. La discusión, pues, se desplazará a otro nivel: ¿cómo se compagina la actividad causante y cognitiva de Dios con el aporte del hombre que toma decisiones libres? Este será el tema de los capítulos III y IV.

#### *e) Planteamientos tomistas recientes*

Algunos tomistas recientes recalcan que el Aquinate no detalla el “mecanismo” del concurso y toman esta reserva como ventaja:

“Santo Tomás, quizás más sabio que la mayoría [de los pensadores en la tradición católica], es muy lacónico respecto a la cuestión, contentándose con afirmar que Dios conoce todos los actos de las criaturas ‘moviéndolas’ a sus actos: mueve a las criaturas que actúan por determinación de la naturaleza a actuar por necesidad natural y mueve a las que actúan libremente a actuar libremente. Precisamente *cómo*, lo deja como un misterio”.

“Ir más allá de santo Tomás, cuando se trata de explicar la causalidad creativa divina, como hacen los bañecianos, es forzosamente perder de vista su trascendencia”.

“A fin de cuentas, tras rechazar ciertas tesis, [Tomás] nos deja simplemente con el misterio de la relación entre la creatividad divina y la autonomía humana: ‘Así somos, agentes de nuestro retorno a Dios’; ‘Así es Dios, el Dios que nos otorga el ser y el poder de actuar’. Tomás no nos ofrece nada más básico que estas observaciones”<sup>171</sup>.

<sup>171</sup> W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame University, Notre Dame, 1994, p. 204; B. Shanley, “Divine Causation and Human Freedom in Aquinas”, p. 101 (“bañecianos” son

Varios tomistas conceden que Dios es determinado por nuestros actos de algún modo. J. H. Wright dice “si bien la criatura libre desempeña un papel decisivo en determinar el objeto del conocimiento de la visión, esto no significa que Dios sea pasivo ante la criatura o que dependa de ella en lo que se refiere a cualquier perfección divina, precisamente porque Dios no es perfeccionado por su conocimiento del mundo creado. Dios es distinto, en efecto, pero no más o menos perfecto”<sup>172</sup>.

W. J. Hill dice que Dios es determinado por la criatura, pero agrega tres advertencias: Dios *quiere* ser determinado así, los límites de la naturaleza del hombre (y factores escatológicos) condicionan su capacidad de determinar a Dios y “el área de determinación no concierne a la naturaleza de Dios sino su intencionalidad: no atañe a Dios en sí mismo sino en la elegida relacionalidad hacia las criaturas”<sup>173</sup>.

Estas posiciones, al menos a primera vista, parecen negar el principio de que Dios actualiza las decisiones humanas (D>AD)<sup>174</sup>. El distinguido tomista Norris Clarke afirma que el hombre en efecto determina el conocimiento divino, pero subraya que no se trata de un acto *positivo*, el cual tendría que ser actualizado. Aclara de la siguiente manera cómo el hombre determina el conocimiento divino. En primer lugar, es claro que el hombre no puede *causar* el conocimiento en Dios, como si el hombre fuera activo y Dios pasivo. Pero el conocimiento puede ser determinado de otra manera; a saber, cuando

“un agente superior ofrece libremente su indeterminada abundancia de poder a un agente inferior, y permite que éste canalice o determine –aquí en el sen-

---

los seguidores de Domingo Bañez, O.P.) y F. Kerr, *After Thomas. Versions of Thomism*, Blackwell, Oxford, 2002, p. 46. Los tomistas (también W. J. Hill, “Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, pp. 11-12) a veces restan importancia a los análisis de la escolástica ibérica, alegando que su paradigma “moderno” o “posreformista” es distinto del ambiente intelectual medieval; la controversia “De auxiliis” sigue tan reñida como siempre.

<sup>172</sup> “Finally, I may observe that although the free creature has a decisive part in determining the object of God’s knowledge of vision, this does not make God passive to or dependent on the creature for any divine perfection, precisely because God is not perfected by His knowledge of the created world. He is indeed different, but not more or less perfect”, J. H. Wright, “Divine Foreknowledge and Human Freedom”, p. 475.

<sup>173</sup> “If this be taken to imply –as indeed it does– that God is in some sense determined by the creature in its response to the dialogue, then three qualifications must be borne in mind... The area of determination regards not God’s nature but His intentionality, not God in Himself but in His chosen relationality towards creatures”, W. J. Hill, “Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, p. 14; cfr. el epígrafe de este trabajo: “5. Una solución disyuntiva”, p. 135.

<sup>174</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Dos principios”, p. 129.

tido de delimitar (negar parcialmente)– el flujo de su poder en líneas determinadas por este agente inferior, para ayudarle a ejecutar su propia operación limitada”<sup>175</sup>.

Aclara su idea con un ejemplo. Un hombre empuja dos puertas contiguas a la vez, y una persona al otro lado resiste la presión y las mantiene cerradas mientras delibera qué puerta quiere que se abra; cuando haya tomado la decisión, ya no resiste y deja que el primer hombre abra la puerta escogida. El hombre “que empuja conoce la decisión que el otro ha tomado libremente no porque éste lo haya afectado, sino porque sabe por dónde su propio poder se deja pasar”<sup>176</sup>.

Si se objeta que en este caso existe alguna realidad (simbolizada por lo que hace la persona cuando cede a la presión en una de las puertas) que escapa a la omnicausalidad divina, Clarke responde así:

“Pero he aquí precisamente la clave del problema: el momento decisivo en una decisión libre *no es de ninguna manera un hacer*. Es más bien el momento de *negación o exclusión* de todas las vías posibles de elección menos una, es un decir ‘no’ a todas menos una. Pues dadas las opciones A, B y C, no podemos escoger C si todavía no hemos negado primero A y B. Semejante negación no es en absoluto un *acto* positivo que produce algo nuevo, y por ende tampoco puede mostrarse que la negación exija una cooperación causal de Dios”<sup>177</sup>.

Dado que  $A \vee B \vee C$  es el caso, es claro que si se niegan las dos primeras opciones ( $\sim A$  y  $\sim B$ ), C sigue lógicamente. Pero es difícil ver por qué la negación de A y B y la aceptación de C (aunque sea una conclusión lógica) no sean actos “positivos” del agente<sup>178</sup>.

<sup>175</sup> “... [A] superior agent freely offers its indeterminate abundance of power to a lower agent, allowing the latter to channel, or determine –which means here to delimit (partially negate)– the flow of the former’s power along lines determined by the lesser agent, to help the latter execute its own limited operation”, W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, p. 205 (204).

<sup>176</sup> “The pusher knows what decision the second man has freely made, not by being acted on by the latter, but by knowing where his own power is allowed to flow through”, W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, p. 206.

<sup>177</sup> “But this is precisely the key to the problem: the crucial moment in free decision is *not a doing at all*. It is precisely the moment of *negation or exclusion* of all possible avenues of choice save one, the saying ‘No’ to all but one. For, given choices A, B, C, we cannot choose C unless we first negate A and B. This negation is not a positive *act* at all, producing anything new; hence it cannot be shown that it requires any causal cooperation of God”; W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, p. 206.

<sup>178</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “5. Una solución disyuntiva”, p. 135.

*f) Edith Stein*

Comentamos brevemente una interpretación fenomenológica de santo Tomás elaborada por una discípula de E. Husserl, Edith Stein (santa Teresa Benedicta de la Cruz)<sup>179</sup>. Sus reflexiones coinciden con varias tesis de otros filósofos que hemos considerado.

*i) La persona consciente y libre*

El ser del hombre es espiritual en el sentido personal; vale decir, es consciente de sí mismo y está abierto intencionalmente a lo otro. Stein, como Campbell, recalca que lo que ejecuta las decisiones libres es el sujeto mismo, la persona que subsiste por sí misma. Y la persona, por tomar sus decisiones, determina su propio ser actual. El modo-de-ser del acto libre transcurre en el tiempo, pero “sólo por una duración fugaz”<sup>180</sup>.

La autoconciencia misma acarrea la libertad y la “claridad” cognoscitiva. “Libertad” aquí significa que el hombre puede desprenderse a sí mismo de sí mismo y enfrentarse consigo mismo como ajeno, como objeto. “Claridad” indica que el hombre puede conocerse a sí mismo (es decir, conoce al sujeto que vive en sus actos libres y sabe que vive así)<sup>181</sup>. Para Stein, pues, como para santo Tomás, Taylor y tantos otros filósofos, intelección y volición, mente y voluntad, conciencia y libertad, están entrelazadas estrechamente, y también como para Tomás y Frankfurt, la libertad requiere la reflexión de segundo nivel. Asimismo, el contexto es teleológico, como en Aristóteles, Tomás y Cahn: la relación de los medios con el fin.

La doble propiedad *consciente-libre* [*bewußt-frei*] es en efecto lo que define el ser personal. Stein da varios ejemplos de la dialéctica conciencia-libertad. Cuando una persona quiere resolver un problema, su yo, por este “querer”, se pone en marcha espiritual hacia la meta, la solución del problema. Para poder hacer esto, el yo debe mantener cierta continuidad: debe “seguir agarrado” [*gefasst halten*] a sí mismo, a la meta y al movimiento hacia la meta.

---

<sup>179</sup> Nos restringimos a *Potenz und Akt*. En este capítulo, “actual” corresponde al *actuell* de Stein y tiene el sentido escolástico de “actuale” (real).

<sup>180</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 237.

<sup>181</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, pp.174-175.

Para que el yo siga aferrado a sí mismo, debe “tenerse” en tres sentidos; es preciso (1) que sea consciente de sí mismo (porque sólo un yo *consciente* de sí mismo es capaz de querer), (2) que se dirija a sí mismo (pues sólo un yo *libre* puede querer) y (3) que se dé cuenta reflexivamente de su capacidad de dirigirse y querer (sólo un yo que es consciente-libre puede querer). Cuando el yo sigue agarrado a su meta, la abraza intelectualmente y le atiende como a algo objetivo que está a su alcance (en su ejemplo, la solución del problema). El yo se atiende al movimiento que conduce a la meta porque la conoce y la puede alcanzar. El acto de la voluntad es la decisión de partir para la meta. El acto intencionado es el movimiento a la meta y coincide con el acto de la voluntad, porque en el acto el sujeto libre es consciente de sí mismo, de su meta, de ser libre y de poder<sup>182</sup>.

Stein describe cómo la voluntad influye en el entendimiento y en las emociones. A veces una palabra que oigo interrumpe mi pensamiento y alumbra un área de mi mundo mental. En este momento puedo seguir el “llamamiento” [*Appell*] de la palabra o resistirlo y quedarme con mi preocupación anterior. Tampoco estoy indefenso ante mis emociones. Cuando me estoy enfadando –dice con santo Tomás<sup>183</sup>–, puedo dejarme llevar por la creciente ira o bien la puedo suprimir. El tipo de decisión dependerá a su vez de cómo he desarrollado mis hábitos o, en su vertiente ética, las “virtudes o vicios”. El hombre, pues –aquí hace pensar en Sartre–, puede moldearse a sí mismo libremente; su realidad es actividad a originar libremente [*frei herbeizuführen*]<sup>184</sup>.

Stein usa la “fuga de ideas” para ilustrar cómo funcionaría la mente si el pensador careciera de la libertad. La persona que padece de este mal, forma una “idea” de algo con que tropieza, generalmente fuera de su contexto, y esta idea desencadenará otras mecánicamente. El individuo no tiene ningún sistema de referencias, ningún mundo espiritual. Para Stein es inconcebible que la mente normal se mantenga totalmente pasiva cuando es afectada por algo. Pues el vivir espiritual es activo; es decir, es *intencional*. Como otros fenomenólogos, emplea la noción escolástica de la intencionalidad transmitida por F. Brentano: los estados conscientes están dirigidos hacia los objetos. El sujeto *hace* algo: capta lo conocido y lo procesa mentalmente. Aun cuando el sujeto no inicie el contacto, siempre puede resistir el llamamiento, y aun en los casos en que no puede sino seguirlo, el mismo “seguir” es un acto del yo<sup>185</sup>.

<sup>182</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, pp. 236-237.

<sup>183</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “vii) Realización y especificación”, p. 102.

<sup>184</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, pp. 112 y 125.

<sup>185</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, pp. 112-113.

Por otro lado, el proceso cognoscitivo tiene su cariz pasivo; aun más, este “padecer” es lo que garantiza el realismo, el contacto con la realidad. Stein usa la distinción tradicional entre los dos intelectos para reconciliar el carácter activo y pasivo de la intuición:

“Por cierto, Tomás ve en el proceso analítico que intenta avanzar hasta la esencia a partir del material inicial (la actividad del *intellectus agens* [intelecto agente o activo]) como una genuina *acción* del entendimiento, pero el *intus legere* [leer dentro], al que apunta a la larga todo movimiento del entendimiento [pasivo o ‘posible’], tiene el carácter de un acoger”<sup>186</sup>.

## ii) *La ascensión a la libertad*

Stein, con muchos filósofos, matiza el alcance de la libertad. Por su libertad el hombre puede elevarse por encima de todo su ser “natural”. Por su acto libre “se levanta” de una actualidad inferior a una superior, parte de un modo-de-ser torpe, afín al de los animales, y asciende a un modo-de-ser libre. El sujeto puede despertarse a sí mismo de sus sombrías meditaciones para pensar libremente o actuar prácticamente. Cuando el estímulo viene de fuera, el individuo es libre para quedarse en el nuevo modo-de-ser o recaer en el modo anterior<sup>187</sup>.

Al hombre le incumbe conservar la libertad y la apertura una vez que las haya logrado. Pues si no “se mantiene arriba” las perderá y volverá a caer en el ser “natural” del que se despertó a su ser espiritual personal. Sin embargo, para “seguir arriba” no tiene que hacer nada en particular, pues basta que “deje que suceda”, es decir, que no detenga el proceso a propósito, y hasta este punto su vivir es “voluntario”. Sólo cuando falla su fuerza (quizás cuando un fuerte jalón “desde abajo” lo rebaja a una actividad natural) debe resistir la atracción activamente a fin de quedarse en el nivel superior<sup>188</sup>.

<sup>186</sup> E. Stein, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des I. Thomas v. Aquino”, *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1929, suplemento del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>2</sup>1974, pp. 315-338 {1-24}, p. 332 {18}; y *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino*, en *Erkenntnis und Glaube*, tomo xv de *Edith Steins Werke*, Herder, Friburgo, 1993, pp. 19-48, p. 40. Para su crítica del idealismo véase, *Edith Stein. Excurso sobre el idealismo trascendental*, trad. por W. Redmond de una sección de *Potenz und Akt* (Ediciones Encuentro, Colección Opuscula Philosophica, n. 20, Madrid, 2005).

<sup>187</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, pp. 237-238.

<sup>188</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 279.

Cuando el hombre toma decisiones libres, *su mismo ser* está en juego. Cuando, en vez de actuar según sus instintos, pondera sus opciones (tal vez sólo las de actuar o no actuar) y escoge una de ellas por impulso propio, actúa desde el *núcleo (Kern)* de su ser: “recoge todo su ser, juntándolo en una punta, y hace que sea activo en la decisión libre. Por esto las decisiones son puntos culminantes de la vida de una persona”<sup>189</sup>.

Como Campbell, Stein desarrolla un “antideterminismo”, porque el valor es un integrante esencial. Los juicios de valor, dice, siempre acompañan la elección de alternativas porque el agente no puede menos de buscar lo “mejor”, sea para sí mismo (algo que realza su propio ser o al menos no lo amenaza), sea en el sentido objetivo (un valor superior por el que la persona está dispuesta a sacrificar algo suyo).

“Detrás del temor de las decisiones que los más tenemos y que en algunos es patológico, puede estar escondida la oscura sospecha de que al decidirnos estamos ‘fraguando nuestro destino’... No hay manera de escapar a la decisión, pues sea la ejerzamos sea la esquivemos, siempre estamos determinando nuestro ser. Cada decisión, pues, significa que el ser crece o mengua”<sup>190</sup>.

Cuando la persona, por su apertura, reconoce que el “deber” le pide cierta actividad, tiene que responder con una decisión voluntaria. La obligación puede exigir que se abra adrede a un bien que aumente su propia energía y realce su riqueza interior, o que se cierre a un mal que debilite su fuerza o empobrezca su caudal personal. El deber también puede requerir que se abra al *summum bonum*, al ser puro<sup>191</sup>.

La claridad y la libertad del hombre lo distinguen del animal y lo asemeja a lo divino, pues el ser de la persona –divina y humana– es un duradero vivir espiritual de actividad libre, consciente, racional, creadora<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 142.

<sup>190</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 143.

<sup>191</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, pp. 279-280.

<sup>192</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 237. “Lo que comienza a ser en las cosas creadas, quiero decir, sus acciones que surgen y fenecen, es análogo a la infinita actualidad y actividad de Dios. La continuidad de la vida que se mantiene a través del constante cambio es análogo a la inmutable vida divina. Los actos espirituales de que brota un nuevo ser son análogos al poder creador divino. Los actos... libres o intencionados son análogos a la libertad divina. Los actos de ser *consciente*, es decir, de existir para sí de cierta manera, son análogos al autoconocimiento divino. Los actos que conciben las cosas ajenas, percibiéndolas en su orden e interrelación y tratándolas según este orden, son análogos a la sabiduría y razón divinas”; p. 90. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) Un proceso *sui generis*”, p. 88.

### III. ANTECEDENTES FILOSOFICOS

*There is no Ghost in the machine*  
Gilbert Ryle

*Die langen Erwägungen über die Natur des Menschen  
führen zu dem alten Ergebnis,  
daß er ein Tier und ein Engel zugleich sei*  
Edith Stein<sup>193</sup>

Varios filósofos del pasado y del presente han reconocido la unicidad de la conciencia reflexiva y de la elección libre, y más fundamentalmente, han formulado una antropología filosófica capaz de cimentar su concepción de la libertad. Pues es evidente que lo que diremos del conocimiento intelectual y del libre albedrío dependerá de cómo concebimos al ser humano en general, y nuestra teoría del hombre a su vez formará parte de nuestra cosmovisión. El determinismo y el indeterminismo, como muestra el fracaso del compatibilismo, presuponen antropologías y metafísicas irreconciliables.

#### 1. Antropología

##### *a) Dos series de predicados*

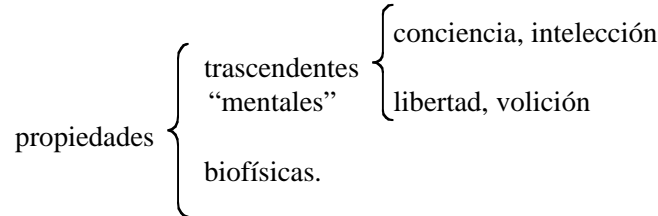
Frankfurt, Davidson, Kant y otros atribuyen dos series de propiedades al hombre: mentales y físicas<sup>194</sup>. La dualidad antropológica tradicional no es sólo entre la conciencia y la libertad (ni, en Kant, entre la razón pura y la práctica), sino también entre las funciones biofísicas y las funciones “mentales” de conciencia y libertad que trascienden aquéllas:

---

<sup>193</sup> Ryle: “no hay ningún fantasma en la máquina”, G. Ryle, *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949. E. Stein: “las largas discusiones sobre la naturaleza del hombre han llegado a la antiquísima conclusión de que el hombre es a la vez animal y ángel”, *Potenz und Akt*, p. 278.

<sup>194</sup> H. G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, p. 470, refiriéndose a Strawson y Ayer.



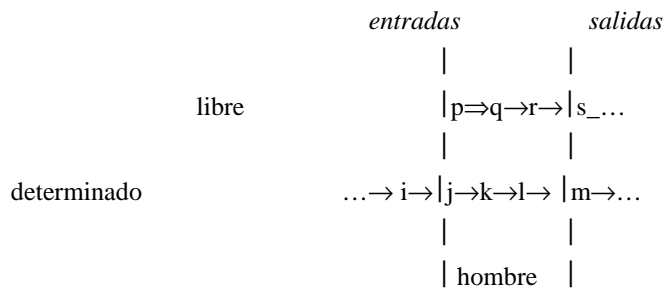


Si bien las propiedades mentales y físicas pertenecen al mismo *agente* y “cooperan” en el proceso intelectual y voluntario, pueden ser *exclusivas* en el sentido de que no caracterizan el mismo aspecto del *acto* o *evento*. Consideremos otra vez la dificultad de la posición de Davidson según la cual el mismo acto mental es tanto determinado como “anómalo”<sup>195</sup>. El acto “físico” (a) y el acto “mental” (b) tienen predicados incompatibles; por ejemplo, ‘a’ está sujeto a las leyes físicas (Fa), pero ‘b’ no les está sujeto (~Fb). Evidentemente, no hay que decir que sean idénticos (a=b), sino sólo que los predicados se aplican a distintos actos de la persona o a distintos aspectos de su acto.

Edith Stein recalcó la dualidad del hombre:

“Cuando consideramos su organismo corpóreo y las funciones de su alma que le pertenecen inseparablemente como cuerpo, el hombre es una especie animal. Cuando consideramos su alma en sí misma y su cuerpo como formado por el alma, cada hombre... es una persona espiritual de índole específica. Sin embargo, no es un ente doble; más bien, un solo hombre, por una sola alma, es tanto animal como persona”<sup>196</sup>.

Puede esquematizarse así la diferencia entre las *dos* fuentes de la conducta (libre y determinada) según una posición indeterminista<sup>197</sup>:



<sup>195</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Autonomía y anomalía”, p. 65.

<sup>196</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, p. 278.

<sup>197</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Dos fuentes de la conducta”, p. 38.



ner (Ryle negó ser conductista). Cuando hablamos de la “mente”, dice Ryle, cometemos un error “de categorías”, pues confundimos “cosas” con propensidad o tipos de comportamiento. La “creencia” (“pensamiento”, “conocimiento”) de que va a llover no es más que una inclinación de hacer ciertas cosas (cerrar las ventanas, sacar el paraguas, decir “va a llover”...).

En su “teoría de la identidad” D. M. Armstrong y J. J. C. Smart consideran lo mental como estados del sistema nervioso (si bien agregan que la ciencia no puede detallar exactamente como funcionan): el pensamiento no “envuelve” un proceso neural, sino que lo *es*. Los “funcionalistas” como H. Putnam no aceptan la correspondencia uno-a-uno entre los estados o procesos mentales y los neurales, porque el mismo estado mental puede corresponder a un estado del cerebro humano o al estado de un órgano de una criatura extraterrestre o al estado electrónico de un “cerebro” hecho de silicón y plástico. Definimos las creencias, como los abrebotellas, de acuerdo a lo que hacen o a lo que hacemos con ellas, o sea, según su *función*: la creencia, ella misma causada por estímulos, causa, junto con otras creencias, ciertas líneas de conducta.

D. Dennett pide prestado a Brentano el concepto de la intencionalidad para describir no sólo cómo funciona la mente humana sino también la computadora: sus estados se refieren a objetos (existan estos o no). Esta “postura intencional”, dice, no es sino una de las varias perspectivas que podemos tomar cuando deseamos predecir la actividad de las cosas físicas (otras –no tan útiles por su complejidad– son el estudio del diseño de la máquina o de sus estados físicos).

### c) *Dualismo*

Kierkegaard protestó contra la actitud “tanto-como” de Hegel, e insistió en el aspecto “o-o” de la realidad. En la historia de la filosofía la razón fundamental por la cual se ha propuesto una antropología dualista es porque hay funciones o capacidades humanas que no parecen explicarse adecuadamente a base de los procesos neurofisiológicos. Los indeterministas generalmente son dualistas en la antropología, porque reconocen dos fuentes de su conducta radicadas en el ser del hombre.

### i) *Kant*

En el período moderno, Descartes estableció el dualismo paradigmático: la mente y el cuerpo son como dos cosas distintas, *res cogitans* y *res extensa*. Re-

solvió el problema de su interrelación con una teoría interaccionista: se influyen mutuamente el uno al otro. Hobbes y Spinoza, en reacción, propusieron distintas versiones de un monismo determinista.

Tanto Descartes como Kant, si bien los dos aceptan la ciencia newtoniana, hacen sitio para la libertad y la moralidad. Kant tiene el mismo problema fundamental que Descartes: ¿cómo reconciliar los dos aspectos del hombre? El dualismo global de Kant es entre:

– “el cielo estrellado arriba”: el *objeto*, el universo sujeto a las leyes físicas, la esfera del determinismo, de la ciencia, el hombre entiende cómo el universo funciona.

– “la ley moral dentro”: el *sujeto*: el orden moral, la esfera de la libertad, el hombre percibe una finalidad en el universo y es consciente de ser libre y responsable moralmente<sup>199</sup>.

En el mismo cielo estrellado Kant distingue agudamente entre los entes y su apariencia, entre lo fenoménico, que supone la actividad *a priori* de la mente, y lo nouménico, el mundo transubjetivo al que la razón pura no tiene acceso; este mundo incognoscible lo integran la cosa-en-sí, el yo y Dios. Hay, pues, un dualismo antropológico correspondiente:

– el yo *empírico*, fenomenal; abierto a la investigación científica, y por ende las categorías *a priori* del pensamiento le son aplicables.

– el yo *trascendental*. Kant está de acuerdo con Hume en que no tenemos experiencia de nuestro propio yo “personal”, y por lo tanto no le podemos aplicar las categorías (por ejemplo, no dice que el yo sea una sustancia porque no le conviene la categoría “sustancia”). Pero Kant, a diferencia de Hume, acepta el principio de Descartes de que sin pensador no hay pensamiento. Este “pienso”, el *cogito* cartesiano, es el yo trascendental que siempre acompaña la autoconciencia (se llama “trascendental” porque es una presuposición de toda la experiencia, algo que la unifica).

En las *Críticas* de la razón pura y práctica Kant atribuye dos series de propiedades al yo trascendental. La razón pura atañe a la existencia del yo y a su relación con las categorías *a priori*, y la razón práctica trata de la libertad y la responsabilidad moral<sup>200</sup>.

Kant cree que el hombre es determinado fenoménicamente y libre nouménicamente. La libertad para Kant, junto con la inmortalidad y la existencia de

<sup>199</sup> Doctrinas tomadas de I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Principios fundamentales de la metafísica de la moral*.

<sup>200</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Dos series de predicados”, p. 112.

Dios, son “postulados de la razón práctica”. Si bien no se puede “demostrar” que el hombre es libre –dice– la libertad es una condición de la posibilidad de la moralidad, porque sin el libre albedrío no hay imperativo categórico. La razón práctica, la cual constituye el reino de la libertad y moralidad, y la razón pura corresponden a grandes rasgos a la distinción tradicional entre la voluntad y el entendimiento.

Kant, pues, también asocia Dios y la estructura peculiar del hombre con su libertad y responsabilidad ética. Con todo, la defensa kantiana del indeterminismo cuesta caro, pues para aceptarla tenemos que sacrificar la racionalidad (pura) tanto de las “ideas” (el yo pensante, el “mundo” como totalidad de secuencias causales, y Dios) como de los “postulados” (libertad, inmortalidad, Dios). Con todo, reconoce que de algún modo las dos series de propiedades realmente convienen al hombre.

## ii) Platón y Aristóteles

Platón, como Kant, afirma un dualismo metafísico en que se inscribe un dualismo antropológico<sup>201</sup>. Hay una “separación” [*chōrismos*] entre dos esferas del ser:

– la materia [*hylē*]: las cosas individuales concretas, “las muchas cosas” [*ta polla*], los cuerpos [*sōmata*]. Son temporales y espaciales, constan de partes materiales, cambian y perecen al desintegrarse.

– lo abstracto, la significación: el mundo de los contenidos, de las “ideas” [*eidē, ideae, ousiae*]. Están fuera del tiempo y el espacio y por no constar de partes no cambian ni fenecen.

Explica la relación entre estas regiones del ser metafóricamente como “imitación y participación” [*mimēsis y methexis*].

Dos tipos de conocimiento radicalmente distintos corresponden a estas dos esferas; el hombre:

– se percata de las cosas concretas mediante sus sentidos, órganos materiales como las cosas que ve, oye, toca. Los objetos de los sentidos son visibles o “vistos” [*horata*], pero incomprensibles, “no-entendidos” [*anoēta*].

– entiende los contenidos mediante la razón, mente [*logos*]. Los contenidos o significados que entiende son “entendidos” [*noēta*] pero “no-sentidos” [*aeidē*].

<sup>201</sup> Ver, por ejemplo, Platón, *Fedón*, 78B-80C.

Por lo tanto el ser humano es a la vez:

– cuerpo [*sōma*], una cosa material capaz de conocer las “muchas” cosas materiales.

– alma [*psychē*], a que corresponde su *logos*, su función intelectual. El alma no es material, si bien el cuerpo la “arrastra” [*helketai*] a las “muchas” cosas [*ta polla*]. Es “más semejante y afín” [*homoioteron kai xungenesteron*] a las ideas, y las “toca” [*ephaptomenon*], vale decir, está unida o atendida a ellas, relacionada con ellas o en comunicación con ellas, y comparte su atemporalidad.

Platón no explica claramente como se relacionan el cuerpo y el alma. A veces parece creer que el alma sólo habita el cuerpo y lo utiliza –inclusive dice que el cuerpo [*sōma*] es la “tumba” [*sēma*] del alma–, pero también supone que su interacción es evidente. Sin embargo, el alma está en “otro lugar” [*topos*], distinto del de las cosas materiales.

Aristóteles suprime el *chōrismos* entre las cosas concretas y las ideas, y explica que el conocimiento ocurre cuando las formas de las cosas se imprimen en el entendimiento [*nous pathētikos*] gracias a un principio activo [*to poioun*], el cual será interpretado de varias maneras en la historia posterior de la filosofía (el “intelecto agente”). También matiza el dualismo alma-cuerpo de Platón, pues reconoce un principio vital único: el alma, relacionada con el cuerpo material como su forma. En el alma, además del metabolismo básico, radican las actividades sobre las cuales el hombre puede tener conciencia y control: la sensación (que comparte con los animales) y la intelección [*nous, to epistēmikon*]. Reconoce la dualidad de las actividades cognitivas y apetitivas, y también discute la elección [*prohairesis*]<sup>202</sup>.

### iii) Una antropología tradicional

La antropología siguió desarrollándose en Europa según las pautas establecidas por Platón y Aristóteles bajo influjo religioso (judío, islámico, cristiano). Es imposible exagerar la importancia de la distinción platónica entre la sensación y la intelección y de la base de la distinción: *el isomorfismo entre conocimiento y su objeto*:

facultad	correspondencia	objeto
sentido		lo concreto
entendimiento		lo abstracto.

<sup>202</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) La dualidad tradicional”, p. 19.

Platón legó a la filosofía occidental una de las dos actividades humanas que serían reconocidas más tarde como trascendentes: el entender, el ser consciente<sup>203</sup>. La otra actividad trascendente es la libertad. Estas funciones corresponden a la dualidad intelectual-voluntaria (racional-libre, consciente-libre) del proceso decisorio<sup>204</sup>. La teoría tradicional del hombre también reconoce la dualidad de funciones cognitivas y afectivas (“apetitivas”):

	<b>cognitivas</b>	<b>apetitivas</b>
<b>trascendentes</b>	<i>entendimiento</i>	<i>voluntad</i>
<b>fisiológicas</b>	<i>sensación, imaginación...</i>	<i>instinto, emoción...</i>

## 2. Libertad y divinidad

Hemos comentado los inconvenientes que aquejan a las dos posiciones sobre la libertad. El determinismo parece ser incapaz de dar cuenta de experiencias fundamentales del ser humano. El indeterminismo entraña que hay causas que no son efectos físicos. En efecto, en las tesis tradicionales,

- el hombre no es movido por causas físicas cuando actúa libremente (no: Fpq),
- el hombre de algún modo inicia el proceso decisorio (Lpq);

es difícil esclarecer este “iniciar” (la “p” en Lpq). Por otro lado, se ensancha el complejo causal del acto libre cuando se añade el principio del concurso:

- la decisión libre del hombre es actualizada por Dios (ALpq);

y los supuestos anexos:

- la actualización divina (A) es radicalmente distinta de la causalidad creada física (Fpq) y racional-voluntaria (Lpq);
- la actualización corresponde a sus diversos efectos: físico (AFpq) y libre (ALpq);
- la actualización no suprime la autonomía de la causalidad creada, ni física ni libre.

Según este criterio teísta, pues, las explicaciones fisicalistas no bastan para dar cuenta de la libertad humana, y el concurso ya forma parte de la ecuación de

<sup>203</sup> Cuando se afirma que la intelección sobrepasa la capacidad de lo neurofisiológico, evidentemente no se niega que los animales y las computadoras “razonen” en algún sentido.

<sup>204</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Racionalidad”, p. 17.

la libertad. Sin embargo, si bien el concurso concreta el problema de la libertad, evidentemente no lo “resuelve”, pues al teísta le incumbe discutir el mismo concurso: la relación de la libertad humana con

- la *voluntad* de Dios que la actualiza (con su omnicausalidad);
- del *entendimiento* de Dios que la conoce (con su omnisciencia).

De estas cuestiones nos ocuparemos en los capítulos III y IV, enfocándolas desde la escolástica y la lógica y metafísica actuales.



## CAPÍTULO III

### LIBERTAD HUMANA Y OMNIPOTENCIA DIVINA

*Ĕlohîm mēro 'š barā' ādām wayyašîtehû b'yad yiśrô*

Ben Siraj

*Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum  
quod effectus naturales et Deo attribuantur et naturali agenti*

Tomás de Aquino<sup>1</sup>

Después de introducir unos conceptos relacionados con la fundamentación divina de la realidad y repasar la historia de la controversia escolástica, formularemos más precisamente el “concurso” de la acción divina y humana en el contexto de la semántica modal.

#### I. LIBERTAD, LÓGICA Y ACTIVIDAD DIVINA

*L'essentiel c'est la contingence.*

Jean-Paul Sartre<sup>2</sup>

Los teólogos cristianos han considerado la doble relación de la libertad humana con la actualización y el conocimiento divinos desde el punto de vista de

---

<sup>1</sup> *Ben Siraj (Eclesiástico, 15, 14)*: “Dios mismo creó al hombre desde el principio y lo dejó en manos de sus propósitos” (“autos [Theos] ex archēs epoiēsen anthrōpon kai aphēken auton en chairi diaboulou autou”), citado por Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, *sed contra*. Tomás de Aquino: “parece que es difícil para algunos entender que los efectos naturales se atribuyan tanto a Dios como a un agente natural”, *Contra Gentes*, III, c70, al principio.

<sup>2</sup> J. P. Sartre, “Lo esencial es la contingencia”, en *La nausée*, Gallimard, Paris, 1938, p. 181 (“Mercredi, 6 heures du soir”).

la *creación e ideación*. La metafísica modal forma una parte esencial de este planteamiento, y los escolásticos, sobre todo en el Siglo de Oro de los siglos XVI y XVII, usaban la lógica modal como instrumento de análisis. Sus procedimientos se remontan a la Edad Media, pero también anticipan la sintáctica y semántica de la lógica modal reciente. Describiremos, combinando planteamientos tradicionales y actuales, la relación entre la actividad creada y la omnipotencia divina.

### 1. Ideación, creación; mundos posibles y S5

Jean-Paul Sartre reconoció el doble cariz de la divinidad: el *en-sí* (el aspecto necesario y determinado) y el *para-sí* (el aspecto contingente y libre). La tradición cristiana, en efecto, ha reconocido que Dios por una parte no puede sino serse, pero por otra parte puede crear el universo o no crearlo y puede crear el presente universo u otro universo. Los teólogos han diferenciado la relación de lo creado –lo *real*– con Dios de la relación de lo “creable” –lo *posible*– con Dios<sup>3</sup>. Los padres de la Iglesia interpretaron las ideas platónicas como “ideas divinas”; san Agustín describió así las *rationes divinae* en Dios, quien:

“vives siempre, en que nada muere, pues tú eres antes de los fundamentos de las edades y antes de todo lo que puede llamarse ‘antes’, y eres Dios y señor de todo lo que has creado, y las causas de todas las cosas inestables están delante de ti, y los orígenes de todas las cosas mutables quedan inmutables, y las razones de todo lo irracional y temporal viven sempiternas...”<sup>4</sup>.

Las “razones” o “ideas” divinas, los “ejemplares” de las cosas creadas, se han concebido tradicionalmente como idénticas con la esencia divina como ésta es “imitable fuera”; constituyen la esfera intencional de lo que podría crearse,

<sup>3</sup> Los escolásticos suelen ver la relación criatura-Dios como asimétrica: la relación de la criatura con Dios es real pero la de Dios a la criatura es racional (por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q13, a7, I, q45, a3).

<sup>4</sup> “Tu autem, Domine, qui et semper vivis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne quod vel ante dici potest, tu es, et Deus es Dominusque omnium quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes...”, San Agustín, *Confesiones*, I, 6, 9.

de lo creable. Lo que *puede* o *podría* crearse –pero no lo que se crea–, puesto que Dios no puede menos de ser “imitable”, es necesario<sup>5</sup>.

En el contexto del ejemplarismo agustiniano, san Buenaventura desarrolló un argumento de la existencia de Dios en base a “la necesidad de la contingencia”<sup>6</sup>. Afirma que cualquier inferencia válida es necesaria, inclusive en lo contingente, como por ejemplo

si un hombre corre, entonces un hombre se mueve;

esta proposición sería verdadera aun cuando ningún hombre existiera<sup>7</sup>. Entonces señala que tal necesidad no viene del hombre que corre (pues es contingente) ni de nuestro conocimiento de él (pues no lo afecta) sino “de la ejemplaridad en el arte eterna”, e infiere que todo razonamiento válido despliega esta necesidad del arte eterno y todo entendimiento, cuando piensa lógicamente, está en contacto con “el arte eterna” y con “la verdad que es Dios”<sup>8</sup>. Santo Tomás usa el mismo ejemplo del hombre que corre y concluye que “nada es tan contingente que no tenga algo necesario dentro de sí mismo”<sup>9</sup>.

Los escolásticos describían como *ideación* la relación entre las razones y Dios, y decían que Dios “idea” las razones como *causa ejemplar* o *ideativa*. Había controversias filosóficamente interesantes sobre la interpretación de tal causalidad<sup>10</sup>. La ideación, pues, pertenece al *entendimiento* divino y es necesaria porque Dios no puede sino *poder* crear.

<sup>5</sup> En un pasaje muy comentado santo Tomás dice que la quiddidad de una criatura “es creada” en el sentido de que antes de tener el ser, no es nada sino quizás en el entendimiento divino “donde no hay criatura sino esencia creadora” (“quidditas creari dicitur quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia”, Tomás de Aquino, *De potentia*, q3, a5, ad2; ver *De veritate*, q2, a2).

<sup>6</sup> Ver W. Redmond, “Deus atque id quod fieri potest”, *Tópicos*, Universidad Panamericana, Mexico, 2004 (27), pp. 111-126.

<sup>7</sup> “Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis verum etiam in contingentibus, ut ‘si homo currit, homo movetur’”, San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3.

<sup>8</sup> “...ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem”, San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 3, 3. Sigue a Agustín, *De vera religione*, 39, 72.

<sup>9</sup> “Nihil enim est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q86, a3.

<sup>10</sup> Ver un resumen de Espinosa Medrano en W. Redmond, *La lógica en el Virreinato del Perú*, Fondo de Cultura Económica, Lima / México, 1998, pp. 105-140.

Los cristianos, pues, han ilustrado la ejemplaridad con ayuda de proposiciones (Platón no consideró las proposiciones entre sus “entes abstractos”). Yo también me referiré a posibilidades y necesidades, es decir, a las situaciones posibles y necesarias y las proposiciones a que corresponden<sup>11</sup>. Tal aproximación nos permite hablar de los individuos, de sus propiedades (“rasgos” esenciales o accidentales) y del complejo de relaciones que median entre las propiedades y entre los individuos<sup>12</sup>. La admisión de cosas singulares en este “espacio lógico” implica que Dios “idea” las cosas singulares; dejó abierta la cuestión de la interpretación metafísica y teológica de los individuos posibles, tanto reales como “meramente posibles”<sup>13</sup>.

Por otro lado, *creación* denota la relación entre lo creado y Dios, visto como la *causa eficiente* de lo que existe; hemos usado el término “actualizar” en un sentido que incluye toda situación contingente que vale en el mundo real<sup>14</sup>. Es importante subrayar que Dios actualiza los individuos libremente, porque la actualización está arraigada en la bondad y el amor de su *voluntad*; Dios crea como autodifusivo Bien. Santo Tomás lo expresa así:

“Cuando decimos que Dios lo creó todo por su Verbo, evitamos el error de los que suponen que produjo las cosas por alguna necesidad de su naturaleza. Y cuando le atribuimos una procesión de amor, mostramos que Dios no produjo las criaturas por indigencia ni por otra causa extrínseca, sino por el amor de su propia bondad”<sup>15</sup>.

Estas tradiciones cristianas se empalman con la semántica modal actual de la siguiente manera. Las situaciones actualizadas pertenecen al mundo real, y las necesarias y posibles corresponden a los mundos posibles. Lo necesario es verdadero en todo mundo posible y lo contingente es verdadero en algunos y falso en los demás; además la contingencia misma es verdadera en todo mundo posible. El sistema S5 registra la necesidad de lo necesario y de lo contingente. La esfera de lo necesario corresponde a las ideas divinas, o sea a Dios como “imi-

<sup>11</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “III. La ideación”, p. 137.

<sup>12</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

<sup>13</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22; “1. Principios”, p. 146, y “2. Un procedimiento decisorio”, p. 145.

<sup>14</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>15</sup> “Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q32, a1, ad3.

table fuera”. La sintáctica y semántica modales, pues, ilustran las regiones de lo posible y de lo real que corren parejos con la ideación necesaria y la creación libre<sup>16</sup>.

## 2. Dos tipos de conocimiento divino

Los teólogos escolásticos relacionaron la actualización y la ideación con dos tipos de conocimiento divino (y discrepaban de la necesidad de un tercer tipo “intermedio”). Einstein, dirían, conoce la relatividad en la relatividad misma, pero Dios la conoce en sí mismo. Dios lo sabe todo en su *propia esencia*, pero lo que estos pensadores se empeñaban en precisar era sobre todo el *medio objetivo* del saber divino. En general estos medios objetivos son su entendimiento y voluntad. Los hombres reconocemos pasivamente los seres creados, pero Dios, por ser su causa, los conoce “activamente” por actualizarlos; Amundsen, por ejemplo, sabe que nieva porque ve la nieve, pero Dios sabe que nieva porque actualiza el nevar.

Ahora bien, Dios es causa en dos sentidos, y a estos sentidos les corresponden los dos tipos de conocimiento: *visión* y *simple inteligencia*.

1) Dios es la causa *eficiente* o *creativa* de las cosas reales, por actualizarlas. Dios conoce lo que crea por la *visión* [*visio*]. El medio objetivo por el que conoce lo real contingente es su *voluntad*, porque por su voluntad lo actualiza. Visión y creación, pues, forman un par. Dios conoce por visión lo que vale no en todos los mundos sino en el mundo real. El objeto de la actualización es la situación sartreana: lo que vale realmente pudiendo no valer (p&~Np)<sup>17</sup>; por lo tanto esta intencionalidad, por estar ligada con la actualización, es *contingente*.

2) Dios es la causa *ejemplar* o *ideativa* de lo que podría existir, por “idearlo”. Conoce o “entiende [*intelligit*] sencillamente” lo que *puede* crear (tanto lo que crea –que ya es posible– como lo que podría crear pero no crea) por su *simple inteligencia* [*simplex intelligentia*]. El medio objetivo por el que conoce lo posible es su *entendimiento*, el cual lo “idea”. Tal conocimiento no es sino la autocomprensión divina como “imitable fuera”, la “autointencionalidad” por decirlo así. La simple inteligencia, pues, está en paralelo con la ideación. Por la inteligencia Dios conoce necesariamente todas las situaciones que valen en to-

<sup>16</sup> J. P. Sartre, nótese de paso, no entendió correctamente las relaciones entre la necesidad y la contingencia divinas, las cuales evidentemente no son contradictorias.

<sup>17</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

dos los mundos posibles. Es el conocimiento divino “si nada se hubiera creado”, y es el mismo conocimiento dado que existe el universo creado.

Hay que incluir en el objeto de la simple inteligencia no sólo lo “creable” –o sea, lo contingente que podría actualizarse en el mundo real–, sino también lo “necesario como tal”, todas las verdades necesarias. Podemos en efecto hablar de dos necesidades:

1) La necesidad de la *posibilidad*. Por ejemplo, es necesario que sea posible que César decida cruzar el Rubicón (NPR). Esta necesidad corresponde al sistema modal S5 (NPR se sigue de PR sólo en S5)<sup>18</sup>.

2) La necesidad de la *necesidad* misma. Por ejemplo, es necesario que sea necesario que tres más tres sean seis (NNT). Esta necesidad corresponde al sistema modal S4 (NNT se sigue de NT en S4 y por ende S5)<sup>19</sup>.

Por otro lado, la necesidad tiene su unidad en el entendimiento divino (y la necesidad de la contingencia –S5– incluye la de la necesidad –S4–).

En resumen, hay dos tipos de conocimiento divino: el objeto de la intencionalidad de la *simplex intelligentia* son las *rationes*, la imitabilidad de la esencia divina; el objeto de la intencionalidad de la *visio* son las situaciones reales-contingentes. Lo posible está relacionado con Dios necesariamente por cuanto Dios lo idea; y lo real está relacionado con Dios contingentemente por cuanto Dios lo actualiza. Se podría decir, con la debida cautela, que la simple inteligencia es conocimiento “a priori” y la visión es “a posteriori”.

Para redondear esta cosmovisión, conviene incluir la especulación tradicional sobre los argumentos de la existencia de Dios. Dos clases de razonamientos se han propuesto en la historia de la filosofía para mostrar que Dios existe: los *a posteriori* (los “cosmológicos”, entre los que se hallan los “teleológicos”) y los *a priori* (por ejemplo, los “ontológicos” o el razonamiento de Kant)<sup>20</sup>. El punto de partida de los argumentos cosmológicos es el *kosmos* creado libremente por Dios<sup>21</sup>. Los ontológicos no descansan en el mundo creado sino, por así decirlo,

<sup>18</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “c) La lógica modal fundamental”, p. 30.

<sup>19</sup> Aquí también vemos el curioso paralelismo, dentro de la *epistēme tōn noētōn* en el símil de la línea de Platón (*República*, 509D 6-511E 5), entre la *noēsis tōn archōn* y S5 (NPp) y la *dianoia tōn mathēmatikōn* y S4 (NNp; cfr. “c) La lógica modal fundamental”, p. 31, nota 49).

<sup>20</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “III. La ideación”, p. 137; “1. Ideación, creación; mundos posibles y S5”, p. 122; véase también: W. Redmond, “Hodierna logica, quid dicit de Deo?”, *Latinitas*, marzo, 2005.

<sup>21</sup> W. Redmond, “Casu An Consulto? Evolutio Atque Epistemologia in Recenti Philosophia Religionis Tractata”, *Sensus Communis*, Universidad Lateranense, Roma, abril-septiembre, 2003.

en la lógica interna del *einai* divino<sup>22</sup>. Es notable que los argumentos ontológicos que incorporan la modalidad presuponen la aplicabilidad del sistema S5. Las correspondencias pueden resumirse de esta manera:

<b>Dios</b>	
<i>necesaria y determinadamente</i>	<i>contingente y libremente</i>
por su entendimiento	por su voluntad
<b>idea</b>	<b>crea</b>
<i>lo necesario y lo posible</i>	<i>lo real e innecesario</i>
<b>conoce</b>	
necesariamente	contingentemente
por simple inteligencia	por visión
los mundos posibles	lo actualizado en el mundo real
<b>funda</b>	
los argumentos <i>a priori</i>	los argumentos <i>a posteriori</i>

En lo sucesivo, diremos que Dios “ve” que p si sabe por visión que p es verdadero, y diremos que “entiende” que p si sabe por (simple) inteligencia que p es verdadero. En el próximo capítulo IV definiremos las relaciones lógicas entre la causalidad y el conocimiento divinos. También veremos el tercer tipo de conocimiento divino que fue la manzana de la discordia en la Segunda Escolástica: la *ciencia media*.

### 3. El contexto histórico

La libertad humana parece estar amenazada por dos fatalismos u “omnicausalidades”: la *física* y la *divina*. Por lo tanto, el filósofo que acepta el libre albedrío y la existencia de Dios tiene un doble desafío, pues tiene que reconciliar el libre albedrío no sólo con la naturaleza física sino también con la omnipotencia y omnisciencia divinas. Pero puesto que la causalidad natural depende de la actualización, el problema más radical será el “concurso”: la distinción entre lo que hace el hombre y lo que hace Dios.

Un contexto importante aquí será la polémica que surgió en el Siglo de Oro español durante el siglo XVI. Santo Tomás, como hemos visto, negó que se contrapusiesen actualización divina y autodeterminación humana, pero sus seguidores discrepaban –y siguen discrepando– en la interpretación de sus razo-

<sup>22</sup> W. Redmond, “Deus atque id quod fieri potest”; “Hodie quid diceret Sanctus Thomas de argumentis ontologicis?”, *Ciencia tomista*, 2003 (n. 103), pp. 31-53.

nes. Los protagonistas en el debate son los jesuitas Luis de Molina (1536-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) y el dominico Domingo Bañez (1528-1604). El papa Clemente VIII convocó la Congregación *De auxiliis* (1598-1607) para resolver la cuestión, pero la única resolución fue que los jesuitas no debían tildar de calvinistas a los dominicos ni estos de pelagianos a los jesuitas. El nombre “sobre las ayudas” muestra que el contexto de la discusión era teológico, pues se preguntaban cómo la gracia, la “ayuda” divina, afecta la actividad humana. Sin embargo, el trasfondo es filosófico y muchos de los conceptos más fundamentales pertenecen a la antropología, metafísica y lógica.

No sólo los jesuitas y dominicos sino también los franciscanos, quienes seguían la aproximación de Juan Duns Escoto, los agustinos, carmelitas y miembros de otras órdenes religiosas tomaban parte en el debate y proponían sus propias soluciones. La controversia continúa hoy en día, y los participantes siguen proponiendo sus propias explicaciones y varias exégesis de santo Tomás.

Nos limitaremos –de manera muy somera– al marco “tomista”. Tanto los jesuitas como los dominicos apelaban a la autoridad de santo Tomás, pero admitían que la interpretación del santo estaba “abierta”, porque no se había pronunciado explícitamente sobre varios puntos que más tarde habrían de ser cruciales.

## II. CONCURSO Y ACTUALIZACIÓN

*We do not live under a regime of endlessly repeated miracles*

Fergus Kerr

*Operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*

Tomás de Aquino<sup>23</sup>

El *concurso* era el centro de la controversia *De auxiliis*<sup>24</sup>: el punto donde se cruzan la actualización de Dios (Ap) y la actividad física y consciente-libre en el mundo (Fpq y Lpq). Todos los participantes en el debate aceptaban el “concurso simultáneo”, es decir, cada proceso o actividad, mientras dure y porque

<sup>23</sup> F. Kerr: “No vivimos bajo un régimen de milagros repetidos sin fin”, *After Thomas*, p. 45; Tomás: “pues [Dios] obra en cada cosa según lo que le es propio”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q83, a1, ad3.

<sup>24</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “viii) El concurso”, p. 104.



existe, tiene que ser actualizado por Dios. Pero la cuestión principal del debate era si también es necesario el concurso *previo*, o sea la *premoción*, para “arrancar” los procesos de la naturaleza. En general, los dominicos decían que sí y los jesuitas que no.

Hoy en día varios tomistas critican este concepto de la premoción. Sin embargo, hay una dificultad especial en el caso de la libertad, y es precisamente el *arranque*. Hemos visto que en el libre albedrío (Lpq), a diferencia de la actividad física (Fpq), incluso de la actividad cognitiva fisiológica, se inicia un proceso que no se debe enteramente a factores físicos antecedentes<sup>25</sup>. Por lo tanto, la actualización de la operación física (AFpq), donde hay una prehistoria causal natural, será distinta de la actualización de la actividad consciente-libre (ALpq) que no se remite a una previa causalidad natural.

Se dice frecuentemente que los jesuitas –en el espíritu humanista del renacimiento– representaban la “izquierda” en la controversia, y los dominicos –al estilo más antiguo– la “derecha”. La izquierda comienza con la libertad del hombre y tiene el problema de reconciliarla con el poder de Dios. La derecha empieza con la omnipotencia divina y le incumbe explicar cómo la libertad humana es posible. Las mismas posiciones generales, a propósito, se notan en la controversia entre los protestantes en el siglo XVI: los arminios hacían hincapié en el libre albedrío y los calvinistas en la eficacia de la gracia.

## 1. Dos principios

Dos principios pueden divisarse en la argumentación de los contrincantes. Envuelven las nociones de la implicación, la causalidad, y la modalidad, y nuestra discusión se centrará en ellas<sup>26</sup>.

### a) La izquierda

Según la posición de izquierda, Dios “ofrece” el concurso simultáneo –en realidad varios concursos u opciones– (*concursus oblatius*), y cuando la criatura se determina a sí misma, Dios otorga el concurso en el sentido más propio: la

---

<sup>25</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Indeterminación física”, p. 35.

<sup>26</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “d) Nota sobre la modalidad en santo Tomás”, p. 32.

actualización de esta determinación (*concursum collatum*). El “concurso ofrecido” conlleva (entre otros efectos) esta implicación: si César opta por cruzar el Rubicón, entonces Dios actualiza su decisión:

D>AD.

Los jesuitas en general negaban que Dios *premoviera* y *predeterminara* al César. Al mismo tiempo negaban –y esta estipulación es importante– que César actuara “antes” de la actualización divina. Insistían en que la autodeterminación del hombre y el concurso de Dios ocurren *simultáneamente*, a pesar de que nos *parezca* que César decide “primero”. Esta impresión falsa se debe a nuestra tendencia de ver una prioridad temporal en las relaciones de la implicación y causalidad que en realidad no existe en ellas<sup>27</sup>:

1) Cuando pensamos en una implicación  $p > q$ , nos parece que el antecedente (p) ocurre *antes* del consecuente (q). En la implicación D>AD, nos parece que la decisión de César (D) precede la actualización de Dios (AD). Pero la impresión es falsa porque las dos situaciones, D y AD, ocurren *al mismo tiempo*.

2) Asimismo, cuando consideramos un evento causal (Cpq), tenemos la impresión –otra vez, falsa– que la causa (p) ocurre *antes* del efecto (q). En la situación causal AD, la causalidad actualizadora de Dios (A) nos parece preceder la decisión de César (D), la cual Dios actualiza<sup>28</sup>. Sin embargo, la causa divina y su efecto humano ocurren *al mismo tiempo*.

El principio metafísico de la izquierda, pues, combina implicación y causalidad (actualización):

$p > Ap$ ,

“si p entonces Dios actualiza p”. Sin embargo,  $p > Ap$ , como principio general aplicable al mundo real, es falso, porque p puede hacer las veces necesarias<sup>29</sup>. Por lo tanto, hay que estipular en este contexto que la variable p se limita a las decisiones humanas.

La decisión de César, pues, es la *condición suficiente* de la actualización divina en el sentido lógico. Pero he aquí la dificultad: ¿Dios sólo “secunda” lo que César ha decidido por sí solo, aun cuando este secundar ocurra “al mismo tiem-

<sup>27</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Causalidad e implicación”, p. 41.

<sup>28</sup> Por ejemplo, J. Greth, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 844, 2. Además, para Molina, la gracia “eficaz”, a diferencia de la gracia meramente “suficiente”, exige el consentimiento humano; Suárez prefería hablar de la gracia “congrua” con las circunstancias que conducen al consentimiento del hombre. Algunos jesuitas admitían una premoción “indiferente” que premueve la voluntad sin predeterminarla.

<sup>29</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

po”? El principio de izquierda parece apoyar la libertad humana en perjuicio de la omnicausalidad divina.

Por otro lado, el principio apenas debe negarse, porque su negación significa que César opta por cruzar el río sin que Dios actualice su acto ( $\sim[D > AD]$  equivale a  $D \& \sim AD$ ), y esto suena al pelagianismo. Báñez creyó que esta posición implica la decisión divina depende de la humana.

#### b) La derecha

La posición de derecha comienza con la omnipotencia divina: Dios *premueve* y *predetermina* la voluntad directamente, es decir, sin causas intermedias, pero “connaturalmente”, sin menoscabo de la libertad. Esta implicación es lo contrario de la de la izquierda: si Dios actualiza que César decida cruzar el Rubicón, entonces César decide cruzarlo:

$$AD > D.$$

Báñez creyó que esta *implicación* ( $AD > D$ ) es necesaria, pero no lo es su *consecuente*  $D$ <sup>30</sup>. El principio general, también una combinación de implicación y causalidad, es:

$$Ap > p,$$

“si Dios actualiza  $p$ , entonces  $p$ ”. Este principio (a diferencia de  $p > Ap$ ) vale en general, no sólo de los actos libres, porque se realiza cualquier situación que Dios actualiza.

La actualización divina ahora es una *condición suficiente* de la decisión humana. El problema es que si basta que Dios premueva la decisión de César, ¿lo que quiere César está de más? ¿No se exige otra condición, a saber: el aporte humano? La libertad humana parece peligrar, y aproximarse a la doctrina calvinista. Cuando los defensores de esta postura responden que Dios mueve la voluntad sin estorbar su libertad, les incumbe explicar cómo la actualización del acto libre ( $Lpq$ ) es radicalmente distinta de la actualización de otras causas ( $Fpq$ ) y como la actualización divina ( $Ap$ ) no suprime la libertad<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “d) Nota sobre la modalidad en santo Tomás”, p. 32.

<sup>31</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “viii) El concurso”, p. 104.

No obstante, la negación de la implicación  $Ap > p$  también parece absurda, pues implica que Dios actualiza una situación que no se realiza ( $\sim[Ap > p]$  equivale a  $Ap \& \sim p$ )<sup>32</sup>.

El principio  $Ap > p$  se deriva del de la actualización:

1	$Ap \diamond [p \& \sim Np]$	hipótesis (principio de la actualización)
2	Ap	hipótesis (antecedente de 6)
3	$Ap \diamond [p \& \sim Np]$	1 iteración
4	$p \& \sim Np$	2,3 eliminación de la equivalencia
5	p	4 eliminación de la conjunción (consecuente de 6)
6	$Ap > p$	2-5 introducción de la implicación.

## 2. Introducción de la modalidad

Tenemos ahora dos principios que, si bien sus negaciones parecen ser falsas, no es claro cómo puedan ser verdaderos. Al izquierdista le toca explicar cómo Dios actualiza la decisión de César y al derechista cómo ésta es eficaz. Por cierto, algo parece faltar a los dos principios, pues necesitan cierta “holgura”, y es la *modalidad* lo que se la presta. Para Báñez, no es necesario que César decida cruzar el Rubicón ( $\sim ND$ ), ni cuando su decisión aparece como el consecuente de una implicación necesaria cuyo antecedente es la premoción por la cual Dios mueve su voluntad ( $AD$  en  $[AD > D]$ )<sup>33</sup>. O sea que no hay ninguna *necessitas consequentis* (el consecuente  $D$  no es necesario), pero sí hay una *necessitas consequentiae* (la implicación es necesaria).

Examinemos un típico texto neotomista que, a pesar de la diferencia en terminología, se empalma con la discusión modal actual. La proposición “la voluntad, premovida a actuar, puede no actuar o actuar de otra manera”, escribe J. Gredt, es verdadera *en el senso diviso* pero falsa *en el sentido compuesto*<sup>34</sup>. La proposición tiene dos aspectos (*formalitates, munera, modi*):

– la *contingencia* (el modo contingente de la libertad) de la decisión ( $D$ );

<sup>32</sup> Cfr. “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>33</sup> Nuestro simbolismo no permite “ $N[AD > D]$ ”, porque la actualización es significativa sólo en el mundo real; los escolásticos también hablaban no sólo de la necesidad sino de la “inexorabilidad” (ver a continuación). El mundo posible aludido en  $PAp$  (por ejemplo, en  $Ap > PAp$ ) es el real.

<sup>34</sup> J. Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 846, 4.

– la “inexorabilidad” (o *necesidad*) del evento premovido (AD).

Cuando consideramos la contingencia aparte de la inexorabilidad, la proposición es verdadera en el sentido diviso, es decir,  $P \sim D$  es verdad (“puede que César no decida cruzar el Rubicón”), y la proposición entera es:  $AD \& P \sim D$  (“Dios actualiza la decisión de César, pero César podría no tomarla”). Pero el resultado es falso cuando aplicamos la modalidad a las dos proposiciones unidas en una conjunción:  $AD \& \sim D$ , “pues es contradictoria la combinación de la premoción con la no-realización final del acto; de otra manera la voluntad sería y no sería premovida o aplicada a un determinado acto, y la voluntad actuaría y no actuaría al mismo tiempo”.

Debemos, pues,

– aceptar el sentido diviso  $AD \& P \sim D$ ;

– rechazar el sentido compuesto  $AD \& \sim D$ , porque (si vale el principio de de-rechta  $AD > D$ ) conduce a la contradicción  $D \& \sim D$ , y cuando aplicamos la modalidad a la implicación (= el sentido compuesto), la proposición resulta falsa  $P[AD \& \sim D]$ , pues significa que es posible una contradicción lógica.

El autor también analiza la siguiente “doble proposición modal”: “es inexorable (o necesario) que la voluntad premovida quiera libremente (o contingentemente)”.

Aquí, la contingencia sigue vigente “bajo” la “inexorabilidad o necesidad” la cual “incluye la contingencia dentro de sí misma por su superioridad”<sup>35</sup>.

Si la proposición se ve como una implicación (“es inexorable que si la voluntad es premovida, entonces la voluntad quiera contingentemente”)<sup>36</sup>, la inexorabilidad gobierna toda la proposición ( $AD > P \sim D$ ) sin suprimir la contingencia del consecuente ( $P \sim D$ ). “Inexorable o necesario” puede leerse como  $AD > P \sim D$  (“si Dios actualiza que César decide cruzar el Rubicón, entonces puede que César no decida así”).

La proposición  $AD \& P \sim D$  acarrea  $AD > P \sim D$ , y la proposición  $AD > P \sim D$  (junto con el principio  $AD > D$ ) acarrea

<sup>35</sup> Es interesante que el autor añade “tal necesidad de la inexorabilidad existe en toda proposición modal contingente verdadera”, y alude a un pasaje anterior (n. 618:4) en que afirmó la necesidad de la contingencia (citado en “c) La lógica modal fundamental”, p. 31, nota 51): “‘*Ens*’ como participio [‘siendo’], es decir, como existencia, conviene a las criaturas de manera contingente, temporal y mutable, pero como sustantivo [‘ente’, ‘(un) ser’], es decir, como esencia (aparte de la existencia), es necesario, eterno e inmutable. Pues todo ente está constituido en sus notas *necesaria, eterna e inalterablemente*; el hombre, por ejemplo, es un animal racional con necesidad, desde la eternidad y sin cambio”.

<sup>36</sup> Si se trata de una conjunción, sería igual a la proposición anterior  $AD \& P \sim D$ .

$$AD \succ [D \& P \sim D],$$

“si Dios actualiza la decisión de César de cruzar el Rubicón, entonces César toma esta decisión pero es posible que no la tome”. Esta proposición, cuyo consecuente  $D \& P \sim D$  es la situación sartreana que constituye el objeto de la actualización<sup>37</sup>, coincide con una de las implicaciones del principio de la actualización.

### 3. Combinación de los principios

La proposición modal  $P \sim D$ , pues, –la posibilidad de que César no decida cruzar el Rubicón– presta la “holgura” que matiza el principio de derecha ( $Ap \succ p$ ), el cual aparece ahora como:

$$Ap \succ [p \& P \sim p].$$

Asimismo, si agregamos la proposición modal al principio de izquierda ( $p \succ Ap$ ), el resultado,

$$[p \& P \sim p] \succ Ap,$$

vale en general. La combinación de la izquierda y derecha no es sino el principio de la actualización<sup>38</sup>:

$$Ap \leftrightarrow [p \& P \sim p],$$

ilustrable como “Dios actualiza la decisión de César si y sólo si César la toma y es posible que no la tome” ( $AD \leftrightarrow [D \& P \sim D]$ ). Por lo tanto, las dos posturas, de izquierda y derecha, hasta donde las hemos representado, son consecuentes en sí mismas y compatibles entre sí, y cuando combinadas en una equivalencia consignan el *locus* del concurso. La negación de esta equivalencia (equivalente a  $[D \& P \sim D \& \sim AD] \vee [[AD \& \sim D] \vee [AD \& ND]]$ ) es falsa, pues significa o que Dios no actualiza las situaciones reales y contingentes o que Dios actualiza situaciones que no se realizan o que son necesarias (ambos disyuntos son falsos).

El principio de la actualización, pues, no “resuelve” la cuestión del concurso, pero sí señala la reciprocidad metafísica innegable que debe formar parte de cualquier planteamiento pertinente. Se ha descrito el concurso, en términos más fenomenológicos, como “un encuentro dialéctico donde Dios entra en la historia desde su situación óptica fuera de la historia y obra recíprocamente [*interacts*] con los hombres en el nivel de la temporalidad”<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>38</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>39</sup> W. J. Hill, “Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, p. 10.

#### 4. Innecesidad física

Hasta ahora hemos hablado de la innecesidad *lógica*. Pero hemos visto que no basta la innecesidad lógica para explicar la decisión libre, porque la innecesidad lógica es compatible con la determinación física<sup>40</sup>. Ni la mutación del eohipo (M) ni la decisión de César (D) son lógicamente necesarias; sin embargo, la mutación, pero no la decisión de César, se debe a antecedentes físicos. La mutación es necesaria físicamente (o puede suponerse que lo es), pero la decisión de César no es necesaria físicamente.

Sin embargo no es preciso alterar el principio de la actualización, el cual se aplica a toda situación sartreana (M, D...), si permitimos que siga en vigor el principio tomista: “Dios obra en cualquier agente según el modo del agente”<sup>41</sup>. Sólo que es preciso recordar que el término “actualizar” (“A”) tiene distintos sentidos analógicos en AFpq y ALpq.

Si se quiere agregar la innecesidad física, la siguiente prueba de cuatro hipótesis despliega el complejo de las relaciones lógicas:

1	$AD \leftrightarrow [D \& \sim ND]$		principio de la actualización instanciado con D
2	D		“César opta por cruzar el Rubicón”
3	$\sim N[\Phi > D]$		la decisión de César no es físicamente necesaria
4	$\Phi$		“las leyes físicas están en vigor”
...	...		
5	$\sim ND$	3	“no es lógicamente necesario que César decida así”
6	AD	1,2,5	“Dios actualiza la decisión de César”
7	CD	2,5	la decisión de César es lógicamente contingente
8	$D \& P \sim D$	2,5	la decisión de César es una situación sartreana
9	$\Phi \& D$	2,4	la decisión de César es compatible con las leyes físicas.

#### 5. Una solución disyuntiva

Un jesuita mexicano, Matías Blanco (c1660-1734), ofreció una solución del concurso basada en la disyunción lógica<sup>42</sup>. Supone que Dios actualiza la deci-

<sup>40</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ii) Innecesidad física”, p. 36.

<sup>41</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “vi) Dos causas”, p. 99.

<sup>42</sup> Matías Blanco, *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate et omnipotentia. Funiculus triplex, Divi Thomae praemotione, Scotico comitante decreto, et scientia media con-*

sión del agente humano no directamente, sino a través de una *disyunción* de elecciones opuestas. Por ejemplo, si César decide cruzar el Rubicón, Dios no “quiere” (actualiza) su decisión inmediatamente (no: AD) sino que actualiza la disyunción “César decide cruzar el Rubicón o decide quedarse en la ribera”. Si se interpreta la disyunción como exclusiva, (la no-equivalencia), tenemos:

$$A \sim [D \langle \rangle Q].$$

Explica:

“Dios no determina este acto de la disyunción [por ejemplo, ‘D’] en vez de otro acto [‘Q’] sino que determina esta disyunción [‘ $\sim[D \langle \rangle Q]$ ’] en vez de otra disyunción”<sup>43</sup>.

La decisión de César, por decirlo así, está “cubierta” cuando Dios actualiza la disyunción.

Blanco también considera el caso de la disyunción de la decisión y su negación; por ejemplo, la disyunción de “Judás se arrepiente” y “Judás no se arrepiente”. El problema es que tal disyunción es una verdad de la lógica:  $N \sim [p \langle \rangle \sim p]$ <sup>44</sup>.

---

*textus*, México, 1746. Ver W. Redmond, “The Three-Stranded Cord. Calling A Truce In The War Over God And Human Freedom”, *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* (Fordham University), 2004 (con traducción inglesa de la primera parte del libro de Blanco). Blanco menciona al jesuita español Sebastián Izquierdo como predecesor.

<sup>43</sup> Sección B2 de M. Blanco, en W. Redmond, “The Three-Stranded Cord”.

<sup>44</sup> Otros tipos de disyunción también son verdades lógicas:  $N[p \vee \sim p]$  y  $N \sim [p \& \sim p]$ . Blanco plantea la cuestión más general de si Dios puede actualizar una disyunción. Si Dios actualiza implicaciones ( $A[p \rangle q]$ ), también actualiza disyunciones ( $A[\sim p \vee q]$ ), porque  $p \rangle q$  equivale a  $\sim p \vee q$ .



## III. LA IDEACIÓN

*Es wird... aus dem Möglichen als einer Folge  
auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen*  
Kant<sup>45</sup>

Hemos visto que Dios actualiza lo real innecesario libremente por su voluntad e idea lo necesario y lo posible (como tal) necesariamente por su entendimiento, y además, que la actualización y la ideación corresponden a dos tipos de conocimiento divino: la simple inteligencia y la visión. Antes de abordar la cuestión de cómo el conocimiento divino se relaciona con la libertad humana, hay que definir la ideación más precisamente. Emplearemos el símbolo

Ip

para “Dios idea que p”, donde p es una situación o la proposición correspondiente. Se puede expresar el *principio de la ideación* así:

$N[Ip \leftrightarrow p]$ ,

“es necesario que Dios idee que p si y sólo si p”. Esta proposición es necesaria y por ende significa que si Dios idea que p en cualquier mundo entonces p es verdadero en aquel mundo, y si p es verdadero en algún mundo, entonces Dios idea que p en aquel mundo<sup>46</sup>.

Según este principio, p es necesario si y sólo si es necesario que Dios idee que p:

$Np \leftrightarrow NIp$ ,

y p es posible si y sólo si es posible que Dios idee que p:

$Pp \leftrightarrow PIp$ .

En el caso de una proposición contingente como la decisión de César (D), Dios idea que tome la decisión en aquellos mundos en que la toma e idea que no tome la decisión en aquellos mundos en que, por la razón que sea (por ejemplo, porque César no se encuentra en ciertos mundos), no la toma. Es importante entender que en la ideación no hay ninguna mención del mundo real.

---

<sup>45</sup> “De lo posible como consecuencia se infiere la existencia divina como fundamento”, M. Blanco, *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate et omnipotentia*, pp. 155-163, p. 156.

<sup>46</sup> Como en el caso de la actualización, se podría alterar la expresión de este principio si se quisiera hablar de los objetos singulares (“Dios idea a César”).

De los dos principios, los de la actualización y de la ideación, se sigue que Dios idea todo lo que actualiza –claro, en el mundo real– ( $Ap > Ip$ ). La prueba:

1	$Ap <> [p \& P \sim p]$	principio de la actualización
2	$N[Ip <> p]$	principio de la ideación
3	$Ap$	hipótesis (antecedente de 10)
4	—	
5	$Ap <> [p \& P \sim p]$	1 iteración
6	$p \& P \sim p$	3,5 eliminación de la equivalencia
7	$p$	6 eliminación de la conjunción
8	$Ip <> p$	2 iteración y eliminación del operador de la necesidad
9	$Ip$	7, 8 eliminación de la equivalencia (consecuente de 10)
10	$Ap > Ip$	3-9 introducción de la implicación.

Pero no vale al revés, porque Dios no actualiza todo lo que idea (idea pero no “actualiza” que  $3+3=6$  ni que César opte por quedarse en la ribera)<sup>47</sup>.

Haremos uso de las dos definiciones:

– actualización:  $Ap <> [p \& P \sim p]$ ;

– ideación:  $N[Ip <> p]$ ;

cuando tratemos de la cuestión del conocimiento divino en el próximo capítulo IV.

<sup>47</sup> Sin embargo, puede mostrarse que los dos principios acarrear que si Dios idea una situación innecesaria ( $Ip \& P \sim p$ ), entonces la actualiza; es decir:  $[Ip \& P \sim p] > Ap$ . La razón es que por valer esta implicación en el mundo real, la situación  $p$  también es real y por ende sartreana ( $p \& P \sim p$ ).

## CAPÍTULO IV

### LIBERTAD HUMANA Y OMNISCENCIA DIVINA

*Deus est intelligere*  
Meister Eckhart<sup>1</sup>

De los tres aparentes *hostes* de la libertad hemos estudiado dos: la determinación natural y divina; ahora nos toca el tercero: la omnisciencia. Pues, si Dios conoce las decisiones que tomamos, ¿cómo pueden ser libres? Y en particular, ¿cómo sabe Dios lo que un hombre decidirá en el futuro? La metafísica y la lógica –escolásticas y actuales– nos servirán en el análisis<sup>2</sup>.

#### I. EL SABER DIVINO

*Quod Deus sciat quidem omnia, sed unumquodque pro natura sua ipsorum sciat:  
necessitati quidem subjugatum, ut necessitati obnoxium, anceps vero,  
ut quod ea sit natura praeditum cui consilium viam pandat*  
Calcidio

*Omne quod scitur, non ex sua sed ex comprehendentium natura cognoscitur*  
Boecio<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Die Deutschen und lateinischen Werke*, J. Quint (ed. obras alemanas) y J. Koch (ed. obras latinas), W. Kohlhammer, Stuttgart y Berlín, 1936 y ss.; “Dios es entender”, en *Die lateinischen Werke*, V, 37.

<sup>2</sup> El objeto del “saber” y del “conocer” pueden ser proposiciones (o situaciones) o “cosas” singulares (cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Modalidad sincrónica”, p. 26); cuando el objeto es una cosa se podría variar la expresión del conocimiento como de la actualización e ideación.

<sup>3</sup> Calcidio: “Dios, por cierto, lo sabe todo, pero conoce cada cosa según su naturaleza: conoce lo que está uncido a la necesidad como sujeto a la necesidad, pero lo que es de doble índole lo conoce como dotado de aquella naturaleza a la que la decisión abre el camino”, Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, tomo 2, capítulo 173. A. M. S. Boecio: “Todo lo que se sabe,

## 1. Omnisciencia

### a) El objeto del conocimiento divino

Los pensadores religiosos ahora y en el pasado han buscado el significado de “omnisciencia”, y han intentado precisar el objeto del entendimiento divino<sup>4</sup>. En primer lugar, es obvio que Dios no puede saber que toda proposición sea verdadera, porque hay proposiciones falsas (Dios no “sabe” que  $3+3=4$  ni que César se haya quedado en la ribera). Sdp (abreviatura de “Dios sabe que p”), pues, no es correcto, porque “p” puede hacer las veces de falsedades. Podemos decir que Dios sabe lo que es el caso:

$p \supset Sdp$ ,

“si p, entonces Dios sabe que p”, y la implicación puede usarse como regla. Dios también sabe que lo falso es falso, pues la fórmula p abarca todas las proposiciones, y por ende las negativas:

$\sim p \supset Sd\sim p$ .

“Si no p, entonces Dios sabe que no p”.

Desde la antigüedad se ha visto que la implicación inversa vale de *todo* concedor:

$Sfp \supset p$ ,

“si fulano sabe que p, entonces p”<sup>5</sup>. Pues Parménides dijo: “ni podrías saber lo que no es (pues no es realizable) ni darlo a conocer”<sup>6</sup>, y san Agustín y santo Tomás dijeron explícitamente que el principio no sólo vale de Dios sino de todo ser inteligente: “todo lo que sabemos tiene que ser”<sup>7</sup>.

---

se sabe no en su propia naturaleza sino en la de quienes lo entienden”, *De consolacione philosophiae*, c. 5, prosa 6 (y 5).

<sup>4</sup> A. N. Prior, “The Formalities of Omniscience”, *Philosophy*, 1962; reed. en *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Brody (ed.), pp. 413-427; A. Kenny, “Divine Foreknowledge”, en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Doubleday and Macmillan, New York / London, 1969; W. L. Rowe, “Augustine on Foreknowledge and Free Will”, *Review of Metaphysics*, 1964; en *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Brody (ed.), pp. 384-389.

<sup>5</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “b) Modalidad sincrónica”, p. 26.

<sup>6</sup> Parménides, “Oute gar an gnoiēs to ge mē eon (ou gar anuston) oute phrasais”, n. 344 en G. S. Kirk / J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, p. 269.

<sup>7</sup> “Etiam omne scitum a nobis necesse est esse”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q13, a14, ob3.

Tal es el sentido “fuerte” tradicional (o “filosófico”) de la palabra “saber” que Hintikka estipula como regla básica de su lógica epistémica<sup>8</sup>. La siguiente *equivalencia*, pues, vale de Dios:

$$p \leftrightarrow Sdp,$$

“p si y sólo si Dios sabe que p”. Pero el asunto es más complicado. ¿Dios sabe de la misma manera que  $3+3=6$  y que César cruzó el Rubicón? ¿O cómo sabe Dios qué pasaría si César no cruzara el Rubicón? El principio tendrá que ser matizado por la distinción entre los dos tipos del saber divino: simple inteligencia y visión<sup>9</sup>.

### b) Determinismo y saber divino

A primera vista el conocimiento divino exhibe paradojas. Por ejemplo parece que el saber divino es necesario; sin embargo, la atribución de la necesidad sin más al conocimiento divino conduce al determinismo. Si interpretamos el siguiente argumento<sup>10</sup>:

lo que Dios sabe es necesario

Dios sabe que p

*luego:*

p es necesario

como

1	Sdp > Np	hipótesis
2	Sdp	hipótesis
3	Np	1,2 modus ponens,

afirmamos un determinismo total, pues “p” en la conclusión puede hacer las veces de cualquier proposición.

<sup>8</sup> J. Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, regla A.K, p. 22.

<sup>9</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Dos tipos de conocimiento divino”, p. 125.

<sup>10</sup> Para simplificar, estipulamos aquí y en lo sucesivo que sólo las proposiciones verdaderas reemplazan “p”.

Santo Tomás respondería que la primer premisa es un error lógico, pues su estructura es *de re* y la modalidad afecta el consecuente<sup>11</sup>. La interpretación correcta es *de dicto*, donde el operador rige la implicación:

1	N[Sdp>p]	hipótesis
2	Sdp	hipótesis
...	...	
	p,	

y lo único que se colige es que Dios sabe que p<sup>12</sup>.

Pero si se toma la *segunda* premisa como necesaria, volvemos a caer en el determinismo:

1	N[Sdp>p]	hipótesis
2	NSdp	hipótesis
	—	
	Np	1,2 modus ponens estricto.

Ahora es la segunda premisa lo que cojea, porque si p representa una situación contingente como la decisión de César (D), caemos en una contradicción (pasos 3 y 6):

1	CD	“es contingente que César decida cruzar el Rubicón”
2	NSdD	“es necesario que Dios sepa que D”
	—	
3	ND	2 eliminación del operador del saber (etcétera.)
4	PD&~ND	1 definición de la contingencia
6	~ND	4 eliminación de la conjunción.

La contradicción puede verse en este cosmograma que representa los mundos posibles. Si suponemos que la proposición SdD es verdadera en todo mundo posible (y también D, pues SdD>D), y que D por ser contingente es verdadera en un sector de los mundos y falsa en el otro, caemos en una contradicción:

<sup>11</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “d) Nota sobre la modalidad en santo Tomás”, p. 32.

<sup>12</sup> Ver Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a12 y A. N. Prior, “The Formalities of Omniscience”. Las expresiones “sensu diviso” y “sensu composito” son análogas a “de re” y “de dicto”.

D	SdD (>) D	
~D	SdD (>) D	← contradicción

Por consiguiente hay que decir lo siguiente.

– Dios sabe necesariamente que las proposiciones necesarias son verdaderas:

$$\mathbf{Np} \diamond \mathbf{NSdp}$$

“p es necesario si y sólo si Dios sabe que p en todo mundo posible”.

– es posible que sepa que las proposiciones posibles son verdaderas:

$$\mathbf{Pp} \diamond \mathbf{PSdp}$$

“p es posible si y sólo si Dios sabe que p en al menos un mundo posible”

– es contingente que Dios sepa que las proposiciones contingentes son verdaderas:

$$\mathbf{Cp} \diamond \mathbf{CSdp}$$

“p es contingente si y sólo si Dios sabe que p en al menos un mundo y no sabe que p en los demás mundos”. Sin embargo, Dios conoce necesariamente la *contingencia* de la decisión de César (**NSdCD**), porque la contingencia es necesaria (**NCD**).

– Dios conoce las proposiciones sartreanas así:

$$[p \& \mathbf{P} \sim p] \diamond \mathbf{Sd}[p \& \mathbf{P} \sim p]$$

o

$$[p \& \mathbf{P} \sim p] \diamond [\mathbf{Sdp} \& \mathbf{PSd} \sim p]$$

“p es sartreano si y sólo si Dios sabe que p en el mundo real y que ~p en al menos un mundo (no el real)”.

Las proposiciones corren parejas con las que se siguen del principio de la ideación<sup>13</sup>:

$$* \mathbf{Np} \diamond \mathbf{NSdp} \text{ y } \mathbf{Np} \diamond \mathbf{NIp}$$

$$* \mathbf{Pp} \diamond \mathbf{PSdp} \text{ y } \mathbf{Pp} \diamond \mathbf{PIp},$$

y por lo tanto el conocimiento y la ideación exhiben este paralelo:

$$* \mathbf{NSdp} \diamond \mathbf{NIp}$$

$$* \mathbf{PSdp} \diamond \mathbf{PIp}.$$

<sup>13</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “II. Concurso y actualización”, p. 128.

Seguiremos examinando la actualización y la ideación en el contexto de la visión y la simple inteligencia<sup>14</sup>.

## 2. El contexto intencional divino

Los filósofos de la religión han interpretado la existencia de Dios como “sempiterna” o “duracional” (de una duración temporal sin principio ni fin) o “eterna” (fuera del tiempo). Santo Tomás, por ejemplo, sostuvo que por estar Dios encima del tiempo, su conocimiento también es atemporal<sup>15</sup>. Brega con la siguiente objeción (simplificado<sup>16</sup>):

necesariamente: si Dios sabe que p será verdad, p será verdad

necesariamente: Dios sabe que p es verdad

*luego:*

necesariamente: p será verdad<sup>17</sup>.

La segunda premisa es necesaria, corre la objeción, porque “todo dicho del pasado, si es verdadero, es necesario, pues lo que fue no puede no haber sido”<sup>18</sup>.

Tras rechazar varias soluciones, Tomás sugiere una regla lingüística: cualquier proposición de la forma “Dios sabe que...” tiene que ser entendida de acuerdo con la peculiaridad del conocimiento divino. Explica que una propiedad puede convenir a una cosa como ésta es en sí misma o como es conocida, o diríamos hoy que la lógica es distinta cuando se trata del *contexto intencional*<sup>19</sup>. Tomás da este ejemplo: si digo (pensando, por ejemplo, en una piedra),

lo que entiendo es inmaterial

la proposición es falsa si atribuyo la propiedad “inmaterial” a la piedra, pero es verdadera si me refiero a la piedra en su ser conocido. Continúa:

<sup>14</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “II. Causalidad y conocimiento”, p. 146.

<sup>15</sup> Ver M. Clark, *Paradoxes from A to Z*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002, pp. 202-204. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “6. Temporalidad”, p. 40.

<sup>16</sup> Compárese con “b) Determinismo y saber divino”, p. 141; cfr. el epígrafe de este trabajo: “d) Nota sobre la modalidad en santo Tomás”, p. 32.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q2, a12, ob7 y ad7; ver A. Kenny, “Divine Foreknowledge”.

<sup>18</sup> “Sed omne dictum de praeterito, si est verum, est necessarium, quia quod fuit non potest non fuisse”.

<sup>19</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iii) Autonomía y anomalía”, p. 65.



“cuando digo ‘si Dios sabe algo, ello será’, hay que tomar el consecuente [‘ello será’] no según la disposición de la cosa en sí misma sino según el modo de quien la conoce. Pero aunque la cosa sea futura, es presente según el modo del conocedor. Es mejor, pues, decir: ‘si Dios sabe algo, ello *es*’ (no: ‘será’). Así que juzgamos de las siguientes proposiciones de la misma manera: ‘si Dios sabe algo, esto será’ y ‘si veo correr a Sócrates, Sócrates corre’. Los dos son necesarios mientras son”<sup>20</sup>.

Boecio había insistido en la necesidad de tomar en cuenta no sólo la naturaleza de lo conocido sino la del conocedor: “si quieres considerar la presciencia por la que [Dios] lo discierne todo, es más correcto juzgar que no es tanto la presciencia del futuro sino el conocimiento de un instante que nunca mengua; y por ende es mejor llamarlo ‘provisión’ que ‘previsión’”<sup>21</sup>.

El saber de Dios, pues, es atemporal, pero evidentemente su objeto puede ser una situación o secuencia temporal. Por ejemplo, Dios sabe que César cruzó el Rubicón en el año 48 a.C., y sabe que una situación “será” relativa a otras situaciones<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> “...cum dico ‘si Deus scit aliquid, illud erit’, consequens est sumendum non secundum dispositionem rei in seipsa sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in seipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est praesens; et ideo magis esset dicendum: ‘si Deus scit aliquid, illud est’ quam ‘hoc erit’. Unde idem est iudicium de ista ‘si Deus scit aliquid, hoc erit’, et de hac ‘si ego video Socratem currere, Socrates currit, quorum utrumque est necessarium dum est’, ad 7.

<sup>21</sup> A. M. S. Boecio: “Itaque si praescientiam pensare velis qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis; unde non praevidentia sed providentia potius dicitur”, *De consolazione philosophiae*, c. 5, prosa 6. M. Clark, *Paradoxes from A to Z*, p. 201: “...puesto que la secuencia en el tiempo [de las cosas creadas] forma parte de su inteligibilidad, el contenido de la conciencia divina debe contener o representar esta secuencia temporal interna de las cosas en su mutua interrelación; en otras palabras, debe ser una representación del proceso temporal, perfectamente isomórfica en este contenido cognitivo con el proceso temporal que representa. En este sentido, pues, se puede hablar de una ‘secuencia cognitiva o intencional’ en Dios, o sea, una secuencia dentro del contenido objetivo de la cognición divina”; p. 199: “hay que rechazar la noción de cualquier ‘preconocimiento’ hablando con propiedad, en Dios. Dios no conoce nada, ni mucho menos la acción, “antes” de que suceda (tomando ‘antes’ como referido a Dios)”.

<sup>22</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “V. Teísmo clásico y religión”, p. 172.

## II. CAUSALIDAD Y CONOCIMIENTO

*b<sup>e</sup>terem eššorka babbeŕen y<sup>e</sup>da'tika*  
Yavé

*Hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen*  
*in der verborgenen bekantnisse des êwigen vaters,*  
*inneblîbende ungesprochen*  
Meister Eckhart<sup>23</sup>

### 1. Principios

Según las tradiciones teológicas que hemos repasado<sup>24</sup>, los dos tipos del saber divino, visión y simple inteligencia, corresponden a los dos tipos de causalidad divina: eficiente (actualización) y ejemplar o formal (ideación). Hemos interpretado el objeto de la actualización y visión como situaciones “sartreanas” (lo real innecesario) y el objeto de la ideación e inteligencia como situaciones necesarias (lo necesario y lo contingente como tal). Ahora asociamos la actualización y la visión con la ideación y la inteligencia.

Para distinguir entre la visión y la simple inteligencia añadiremos los superíndices “v” e “i” respectivamente a la letra “S” (sin “d”, sobrentendiendo que Dios es el sujeto):

- S<sup>v</sup>p: “Dios sabe con visión que p”, “Dios ‘ve’ que p”,
- S<sup>i</sup>p: “Dios sabe con simple inteligencia que p”, “Dios ‘entiende’ que p”.

Tenemos, pues, este paralelismo:

<i>causalidad divina</i>	<i>conocimiento divino</i>	<i>objeto</i>
actualización (Ap)	visión (S <sup>v</sup> p)	lo real-contingente (p&~Np)
ideación (Ip)	simple inteligencia (S <sup>i</sup> p)	lo necesario (Np).

Por lo tanto, los principios de la actualización (Ap<>[p&P~p]) y de la ideación (N[Ip<>p]) también se aplican a la visión y a la inteligencia:

<sup>23</sup> *Jeremías*, 1, 5: “Antes de que te formara en el vientre te conocía”. Meister Eckhart: “Aquí he descansado y dormido eternamente en el conocimiento escondido del Padre eterno, quedándome, no hablado”, Sermón 22, “Ave gratia plena”, *Die deutschen Werke*, I, 382.

<sup>24</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Dos tipos de conocimiento divino”, p. 125.

–  $S^v p \leftrightarrow [p \& P \sim p]$ : Dios sabe que  $p$  por visión si y sólo si  $p$  vale en el mundo real y no vale en otros mundos (si Dios “ve” en el mundo real que  $p$ , entonces  $p$  y es posible que no- $p$ , y si  $p$  y es posible que no- $p$ , entonces Dios “ve” que  $p$ );

–  $N[S^i p \leftrightarrow p]$ : necesariamente: Dios sabe que  $p$  por simple inteligencia si y sólo si  $p$  (en cada mundo posible si Dios “entiende” que  $p$ , entonces  $p$ , y si  $p$ , entonces Dios “entiende” que  $p$ ).

Combinando causalidad y conocimiento obtenemos estas equivalencias:

–  $Ap \leftrightarrow S^v p$ : “Dios actualiza que  $p$  si y sólo si Dios ‘ve’ que  $p$ ” (si Dios actualiza que  $p$  entonces “ve” que  $p$  vale en el mundo real, y si “ve” que  $p$  entonces actualiza que  $p$ );

–  $N[Ip \leftrightarrow S^i p]$ : “necesariamente: Dios idea que  $p$  si y sólo si ‘entiende’ que  $p$ ” (en cada mundo posible: si Dios idea que  $p$  entonces “entiende” que  $p$ , y si “entiende” que  $p$  entonces idea que  $p$ )<sup>25</sup>.

Por consiguiente, Dios conoce por visión los individuos que existen en el mundo real y también conoce por simple inteligencia los individuos posibles que integran los mundos no reales.

## 2. Un procedimiento decisorio

Para resolver los problemas de la relación de la libertad humana con el conocimiento divino, nos hace falta un criterio con que podamos determinar si Dios sabe por visión (y por ende por inteligencia) o sólo por simple inteligencia que cierta proposición es verdadera. Las definiciones que se acaban de presentar servirán para este fin<sup>26</sup>.

La siguiente prueba muestra que Dios “ve” que César cruza el Rubicón en el mundo real:

<sup>25</sup> Si se admite que la ideación-inteligencia es análoga a la actualización-visión (cfr. el epígrafe de este trabajo: “1. Dos principios”, p. 129), las posiciones de izquierda y derecha serían:

	<i>izquierda</i>	<i>derecha</i>
ideación:	$N[p > Ip]$	$N[Ip > p]$
inteligencia:	$N[p > S^i p]$	$N[S^i p > p]$ .

<sup>26</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “5. Actualización y situaciones”, p. 48.

1	$S^vR \leftrightarrow [R \& P \sim R]$	principio de visión instanciado con R
2	$R \& P \sim R$	verdadero en el mundo real
3	$S^vR$	1,2 eliminación de la equivalencia.

Pero no “ve” que no cruza el río, porque  $\sim R$  es falso en el mundo real, razón por la cual no se puede completar la siguiente prueba:

1	$S^v \sim R \leftrightarrow [\sim R \& P R]$	principio de visión instanciado con $\sim R$
2	...	$\sim R$ de $\sim R \& P R$ es falso en el mundo real

Puesto que es posible que Dios “vea” que cruza el Rubicón y es posible que no lo “vea”; vale decir que en el mundo real Dios “ve” que cruza el río y en otros mundos no lo “ve” ( $P S^v R \& P \sim S^v R$ ), es *contingente* que Dios “vea” a César cruzar el Rubicón:

$C S^v R$ .

La siguiente prueba muestra que Dios sabe por inteligencia que César cruza el Rubicón en cierto mundo en que lo cruza. Para indicar un posible mundo específico (no forzosamente el real) en que la proposición p es verdadera, la marcamos con un asterisco (\*):

1	$N[S^i R \leftrightarrow R]$	principio de la inteligencia instanciado con R
2	*R	R es verdadero en este mundo posible específico
3	*S <sup>i</sup> R $\leftrightarrow$ R	1 eliminación del operador de la necesidad (en el mismo mundo)
4	*S <sup>i</sup> R	2,3 eliminación de la equivalencia (en este mundo).

Tenemos la misma pauta cuando se trata del mundo real:

1	$N[S^i R \leftrightarrow R]$	principio de la inteligencia instanciado con R
2	R	R es verdadero en este mundo posible (sucede que sea real)
3	S <sup>i</sup> R $\leftrightarrow$ R	1 eliminación del operador de la necesidad (en el mismo mundo)
4	S <sup>i</sup> R	2,3 eliminación de la equivalencia (en este mundo).

Aquí hay que tratar la afirmación de “R” como “\*R”, pues significa que *en caso de que* valga la situación R en el mundo real –así como en cualquier mundo específico–, entonces Dios sabe con inteligencia que es real; pero R es real sólo porque Dios lo actualiza y lo conoce por visión. En vez de indicar que R vale en cierto mundo no especificado, podemos obtener el mismo efecto expresando R como proposición posible:

1		$N[S^iR \diamond R]$	principio de la inteligencia instanciado con R
2		$PR$	R es verdadero en al menos un mundo posible
—			
3		$N \mid R$	hipótesis (es el paso 2 sin el operador)
—			
4		$S^iR \diamond R$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad
5		$S^iR$	3,4 eliminación de la equivalencia
6		$PS^iR.$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.

El último paso significa que en un mundo posible Dios “entiende” que R. El mismo procedimiento vale de  $\sim R$ :

1		$N[S^i\sim R \diamond \sim R]$	principio de la inteligencia instanciado con $\sim R$
2		$P\sim R$	R es verdadero en al menos un mundo posible
—			
3		$N \mid \sim R$	hipótesis (de 2)
—			
4		$S^i\sim R \diamond \sim R$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad
5		$S^i\sim R$	3,4 eliminación de la equivalencia
6		$PS^i\sim R.$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.

Por lo tanto Dios “entiende” en algunos mundos que César cruza el Rubicón y “entiende” en otros mundos que no lo cruza. Y porque  $PS^i\sim R$  se sigue de  $P\sim S^iR$  (“si en algunos mundos sabe con simple inteligencia que no R, entonces en algunos mundos no sabe que R”), podemos decir que es contingente que “entiende” que César cruza el Rubicón:

$$CS^iR.$$

Es contingente, pues, tanto que Dios “vea” que R como que “entienda” que R.

En efecto, todo lo que Dios sabe por visión también lo sabe por inteligencia:  $S^v p > S^i p$ <sup>27</sup>. La prueba:

<sup>27</sup> Compárese con el epígrafe de este trabajo: “III. La ideación”, p. 137.

1	$S^v p \leftrightarrow [p \& \sim Np]$	principio de la visión																								
2	$N[S^i p \leftrightarrow p]$	principio de la simple inteligencia																								
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">3</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>S^v p</math></td> <td>hipótesis (antecedente de 10)</td> </tr> <tr> <td>4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">—</td> <td></td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>S^v p \leftrightarrow [p \&amp; \sim Np]</math></td> <td>1 iteración</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>p \&amp; \sim Np</math></td> <td>3,5 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>7</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>p</math></td> <td>6 eliminación de la conjunción</td> </tr> <tr> <td>8</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>S^i p \leftrightarrow p</math></td> <td>2 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>9</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>S^i p</math></td> <td>7, 8 eliminación de la equivalencia (consecuente de 10)</td> </tr> <tr> <td>10</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><math>S^v p \supset S^i p</math></td> <td>3-9 introducción de la implicación.</td> </tr> </table>			3	$S^v p$	hipótesis (antecedente de 10)	4	—		5	$S^v p \leftrightarrow [p \& \sim Np]$	1 iteración	6	$p \& \sim Np$	3,5 eliminación de la equivalencia	7	$p$	6 eliminación de la conjunción	8	$S^i p \leftrightarrow p$	2 iteración y eliminación del operador de la necesidad	9	$S^i p$	7, 8 eliminación de la equivalencia (consecuente de 10)	10	$S^v p \supset S^i p$	3-9 introducción de la implicación.
3	$S^v p$	hipótesis (antecedente de 10)																								
4	—																									
5	$S^v p \leftrightarrow [p \& \sim Np]$	1 iteración																								
6	$p \& \sim Np$	3,5 eliminación de la equivalencia																								
7	$p$	6 eliminación de la conjunción																								
8	$S^i p \leftrightarrow p$	2 iteración y eliminación del operador de la necesidad																								
9	$S^i p$	7, 8 eliminación de la equivalencia (consecuente de 10)																								
10	$S^v p \supset S^i p$	3-9 introducción de la implicación.																								

La implicación inversa  $S^i p \supset S^v p$  no es demostrable, porque no se afirma que sea posible que no p.

Pero por la visión sabe que la situación R está actualizada en el mundo real y por inteligencia sabe que R vale en todos los mundos en que la proposición R es verdadera (no necesariamente en el mundo real). Por otro lado, Dios sólo por simple inteligencia sabe, y con necesidad, que R es *contingente*<sup>28</sup>:

**NS<sup>i</sup>CR.**

Dios no sabe por visión que sea contingente que César cruce el Rubicón ( $\sim S^v [PR \& P \sim R]$ ) porque la conjunción de  $PR \& P \sim R$  y  $P \sim [PR \& P \sim R]$  es inconsistente. La contradicción aparece en los pasos 4 y 8 de esta prueba:

1	<b>PR</b>	primer conjunto de <b>PR &amp; P ~ R</b>																		
2	<b>P ~ R</b>	segundo conjunto de <b>PR &amp; P ~ R</b>																		
3	<b>P ~ [PR &amp; P ~ R]</b>	supuesto de la visión																		
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><b>N [ ~ [PR &amp; P ~ R]</b></td> <td>hipótesis (de 3)</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">—</td> <td></td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><b>PR</b></td> <td>1 iteración (S5)</td> </tr> <tr> <td>7</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><b>P ~ R</b></td> <td>2 iteración (S5)</td> </tr> <tr> <td>8</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;"><b>PR &amp; P ~ R</b></td> <td>6,7 introducción de la conjunción</td> </tr> <tr> <td></td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 5px;">...</td> <td></td> </tr> </table>			4	<b>N [ ~ [PR &amp; P ~ R]</b>	hipótesis (de 3)	5	—		6	<b>PR</b>	1 iteración (S5)	7	<b>P ~ R</b>	2 iteración (S5)	8	<b>PR &amp; P ~ R</b>	6,7 introducción de la conjunción		...	
4	<b>N [ ~ [PR &amp; P ~ R]</b>	hipótesis (de 3)																		
5	—																			
6	<b>PR</b>	1 iteración (S5)																		
7	<b>P ~ R</b>	2 iteración (S5)																		
8	<b>PR &amp; P ~ R</b>	6,7 introducción de la conjunción																		
	...																			

<sup>28</sup> Compárese el epígrafe de este trabajo: “b) Determinismo y saber divino”, p. 141.

En cambio, Dios también “ve” que R es una proposición sartreana ( $S^v[R \& P \sim R]$ )<sup>29</sup>. Dios tampoco “ve” que  $3+3=6$ , porque se trata de una proposición necesaria (NT).

Además, Dios “entiende” que César opta por quedarse en la ribera (Q) en vez de cruzar el Rubicón pero no lo “ve” (Q es falso en  $Q \& P \sim Q$ ). En cambio, Dios sabe que *no* decide quedarse en la ribera ( $\sim Q$ ) no sólo con inteligencia sino también con visión (porque vale  $\sim Q \& P Q$ ).

Se sigue también que si Dios conoce por visión la existencia de una cosa singular en el mundo real, también la conoce por simple inteligencia *como posible*. Por ejemplo, “J” (César existe) puede reemplazar “R” en las pruebas de arriba: Dios “entiende” necesariamente que César *puede* existir<sup>30</sup>.

¿Cómo sabe Dios que el señor K no existe o que podría existir<sup>31</sup>? La respuesta dependerá de si se admite la posibilidad de su existencia. Supongamos que es posible que exista (PK). Entonces Dios sabe con inteligencia que el señor K puede existir (existe en al menos un mundo posible):

1	N[S <sup>i</sup> K <> K]	principio de la inteligencia instanciado con K
2	PK	K es verdadero en al menos un mundo posible
3	N   K	hipótesis (de 2)
4	S <sup>i</sup> K <> K	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad
5	S <sup>i</sup> K	3,4 eliminación de la equivalencia
6	PS <sup>i</sup> K.	2,3-5 eliminación de la posibilidad.

También, de ser posible la existencia del señor K, Dios sabe con visión que no existe en el mundo real.

<sup>29</sup> Pues es consistente la conjunción de  $R \& P \sim R$  y  $P \sim [R \& P \sim R]$ ; PR puede iterarse (según S5) en la subprueba estricta –como en paso 6 en la prueba anterior–, pero no R. Ésta es una de las razones por las cuales hay que definir el objeto de la actualización y de la visión como situaciones *sartreanas*, no como contingentes en el sentido lógico (es decir, como  $p \& P \sim p$ , no como  $Pp \& P \sim p$ ; cfr. “a) Un principio de la actualización”, p. 48).

<sup>30</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22, y “1. Ideación, creación; mundos posibles y S5”, p. 122.

<sup>31</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

1		$S^v \sim K \leftrightarrow [\sim K \& PK]$	principio de visión instanciado con K
2		$\sim K \& PK$	verdadero en el mundo real
—			
3		$S^v \sim K$	1,2 eliminación de la equivalencia.

Si se dice que *no es posible* que el señor K exista ( $\sim PK$ ), entonces Dios “entiende”, pero no “ve” que no existe realmente<sup>32</sup>. Pero, puesto que en ese caso  $\sim K$  vale en todo mundo posible, también, dado el hecho de la creación, “entiende” que K es falso en el mundo real:

1		$N[S^i \sim K \leftrightarrow \sim K]$	principio de la inteligencia instanciado con $\sim K$
2		$N \sim K$	K es imposible
—			
3		$NS^i \sim K$	1,2 eliminación de la equivalencia estricta
4		$S^i \sim K$	3, eliminación del operador de la necesidad,

donde la conclusión significa que Dios sabe en el mundo real que el señor K no existe.

Dios sabe con simple inteligencia que la situación de cruzar César el Rubicón ( $R \& P \sim R$ ) es sartreana:

1		$N[S^i[R \& P \sim R] \leftrightarrow [R \& P \sim R]]$	principio de la inteligencia instanciado con $R \& P \sim R$
2		$P[R \& P \sim R]$	$R \& P \sim R$ es verdadero en al menos un mundo posible
—			
3		$N \mid R \& P \sim R$	hipótesis (de 2)
—			
4		$S^i[R \& P \sim R] \leftrightarrow [R \& P \sim R]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad
5		$S^i[R \& P \sim R]$	3,4 eliminación de la equivalencia
6		$PS^i[R \& P \sim R]$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.

La conclusión significa que en al menos un mundo posible Dios “entiende” que César cruza el Rubicón y que es posible que no lo cruce.

Pero ¿Dios sabe con visión que esta situación es sartreana? Es decir, “ve” Dios que César cruza el río y puede no cruzarlo? Tenemos aquí el mismo pro-

<sup>32</sup> Dios no sabe  $\sim PK$  con visión porque la conjunción de  $\sim PK$  y  $PK$  es contradictoria.



blema que encontramos en el caso de la actualización<sup>33</sup>. Por un lado la prueba da resultado si  $R \& P \sim R \& P \sim [R \& P \sim R]$  se afirma. Pero la prueba no se puede completar si se combinan los conyuntos  $R$  y  $P \sim R$  con  $P \sim R$  y  $P \sim P \sim R$  respectivamente, porque esta última combinación es inconsistente.

El conocimiento de visión, pues, es contingente, porque todas las verdades que Dios “ve” son contingentes. El conocimiento de simple inteligencia es contingente o necesario según la modalidad de la verdad. Tenemos estos casos:

$$\begin{aligned} & C_p \supset CS^v p^{34} \\ & NS^i p \leftrightarrow Np \\ & CS^i p \leftrightarrow Cp. \end{aligned}$$

Por visión Dios conoce las verdades sartreanas “a posteriori”, por así decirlo, porque su verdad real depende de su voluntad libre. Y conoce por inteligencia *todas* las verdades en su estructura lógica “a priori”, a través de todos los mundos posibles (y por lo mismo también en el mundo real), por su estructura necesaria, idéntica con la autocomprensión de su entendimiento.

### 3. Visión y simple inteligencia

#### a) Visión y lógica epistémica

Las reglas de la lógica epistémica valen de la simple inteligencia. Por ejemplo, usando las reglas epistémicas (en los pasos 2 y 4 en la prueba de abajo), podemos mostrar que si Dios “entiende” que César cruza el Rubicón ( $S^i R$ ), entonces “entiende” que es *posible* que lo cruce ( $PS^i R$ ), pues que lo cruza implica que es posible cruzarlo ( $R \supset PR$ : justificación del paso 3):

1	S <sup>i</sup> R	“Dios ‘entiende’ que César cruza el Rubicón”
2	S <sup>i</sup>   R	1 iteración y eliminación del operador del saber
3	PR	2 introducción del operador de la posibilidad
4	S <sup>i</sup> PR	2-3 introducción del operador del saber.

<sup>33</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iv) Conjunción y modalidad”, p. 55.

<sup>34</sup> Esta implicación vale en S5. La contraria no vale porque, si bien es cierto que si Dios “ve” en un mundo que p entonces p vale en un mundo ( $PS^v p \supset Pp$ ), sin embargo el hecho de no “ver” Dios en un mundo posible que p no acarrea que p sea falso (no:  $P \sim S^v p \supset P \sim p$ ), pues la razón por la que Dios no “ve” que p puede ser que p es necesario.

Aquí se usa la regla “introducción del operador del saber” que requiere el subsecuente epistémico marcado con el índice “S<sup>i</sup>”, el cual representa el “contexto intencional” de la simple inteligencia.

Sin embargo, la lógica no es aplicable sin más a la actualización divina ni a la visión vinculada con ellas, porque la intervención de la voluntad divina para actualizar un sector de la posibilidad restringe su lógica. Hemos visto ejemplos de esta restricción<sup>35</sup>. Por ejemplo, para mantener la relación correcta entre el entendimiento de Dios y su voluntad libre, hay que excluir la regla de la introducción del operador del saber. Si se permitiera la inferencia de arriba en la visión, una premisa verdadera (paso 1) conduciría a una conclusión falsa (paso 4):

INVÁLIDO:	1	S <sup>v</sup> R	“Dios ‘ve’ que César cruza el Rubicón” ( <i>verdadero</i> )
		—	
	2	S <sup>v</sup>   R	1 iteración y eliminación del operador del saber
	3	PR	2 introducción del operador de la posibilidad
	4	S <sup>v</sup> PR	2-3 introducción del operador del saber— “Dios ‘ve’ que es posible que cruce el Rubicón” ( <i>falso</i> ).

El paso 4 es falso porque Dios no sabe por visión, sino sólo con simple inteligencia, que es *posible* que cruce el río<sup>36</sup>. La restricción de la visión afecta al “contexto intencional” que –si se permitiera– sería representado por el subsecuente epistémico marcado con el subíndice “S<sup>v</sup>”.

Sin embargo, la regla de la eliminación del operador del saber sigue siendo válida de la visión (S<sup>v</sup>R>R), pues tenemos por el principio de la visión:

1	S <sup>v</sup> R	“Dios ‘ve’ que César cruza el Rubicón”
2	S <sup>v</sup> R<>[R&P~R]	el principio de la visión instanciado con R
	—	
3	R&~PR	2,3 eliminación de la equivalencia
4	R	3 eliminación de la conjunción.

Por lo tanto, si Dios sabe en el mundo real que César cruza el Rubicón, entonces César lo cruza en el mundo real. Las otras reglas lógicas se aplican normalmente; por ejemplo, si Dios “ve” que R, entonces es posible que “vea” que R (S<sup>v</sup>R>PS<sup>v</sup>R).

<sup>35</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: Cfr “iv) Conjunción y modalidad”, p. 55; y “2. Un procedimiento decisorio”, p. 147.

<sup>36</sup> No lo sabe por visión porque la conjunción de PR y P~PR es contradictoria (en S5).

Dado el paralelismo entre la actualización y la visión, no podemos decir que Dios, por actualizar que César cruce el Rubicón, también actualice la *posibilidad* de cruzarlo, aunque la posibilidad de cruzarlo sigue de su realidad. Además, aun cuando se admitiera que Dios actualiza y “ve” la realidad innecesaria del acto de César ( $A[R\&P\sim R]$  y  $S^v[R\&P\sim R]$ ), ni la actualización ni la visión de la *posibilidad* de su acto (ni  $AP\sim R$  ni  $S^vP\sim R$ ) pueden derivarse de aquellas proposiciones<sup>37</sup>.

*b) Reiteración y combinación de operadores*

Hay problemas especiales si se permite que los operadores de la actualización e ideación y de la visión e inteligencia se combinen el uno con el otro. Por ejemplo, el objeto de la actualización misma es sartreana; vale decir, cuando Dios actualiza una situación sartreana podría no actualizarla<sup>38</sup>:

**verdadero**

*p es verdadero en el mundo real*

$Ap$

**verdadero**

*p es innecesario*

$P\sim Ap$

Pero entonces, porque valen tanto  $AAp\langle\rangle[Ap\&P\sim Ap]$  como  $Ap\&P\sim Ap$ , tendríamos que decir que Dios actualiza su actualización. Otro tanto puede decirse de la repetición del operador de la ideación: las premisas  $N[IIp\langle\rangle Ip]$  y  $NIp$  acarrearán  $NIip$ : es necesario que Dios idee que idea. Existen dos problemas con este resultado. Puesto que la derivación puede repetirse indefinidamente, habría un proceso hasta lo infinito ( $AAAap\dots$  y  $IIIip\dots$ ). Además, las nociones de la “actualización de la actualización” y de la “ideación de la ideación” parecen carecer de sentido.

Por otro lado, los casos paralelos de la visión y de la inteligencia, si bien encierran la misma progresión infinita, parecen tener sentido. Puesto que vale  $S^vp\&P\sim S^vp$ , vale también  $S^vS^vp$ , y por valer  $S^ip$ , también vale  $S^iS^ip$ ; es decir, Dios “ve” que “ve” y “entiende” que “entiende”. Estas expresiones reiteradas podrían ser referidas a la conciencia reflexiva.

Para abordar esta dificultad, conviene considerar “la paradoja de la omnisciencia”<sup>39</sup>. Según ella, un ser omnisciente no puede conocer todas las verdades

<sup>37</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “iv) Conjunción y modalidad”, p. 55.

<sup>38</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

<sup>39</sup> Propuesto por Patrick Grim; ver M. Clark, *Paradoxes from A to Z*, pp. 130-131 (“The Paradox of Omniscience”).

porque el conjunto (infinito) de todas las verdades (llamémoslo “V”) no contiene todas las verdades, puesto que el conjunto-potencia de V (“ $V^{\text{pot}}$ ”) tiene más miembros que V. Se explica de la siguiente manera.  $V^{\text{pot}}$  es el conjunto de todos los subconjuntos que pueden formarse de los miembros de V:  $\{v_1\}$ ,  $\{v_1, v_2\}$ ,  $\{v_2, v_3\}$ , etc., y también incluye el conjunto vacío  $\emptyset$  y el conjunto V mismo. La verdad “ $v_1$ ”, por ejemplo, pertenece a algunos subconjuntos –pertenece a  $\{v_1, v_2\}$  y  $\{v_1, v_3\}$ ...– pero no a otros subconjuntos: no pertenece al nulo  $\{\}$  ni a  $\{v_2, v_3\}$ ... Por lo tanto a cada subconjunto “s” de  $V^{\text{pot}}$  le corresponde la verdad “ $v_1$  pertenece a s o no le pertenece”. Siempre, pues, habrá más verdades que lo que V (el conjunto de todas las verdades) abarca.

Para resolver la paradoja, se ha sugerido que la noción de “todas las verdades” se tome como “indefinidamente extensible”<sup>40</sup>. En este caso el ser omnisciente seguiría agregando las “nuevas verdades” (“ $v_1$  pertenece a s o no pertenece a s”) a V y entonces las “nuevas verdades” a  $V^{\text{pot}}$ , y así sucesivamente. En el caso de Dios, cuyo conocimiento es atemporal, el “proceso” no sería sino un solo acto eterno. La repetición de los operadores A, I,  $S^v$  y  $S^i$  podría interpretarse de manera análoga.

Hay doce combinaciones de cuatro operadores. Cuatro,  $AS^v p$ ,  $IS^i p$ ,  $S^i Ip$  y  $S^v Ap$ <sup>41</sup>, juntan la actualización con la visión y la ideación con la simple inteligencia. La noción de la extensibilidad indefinida es aplicable también a estos casos, porque son análogos a la repetición de los operadores (las últimas dos indican que Dios “entiende” su propia ideación y “ve” su propia actualización).

En los ocho casos restantes, se combinan la actualización de la voluntad de Dios y la ideación de su entendimiento. Cuatro,  $AIp$ ,  $AS^i p$ ,  $S^v Ip$  y  $S^v S^i p$ , implican que Dios actualiza y “ve” su ideación y simple inteligencia, y cuatro,  $IAp$ ,  $IS^v p$ ,  $S^i Ap$  y  $S^i S^v p$ , implican que Dios idea y “entiende” su actualización y visión. Las dos nociones, la “actualización de la ideación” ( $AIp$ ) y la “ideación de la actualización” ( $IAp$ ), aun cuando tuvieran un claro sentido, serían teológicamente incoherentes por confundir el papel de los medios objetivos en que Dios conoce (su entendimiento y voluntad), así confundiendo la distinción entre la libertad y necesidad divinas. Por consiguiente las combinaciones AI y IA (y las conexas) son expresiones mal formadas y se excluyen del universo del discurso sobre el que se extiende la variable p<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Por M. Clark, *Paradoxes from A to Z*; la noción también se ha propuesto para resolver la paradoja de Russell. Ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*, 2.3.9.

<sup>41</sup> Derivables porque valen  $S^v p \& P \sim S^v p$ ,  $S^i p$ ,  $S Ip$  y  $Ap \& P \sim Ap$ .

<sup>42</sup> Si se deseara, también se podría excluir la repetición de los operadores A e I (y las combinaciones afines).

### III. LA CONTROVERSIA ESCOLÁSTICA

*It is often very difficult to give any clear analysis  
of philosophical contrary-to-fact conditional statements... such as:  
“If all minds were destroyed, there would be no colors and no sounds”*

F. B. Fitch

*...ya no quiere querer, ni tener libre albedrío no querría*

Santa Teresa de Ávila<sup>43</sup>

Repasamos brevemente la compleja controversia *De auxiliis* acerca del conocimiento divino de las decisiones del hombre. Los jesuitas suponían que Dios las conoce mediante un tercer tipo de conocimiento, la *scientia media*, pero para otros pensadores bastan la visión y simple inteligencia para dar cuenta de todos los objetos del saber divino.

#### 1. Antecedentes históricos

El tema de cómo Dios conoce los actos de los agentes libres no era nada nuevo en la escolástica del Siglo de Oro. Calcidio, comentador del *Timeo* de Platón en el siglo IV, fue el primero en expresar el meollo de la doctrina cristiana: hay que tomar en cuenta la índole del *objeto* que Dios conoce:

“Dios, por cierto, lo sabe todo, pero conoce cada cosa según su naturaleza: conoce lo que está uncido a la necesidad como sujeto a la necesidad, pero lo que es de doble índole lo conoce como dotado de aquella naturaleza a la que la decisión abre el camino”<sup>44</sup>.

Boecio reconoció los dos lados del dilema: si Dios prevé infaliblemente los actos voluntarios, estos no pueden ser libres, y si son libres, Dios no los prevé infaliblemente. Desarrolló varios plantamientos que volverían a aparecer más

---

<sup>43</sup> F. B. Fitch: “Es a menudo muy difícil ofrecer un análisis claro de los enunciados condicionales contrafácticos usados en la filosofía. *Puede*, en efecto, esclarecerse el significado de enunciados como ‘si yo dejara caer el lápiz en tiempo t, daría con el piso’, pero es otra cosa intentar habérselas con otros como éste: ‘si todas las mentes fueran destruídas, no habría ni colores ni sonidos’”, *Symbolic Logic. An Introduction*, p. 77. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid, 1997, 20, 22.

<sup>44</sup> Texto original citado en el epígrafe “I. El saber divino”, p. 139.

tarde. Como Calcidio, señaló la diferencia entre el objeto necesario y contingente<sup>45</sup>, pues Dios “distingue en una sola mirada de su mente lo que será necesaria y no necesariamente”<sup>46</sup>, pero agregó que también hay que tomar en cuenta la índole del *conocedor*, no sólo la de lo conocido. El conocimiento divino es único; no “prevé” lo que pasa en el tiempo sino que lo sabe eternamente. Además el conocimiento divino no suprime la libertad creada, pues

“Dios mira como presentes los [eventos] futuros que proceden del libre albedrío; serán, necesarios, pues, como relacionados con la mirada divina por la índole del conocimiento divino, pero considerados en sí mismos no pierden la absoluta libertad de su naturaleza”<sup>47</sup>.

Su distinción entre la necesidad absoluta y condicional, expresada así: “hay dos tipos de necesidad: la sencilla (por ejemplo, es necesario que todo hombre sea mortal), y condicional (por ejemplo, si sabes que alguien camina es necesario que camine)”<sup>48</sup>, contribuiría a la definición de lo “futuro” y lo “futurible”.

En el siglo XIV el obispo franciscano Pedro Auriol afirmó que Dios conoce los actos libres futuros pero negó que sean o verdaderos o falsos. Tampoco pensó que Dios conociera los actos libres futuros por la decisión de su voluntad, pues temía que semejante posición comprometería la libertad humana<sup>49</sup>. Ockham rechazó la tesis aristotélica y afirmó que Dios conoce los eventos libres futuros<sup>50</sup>. Pero los dos confesaron que no podían explicar *cómo* Dios conoce tales eventos. Más recientemente hay una tendencia a negar que Dios conozca el futuro; por ejemplo, H. Geach, A. N. Whitehead, W. Pannenberg y otros pensadores no creen que Dios conozca el futuro infaliblemente, en el fondo porque el

<sup>45</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. El contexto intencional divino”, p. 144.

<sup>46</sup> A. M. S. Boecio, “Nec rerum judicium confundit unoque suae mentis intuitu tam necessarie quam non necessarie ventura dinoscit”, *De consolatione philosophiae*, c. 5, prosa 6.

<sup>47</sup> A. M. S. Boecio, “Atqui Deus ea futura quae ex arbitrii libertate proveniunt praesentia contuetur; haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per conditionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt”, *De consolatione philosophiae*, c. 5, prosa 6.

<sup>48</sup> A. M. S. Boecio, “Duae sunt etenim necessitates: simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera conditionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est”, *De consolatione philosophiae*, c. 5, prosa 6.

<sup>49</sup> Auriol, Pedro: *In quatuor libros Sententiarum*, 1596, libro I, pp. 889 y 902.

<sup>50</sup> G. Ockham *Super quattuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lyon, 1495; libro I, 1; *Summa totius logicae*, 2, 23, Bohner (ed.), p. 15.

porvenir todavía no existe, y cada uno ofrece su explicación particular<sup>51</sup>. En efecto, varios problemas espinosos surgen aquí: no sólo la disyuntiva libertad-determinación, sino también la interacción entre el poder de Dios y su saber, la relación entre la modalidad y el tiempo, los principios de bivalencia y de tercio excluso, hasta la teoría de la verdad.

## 2. *De auxiliis*

Hemos considerado las teorías de los escolásticos renacentistas en torno a la actualización e ideación divinas y su relación con el conocimiento de visión y simple inteligencia<sup>52</sup>. Ahora veremos cómo aplicaban estas doctrinas al conocimiento divino de los actos libres humanos.

### a) *Futuribilia*

Era importante para los participantes en el debate precisar cómo Dios conoce cierto tipo de situación o evento que llamaban “futurible”<sup>53</sup>. Como sus predecesores medievales, ellos combinaron temporalidad y modalidad en sus reflexiones metafísicas, y usaban las dos para distinguir entre lo “futurible” y lo “futuro”. La situación futura es la que comenzará a durar (por contraste, la pasada ya no dura y la actual dura todavía), y es o necesaria (se debe a causas necesarias) o libre y contingente (depende de causas libres). Es importante recordar<sup>54</sup> que desde la perspectiva divina, hay un solo “ahora”, pues no raras veces los autores hablan de la perspectiva temporal (lo “futuro” siempre se dice relativo a alguna situación anterior, sea ésta pasada, presente o venidera)<sup>55</sup>. Tales situaciones,

<sup>51</sup> H. Geach, “The Future”, *New Blackfriars*, 1973 (mayo), p. 209; A. N. Whitehead, *Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, Nueva York, 1941, p. 246; ver W. J. Hill, “Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, pp. 4-7.

<sup>52</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “4. Innecesidad física”, p. 135 y “II. Causalidad y conocimiento”, p. 146.

<sup>53</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

<sup>54</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. El contexto intencional divino”, p. 144.

<sup>55</sup> El tomista W. N. Clarke (*Explorations in Metaphysics*, p. 201) escribe: “En primer lugar, hay que rechazar la noción de cualquier ‘preconocimiento’ propiamente dicho en Dios. Dios no conoce nada, ni mucho menos una acción libre, ‘antes’ de que suceda (‘antes’ dicho de Dios). Y J.

pues, son de dos tipos fundamentales: las “necesarias” ( $Fpq$ ) y libres o “contingentes” ( $Lpq$ )<sup>56</sup>.

La situación futurible (también llamada la situación “libre futura condicional”, “libre condicionalmente futura”, etcétera) se ha definido como:

- 1) no futura (no se habrá realizado nunca),
- 2) sería futura si se satisficiera una condición,
- 3) la condición de hecho nunca se ha de satisfacer<sup>57</sup>.

Se ofrecían ejemplos bíblicos como éste (es significativo que se refiere al pasado): “si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los prodigios obrados en Corazaín y Betsaida se habrían arrepentido en cilicio y ceniza”<sup>58</sup>.

Nos referiremos a tales situaciones con variables generales (“sortales”). Si usamos la variable proposicional “F” para hacer las veces de una situación futurible y la variable “C” para representar la condición anexa, podemos expresar la descripción de arriba así:  $\sim F$ ,  $C > F$  y  $\sim C$  ( $\sim C$  se sigue de las dos primeras por contraposición). Además, puesto que F es posible (**PF**), podemos decir que la situación futurible es “meramente posible”:

$$\sim F \& \mathbf{PF}^{59}.$$

Esta conjunción es la versión negativa de la proposición sartreana<sup>60</sup>. Por lo tanto, los elementos de la situación futurible F son:

- 1)  $\sim F$
- 2)  $C > F$
- 3) **PF**.

“Futurible”, pues, denota lo que no habrá pasado ( $\sim F$ ), pero el término también se ha usado sin especificar si la situación se realiza o no, es decir, cuando se

Gredt: “es evidente que Dios también conoce en sus decisiones eternas predeterminantes lo que ahora es presente y pasado” (*Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 871, 2), y “...un solo ‘ahora’ de eternidad rodea [*ambiat*] todo el tiempo” (n. 872, 2).

<sup>56</sup> Hemos visto que Moore propuso contrahechos que son compatibles con el determinismo (cfr. “a) Indeterminación lógica”, p. 34).

<sup>57</sup> J. Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 874, 1 y m. 876, 2.

<sup>58</sup> *Mateo*, 11, 21.

<sup>59</sup>  $\sim F$ ,  $\sim C$  y  $C > F$ , por ser reales, también son posibles.

<sup>60</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.



menciona la oración condicional (C>F) de una manera general. Por lo tanto podría incluir una situación “futura contingente” (C>F, C y por ende F)<sup>61</sup>.

*b) Jesuitas y dominicos*

*i) La izquierda*

Los jesuitas tomaban la posición de izquierda. “Antes” de su decisión de crear la situación futurible, Dios la conocía por la *ciencia media*, concebida como el conocimiento por el que Dios sabía lo que el agente libre haría en cualesquier circunstancias en que fuera colocado. Esta teoría, pues, requiere tres tipos de ciencia divina. Por la simple inteligencia Dios conoce todo lo posible, incluso lo que pueden hacer los agentes libres puestos en varias circunstancias. Por la visión conoce lo futuro por su decisión de colocar al agente en ciertas circunstancias. Por la ciencia media conoce “antes” de su decisión lo que el agente haría en varias circunstancias “al ofrecérsele el concurso”.

Pero hubo una discrepancia entre los jesuitas en torno al medio en que Dios conoce la situación futurible. Para Molina el medio era la “supercomprensión” divina del agente: Dios no sólo sabe lo que el agente podría hacer sino lo que *haría* en varias circunstancias. Suárez dijo que tal opinión implica o que el conocimiento de Dios no es cierto o que el hombre no es libre. Los dominicos también dijeron que la posición molinista significa que el hombre actuaría con la “necesidad de la naturaleza”. Suárez opinó que Dios conoce las situaciones futuribles en su verdad objetiva, sin ningún medio objetivo especial, pues simplemente *son* el caso a causa de la determinación condicional.

*ii) La derecha*

La situación futurible, según el dominico Báñez y sus partidarios, no se da “antes” de la decisión divina que la predetermina ni tiene valor veritativo (no es verdadera o falsa); más bien “comienza” a ser y adquiere una cognoscibilidad definida cuando la decisión divina la predetermina. Sin embargo –conviene

---

<sup>61</sup> Por ejemplo, algunos teólogos asociaban con la ciencia media proposiciones como “si el hombre x se pone en las circunstancias y (C), entonces x hace z en y (F)”.

repetirlo— no es necesario hacer mención del tiempo, ni hace al caso desde la perspectiva divina.

La tesis de la derecha es que la *decisión predeterminante* de la voluntad divina es el medio en que Dios conoce la situación futurible. Por la simple inteligencia —y con necesidad— Dios conoce en su propia esencia las situaciones meramente posibles como “imitables fuera” y conoce por visión las situaciones “futuras”, es decir, las reales. En el caso de la situación futurible se trata de la visión porque la predeterminación divina la “toca presencialmente, si bien sólo de una manera condicional”<sup>62</sup>. La idea es que Dios actualiza cierta decisión libre de un hombre (la futurible,  $F_1$ ) si se llena la condición  $C_1$ , y actualiza la decisión  $F_2$  si se llena la condición  $C_2$ , y así sucesivamente; parece que se trata de la actualización de las implicaciones  $A[C_1 > F_1]$ ,  $A[C_2 > F_2]$ , etcétera. Por otro lado, Dios actualiza “absolutamente” una de las condiciones —digamos  $AC_1$ — y por ende (por modus ponens) la situación “futurible”  $F_1$ , pero en este caso  $F_1$  es no es futurible sino *futuro* o real. Si Dios no actualiza  $C_2$  ( $\sim AC_2$ ) y si  $\sim F_2$  es verdadero en el mundo real,  $\sim F_2$  es la situación futurible que despliega los elementos  $\sim F_2$ ,  $C_2 > F_2$  y  $PF_2$  (y  $\sim C_2$ ). Si decimos que Dios actualiza  $\sim F_2$  no condicional sino “absolutamente” ( $A\sim F_2$ ), entonces Dios conoce la situación futurible con visión<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> J. Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 874:2.

<sup>63</sup> Por ejemplo, Gredt: “La ciencia en torno a los futuribles pertenece a la ciencia de la visión, porque la decisión de la predeterminación efectúa el futurible, si bien sólo condicionalmente; luego es propio del futurible ser tocado [*attactum*] por Dios presencialmente”, J. Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 874, 2.

## IV. UN APORTE ACTUAL

*Contrariwise, if it was so, it might be,  
and if it were so, it would be;  
but as it isn't, it ain't.  
That's logic  
Tweedle-dee*<sup>64</sup>

## 1. Una construcción

La semántica modal actual puede aclarar y simplificar la cuestión del conocimiento divino de las situaciones futuribles. Prescindiré, pues, siguiendo la reserva de santo Tomás, de los pormenores de la discusión fuera de los que se indican explícitamente.

a) *Cosmograma*

La forma gramatical de las oraciones contrafácticas, como “si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los prodigios, se habrían arrepentido” indica que la implicación misma es verdadera en el mundo real ( $C > F$ ), si bien son falsas –pero posibles– las proposiciones que expresan la condición ( $\sim C$  y  $PC$ ) y el consecuente futurible ( $\sim F$  y  $PF$ ). Pues de hecho no se hicieron los prodigios ni se arrepintieron los habitantes.

Por ser las proposiciones  $C$  y  $F$  contingentes, su estado modal puede desplegarse a través de cuatro sectores o conjuntos de mundos posibles:  $C/F$ ,  $C/\sim F$ ,  $\sim C/F$  y  $\sim C/\sim F$ . Cuando se dice “si  $C$  entonces  $F$ ” ( $C > F$ ), se afirma la relación implicativa entre su antecedente  $C$  y su consecuente  $F$ <sup>65</sup>. Los únicos mundos en que la implicación es falsa son aquellos en que  $C$  es verdadero y  $F$  falso ( $\sim[C > F]$  equivale a  $[C \& \sim F]$ ), mientras que cada una de las otras tres combina-

<sup>64</sup> “En cambio... si fue así, podría ser, y si fuera así, sería; pero como no lo es, no es; eso es la lógica”, Lewis Carroll, *Through a Looking Glass*, c. 4.

<sup>65</sup> Suponemos que la implicación es contingente; en el caso de una implicación necesaria ( $N[p > q]$ ) la combinación  $p/\sim q$  es imposible ( $\sim P[p > q]$ ; ver “a) Un principio de la actualización”, p. 48).

ciones (C/F, ~C/F y ~C/~F) *entrañan* la implicación C>F. El siguiente cosmo-  
grama ilustra estas relaciones:

1	C	F	(>)	C>F	
2	C	~F	(<)	~[C>F]	
3	~C	F	(>)	C>F	
4	~C	~F	(>)	C>F	← mundo real

Las tres proposiciones C, F y C>F son contingentes porque cada una es verdadera en algunos mundos y falsa en los demás (C>F es falso en el sector 2 pero es verdadero en 1, 3 y 4). Sabemos “por experiencia” –empíricamente o “a posteriori”– que el mundo real se encuentra en el sector 4 (C y F son falsos pero la implicación C>F es verdadera).

Esta disposición de los mundos posibles en cuatro sectores, *sin indicación del sector en que se encuentra el mundo real*, es el objeto “a priori” de la simple inteligencia<sup>66</sup>. Si esta red de relaciones es lo único que se conoce, no hay manera de entresacar el sector que incluye el mundo real. *Sucede* que el mundo real está entre los mundos del cuarto sector, y Dios sabe esto con visión.

*b) Aplicación de los principios*

Los principios que hemos propuesto muestran cómo Dios conoce el complejo de situaciones que rodean la situación futurible<sup>67</sup>. Dios actualiza las tres situaciones ~C, ~F y C>F y por ende sabe con visión que valen en el mundo real. Así se muestra que Dios “ve” que C>F:

1		S <sup>v</sup> [C>F] <> [[C>F] & P~[C>F]]	principio de la visión instanciado con C>F
2		[C>F] & P~[C>F]	verdadero en el mundo real
3		S <sup>v</sup> [C>F]	1,2 eliminación de la equivalencia,

<sup>66</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Un procedimiento decisorio”, p. 147.

<sup>67</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Un procedimiento decisorio”, p. 147.

El segundo conyunto ( $\mathbf{P}\sim[C>F]$ ) de la segunda premisa es equivalente a  $\mathbf{P}[C\&\sim F]$ . Esta fórmula significa que en al menos un mundo posible C es verdadero y F falso (suponemos que la implicación  $C>F$  es contingente); tal es el caso del sector 2 del cosmograma de arriba (donde la implicación misma es falsa).

Dios también “idea” y por ende “entiende” que  $C>F$  en los mundos en que vale:

1	$\mathbf{N}[S^i[C>F]\leftrightarrow[C>F]]$	principio de la inteligencia instanciado con $C>F$															
2	$\mathbf{P}[C>F]$	$C>F$ es verdadero en algún mundo posible															
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">3</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{N} \mid [C&gt;F]</math></td> <td>hipótesis (de 2)</td> </tr> <tr> <td colspan="3" style="border-top: 1px solid black; padding-top: 5px;"> <table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]\leftrightarrow[C&gt;F]</math></td> <td>1 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]</math></td> <td>3,4 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{P}S^i[C&gt;F].</math></td> <td>2,3-5 eliminación de la posibilidad.</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>			3	$\mathbf{N} \mid [C>F]$	hipótesis (de 2)	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]\leftrightarrow[C&gt;F]</math></td> <td>1 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]</math></td> <td>3,4 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{P}S^i[C&gt;F].</math></td> <td>2,3-5 eliminación de la posibilidad.</td> </tr> </table>			4	$S^i[C>F]\leftrightarrow[C>F]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad	5	$S^i[C>F]$	3,4 eliminación de la equivalencia	6	$\mathbf{P}S^i[C>F].$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.
3	$\mathbf{N} \mid [C>F]$	hipótesis (de 2)															
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]\leftrightarrow[C&gt;F]</math></td> <td>1 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]</math></td> <td>3,4 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{P}S^i[C&gt;F].</math></td> <td>2,3-5 eliminación de la posibilidad.</td> </tr> </table>			4	$S^i[C>F]\leftrightarrow[C>F]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad	5	$S^i[C>F]$	3,4 eliminación de la equivalencia	6	$\mathbf{P}S^i[C>F].$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.						
4	$S^i[C>F]\leftrightarrow[C>F]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad															
5	$S^i[C>F]$	3,4 eliminación de la equivalencia															
6	$\mathbf{P}S^i[C>F].$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.															

La conclusión significa que en al menos un mundo Dios sabe que C implica F, las circunstancias en los sectores 1-2-3 del cosmograma, pero no se indica el paradero del mundo real. En cambio, cuando Dios *actualiza*  $C>F$ , sabe por *visión* que el mundo real se encuentra entre estos tres sectores.

Dios también “entiende” que  $\sim[C>F]$  en los mundos en que la implicación  $C>F$  no es verdadera:

1	$\mathbf{N}[S^i\sim[C>F]\leftrightarrow\sim[C>F]]$	principio de la inteligencia instanciado con $\sim[C>F]$															
2	$\mathbf{P}\sim[C>F]$	$\sim[C>F]$ es verdadero en algún mundo posible															
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">3</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{N} \mid \sim[C&gt;F]</math></td> <td>hipótesis (de 2)</td> </tr> <tr> <td colspan="3" style="border-top: 1px solid black; padding-top: 5px;"> <table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i\sim[C&gt;F]\leftrightarrow\sim[C&gt;F]</math></td> <td>1 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]</math></td> <td>3,4 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{P}S^i\sim[C&gt;F].</math></td> <td>2,3-5 eliminación de la posibilidad.</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>			3	$\mathbf{N} \mid \sim[C>F]$	hipótesis (de 2)	<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i\sim[C&gt;F]\leftrightarrow\sim[C&gt;F]</math></td> <td>1 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]</math></td> <td>3,4 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{P}S^i\sim[C&gt;F].</math></td> <td>2,3-5 eliminación de la posibilidad.</td> </tr> </table>			4	$S^i\sim[C>F]\leftrightarrow\sim[C>F]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad	5	$S^i[C>F]$	3,4 eliminación de la equivalencia	6	$\mathbf{P}S^i\sim[C>F].$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.
3	$\mathbf{N} \mid \sim[C>F]$	hipótesis (de 2)															
<table border="0" style="width: 100%;"> <tr> <td style="padding-right: 10px;">4</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i\sim[C&gt;F]\leftrightarrow\sim[C&gt;F]</math></td> <td>1 iteración y eliminación del operador de la necesidad</td> </tr> <tr> <td>5</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>S^i[C&gt;F]</math></td> <td>3,4 eliminación de la equivalencia</td> </tr> <tr> <td>6</td> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;"><math>\mathbf{P}S^i\sim[C&gt;F].</math></td> <td>2,3-5 eliminación de la posibilidad.</td> </tr> </table>			4	$S^i\sim[C>F]\leftrightarrow\sim[C>F]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad	5	$S^i[C>F]$	3,4 eliminación de la equivalencia	6	$\mathbf{P}S^i\sim[C>F].$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.						
4	$S^i\sim[C>F]\leftrightarrow\sim[C>F]$	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad															
5	$S^i[C>F]$	3,4 eliminación de la equivalencia															
6	$\mathbf{P}S^i\sim[C>F].$	2,3-5 eliminación de la posibilidad.															

Es contingente, pues, que “entiende” que  $C>F$  ( $\mathbf{P}S^i\sim[C>F]>\mathbf{P}\sim S^i[C>F]$ ). En cambio, puesto que Dios no actualiza  $\sim[C>F]$ , tampoco lo “ve”; no se puede completar esta prueba:

1	$S^v\sim[C>F]\leftrightarrow[\sim[C>F]\&\mathbf{P}[C>F]]$	principio de visión instanciado con $\sim[C>F]$
2	...	$\sim[C>F]$ es falso en el mundo real.

Además, ya que Dios sabe que  $C > F$ , sabe por visión que  $\sim[C > F]$  no vale en el mundo real ( $S^v \sim \sim[C > F]$ ).

Dios también “ve” la situación  $\sim F$ :

1	$S^v \sim F \diamond [\sim F \& \mathbf{PF}]$	principio de visión instanciado con $\sim F$
2	$\sim F \& \mathbf{PF}$	verdadero en el mundo real
┌		
3	$S^v \sim F$	1,2 eliminación de la equivalencia.

La segunda premisa es verdadera porque la proposición  $F$  es falsa en el mundo real pero podría ser verdadera. Además, Dios sabe con visión que el mundo real está en el cuarto conjunto de mundos posibles porque “ve” que  $\sim F$ ,  $C > F$  y  $\sim C$ , la combinación que vale sólo en el sector 4. Es claro que también sabe por simple inteligencia que  $\sim F$  es verdadero en al menos un mundo posible. El estado metafísico y lógico de  $\sim C$  sigue la misma pauta que  $\sim F$ .

En cuanto a la situación futurible misma  $F$ , Dios no la “ve” porque no vale en el mundo real ( $\sim S^v F$ ); o sea que Dios no “ve” que se arrepientan Tiro y Sidón. La prueba correspondiente no puede completarse:

1	$S^v F \diamond [F \& \mathbf{P} \sim F]$	principio de visión instanciado con $F$
2	...	$F$ de $F \& \mathbf{P} \sim F$ es falso en el mundo real
┌		

Dios tampoco “entiende” que Tiro y Sidón se arrepientan en el mundo real ( $\sim S^i F$ ); la siguiente prueba no puede completarse:

1	$\mathbf{N}[S^i F \diamond F]$	principio de la inteligencia instanciado con $\mathbf{PF}$
2	...	$F$ es falso en el mundo real
┌		

Por otro lado Dios “entiende” que la situación futurible es posible:

1	$\mathbf{N}[S^i \mathbf{PF} \diamond \mathbf{PF}]$	principio de la inteligencia instanciado con $\mathbf{PF}$
2	$\mathbf{PF}$	$F$ es verdadero en algún mundo posible
┌		
3	$S^i \mathbf{PF} \diamond \mathbf{PF}$	1 eliminación del operador de la necesidad
4	$S^i \mathbf{PF}$	2,3 eliminación de la equivalencia,

y también “entiende” en al menos un mundo posible que la proposición  $F$  es verdadera:

1		<b>N</b> [S <sup>i</sup> F $\leftrightarrow$ F]	principio de la inteligencia instanciado con F
2		<b>PF</b>	F es verdadero en algún mundo posible
—			
3		<b>N</b>   F	hipótesis (de 2)
4		S <sup>i</sup> F $\leftrightarrow$ F	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad
5		S <sup>i</sup> F	3,4 eliminación de la equivalencia
6		<b>PS<sup>i</sup>F</b> .	2,3-5 eliminación de la posibilidad.

Además, es *contingente* que Dios “entienda” que F

**CS<sup>i</sup>F**,

porque lo “entiende” en algunos mundos posibles y no lo “entiende” en los otros: **PS<sup>i</sup>F & P~S<sup>i</sup>F** ( $\sim$ S<sup>i</sup>F  $\rightarrow$  P~S<sup>i</sup>F).

En el sistema S5 se sigue que es *necesario* que Dios sepa por inteligencia que F es posible (**NS<sup>i</sup>PF**); es decir en todo mundo posible, y por ende en el real, Dios “entiende” que F es posible (**S<sup>i</sup>PF**),

1		<b>N</b> [S <sup>i</sup> PF $\leftrightarrow$ PF]	principio de la inteligencia instanciado con <b>PF</b>
2		<b>PF</b>	F es verdadero en algún mundo posible
—			
3		<b>N</b>   <b>PF</b>	iteración (permitida en S5)
4		S <sup>i</sup> PF $\leftrightarrow$ PF	1 iteración y eliminación del operador de la necesidad
5		S <sup>i</sup> PF	3,4 eliminación de la equivalencia
6		<b>NS<sup>i</sup>PF</b> .	3-5 introducción de la necesidad.

El estado modal de la condición C es igual al de F.

*c) Resumen*

Algunas conclusiones acerca del complejo de situaciones que rodean lo futuro pueden recapitularse de la siguiente manera:

<b>~F</b>	es falso en el mundo real que F
<b>A~F</b> y <b>S<sup>v</sup>~F</b>	Dios actualiza y “ve” que ~F vale (F es falso) en el mundo real
<b>PF</b>	es verdadero en al menos un mundo posible que F
<b>~S<sup>v</sup>F</b> y <b>~S<sup>i</sup>F</b>	Dios ni “ve” ni “entiende” que F valga en el mundo real

$S^iCF$	Dios “entiende” que es contingente que F ( $S^i[PF\&P\sim F]$ )
$\sim F\&PF$	es meramente posible que F
$S^i[\sim F\&PF]$	Dios “entiende” que es meramente posible que F
$C>F$	es verdadero en el mundo real que si C entonces F
$A[C>F]$ y $S^v[C>F]$	Dios actualiza y “ve” que C acarree F <sup>68</sup> .

## 2. La controversia

Si limitamos el análisis a nuestras interpretaciones de las posiciones de izquierda y derecha<sup>69</sup>, los resultados corren parejos con los de la actualización<sup>70</sup>. Según el principio de izquierda,

$$[D\&P\sim D]>S^vD,$$

Dios “ve” la decisión de César si la toma, siendo posible que no la tome. La decisión contingente de César, pues, es una condición suficiente de la visión y actualización divinas. Pero surge el mismo problema: si basta la decisión de César para que Dios la actualice y “vea”, ¿Dios sólo actualiza y “ve” lo que César ya está haciendo “por sí solo”? Por otro lado, es incorrecto negar este principio, porque la negación implica que Dios no “ve” la decisión de César aunque sea real e innecesaria ( $D\&P\sim D$  y  $\sim S^vD$ ).

Según el principio de derecha,

$$S^vD>[D\&P\sim D],$$

la *visión divina* es una condición suficiente de la decisión humana. Pero si basta que Dios actualice o “vea” la decisión de César para que éste la tome, ¿su libertad no está de más? Asimismo es erróneo negar el principio, pues se seguiría que Dios “ve” una decisión libre la cual o no se toma o es necesaria ( $S^vD$  y  $\sim DvND$ ), y ambas alternativas son falsas.

Podemos volver a tomar las posiciones como complementarias en una equivalencia:

$$S^vD\leftrightarrow[D\&P\sim D],$$

“Dios ‘ve’ la decisión de César si y sólo si César la toma y podría no tomarla”<sup>71</sup>. Ni este principio de la visión ni el de la actualización “resuelven” la cuestión del

<sup>68</sup> También valen  $S^i[C>F]$ ,  $PS^iF$ ,  $NICF$ ,  $NS^iCF$ , etcétera.

<sup>69</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) La izquierda”, p. 129.

<sup>70</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “III. La ideación”, p. 137.



conocimiento divino en este contexto, pero señalan la reciprocidad metafísica que es un elemento integral de la discusión<sup>72</sup>.

Por otra parte, la derecha parece tener razón al rechazar la necesidad de la ciencia media. Por cierto, Dios ni “entiende” ni “ve” la situación futurible F, pero la simple inteligencia y la visión bastan para dar cuenta del conocimiento divino de todas las situaciones, incluso las futuribles:

1) Dios “ve” contingentemente (y “entiende” contingentemente) que la situación contrafáctica F no es real y que la implicación  $C > F$  es real ( $S^v \sim F$ ,  $S^v[C > F]$ ; también  $S^v \sim C$ ).

2) “entiende” necesariamente que F es posible ( $NS^iPF$ ).

### 3. ¿“Hay” futuribles?

Apenas es sorprendente que hayan surgido dudas acerca del estado ontológico y lógico de lo “futurible”. La fórmula “Sdp” (“Dios lo sabe todo”) no vale como principio de la omnisciencia divina precisamente porque p puede ser falso<sup>73</sup>. Pero entonces, ¿cómo conoce Dios el arrepentimiento de Tiro y Sidón si no se han arrepentido? Pues ni “ve” ni “entiende” que se arrepientan en el mundo real.

La respuesta, otra vez, es que Dios sabe por visión que es falso ( $S^v \sim F$ ), pero ya que sea *posible* que se hayan arrepentido, Dios sabe por simple inteligencia que se han arrepentido en aquellos mundos en que es así ( $PS^iF$ ). Si bien suena raro decir que Dios “ve” el hecho de que no se arrepientan, no obstante, el hecho vale en el mundo real y Dios actualiza las situaciones contingentes reales.

Además, la misma *implicación*  $C > F$  es curiosa, pues si Tiro y Sidón de hecho no se arrepienten ni se producen los prodigios, ¿Dios cómo “ve” que Tiro y Sidón se arrepienten *caso* que vean los prodigios? ¿Cómo vale la implicación  $C > F$  cuando tanto su antecedente como su consecuente son falsos? Aquí tocamos las “paradojas de la implicación”, muy discutidas a través de toda la historia de la filosofía. ¿Puede definirse el enunciado condicional sólo según la ver-

<sup>71</sup> Si las circunstancias de la visión se toman como análogas a las de la simple inteligencia, las posiciones de izquierda y derecha ( $N[p > S^i p]$  y  $N[S^i p > p]$ ) formarán la equivalencia:  $N[S^i p < > p]$ , “en cada mundo posible la simple inteligencia es la condición necesaria y suficiente de una situación”. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “2. Introducción de la modalidad”, p. 132.

<sup>72</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “3. Combinación de los principios”, p. 134.

<sup>73</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) El objeto del conocimiento divino”, p. 140.

dad o falsedad de sus partes (así como se define la conjunción, la cual vale sólo si sus conyuntos son verdaderos)? El filósofo Filón (h 300 aC, Mégara) dijo que sí: la oración condicional “es sana si y sólo si no comienza con una verdad y termina en una falsedad”, o sea que una condicional  $p \supset q$  equivale a  $\sim[p \& \sim q]$ , y tal “implicación filónica” se ha considerado como la interpretación fundamental en la lógica escolástica y actual<sup>74</sup>. Por ejemplo, un lógico escolástico ofreció estos ejemplos de implicaciones verdaderas ( $p \supset q$ ) donde el antecedente es falso y el consecuente verdadero ( $\sim p$  y  $q$ ):

un hombre es irracional, luego Dios es,

y las dos partes son falsas ( $\sim p$  y  $\sim q$ ):

un hombre es irracional; luego un hombre es de piedra<sup>75</sup>.

La implicación envuelve otro problema: puesto que sólo se afirma “si algo, entonces algo”, no conlleva la existencia de nada “concreto”. ¿Puede decirse que Dios “crea” una implicación? Por otro lado, hemos visto que la verdad de una implicación sartreana –verdadera en el mundo real y falsa en otro conjunto de mundos– tiene que tener su razón de ser, y la única razón posible por la cual el mundo real se encuentra entre aquellos mundos posibles en que la implicación es verdadera (y no entre los mundos en que es falsa) es la decisión de la voluntad divina<sup>76</sup>.

Los participantes en la controversia escolástica se han mostrado desasosegados por estas complejidades. Algunos tomistas optan por no entrar en ellas. El neoto-

<sup>74</sup> Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, 1, 309, 8, 113.

<sup>75</sup> Fray Alonso de la Vera Cruz (1508-1584, México), *Recognitio summularum*, México, 1553-4; Salamanca, 1573, pp. 16-17, 75. Nótese que estos ejemplos son proposiciones necesarias; los escolásticos frecuentemente incluían el elemento de la necesidad en su análisis de la implicación (“implicación estricta”:  $\mathbf{N}[p \supset q]$ ). C. I. Lewis (1918) formuló la lógica modal en base a la implicación estricta (en contraste con la “material” de Whitehead y Russell), y después se han propuesto varias adiciones a la función veritativa en la descripción de la oración condicional. Ver W. y M. Kneal, *The Development of Logic*, pp. 128ff, 217, 548-9 y W. Redmond, “Modal Logic in 16<sup>th</sup> Century Mexico”, *Crítica*, National University of Mexico, 1983 (15, n° 43); “Extensionalidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 1984 (año 17, n° 51); y *La lógica del Siglo de Oro*, unidad 27 y prefacio.

<sup>76</sup> Una dificultad parecida se presenta en el caso de las proposiciones sartreanas “inexistentiales” como “el señor K no existe” (cfr. el epígrafe: “2. Un procedimiento decisorio”, p. 147). La implicación “si el señor K existiera, entonces sería aprensivo” (abreviámoslo como “ $K \supset F$ ”) exhibe la pauta futurible: es cierto que si el señor K existe es aprensivo ( $K \supset F$ ), pero de hecho no es aprensivo si bien podría serlo ( $\sim F \& \mathbf{PF}$ ) ni tampoco existe ( $\sim K$ ). De modo que Dios “ve” que si existe es aprensivo, que no es aprensivo y que ni siquiera existe, pero “entiende” que el señor K es aprensivo. Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Un principio de la actualización”, p. 48.

mista Gredt supuso que Dios no tiene que actualizar todas las posibles implicaciones (agrega que “ni envuelve una imperfección”), y si actualiza alguna “combinación” o la “deja en el estado de la pura posibilidad” depende de su voluntad<sup>77</sup>. Sin embargo, también en la filosofía actual se discute el estado de los objetos a través de los mundos<sup>78</sup>. Por cierto, hay regiones aquí por las que hasta los ángeles temen andar, pero creo que pueden señalarse ciertas circunstancias metafísicas y lógicas que aclaran –si no “resuelven”– la discusión de la libertad humana.

---

<sup>77</sup> J. Gredt, *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, n. 877, 1.

<sup>78</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “a) Modalidad alética”, p. 22.

## V. TEÍSMO CLÁSICO Y RELIGIÓN

...qui et oret pro nobis, et oret in nobis,  
et oretur a nobis

San Agustín<sup>79</sup>

Charles Hartshorne y otros filósofos en la tradición whiteheadiana han alegado que la metafísica del “teísmo clásico” es incapaz de dar cuenta de la experiencia del *homo religiosus*. El Dios de santo Tomás, dicen, por ser inmutable y por no estar relacionado realmente con las criaturas, no puede ser afectado por los hombres y por lo tanto tampoco puede “responder” a ellos. En cambio, el Dios de la espiritualidad no es impassible ni indiferente; más bien está abierto a los hombres, se deja mover por ellos, conmover con compasión y misericordia. Hartshorne ha propuesto un doble cariz de la divinidad: si bien en su naturaleza “primordial” Dios es inmutable e infinito, en su naturaleza “consecuente”, conoce la actividad de los hombres en el tiempo, se deja “cambiar” por ellos a través de una mutua comunicación<sup>80</sup>.

Sin embargo, tomistas recientes recalcan que la interacción entre Dios y la persona devota puede acomodarse en el marco de la teología tradicional sin recurrir a la complicación de dos naturalezas divinas, la cual por lo demás encierra sus propias dificultades<sup>81</sup>. Tomemos como ejemplo una acción de orar, “O” (abreviación de Lpq: cierto hombre realiza una oración libremente). Según el análisis tradicional, existe un *concurso* de la oración (O) y de la actualización divina de oración (AO). Cuando Dios actualiza la oración, no sólo hace que la oración *sea* realmente, sino también que sea *del* orante<sup>82</sup>. La acción de Dios, eterna de su parte, surge de su voluntad en una “procesión de amor” para tocar la experiencia temporal del orante<sup>83</sup>. Por otra parte, Dios, desde toda la eternidad pero contingentemente, “entiende” en su propia esencia divina la iniciativa de la persona aquí y ahora (CS<sup>i</sup>O), y “entiende” esta misma contingencia (NS<sup>i</sup>CO) necesariamente. Además, Dios “ve” la iniciativa humana real y contingentemente (S<sup>v</sup>O) al actualizarla. La conciencia divina corresponde a la ac-

<sup>79</sup> San Agustín, “...el Señor es quien ora por nosotros y ora en nosotros y es aquel a quien nosotros oramos”, *Enarrationes in psalmum*, 85.

<sup>80</sup> Ch. Hartshorne, *Divine Relativity*, Yale University Press, New Haven, 1964.

<sup>81</sup> Ver W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, p. 191 y ss.

<sup>82</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “vi) Dos causas”, p. 99.

<sup>83</sup> Cfr. los epígrafes de este trabajo: “1. Ideación, creación; mundos posibles y S5”, p. 122 y “2. El contexto intencional divino”, p. 144.

ción del orante y varía *intencional* y *contingentemente* en medida que la oración proceda. Por otro lado, Dios, conocido y amado, integra el contenido de la oración iniciada por la persona. Dios responde al orante creando y conociendo esta mutualidad (O&P~O coimplica AO y S'O), y el proceso continuado del concurso constituye un diálogo entre Dios y el hombre.

Santo Tomás sostiene que la criatura está relacionada con Dios “real” e “íntimamente”<sup>84</sup>, pero insiste en que esta relación es *asimétrica*: Dios está relacionado “racional” o intencionalmente, con los seres creados, pero no “realmente”<sup>85</sup>. Rechaza la relación real entre Dios y criaturas porque considera que “el Ser Subsistente Mismo” es más que un mero artículo –aunque grandioso– entre los demás artículos que pertenecen al gran conjunto de los “seres”<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Cfr. el epígrafe de este trabajo: “ REF\_Ref162781178 \h \\* COMFORMATO 4. Actualización ”, p. REFPAG\_Ref162781180 \h 46 .

W. N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, p. 193: “Para Santo Tomás, la distinción entre el acto real de la mente que piensa y el ser intencional del contenido de su pensar no puede ser una distinción real, porque en tal caso los dos términos tendrían que ser reales. Se trata de una “relación de razón” sui generis, es decir, una relación de distintas inteligibilidades que median entre un acto real de pensar y su contenido-idea. Por lo tanto, cuando Tomás insiste en la identidad real en Dios del orden intencional con el acto único, simple e infinito de existencia (el cual es el ser real de Dios), hay que tomar esto en su significado estricto y técnico, como negando toda multiplicidad de seres reales o actos reales en Dios. Pero en absoluto se niega la distinción formal de las inteligibilidades entre los dos órdenes: por un lado el único acto real del pensar divino y por el otro las muchas distintas inteligibilidades en las cuales Dios piensa en el orden intencional”.

F. Kerr, *After Thomas*, p. 43. Se tiende ahora a exentar a Tomás de la acusación de encerrar a Dios “ontoteológicamente” en el género de los entia (el “olvido del ser” de Heidegger).



## BALANCE

*Et cum hoc in infinitum procedere non possit,  
necesse est ponere quod quantum a primum  
motum voluntatis moveatur voluntas cujus-  
cumque non semper actu volentis ab aliquo  
exteriori cujus instinctu voluntas velle incipiat*

Tomás de Aquino<sup>1</sup>

Los resultados de nuestro estudio pueden resumirse de la siguiente manera. Para dar cuenta adecuadamente de la experiencia intelectual, moral y espiritual del hombre, hay que suponer que está dotado de libertad. “Libertad” significa que el hombre es capaz de deliberar acerca de sus acciones e iniciarlas. Esta iniciación no se remite en último término a las causas físicas externas o internas, y por ende el determinismo, sea “duro” o “blando”, no basta para explicar la conducta humana consciente y libre. Los filósofos indeterministas, tanto hoy como en el pasado, han ofrecido varias explicaciones de la posibilidad de libre albedrío. Lo que un filósofo opina de la libertad dependerá de su teoría del hombre, y su antropología a su vez reflejará su cosmovisión total.

He comentado algunos temas centrales de la reflexión cristiana en torno al libre albedrío y su relación con la omnipotencia y omnisciencia divinas, sobre todo desde la perspectiva de santo Tomás y la controversia escolástica *De auxiliis* a partir del siglo XVI. Según estas tradiciones y el tomismo reciente, la operación físicamente determinada de la naturaleza y la actividad consciente-libre del hombre, por ser reales, son actualizadas por Dios, y su actualización es congruente con la eficacia propia de los procesos naturales y con la libertad humana. Los pensadores escolásticos han llamado “concurso” a la relación no-competitiva entre la autonomía natural tanto determinada como libre. El concurso, pues, es un postulado de la posibilidad de libertad humana: el problema del libre albedrío, en el fondo y a la larga, no se plantea adecuadamente en el nivel natural.

---

<sup>1</sup> “Y porque no puede procederse hasta lo infinito, hay que suponer, en cuanto a su primer movimiento, que la voluntad de todo agente que no siga siempre queriendo en acto, es movida por algo de fuera, por cuyo impulso la voluntad comienza a querer”, Tomás de Aquino, *De malo* q6, a1.

Mi interpretación de las doctrinas tradicionales presupone la sintáctica y semántica modales actuales, anticipadas en la filosofía escolástica. Por su voluntad, Dios *crea* (actualiza) libremente las situaciones (estados de cosas) reales contingentes, y por su entendimiento *idea* su posibilidad necesariamente. Actualiza lo contingente en el mundo real e “idea” lo necesario a través de los mundos posibles. La actualización, pues, se relaciona con la realidad innecesaria y la ideación con la necesidad de lo posible, acorde con el sistema modal fundamental S5.

Los pensadores cristianos han notado un paralelismo entre la actualización y la ideación por un lado y dos tipos de conocimiento divino por otro: la “visión” y la “simple inteligencia”. He interpretado el objeto de la visión como la realidad innecesaria y el de la simple inteligencia como la necesidad. Por lo demás, este “teísmo clásico” es congruente con la experiencia del *homo religiosus*.

Los autores escolásticos discrepaban en torno al conocimiento divino de los *futuribilia*, situaciones contrafácticas condicionadas que envuelven decisiones humanas. Para explicarlas, los jesuitas supusieron, y los dominicos rechazaron, un tercer tipo de conocimiento divino: la “ciencia media”. Me parece razonable sostener que Dios conoce la situación contrafáctica por simple inteligencia y que conoce el condicionamiento mismo y la negación de la situación contrafáctica por visión. En resumen, por su simple inteligencia Dios conoce la estructura necesaria de los mundos posibles, y por su visión conoce la ubicación del mundo real dentro de esta estructura. La “omnisciencia” divina abarca los dos tipos de conocimiento, y los dos tipos son atemporales.

Esta concepción puede ilustrarse de la siguiente manera<sup>2</sup>. Las proposiciones

$$3+3=6 \text{ (T)}$$

es posible que César decida cruzar el Rubicón (**PD**)

es posible que César no decida cruzar el Rubicón (**P~D**)

son necesarias (**NT**, **NPD** y **NP~D**), es decir, son verdaderas a través de los mundos posibles. La proposición

César decide cruzar el Rubicón (**D**)

es contingente (**PD&P~D**) y real (**D**). Dios “idea” y “entiende” con simple inteligencia las situaciones **T**, **PD** y **P~D** por ser verdaderas a través de los mundos posible.

Por ser contingente, **D** es verdadero en un conjunto de mundos (el sector 1 en el esquema de abajo) y su negación **~D** es verdadera en los demás mundos (el sector 2). **D** es real porque es verdadero en el mundo real. En el esquema, **D**

<sup>2</sup> Ver el epígrafe de este trabajo: “3. El contexto histórico”, p. 127.



es la única situación real e innecesaria, razón por la cual es actualizada y “vista” por Dios.

entendimiento determinación, necesidad <i>ideatio</i> : Ip simple inteligencia: S <sup>i</sup> p	<b>DIOS</b>  todos los mundos posibles ↓	voluntad libertad, contingencia <i>creatio</i> : Ap visión: S <sup>v</sup> p el mundo real
---	---	--

- |   |                                    |
|---|------------------------------------|
|   | ↕                                  |
| tres más tres son seis (T)<br>1 es posible que César decida cruzar el Rubicón ( <b>PD</b> )<br>es posible que César no decida cruzarlo ( <b>P~D</b> )<br>César decide cruzar el Rubicón (D) | César decide cruzar el Rubicón (D) |

- |  |   |
|--|---|
|  | ↕ |
| tres más tres son seis (T)<br>2 es posible que César decida cruzarlo ( <b>PD</b> )<br>es posible que César no decida cruzarlo ( <b>P~D</b> )<br>César no decide cruzar el Rubicón (~D) |   |



## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San: *Confesiones*.
- Alborg, Juan Luis: *Historia de la literatura española. Epoca barroca*, Madrid, 1977
- Aquino, santo Tomás de: *Summa theologiae*.  
–*Summa contra Gentiles*.  
–*Quaestiones disputatae de veritate*.  
–*Scriptum super libros Sententiarum*.  
–*De malo*.  
–*Super Evangelium s. Ioannis lectura*.
- Armstrong, David M.: *The Mind/Brain Identity Theory*, 1970.
- Austin, J. L.: “Ifs and Cans”, *Proceedings of the British Academy*, 1956; reed. en *New Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl / W. Sellars / K. Lehrer (eds.), 1972, pp. 643-649.
- Aristóteles: *Ética Nicomaquea*.  
–*Metafísica*.  
–*Sobre el alma*.  
–*Sobre la interpretación*.
- Auriol, Pedro: *In quatuor libros Sententiarum*, 1596.
- Ayer, A. J.: *The Concept of a Person*, Nueva York, 1963.
- Baier, Kurt: “Could and Would”, *Analysis* (suplemento); en *New Readings in Philosophical Analysis*, 1963, pp. 651-657.
- Balthasar, Hans Urs von: *The Glory of the Lord*, 1982.
- Báñez, Domingo: *Scholasticae commentaria in I partem angelici doctoris d. Thomae*, 2 vols., Salamanca, 1584 y 1588; edición de Urbano, Madrid y Valencia, 1934.
- Bieri, Peter: *Das Handwerk der Freiheit*.
- Blanco, Matías: *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate et omnipotentia. Funiculus triplex, Divi Thomae praemotione, Scotico comitante decreto, et scientia media contextus*, México, 1746; comentario y traducción inglesa parcial en: “The Three-Stranded Cord. Calling a Truce in the

- war over God and Human Freedom”, *Topicos*, (Universidad Panamericana), 2007 (27); editado también en *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, Fordham University, 2004.
- Boecio, A. M. S.: *De consolatione philosophiae*.
- Breidbach, Olaf: “Logik entsteht nicht im Hirn”, *Geo*, enero, 2003, pp. 86-90.
- Brody, B. A. (ed.): *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1974.
- Burkhardt, Hans: *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Philosophia Verlag, Munich, 1980.
- Cahn, Steven M.: *Exploring Philosophy. An Introductory Anthology*, Oxford University Press, Nueva York, Oxford, 2000.
- “Free Will or Determinism?”, *Philosophical Explorations*, 1989; *Exploring Philosophy*, 2000, pp. 88-98.
- Calcidio: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, P. J. Jensen / J. H. Waszink (ed.), Corpus Platonicum Medii Aevi, Londres y Leiden, 1962.
- Campbell, C. A.: “Has the Self ‘Free Will’”, *On Selfhood and Godhood; en Introduction to Philosophy. Classical and Contemporary Readings*, J. Perry / M. Bratman (eds.), 1957, pp. 436-445.
- Campos Benítez, Juan Manuel: *La lógica modal escolástica*, tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Carroll, Lewis: *Through the Looking Glass*, 1872.
- Chisholm, Roderick: “Freedom and Action”, *Freedom and Determinism*, K. Lehrer (ed.), Nueva York, 1966.
- Clark, Michael: *Paradoxes from A to Z*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002.
- Clarke, W. Norris: *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame University, Notre Dame, 1994.
- Coombs, J.: “Jerónimo Pardo on the Necessity of Scientific Propositions”, *Vivarium*, 1995 (33, 1), E. J. Brill, Leiden.
- Copleston, Frederick: *A History of Philosophy*, Doubleday, Garden City, 1962.
- Demócrito, ver: Kirk, G. S. / Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers*.
- Davidson, Donald: “Mental Events”, *Experience and Theory*, L. Foster / J. W. Swanson (eds.), 1970; reed. en *Philosophy as it is*, T. Honderich / M. Burnyeat (eds.), 1979, pp. 213-238.
- Dennett, Daniel: “I Could Not Have Done Otherwise– So What”, *Journal of Philosophy*, 1984 (81, 10); en *Introduction to Philosophy*, pp. 480-488.

- Diógenes Laercio: *Vidas, dogmas y dichos memorables de los filósofos ilustres*.
- Eckhart, Meister: *Meister Eckhart. Die Deutschen und lateinischen Werke*, J. Quint (ed. obras alemanas) y J. Koch (ed. obras latinas), Stuttgart y Berlín, W. Kohlhammer, 1936 y ss.
- Fitch, Frederic Brenton: *Symbolic Logic. An Introduction*, The Ronald Press, Nueva York, 1952.
- Frailé, G.: *Una historia de la filosofía*, BAC, Madrid, 1965 y ss.  
 –*Una historia de la filosofía española*, BAC, Madrid, 1972.
- Frankfurt, Harry G.: “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, 1971 (68, n. 1); en *Introduction to Philosophy*, pp. 470-479 y selección en *Doing Philosophy*, pp. 173-179.
- Frege, Gottlob: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, 1879.
- Geach, Henry: “The Future”, *New Blackfriars*, 1973 (mayo).
- Gehlen, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.
- Ginet, Carl: “Can the Will be Caused?”, *Philosophical Review*, 1962 (71, n. 1), pp. 49-55; en *New Readings in Philosophical Analysis*, pp. 666-669.  
 –*On Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Gretd, Joseph: *Philosophia Aristotelico-Thomistica*, Herder, Freiburg im Breisgau y Barcelona, 2 tomos, 10 ediciones, 1936.
- Hartshorne, Charles: *Divine Relativity*, Yale University Press, New Haven, 1964.
- Hasker, William: *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.
- Hill, William J.: “Does the World Make a Difference to God?”, *The Thomist*, 1974 (enero).  
 –“Does God Know the Future? Aquinas and Some Moderns”, *Theological Studies*, 1975 (36), pp. 3-18.
- Hintikka, Jaakko: *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1962.  
 –*Time and Necessity. Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford, 1973.
- Honderich, T. / Burnyeat, M. (eds.): *Philosophy As It Is*, 1979.
- Hughes, G. E.: “The Modal Logic of John Buridan”, *Atti del Convegno Internazionale di Storia della Logica. Le Teorie delle modalità*, 1989.
- Hughes, G. E. / Cresswell, M. J.: *An Introduction to Modal Logic*, Methuan and Co., London, 1968.

- Hume, David: *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, (1738-40), 1951.
- An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748 (1751), L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, 1951.
- Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751.
- James, William: “The Dilemma of Determinism”, *The Will to Believe*, Dover, Nueva York, 1956.
- Kafka, Franz: *Der Prozeß*, 1925.
- Kant, Manuel: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Gesammelte Schriften*, 1762; 23 tomos, tomo II, Berlín, 1912.
- Principios fundamentales de la metafísica de la moral*, 1785.
- Crítica de la razón pura* (segunda edición), 1788.
- Crítica de la razón práctica*, 1790.
- Kenny, Anthony: “God: How Near a Relation?”, *The Thomist*, 1970 (34), pp. 191-229.
- “Divine Foreknowledge”, *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Doubleday and Macmillan, Nueva York / London, 1969; reed. en *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Brody (ed.), pp. 403-413.
- Kerr, Fergus: *After Thomas. Versions of Thomism*, Blackwell, Oxford, 2002.
- Kirk, G. S. / Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.
- King, Peter: *Jean Buridan’s Logic. The treatise on supposition. The treatise on consequences*, D. Reidl Publishing Company, 1985.
- Kneal, W. y M.: *The Development of Logic*, Oxford, 1962.
- Knuuttila, Simo (ed.): *Modern Modalities*, Kluwer, Dordrecht, 1988.
- Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York, 1993.
- Kripke, Saúl: “Naming and Necessity”, *Semantics of Natural Language*, D. Davidson / G. Herman (ed.), Dordrecht, 1972, pp. 253-355.
- Laplace, Pierre-Simon: *Essai philosophique sur les probabilités*, 1812.
- Lehrer, Keith: “Decisions and Causes”, *Philosophical Review*, 1963 (72), pp. 224-227; en *New Readings in Philosophical Analysis*, 1963, pp. 670-672.
- Leibniz, G. W.: *Elementa juris naturalis*, 1671-2; en *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, 1927y ss., tomo 6, pp. 431-485.
- Leucipo, ver: Kirk, G. S. / Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers*.
- Lewis, C. I.: *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley, 1918.
- MacIntyre, Alistair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1981.

- Mackie, J. L.: "A Conditional Analysis of the Concept of Causation", *The Cement of the Universe*, 1974; en *Philosophy as it is*, pp. 381-416.
- Marcel, Gabriel: *The Mystery of Being*, Harvel Press, Aberdeen University, 1950.
- Marion, Jean-Luc: "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie", *Revue Thomiste*, 1995, pp. 31-65.
- Mechsner, Franz: "Wie frei ist unser Wille? Entdeckungen an der Grenze zwischen Hirnforschung und Philosophie", *Geo*, 2003 (enero), pp. 65-84.
- Miller, L.: *Questions that Matter*, New York, 1998.
- Molina, Luis de: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis d. Thomae articulos*, Lisboa y París, 1589; 1876; *Concordia liberi arbitrii*, Rabeneck (ed.), Madrid, 1953.  
 –*Appendix ad Concordiam*, Lisboa, 1589.  
 –*Commentarium in I partem Summae Theologicae*, Cuenca, 1592.
- Moore, G. E.: *Ethics*, 1912.
- Mullach: *Fragmenta philosophorum graecorum*, tomo 2, capítulo 173.
- Musser, George: "Was Einstein right?", *Scientific American*, 2004 (septiembre), pp. 88-91.
- Nagel, Ernest: *The Structure of Science*, Nueva York, 1961.
- Nozick, Robert: "Choice and Indeterminism", *Agents, Causes, and Events*, Oxford, 1995, pp. 101-114.
- Ockham, Guillermo: *Super quattuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lyon, 1495.  
 –*Summa totius logicae*, Bohner (ed.), 1944.  
 –*Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, 1944.
- Parménides, ver: Kirk, G. S. / Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers*.
- Peralta, Antonio: *Dissertationes scholasticae de divina scientia media*, México, 1725; Amberes, 1734.  
 –*Dissertationes scholasticae de divinis decretis*, México, 1727; Amberes, 1734.
- Platón: *Fedón*.  
 –*Timeo*.  
 –*Fedro*.
- Plessner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928.

- Prior, A. N.: "The Formalities of Omniscience", *Philosophy*, 1962; reed. en *Readings in the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, Brody (ed.), pp. 413-427.
- Putnam, Hilary: *Mind, Language, and Reality*, 1975.
- Redmond, Walter: "Hodierna logica, quid dicit de Deo?", *Latinitas*, marzo, 2005.
- "The Three-Stranded Cord. Calling A Truce In The War Over God And Human Freedom", *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* (Fordham University), 2004.
- "Deus atque id quod fieri potest", *Tópicos*, Universidad Panamericana, Mexico, 2004 (27), pp. 111-126.
- "Casu An Consulto? Evolutio Atque Epistemologia in Recenti Philosophia Religionis Tractata", *Sensus Communis*, Universidad Lateranense, Roma, abril-septiembre, 2003; también en la web: [http://www.enricomariaradaelli.it/aureadomus/thesaurus/thesaurus\\_indice.html](http://www.enricomariaradaelli.it/aureadomus/thesaurus/thesaurus_indice.html)
- "Hodie quid diceret Sanctus Thomas de argumentis ontologicis?", *Ciencia tomista*, 2003 (n. 103), pp. 31-53.
- *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- "Libertad y determinismo en el Siglo de Oro", *Ciencia tomista*, 2001 (tomo 128, sept.-dic.), pp. 519-534.
- "A Logic of Religious Faith and Development", *The Rationality of Theism*, ed. A. G. de la Sienna, (Poznan Studies for the Philosophy of the Sciences and of the Humanities, Leszek Nowak), Rodolpi, Amsterdam, 2000), pp. 35-59; *Sensus Communis*, Universidad Laternanense, Roma, 2001 (2, n. 4, oct.-dec.), pp. 403-418.
- *Lógica simbólica para todos. Lógica elemental, modal, epistémica, deóntica, temporal y semántica de los mundos posibles*, Universidad Veracruzana, México, 1999.
- "Lógica, deber, virtud", *La noción de areté, Areté*, 1999 (11, nn. 1-2), pp. 755-772.
- "Conscience as Moral Judgment. The Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility", *Journal of Religious Ethics*, 1998 (26, 2, otoño), pp. 389-405.
- *La lógica en el Virreinato del Perú*, Fondo de Cultura Económica, Lima y México, 1998.
- "Eine Logik der religiösen Hoffnung", *Theologie und Glaube*, 1992 (4, Vierteljahr), pp. 414-438.



- “Extensionalidad en la lógica asertórica y modal de la Nueva España”, *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 1984 (año 17, n° 51).
- “Modal Logic in 16<sup>th</sup> Century Mexico”, *Crítica*, National University of Mexico, 1983 (15, n° 43).
- Reid, Thomas: *Essays on the Active Powers of Man*, 1788.
- Rowe, William L.: *Philosophy of Religion An Introduction*, Wadsworth, Belmont, 1978.
- The Cosmological Argument*, Princeton y Londres, 1975.
- “Augustine on Foreknowledge and Free Will”, *Review of Metaphysics*, 1964; en *Readings in the Philosophy of Religion An Analytic Approach*, Brody (ed.), pp. 384-389.
- Russell, B. / Whitehead, A. N.: *Principia Mathematica*, Cambridge, 1910-1913.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948.
- Sajonia, Alberto de: *Perutilis logica*, edición y traducción de Ángel Muñoz García, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.
- Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.
- La nausée*, Gallimard, Paris, 1938.
- Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.
- Scheler, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1927.
- Schick, Theodore / Vaughn, Lewis: *Doing Philosophy*, Mayfield, Mountain View, Londres, Toronto, 1999.
- Searle, John: *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986; en *Philosophical Problems*, S. E. Stumpf (ed.), pp. 236-244.
- Sexto Empírico: *Adversus Mathematicos*.
- Shanley, Brian: “Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1997 (71), pp. 197-224.
- “Divine Causation and Human Freedom in Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1998 (72), pp. 99-122.
- Skinner, B. F.: *Beyond Freedom and Dignity*, 1972.
- Slote, Michael: “Understanding Free Will”, *Journal of Philosophy*, 1980 (17, marzo).
- Smullyan, Raymond: “Is God a Taoist?”, *The Tao is Silent*, Nueva York, 1977.

- Stace, W. T.: "Is Determinism Compatible with Freedom of the Will?", *Religion and the Modern Mind*, 1952; en *Philosophical Problems*, S. E. Stumpf (ed.), 1994, pp. 229-235.
- "Free Will and Determinism", *Religion and the Modern Mind*, 1952; en *Exploring Philosophy*, 2000, pp. 99-101.
- Stein, Edith (santa Teresa Benedicta de la Cruz): "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des I. Thomas v. Aquino", *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, 1929*, suplemento del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, segunda edición 1974, pp. 315-338 {1-24}. Versión dramática: *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino*, en *Erkenntnis und Glaube*, tomo xv de *Edith Steins Werke*, Herder, Friburgo, 1993, pp. 19-48. Traducción inglesa (de las dos versiones) por W. Redmond como "Husserl and Aquinas: A Comparison", en *Knowledge and Faith. The Collected Works of Edith Stein*, tomo VIII: Washington: Institute of Carmelite Studies, 2000, pp. 1-63.
- Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, 1998 (póstumo) H. R. Sepp (ed.); traducción inglesa por W. Redmond, *Potency and Act*, Institute of Carmelite Studies, en prensa.
- Edith Stein. Excurso sobre el idealismo trascendental*, traducción por W. Redmond de una sección de *Potenz und Akt* (Ediciones Encuentro, Colección Opuscula Philosophica, n. 20, Madrid, 2005).
- Smart, J. J. C.: "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review*, 1959 (tomo 68).
- Strawson, P. F.: *Individuals*, Londres, 1959.
- Suárez, Francisco: *Opusculum de scientia Dei futurorum contingentium*.
- Taylor, Richard: "I Can", *The Philosophical Review*, 1958 (tomo 69, n. 1); en *New Readings in Philosophical Analysis*, pp. 643-650.
- "Freedom and Determinism", *Introduction to Philosophy*, 1963, pp. 457-469; selección en *Doing Philosophy*, pp. 167-173.
- Teresa de Jesús, Santa: *Libro de la vida*, Madrid, 1997, pp. 28-189.
- Tirso de Molina (Gabriel Téllez): "El condenado por desconfiado", *Comedias escogidas. Biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1944, pp. 184-203.
- Tomás de Aquino, ver Aquino, santo Tomás de.
- Vera Cruz, Alonso de la: *Recognitio summularum*, México, 1553-4; Salamanca, 1573, etc.
- Whitehead, Alfred North: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Nueva York, 1941.

Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921.

Wright, John H.: "Divine Foreknowledge and Human Freedom", *Theological Studies*, 1977 (38), pp. 450-477.



## APÉNDICE DE LÓGICA

“Prueba” tiene el sentido usual en la lógica de un argumento “en forma”. Se emplea el sistema “de subpruebas” de F. B. Fitch<sup>1</sup>. Las variables  $p$  y  $q$  hacen las veces de cualquier proposición o de las correspondientes situaciones (estados de cosas).

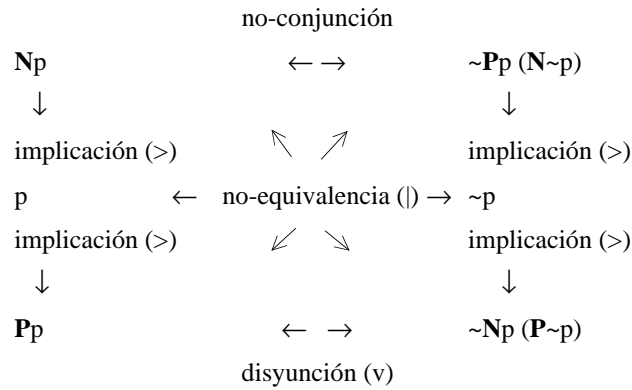
$\sim p$	no $p$	negación
$p \& q$	$p$ y $q$	conjunción
$p \vee q$	$p$ y/o $q$	disyunción inclusiva
$p \supset q$	si $p$ entonces $q$	implicación u oración condicional
$p \leftrightarrow q$	$p$ si y sólo si $q$	equivalencia o coimplicación ( $p \supset q$ y $q \supset p$ )
$p \mid q$	$p$ o $q$ (no ambos)	disyunción no-inclusiva (exclusiva): $\sim [p \leftrightarrow q]$
$\forall x \phi x$	para todo $x$ : $\phi x$	cuantificación universal
$\exists x \phi x$	hay al menos un $x$ : $\phi x$	cuantificación existencial
$\forall x [\phi x \supset \Psi x]$	todo $\phi x$ es $\Psi x$	proposición universal
$\exists x [\phi x \& \Psi x]$	al menos un $\phi x$ es $\Psi x$	proposición particular
$\mathbf{N}p$	es necesario que $p$	necesidad
$\mathbf{N}_1 p_1$	es necesario en el momento 1 que $p$ en el momento 1	
$\mathbf{P}p$	es posible que $p$	posibilidad
$\mathbf{P}_1 p_1$	es posible en el momento 1 que $p$ en el momento 1	
$\mathbf{C}p$	es contingente que $p$	contingencia ( $\mathbf{P}p$ y $\mathbf{P}\sim p$ )
$\sim \mathbf{P}p$	es imposible que $p$	imposibilidad ( $\mathbf{N}\sim p$ )

---

<sup>1</sup> Una prueba consta de oraciones o “pasos” que indican proposiciones. La rayita “\_” indica que los pasos de abajo se siguen lógicamente de los de arriba. A la derecha de cada paso se encuentra su “justificación”: la regla que lo permite y los pasos anteriores de que se deriva (si los hay). Se usan dos tipos de “subpruebas” (secuentes puestos a la derecha del secuyente principal): “estrictas” marcadas con  $\mathbf{N}$  ( |  $\mathbf{N}$  | ) y del conocimiento divino de la simple inteligencia ( |  $\mathbf{S}^i$  | ); hay restricciones de lo que se itera en las subpruebas (ver W. Redmond, *Lógica simbólica para todos*). (Permite la regla irrestricta de introducción de la negación).

$\sim Np$	no es necesario que p	innecesidad ( $P\sim p$ )
p	p (en el mundo real)	realidad <sup>2</sup>
$Sfp$	fulano sabe que p	
$S^i p$	Dios sabe por medio de la simple inteligencia que p	
$S^v p$	Dios sabe por medio de la visión que p	

El cuadrado escolástico de oposición exhibe estas relaciones lógicas, como en este cuadrado modal:



Principios filosóficos:

$Ap \leftrightarrow [p \& P\sim p]$	actualización
$N[Ip \leftrightarrow p]$	ideación
$S^v p \leftrightarrow [p \& P\sim p]$	visión
$N[S^i p \leftrightarrow p]$	simple inteligencia

---

<sup>2</sup> En un contexto modal, la ausencia de un operador modal indica que la proposición es verdadera en el mundo real.

## ABREVIATURAS

Ap:	“Dios actualiza que p en el mundo real”
a:	cierto acto “mental”
B:	“ocurre la batalla naval”
b:	cierto acto físico
C:	variable proposicional sortal para las “condiciones”, o los antecedentes de las implicaciones cuyo consecuente es un futuro
Cx:	“x es causado ineluctablemente por antecedentes naturales”
Cpq:	“p causa q” <sup>1</sup>
c:	Julio César
D:	“César decide cruzar el Rubicón” (= DcR)
DcR:	“César decide cruzar el Rubicón” (abreviado como D)
Dp:	“debe ser el caso que p”
d:	Dios
E:	“al menos algunos hombres actúan moralmente en algunos de sus actos” (“hay moralidad”)
F:	variable proposicional sortal que se extiende a los “futuros”
Fx:	“x está sujeto a las leyes físicas”
f:	“fulano” (constante individual)
Fpq (Fxy):	“p causa q físicamente” (según las leyes físicas del mundo real)
G:	“el senado vota por quitarle el mando a César”
Hx:	“x es un acto humano”
Ip:	“Dios idea que p”
J:	“Julio César existe”
K:	“existe un tal señor K” (en la novela <i>El proceso</i> de F. Kafka)

---

<sup>1</sup> La letra que indica una relación (aquí la relación de la causalidad, “C” en Cpq) se coloca delante de los términos relacionados (“p” representa la causa y “q”, el efecto).

- L: “al menos algunos hombres son libres en algunos de sus actos” (“hay libertad”)
- Lp: “puede moralmente ser el caso que p”, “es lícito que p”
- Lpq (Lxy): “p causa q de manera consciente-voluntaria”
- Lx: “x es libre”
- M: “ocurre una mutación en el genoma de cierto eohipo”
- Mx: “x es una molécula”
- O: cierta persona ora a Dios
- Q: “César decide quedarse en la ribera del Rubicón”
- Qfp: “Fulano quiere que p”
- R: “César cruza el Rubicón”
- S: “Sócrates está sentado”
- s: subconjunto
- S<sup>i</sup>p: “Dios sabe por simple inteligencia que p”
- S<sup>v</sup>p: “Dios sabe por visión que p”
- T: “3+3=6”
- V: el conjunto de todas las verdades
- V<sup>pot</sup>: el conjunto-potencia de V
- Vx: “x tiene moción vibratoria”
- X: “ocurre cierto incidente de radiación”
- Zx: “x está en zero absoluto”
- Φ: la conjunción de las leyes naturales vigentes en el mundo real