

# Índice

<b>Introducción:</b> La cuestión de la resurrección y la vida futura en el siglo XIV	9
<b>Selección bibliográfica</b>	50
<b>1. ¿Habrá una resurrección general en el futuro?</b>	53
1.1. Juan Duns Escoto: <i>Ordinatio</i> IV, dist. 43, q. 2: <i>Si puede ser conocido por la razón natural que habrá una resurrección general del hombre en el futuro</i>	55
1.2. Roberto Holcot: <i>Quodlibet</i> III, q. 3: <i>Si hecha la revelación de algún futuro contingente, éste sigue siendo contingente después de la revelación</i>	65
1.3. Roberto Holcot: <i>Quodlibet</i> III, q. 8: <i>Si es necesario que haya una resurrección general en el futuro</i>	71
<b>2. La resurrección del mismo hombre en cuerpo y alma</b>	103
2.1. Juan Duns Escoto: <i>Ordinatio</i> IV, dist. 44, pars. 1, q. un.: <i>Sobre la resurrección del hombre completo en su verdadera naturaleza humana</i>	105
2.2. Juan Duns Escoto: <i>Ordinatio</i> IV, dist. 11, pars. 1, art. 2, q. 1: <i>Si el pan se transforma en el cuerpo de Cristo en la Eucaristía</i>	127

<b>3. La recompensa en el cielo: la visión beatífica</b>	165
3.1. Gonzalo Hispano <i>Cuestiones disputadas</i> . Cuestión VII: <i>Si la alabanza a Dios en el Cielo es más noble que el amor a Él en vida</i>	167
3.2. Gonzalo Hispano: <i>Cuestiones disputadas según otra reportación</i> . Cuestión III: <i>Si el acto por el que se alaba a Dios mentalmente es de la misma especie en un ángel y en un alma bienaventurada</i>	179
3.3. <i>La intervención de la Universidad de París en la polémica sobre la doctrina de Juan XXII de la visión beatífica</i>	195
3.4. Guillermo de Ockham: <i>Tratado primero: Sobre la ficticia revocación de Juan XXII</i>	221

## **INTRODUCCIÓN**



## La cuestión de la resurrección y la vida futura en el siglo XIV

### Francisco León Florido

En los comentarios escolásticos, los novísimos (cuestiones relativas a la muerte, la resurrección y la vida futura) se tratan al final, después de las cuestiones sobre los sacramentos, siguiendo el orden establecido en las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Los teólogos del siglo XIV continúan formalmente el tratamiento de estos problemas habitual en el siglo anterior, pero es característica su mirada lógico-crítica, muy distinta de la búsqueda abierta de la verdad de la escolástica clásica. Esta aproximación es manifiesta en los textos de los autores que presentamos en la presente selección. Juan Duns Escoto, Gonzalo Hispano, Guillermo de Ockham y Roberto Holcot ejemplifican las diversas perspectivas desde las que se abordan en ese momento problemas que afectan tan radicalmente al hombre cristiano como la esperanza en la inmortalidad, la naturaleza de la composición del cuerpo y el alma en la vida futura, o el modo en que se dará la visión directa de Dios de los bienaventurados.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Marilyn MacCord Adams, "The Resurrection of the Body According to Three Medieval Aristotelians: Thomas Aquinas, John Duns Scotus, William Ockham", *Philosophical Topics*, vol. 20, 1993, pp. 1-33; C. W. Bynum, "Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contexts", *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*,

## ¿Habrá una resurrección general en el futuro?

La creencia en que la resurrección de Cristo anuncia para los hombres una resurrección general de cuerpo y alma en el fin de los tiempos es una de las tesis cristianas fundamentales ya desde la primigenia construcción paulina del dogma cristiano. No obstante, el mismo San Pablo es muy consciente de las dificultades que supone para la razón filosófica aceptar un mensaje que es una “locura para los gentiles”<sup>2</sup>, tal como había tenido ocasión de comprobar en su discurso a los atenienses, cuando sus palabras fueron recibidas con desprecio, salvo en el caso de Dionisio, el primer filósofo convertido a la fe cristiana<sup>3</sup>. Durante siglos, la promesa de vida futura siguió siendo esencialmente una cuestión de fe, apenas circunvalada por la retórica racional, tal como se ve en Agustín. Pese a que el obispo de Hipona seguirá siendo una autoridad citada constantemente por los teólogos escolásticos, la intención y el contexto en que se desarrollan los debates sobre la cuestión en los siglos XIII y XIV son ya muy distintos.

### *Así en el cielo como en la tierra*

La recepción del corpus aristotélico en las universidades europeas promueve un tipo de reflexión dominada por el estudio de los *Libri naturales* (sobre todo de los tratados de física y metafísica) y por un método lógico ampliado a partir de los escritos lógicos de Aristóteles. En este contexto, para justificar racionalmente el hecho de la resurrección, tal como se anuncia en el mensaje cristiano, será necesario utilizar argumentos capaces de probar su posibilidad metafísica y su viabilidad en el seno de los principios físicos de la naturaleza en general y particularmente

---

New York, Zone Books, 1991, pp. 239-297. R. M., Grant, “The Resurrection of the Body”, *Journal of Religion*, 28 (1948), pp. 120-130.

<sup>2</sup> 1 Co. 23.

<sup>3</sup> Act. 17, 22-34.

del animal humano. Sobre este tejido común, el siglo XIV aportará, además, un extremo interés por el aspecto lógico-gramatical del anuncio a la humanidad por Dios de su resurrección futura, y por su compatibilidad racional con los principios y las reglas de la nueva lógica dominante en las escuelas.

Los teólogos escolásticos podían encontrar una referencia lejana de la tesis de la inmortalidad en el *De anima* de Aristóteles, donde dice que sólo el intelecto agente separado “es inmortal y eterno”<sup>4</sup>. Para el aristotélico Tomás de Aquino, el alma, en sentido general, es la forma del cuerpo, y, siendo el alma intelectual incorpórea y subsistente, el alma humana es incorruptible, a lo que hay que añadir que no estará separada eternamente del cuerpo. La corrupción *per se* supone que en los compuestos se da la separación de la materia y la forma; la corrupción *per accidens* es propia de aquellas cosas que dejan de ser porque algo en lo que existen como en un sujeto se ha corrompido. El alma intelectual no es un compuesto de materia y forma y, por tanto, no puede corromperse *per se*. Tomás acepta que, como advertía Aristóteles, la resurrección no es natural para el hombre. Pero, para responder a esto, Tomás distingue lo que es natural porque pertenece al *telos* natural de una especie y lo que es natural en el sentido de ser productible por una causa natural activa. La resurrección del alma y el cuerpo es natural en el primer sentido, porque es natural para el alma estar unida al cuerpo, pero el poder activo que la produce no es natural, sino divino.

En *Suma contra gentiles*<sup>5</sup>, Tomás defiende que el alma humana no estará separada eternamente del cuerpo, pues nada contrario a la naturaleza puede ser para siempre, y el alma humana es incorruptible siendo el alma la forma del cuerpo. Tomás defiende la inmortalidad del alma intelectual sobre la base de su independencia natural respecto del cuerpo y de que la unión con el

---

<sup>4</sup> *De anima* III, 5, 430a23.

<sup>5</sup> *Summa contra gentes* IV, c. 79-81.

cuerpo es por el bien del alma. El alma intelectual es una forma substancial inmaterial cuya existencia es independiente de la existencia de cualquier otra cosa que fuera su sujeto, de modo que el alma tiene una tendencia natural a la existencia independientemente de las causas eficientes que disuelven su unión con el compuesto. Sólo Dios podría actuar contra esta tendencia natural aniquilando el alma, pero para ello debería actuar por violencia, en el sentido aristotélico de un causa contraria o al margen de la naturaleza. Pero, aunque la inmortalidad es natural, pues el alma por naturaleza tiene potencia natural a la existencia independientemente de su inclusión en un compuesto, la resurrección no es por naturaleza sino milagrosa, por la omnipotencia divina.

En consonancia con su perspectiva metafísica analógica, Tomás de Aquino aborda el conjunto de aspectos relativos a la vida futura del ser humano desde la convicción de que éstos pueden ser conocidos a partir de la experiencia del estado de felicidad del hombre en esta vida, y sobre el análisis de las funciones del conocimiento humano mientras el alma está ligada a un cuerpo. En muchos sentidos la vida futura del hombre resucitado será semejante analógicamente a la vida del hombre *in via*.

Para Tomás, hay una correspondencia analógica entre la intelección humana en este mundo, la intelección divina y la intelección bienaventurada. Aristóteles y Tomás coinciden en pensar que el intelecto humano en vida depende de la potencia orgánica de la imaginación sensitiva para las imágenes sensoriales, de modo que Tomás, incluso, niega que el intelecto humano pueda funcionar tan perfectamente cuando Dios interviene para producir directamente las especies intelectuales sin la acción de los fantasmas en el estado del alma separada del cuerpo (*praeter rationem suae naturae*). Para Tomás el alma intelectual es la única forma substancial de los seres humanos, y por ello no depende de ningún otro principio activo, por lo que sigue siendo inde-



pendiente aun cuando su conocimiento esté vinculado a los fantasmas. El objeto propio del intelecto humano es la quiddidad de la cosa material, por lo tanto, el conocimiento del alma separada y la visión beatífica requieren una intervención milagrosa en la que Dios infunda<sup>6</sup> inmediatamente las especies infusas, mediante una iluminación especial en la forma de una disposición sobreañadida a las potencias naturales del intelecto humano. Sin embargo, incluso la *lumen gloriae* no implica reemplazar una potencia cognitiva por otra o añadir una nueva específicamente distinta, sino que la diferencia se debe al modo en que se da la iluminación que amplía la función cognoscitiva de la visión sensorial o intelectual.

El modo perfecto y primero por sí de la noción analógica de intelección es el de la intelección divina misma. La intelección de lo inteligible por el intelecto se realiza en una identidad absoluta, es decir, substancial, puesto que Dios es un intelecto que se entiende a sí mismo, o más exactamente en una intelección substancial que se entiende a sí misma, puesto que Dios es acto puro, “intelección de la intelección”. No hay lugar en el seno del acto puro de la intelección divina para cualquier relación del intelecto divino a otra cosa, ya sea a su objeto propio, al ejercicio de cualquier causalidad o a una forma inteligible distinta, ni para la producción de un verbo, en la medida en que, desde el punto de vista metafísico, la esencia divina es llamada analógicamente *species* inteligible, *species* o *intentio* inteligida e intelección substancial, a la vez.

En la visión del bienaventurado de Dios, la intelección humana es una relación cognoscitiva especial (*habitus*) del alma hacia la esencia divina, un cara a cara del alma y de la esencia divina, pues el intelecto humano es actuado inmediatamente por

---

<sup>6</sup> Para el tema de la visión beatífica, cf. Christian Trottmann, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, Ecole française de Rome, 1995.

la inteligibilidad substancial divina como por una forma substancialmente inteligida, esto es, por el Verbo divino que recapitula de alguna manera toda la inteligibilidad. No hay lugar ni para una *species intelligible* ni para un verbo intelectual humano: la esencia divina es inmediatamente inteligida por sí, es inmediatamente término de la intelección humana, deviniendo el alma por la información divina inmediatamente semejante a la esencia divina. La causalidad entre el intelecto humano y la esencia divina substancialmente inteligida no es recíproca, pues ésta es infinitamente superior a aquel, pero lo hace superior por gracia creada a su condición natural, y le permite participar inmediatamente de ella en el acto mismo de intelección sobrenatural que produce como causa total. El alma humana en relación a la esencia divina participa de ella inmediatamente por su visión sobrenatural.

Como veremos más abajo, uno de los problemas que plantea la resurrección tal como la entienden los cristianos que más difícilmente puede responderse a partir de los principios metafísicos aristotélicos, es la posibilidad de que pudiera retornar el mismo compuesto individual numéricamente. Una cosa numéricamente una tiene un solo *esse*, y el mismo *esse* no puede ser interrumpido numéricamente, pero muchas partes esenciales del compuesto humano, como las partes nutritiva y sensitiva del alma, y la forma del todo se interrumpen con la muerte, de modo que la resurrección no puede ser de un hombre numéricamente uno<sup>7</sup>. Así que en el orden natural de la generación y la corrupción las causas naturales no pueden retornar numéricamente; cuando un hombre muere, su cuerpo se disuelve en sus elementos, y no puede ser restaurado numéricamente como el mismo. Tomás no acepta que el *esse* de algunos principios esenciales de un ser humano se interrumpa con la muerte, pues hay una sola forma substancial en el ser humano, que sobrevive tras la muerte, y

---

<sup>7</sup> Op. cit., c. 80, obj. 2.

también sobrevive la misma materia bajo las mismas dimensiones que hacen que sea la materia de este individual. Para que un cuerpo sea el mismo numéricamente se requiere la misma materia numéricamente que tenía anteriormente, pero como un cuerpo individual contiene diferente materia en diferentes tiempos, no puede resucitar con toda esa materia. Así que Tomás distingue entre la identidad numérica de un hombre antes de la muerte y la identidad numérica del hombre resucitado, ya que la materia que va cambiando durante la vida es idéntica numéricamente sólo específicamente.

### *Los argumentos racionales de Duns Escoto*

En relación con la cuestión de la resurrección, Escoto distingue entre la posibilidad absoluta, lógica y metafísica de la resurrección y si ocurrirá de hecho<sup>8</sup>. Los argumentos que utiliza Escoto para demostrar la incorruptibilidad del alma oscilan entre la mera probabilidad y la evidencia necesaria, y su análisis de la argumentación aristotélica parece ir, a veces, en direcciones opuestas. Escoto cita el *De anima*<sup>9</sup>, donde Aristóteles dice que lo que puede ser separado en la función puede ser separado en la existencia. Escoto está de acuerdo con Aristóteles en que el intelecto no es orgánico, y, por lo tanto, es inmaterial y no puede perecer, ya que su órgano no puede corromperse, pero niega que el intelecto sea absolutamente incorruptible. En otro lugar<sup>10</sup>, Aristóteles afirma que el intelecto perece en nosotros, lo que según Escoto se debe a que Aristóteles piensa que entender es un acto de todo el compuesto, por lo que el entendimiento perecería cuando el compuesto perece. También atribuye a Aristóteles la afirmación de que cuando la naturaleza produce un compuesto

---

<sup>8</sup> Cf. Marilyn MacCord Adams, *op. cit.*, pp. 9-18.

<sup>9</sup> *De anima* II, 2, 413b29-31.

<sup>10</sup> *Ibid.* III, 5, 430a23.

humano Dios actúa por la necesidad de su naturaleza para infundirle el alma, a lo que el Doctor sutil se opone por cuanto Dios siempre es causa libre y voluntaria en relación a todo ser creado, por lo cual nunca puede actuar por necesidad para infundir el alma. Escoto duda también de la afirmación tomista de que el alma humana no estará perpetuamente separada del cuerpo, pues Aristóteles lo habría negado sobre la base de que todos los compuestos son por naturaleza disolubles, y la separación de cuerpo y alma no es contraria a la naturaleza, aunque el alma perfeccione al cuerpo.

Para probar la resurrección Escoto emplea argumentos cuasi-a priori, como los que había utilizado Tomás, que parten de la naturaleza tomada en sí misma, y argumentos a posteriori, que proceden de los efectos a la causa. Los argumentos cuasi-a priori que serían válidos se reducen a: (1) el alma intelectual es la forma específica del ser humano; el alma intelectual es incorruptible; en consecuencia la forma específica del ser humano es incorruptible; (2) el alma intelectual no estará eternamente separada del cuerpo; en consecuencia, en un cierto tiempo el compuesto humano que se ha disuelto en la muerte será restaurado; luego habrá una resurrección. Escoto rechaza el dualismo platónico-agustiniano y acepta el hilemorfismo, pero en relación con la resurrección se tendría que identificar la forma substancial dominante en el compuesto humano. También rechaza la doctrina averroísta de la conjunción de la substancia separada intelectual con el alma humana por medio de los fantasmas, pues reduce a los hombres a ser animales con fantasmas, dotados de almas sensitivas no racionales, y extiende su crítica a Averroes al resto de los filósofos que ofrecen frecuentemente sólo pruebas probables o persuasivas, basadas en las opiniones comunes de sus predecesores<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ordinatio* IV, d. 43, q. 2, n. 16.

Buscando un argumento racional a favor de la resurrección, Escoto se pregunta si la forma substancial dominante en el hombre es inmaterial. De hecho, el hombre realiza actos de conocimiento superiores, es decir, actos que trascienden los actos de conocimiento sensitivos, y esta trascendencia se debe a que son inmatrimales, en al menos uno de estos tres sentidos: no son actos de un órgano corporal; son inmatrimales en el sentido de que son puramente formales y, por tanto, no son extensos, al modo en que lo es la forma del todo; y, por último, en el sentido de que deben tener un contenido no sensorial, tal como lo experimentamos en el hecho de que formamos conceptos abstractos generales, como el apereibirnos de que conocemos las relaciones: que el animal es el género del hombre, la conciencia de nuestros propios actos por un acto de reflexión, la formación de los primeros principios de la lógica, o la capacidad de razonamiento discursivo. Como ya había dicho Aristóteles, Escoto afirma que alguien que negara tales experiencias debería equipararse a los brutos<sup>12</sup>. Una vez determinada la existencia de hechos de experiencia de actos inmatrimales, Escoto deduce que, puesto que éstos son diversos, no son idénticos a nuestra substancia, y, por lo tanto, están en nosotros en una parte no orgánica; la conclusión es que debe existir una parte no orgánica en el hombre, que es el sujeto no extenso de estos actos, y que necesariamente es el alma intelectiva<sup>13</sup>.

A partir del reconocimiento de la pluralidad de las formas, es más difícil pasar de la definición del alma intelectiva como forma específica del hombre a su incorruptibilidad. Según Escoto, Aristóteles no dudó de que el intelecto no depende para su existencia del compuesto, que es corruptible, aunque esto no lo probó demostrativamente sino sólo mediante argumentos persuasivos probables, que, por otro lado, Escoto no especifica. En

---

<sup>12</sup> *Ibid.* n. 11.

<sup>13</sup> *Ibid.* n. 12.

*Quodlibeta*<sup>14</sup>, la posición de Escoto parece más próxima a la del tomismo aristotélico, al sostener que el alma en razón de su naturaleza no depende la materia para su existencia. Así, Dios es una causa externa que hace que los accidentes del vino y el pan existan sin un sujeto material en la Eucaristía, y del mismo modo podría preservar la existencia del fuego separado de la materia combustible, y lo mismo sucedería con el alma intelectual que también podría existir sin el compuesto corpóreo. Para Escoto lo que puede ejercer su función sin materia también puede existir sin materia, y en consecuencia el alma intelectual, cuya función propia es entender, puede existir sin la materia. Escoto se muestra de acuerdo con Tomás en que es posible demostrar por la razón natural que el alma intelectual es la forma específica del hombre, pero encuentra incompatibles la afirmación de la incorruptibilidad del alma y la de que el alma no estará perpetuamente separada del cuerpo, puesto que la clara separación del alma respecto del cuerpo hace difícil explicar el modo en que se puede asegurar la reunión de cuerpo y alma en el Juicio.

Pero Escoto demuestra la inmortalidad del alma no sólo desde la razón, sino también desde el apetito. La voluntad es un poder de autodeterminación hacia los opuestos, un poder, por tanto, superior a las representaciones o apetitos que se le presenten. En cambio, cada apetito orgánico está determinado por algún género de lo apetecible, de modo que, cuando lo apetecible es aprehendido, el apetito se dirige necesariamente hacia él. Así que la voluntad no puede ser un apetito de una forma material o extensa, y debe estar como en su sujeto en una forma no extensa, que sólo puede ser el alma intelectual. Este problema lo trata Escoto en la cuestión 2 de la distinción 43 de su comentario al primer libro de las *Sentencias* de una manera bastante oscura. Para probar la inmortalidad del alma desde el apetito se puede apelar a la autoridad de Agustín que niega que alguien pueda desear su no-

---

<sup>14</sup> *Quodlibeta* IX, n. 4.

existencia por un fin que sea virtuoso, como había hecho Aristóteles en *Ética a Nicómaco*<sup>15</sup>, cuando dice que un ciudadano valiente debe exponerse a la muerte por el bien del estado. Para Escoto la premisa agustiniana es sólo persuasiva pues es controvertida, ya que se puede alegar que el bien común puede exigir el sacrificio personal, incluso si no hubiera vida futura; además es mejor vivir poco si se alcanza una gran virtud con un acto, que vivir mucho sin ese bien.

También encontramos en Escoto argumentos para probar la resurrección que denomina “a posteriori” por proceder del efecto a la causa. El primero es el de la providencia divina: el compuesto humano debe ser recompensado o castigado en el Juicio según los actos realizados en esta vida. También se puede alegar el deseo natural de existencia perpetua, y que sea la felicidad eterna el fin último del ser humano. Estos argumentos, son, sin embargo, dudosos. El argumento del premio y el castigo no puede convencer a los no creyentes, porque los designios divinos no son accesibles a la razón natural humana<sup>16</sup>. El problema del argumento del deseo de inmortalidad es probar que sea natural, y el de la felicidad es distinguir si el fin natural del hombre es la felicidad que se busca antes de la muerte o la que se obtiene después de la muerte. Todas estas dificultades se resumen en que en estos argumentos se establece, como hacía Tomás, que hay causas naturales activas que producen esos deseos y fines, lo cual implica un círculo, pues no hay manera de probarlo sin aceptarlo como premisa.

Sobre si la resurrección del cuerpo es natural, Escoto aduce una serie de distinciones. En primer lugar, “natural” es un término equívoco, pues se define en oposición a lo sobrenatural en el sentido de que excede el orden natural, a lo libre o voluntario, o a lo violento, en cuanto contrario a una inclinación de la potencia

---

<sup>15</sup> *Ethica Nic.* III, 7, 1117b8.

<sup>16</sup> *Ordinatio* IV, d. 43, q. 2, n. 12.

natural. Las causas activas pueden ser naturales en oposición a libres o a sobrenaturales, mientras que un cambio en el sujeto paciente puede ser natural como opuesto a violento, o a neutral, cuando el paciente no tiene una tendencia natural ni a favor ni contra el cambio. La resurrección es una pasión del hombre en que el cambio implicado puede ser natural en cuanto opuesto a violento, porque el cuerpo humano está naturalmente inclinado a la forma que recibe; pero será sobrenatural en cuanto opuesto a natural, porque no recibe esa forma de un agente natural actuando de acuerdo a un orden natural, sino de un agente que actúa más allá de ese orden. Pero la resucitación es una acción de Dios que no es natural en ningún sentido, sino sobrenatural y libre, porque Dios actúa más allá de todo orden natural de las causas creadas de acción sobre el paciente, que es el hombre. En cualquier caso, para Escoto, la razón natural no puede proporcionar ninguna prueba de la necesidad de la reunión del alma con el cuerpo después de la muerte.

*Guillermo de Ockham: la resurrección como un hecho natural*

A partir de un planteamiento crítico, Ockham analiza los puntos de vista desde los que se sostiene que el alma intelectual es inmaterial e incorruptible<sup>17</sup>: el dualismo identifica al ser humano con el alma que usa un cuerpo, mientras que el aristotelismo cristiano afirma que el alma inmaterial e incorruptible es la forma del cuerpo humano. Finalmente, hay quien sostiene que el alma humana es la forma del cuerpo, pero que no es incorpórea, subsistente e incorruptible, sino que es material, extensa y corruptible. Al examinar las opiniones de las autoridades, comprueba que todas aceptan que el primer sujeto de los actos intelectuales es el alma intelectual o el intelecto posible. También

---

<sup>17</sup> Cf. Marilyn MacCord Adams, *op. cit.*, pp. 18-28.



coinciden en que, salvo Averroes, sostienen que el alma intelectual está numéricamente multiplicada en individuales numéricamente distintos. De hecho, Ockham parece acoger positivamente al Comentador, frente a la negatividad escotista hacia el “*maledictus Averroes*”, aunque reconoce que el intelecto único de Averroes debe hacer frente a la experiencia alegada por Tomás de los actos intelectivos particulares de los individuos, y a la experiencia de que un individuo puede conocer lo que otro puede no conocer<sup>18</sup>. Ockham está de acuerdo con Tomás y Escoto, rechazando también el dualismo, pero no encuentra el modo de probar por la razón natural si el alma humana es inmaterial e incorruptible o es material y perece cuando el compuesto se disuelve.

En lugar de buscar argumentos racionales, para justificar la inmortalidad del alma Ockham parte de la experiencia. Nosotros experimentamos actos del intelecto y de la voluntad, pero no podemos experimentar que esos actos están en nosotros como en un sujeto. Parece que el mismo primer sujeto es el sujeto de contrarios simultáneamente, cambiando los predicados de lugar. Los que quieren basarse exclusivamente en la razón natural deben aceptar que los actos de intelección y de voluntad están causados y son recibidos en la forma que distingue a los seres humanos de los animales, que es la forma del cuerpo extensa, generable y corruptible. La locomoción y alteración en los cuerpos humanos quizá pueden ser completamente explicadas de la misma manera que en los cuerpos de los animales, de modo que la apelación a un alma inmaterial sería superflua. Frente a la visión tomista de que el alma intelectual es una forma incorruptible e inmaterial que está en nosotros, y es por medio de ella por la que intelijimos, Ockham no piensa que se pueda excluir

---

<sup>18</sup> *Quaestiones variae* q. 6, a. 7.

completamente la conclusión dualista de que el alma está en nosotros como un moviente, no como una forma<sup>19</sup>.

Según la soteriología cristiana el hombre debe resucitar con el mismo cuerpo para ser premiado o castigado, a lo que responde Ockham que es sólo la voluntad el sujeto de imputabilidad, y no el cuerpo o el compuesto, por lo cual la recompensa fundamental, que es la visión de Dios, le corresponde sólo al alma intelectual, mientras que el alma sensitiva o el cuerpo sólo participan de la recompensa por procuración de la voluntad. Al contrario que Escoto, quien pensaba que, aun dada la reconstitución del cuerpo, sólo Dios puede reunir el cuerpo y el alma, porque las causas equívocas deben ser más nobles que sus efectos, y el alma no puede reunirse por sí misma, Ockham no ve por qué el alma intelectual no puede reunirse por sí misma naturalmente con el cuerpo, como lo hacen dos partes de materia. Dado que el agente natural siempre actúa hasta el límite de su potencia, sólo se demostraría que cuerpo y alma no pueden unirse naturalmente, si se conociera un caso en que existe al alma intelectual separada de su cuerpo también existente, para lo que no bastaría identificar un instante de naturaleza -doctrina escotista que Ockham rechaza- sino un instante temporal en que eso ocurriera. Así, contrariamente a Escoto, Ockham piensa que, preservados el cuerpo y el alma de Cristo, su resurrección fue natural y no milagrosa.

Sin embargo, a pesar de todas estas dudas, Ockham acepta la opinión unánime de que el alma no puede reunirse por sí misma con la materia. También acepta la descripción habitual del modo en que tiene lugar la resurrección: primero, los ángeles unirán la materia con las formas substanciales secundarias, y luego Dios introducirá el alma intelectual. Incluso la introducción de las formas substanciales secundarias puede ser realizada por causas naturales como los cuerpos celestes, al menos con la concu-

---

<sup>19</sup> *Quodlibeta septem* I, q. 10.

rencia divina; la materia será apta para recibir y la causa natural y universal para actuar, siendo los ángeles los que garantizarán la proximidad espacial de una y otra, y Dios actuará por su gracia concurriendo con las causas secundarias<sup>20</sup>.

*La promesa de la resurrección como problema dialéctico*

El ockhamismo inglés presenta un sesgo radical centrado en la sublimación de los procedimientos lógico-gramaticales como instrumento para la resolución de las cuestiones teológicas. Con ello, retornan, en cierto modo, a los momentos iniciales de las escuelas de teología racional, en que la dialéctica -la disciplina del *trivium* en la que se ocultaban las ciencias lógicas aristotélicas- se identificaba casi absolutamente con la filosofía. Roberto Holcot es un eminente representante de esta orientación dialéctica, lo que se muestra abiertamente en su tratamiento de la cuestión de la resurrección. El teólogo inglés plantea este problema desde el punto de vista de la promesa contenida en la Revelación: Cristo ha prometido la resurrección a todos los hombres tras su segundo advenimiento al final de los tiempos. Así, se hace de la resurrección el objeto de una proposición enunciada por Cristo, de la que hay que indagar su validez y necesidad. Esta resurrección-objeto es uno de los elementos subyacentes de la cuestión más general de la confianza de la criatura humana en las promesas y las revelaciones de Dios. De este modo, Holcot aborda la cuestión de la resurrección dentro del marco general del problema teológico de la posibilidad del engaño divino y la contingencia del futuro<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> *Quaestiones in IV libros Sententiarum*, q. 13.

<sup>21</sup> Cf. H. Goodenough Gelber, *Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot, OP.* Ed., Studies and Texts 62, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983; P. A. Streveler, K. H. Tachau (eds.); *Seeing the Future Clearly. Questions on future Contingents*

Holcot plantea la cuestión de la posibilidad de la *deceptio Dei* en el contexto de un debate teológico que tiene dos frentes. Por un lado, afecta al valor epistemológico de las verdades reveladas en relación con el conocimiento científico y el ámbito de la fe. Por otro, constituye un aspecto particular de la vasta discusión medieval sobre los futuros contingentes, en este caso buscando una salida al problema planteado por la necesidad del cumplimiento de lo que Dios ha revelado, una necesidad que cuestionaría tanto la existencia misma de la contingencia del futuro, como la libertad de la decisión humana. La verdad científica, según la concepción ockhamista que sigue Holcot, consiste en la correspondencia entre el acto de asentimiento (*assensus*) a una proposición sobre un estado de cosas y la existencia de tal estado de cosas en la realidad. Está aquí la huella de la aplicación de la distinción formal al acto de conocimiento, distinguiendo sujeto y objeto, frente a la concepción intencional que era característica de la ontología naturalista. El principio de economía ockhamista llevaba a identificar directamente la proposición con el acto mismo en que se inteligen, bien que confusamente, es decir, universalmente, las cosas singulares que existen en la realidad, de modo que la proposición discursiva es un acto único confuso, mientras que la proposición escrita o proferida (*sermo*) es una composición extrínseca de sujeto, cópula y predicado. El problema de la contingencia se vincula, pues, con la proposición revelada más que con una acción directa del poder divino. Ya se use *decipere* o *fallere*, en el sentido de engañar o como llevar a alguien al error, habría que distinguir, subraya Holcot, entre un sentido neutro o amplio de la proposición: *Deus potest decipere*, y un sentido más estricto en el que se incluiría la intención maliciosa de engañar. Holcot acepta que parece evidente que en

---

by Robert Holcot, Toronto, Ontario, Canadá, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995.

el primer modo es posible el engaño divino, pero no así en el segundo, por el cual Dios causaría *iniuste vel deordinate errorem*.

La resurrección es el objeto de una promesa divina revelada a los hombres, por lo cual está sujeta a las dos dificultades antes mencionadas: la de la contingencia del futuro, pues si necesariamente habrá una resurrección en el futuro como Cristo lo ha prometido, el futuro ya no es contingente, y la de la posibilidad de que Cristo haya engañado a los hombres -o, incluso, haya sido él mismo engañado- al prometer la resurrección futura. El radicalismo en la formalización lógica del tratamiento de éste y otros problemas teológicos, lleva a Holcot a abordarlos como casos propuestos en un juego disputado obligacional. Holcot establece la equivalencia estructural entre las revelaciones divinas y las *positiones* iniciales de una *obligatio*, aplicando la *ars obligatoria* a la resolución de cuestiones teológicas cada vez más sofisticadas, sobre todo relativas a la contingencia de la revelación divina, como en el caso de la promesa divina de la resurrección futura. Para Holcot, la “revelación” es un término connotativo, que connota que la verdad del futuro revelado es sólo determinada cuando el hecho ocurre efectivamente, por lo que las revelaciones siguen siendo contingentes incluso después de que Dios las haga, hasta que el hecho ocurre efectivamente. En esta “teología obligacional” se comienza con la asunción de que el mundo es radicalmente contingente, de modo que la voluntad divina de entre todas las posibles configuraciones compositibles de sucesos, elige una para llevarla a la existencia. Sin embargo, esta elección no excluye la contingencia, por lo que la *ars obligatoria* puede utilizarse para analizar la coherencia de las posibilidades contrafactuales que han sido desechadas por la elección divina.

Una teología racional no puede incurrir en contradicciones *de obligatione*, y el vocabulario del juego obligacional: *ponatur*,