

OCKHAM. — I

Vida. — Obras. — Unidad de pensamiento.

1. Guillermo de Ockham nació probablemente en Ockham, Surrey, aunque es posible que fuese simplemente Guillermo Ockham, y que este nombre nada tuviera que ver con dicha aldea. La fecha de su nacimiento es insegura. Aunque es corriente ponerla entre 1290 y 1300, es posible que tuviera lugar algo antes.¹ Guillermo ingresó en la orden franciscana e hizo sus estudios en Oxford, donde comenzó a cursar teología en 1310. Si eso es correcto, debió ejercer su actividad como lector de la Biblia de 1315 a 1317, y como lector de las *Sentencias* de 1317 a 1319. Durante los años siguientes, 1319 a 1324, se dedicó al estudio, la labor de autor y las disputas escolásticas. Ockham había completado así los estudios requeridos para el *magisterium* o doctorado; pero nunca ejerció realmente la enseñanza como *magister regens*, sin duda porque al comenzar el año 1324 fue citado para comparecer ante el papa, en Aviñón. Su título de *inceptor* (“el que empieza”) se debe al hecho de que no llegó a enseñar como doctor y profesor; no tiene nada que ver con su condición de fundador de una nueva escuela.²

En 1323, John Lutterell, antiguo canciller de Oxford, llegó a Aviñón, donde expuso a la atención de la Santa Sede una lista de 56 proposiciones tomadas de una versión del Comentario de Ockham a las *Sentencias*. Parece ser que el propio Ockham, que compareció en Aviñón en 1324, presentó otra versión del Comentario, en la que había hecho algunas enmiendas. En todo caso, la comisión designada para ocuparse del asunto no aceptó que se condenasen todas las proposiciones de las que se quejara Lutterell: en su propia lista de 51 proposiciones, se limitó más o menos a puntos teológicos, aceptando 33 proposiciones de Lutterell y añadiendo las otras por su cuenta. Algunas proposiciones fueron condenadas como heréticas, otras, menos importantes, como erróneas, pero no heréticas; pero el proceso no fue proseguido hasta una conclusión final, quizá porque mientras tanto Ockham había huido de Aviñón. También se ha conjeturado que la influencia de Durando, que era miembro de la comisión, pudo haberse ejercido en favor de Ockham, al menos en algunos puntos.

A principios de diciembre de 1327, Miguel de Cesena, el general de los franciscanos, llegó a Aviñón, adonde el papa Juan XXII le había convocado, para dar cuenta de sus ataques a las constituciones pontificias relativas a la pobreza evangélica. A instancias del general, Guillermo de Ockham se interesó en la disputa sobre la pobreza, y, en mayo de 1328, Miguel de Cesena, que acababa de ser reelegido general de los

¹ Como parece haber sido ordenado subdiácono en febrero de 1306, lo más probable es que naciese antes de 1290; según el P. Boehner, hacia 1280.

² El P. Boehner sigue a Pelster al interpretar *inceptor* en el sentido estricto, es decir, en el de quien ha cumplido todos los requisitos para el doctorado, pero no ha llegado a hacerse realmente cargo de sus deberes como profesor. Si se acepta esa interpretación es fácil explicar por qué el *Venerabilis Inceptor* pudo a veces ser llamado *doctor* e incluso *magister*, pero yo creo que la palabra *inceptor* no debe entenderse en el sentido de que el hombre a quien se aplica fuese, o pudiese ser, un doctor en funciones. La palabra se usaba para el candidato al doctorado, y aunque Ockham estaba cualificado para tomar ese grado no parece que llegase a tomarlo realmente. En cuanto a su título honorífico, “*Venerabilis Inceptor*”, la primera palabra le fue aplicada como fundador del “nominalismo”, y la segunda, como hemos visto, se refería simplemente a su posición en el momento en que llegaron a término sus estudios de Oxford. Digamos incidentalmente que no hay prueba alguna de que estudiase alguna vez en París o se doctorase allí.

franciscanos, huyó de Aviñón, llevando consigo a Bonagratia de Bérghamo, a Francisco de Ascoli y a Guillermo de Ockham. En junio, el papa excomulgó a los cuatro fugitivos, que se reunieron con el emperador Luis de Baviera en Pisa, y desde allí le acompañaron a Munich. Así comenzó la participación de Ockham en la lucha entre el emperador y el papa, una lucha en la que el emperador era también ayudado por Marsilio de Padua. Aunque algunas de las polémicas de Ockham contra Juan XXII y sus sucesores, Benedicto XII y Clemente VI, concernían a cuestiones teológicas, el punto principal de la disputa fue, desde luego, el de la debida relación del poder secular al eclesiástico, punto al que hemos de volver.

El 11 de octubre de 1347, Luis de Baviera, protector de Ockham, murió repentinamente, y Ockham dio pasos para reconciliarse con la Iglesia. No es necesario suponer que sus motivos fuesen meramente prudenciales. Se preparó una fórmula de sumisión, pero no se sabe si Ockham la firmó realmente y si la reconciliación tuvo efecto en algún momento. Ockham murió en Munich en 1349, al parecer de la peste negra.

2. El Comentario al Libro Primero de las *Sentencias* fue escrito *póí* el propio Ockham, y la primera edición de su *Ordinatio*³ parece haber sido compuesta entre 1318 y 1323. Los Comentarios a los otros tres libros de las *Sentencias* son *reportationes*, aunque también pertenecen a un período temprano. Boehner piensa que fueron compuestas antes que la *Ordinatio*. La *Expositio in librum Porphyrii*, la *Expositio in librum Praedicamentorum*, la *Expositio in duos libros Elenchorum* y la *Expositio in duos libros Perihemeneias* parecen haber sido compuestas mientras Ockham trabajaba en su Comentario sobre las *Sentencias*, y, por lo tanto, haber sido anteriores a la³³ *Ordinatio*, aunque no a la *Reportatio*. El texto de estas obras lógicas, menos el *In libros elenchorum*, se titula, en la edición de Bolonia de 1946, *Expositio aurea super artem veterem*. La *Expositio super octo libros physicorum* fue compuesta después del Comentario a las *Sentencias* y antes que la *Summa totius logicae*, compuesta a su vez antes de 1329. En cuanto al *Compendium logicae*, su autenticidad ha sido discutida.

Ockham compuso también *Summulae in libros physicorum* (o *Philosophia naturalis*) y *Quaestiones in libros physicorum*. En cuanto al *Tractatus de successivis*, es una compilación hecha por otra mano a partir de una obra auténtica de Ockham, a saber, la *Expositio super libros physicorum*. Boehner pone en claro que puede utilizarse como fuente para la doctrina de Ockham.

“Casi todas sus líneas fueron escritas por Ockham, y en este sentido el *Tractatus de successivis* es auténtico”.⁴ La autenticidad de las *Quaestiones diversae: De relatione, de puncto, de negatione*, es también dudosa.

Las obras teológicas de Ockham incluyen los *Quodlibeta VII*, el *Tractatus de Sacramento Altaris*, o *De Corpore Christi* (que parece contener dos tratados distintos), y el *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*. La autenticidad del *Centiloquium theologicum o summa de conclusionibus theologicis* no ha sido probada. Por otra parte, los argumentos aducidos para probar su inautenticidad no parecen ser concluyentes.⁵ Al período de la estancia de Ockham en Munich pertenecen,

³ La palabra *ordinatio* fue utilizada para denotar el texto o la parte de un texto escrita realmente o dictada en persona por un “lector” medieval con vistas a su publicación.

⁴ *Tractatus de successivis*. edición Boehner. n. 29.

⁵ Ver E. Iserloh: *Un dieEchtheit des Centiloquium Gregorianum*, 30 (1949), 78-103.

entre otras obras, el *O pus nonaginta dierum*, el *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, las *Octo quaestiones de potestate papae*, el *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, la *Consultatio de causa matrimonian* y el *Dialogus Inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*. La obra últimamente mencionada es la principal publicación política de Guillermo de Ockham. Consta de tres partes, compuestas en momentos diferentes. Pero debe utilizarse con cuidado, ya que se discuten en ella muchas opiniones de las que el propio Ockham no se hace responsable.

3. Ockham poseyó un extenso conocimiento de la obra de los grandes escolásticos que le habían precedido, y estaba considerablemente familiarizado con Aristóteles. Pero aunque es posible discernir en otros filósofos anticipaciones de ciertas tesis de Ockham, parece que la originalidad de éste es incontestable. Aunque la filosofía de Duns Escoto dio origen a algunos de los problemas de Ockham, y aunque algunas de las opiniones y tendencias de Escoto fueron desarrolladas por Ockham, éste atacó constantemente el sistema escotista, particularmente su realismo; de modo que el ockhamismo fue una fuerte reacción frente al escotismo más que un desarrollo del mismo. Indudablemente Ockham fue influido por ciertas teorías de Durando (la de las relaciones, por ejemplo) y de Pedro Aureoli; pero por mucha que fuera esa influencia, no aminora la originalidad fundamental de Ockham. No hay ninguna razón adecuada para poner en duda su reputación como origen del movimiento terminista o nominalista. Ni tampoco hay, en mi opinión, razón suficiente para presentar a Ockham como un mero aristotélico (o, si se prefiere, como meramente un supuesto aristotélico). Ciertamente él trató de acabar con el realismo escotista con la ayuda de la lógica y la teoría del conocimiento aristotélica, y vio todo realismo como una perversión del verdadero aristotelismo; pero también se esforzó en rectificar las teorías de Aristóteles que excluían la libertad y la omnipotencia de Dios. Ockham no fue un pensador “original” en el sentido de inventar novedades por el gusto de la novedad, aunque su reputación de crítico destructivo pudiera llevar a suponer que lo fuera; pero fue un pensador original en el sentido de que pensaba sus problemas por sí mismo y desarrollaba sus soluciones de un modo cabal y sistemático.

Se ha planteado y discutido la cuestión⁶ de si la carrera literaria de Ockham debe ser vista o no como escindida en dos partes más o menos inconexas, y, en caso afirmativo, si eso indica una dicotomía en su carácter e intereses. Porque puede parecer que hay poca conexión entre las actividades puramente lógicas y filosóficas de Ockham en Oxford y sus actividades políticas en Munich. Puede parecer que hay una radical discrepancia entre Ockham, el frío lógico y filósofo académico, y Ockham, el apasionado polemista político y eclesiástico. Pero tal suposición es innecesaria. Ockham fue un pensador independiente, audaz y vigoroso, que dio muestras de una marcada capacidad crítica; mantuvo ciertos principios y claras convicciones que estaba dispuesto a aplicar valerosa, sistemática y lógicamente; y la diferencia de tono entre sus obras filosóficas y sus obras polémicas se debe a las diferencias en el campo de aplicación de los principios más que a una no resuelta contradicción en el carácter del autor. Es indudable que su historia y circunstancias personales tuvieron repercusiones emocionales que se pusieron de manifiesto en sus escritos polémicos; pero los armónicos emocionales de esos escritos no

6 Ver, por ejemplo, Georges de Lagarde (Cf. *Bibliografía*), IV, pp. 63-6; V, pp. 7 y ss.

pueden ocultar el hecho de que son obra del mismo pensador vigoroso, crítico y lógico, que compuso el Comentario a las *Sentencias*. Su carrera se divide en dos fases, y, en la segunda fase, se manifiesta un lado de Ockham que no había tenido ocasión de manifestarse del mismo modo durante la primera fase; pero me parece una exageración dar a entender que Ockham el lógico y Ockham el político eran personalidades casi diferentes. Se trata más bien de que la misma personalidad y la misma mente original se manifestó de modos diferentes según las diferentes circunstancias de la vida de Ockham y los diferentes problemas a los que éste tuvo que hacer frente. No era de esperar que el exiliado de Munich, con su carrera de Oxford truncada y el decreto de excomunión sobre su cabeza, tratase los problemas sobre la Iglesia y el Estado exactamente del mismo modo en que tratara en Oxford el problema de los universales; pero, por otra parte, tampoco era de esperar, que el filósofo de Oxford, en el exilio, perdiera de vista la lógica y los principios y se convirtiese simplemente en un periodista polémico. Creo que si se conociesen suficientemente el carácter y el temperamento de Ockham, las discrepancias entre sus actividades en las dos fases parecerían perfectamente naturales. Lo malo es que realmente sabemos muy poco del hombre Ockham. Ese hecho nos impide hacer una afirmación categórica de que no fue una personalidad escindida o doble; pero parece más sensato tratar de explicar los diferentes aspectos de su actividad literaria sobre el supuesto de que no fue una personalidad escindida. Si tal cosa resulta factible, entonces podemos nosotros aplicar la “navaja de Ockham” a la hipótesis contraria.

Como veremos, hay diversos elementos o hilos en la trama del pensamiento de Ockham. Están el elemento “empirista”, los elementos racionalista y lógico, y el elemento teológico. No me parece fácil sintetizar todos esos elementos; pero tal vez sea conveniente observar inmediatamente que una de las principales preocupaciones de Ockham como filósofo fue la de purgar a la teología y a la filosofía cristiana de todas las huellas de necesitarismo griego, particularmente de la teoría de las esencias, que, en su opinión, ponía en peligro las doctrinas cristianas de la omnipotencia y libertad divinas. Su actividad como lógico y sus ataques a todas las formas de realismo en la cuestión de los universales pueden considerarse, pues, en cierto sentido, como subordinados a sus preocupaciones de teólogo cristiano. Ockham era un franciscano y un teólogo: no puede interpretársele como si hubiera sido un empirista radical moderno.

CAPÍTULO IV

OCKHAM. — II

Ockham y la metafísica de esencias. — Pedro Hispano y la lógica terminista. — La lógica de Ockham y la teoría de los universales. — Ciencia real y ciencia racional. — Verdades necesarias y demostración.

1. Al final del capítulo anterior he mencionado la preocupación de Ockham como teólogo por las doctrinas cristianas de la omnipotencia y la libertad divinas. Él pensaba que dichas doctrinas no podían salvaguardarse sin eliminar la metafísica de las esencias, que había sido introducida en la filosofía y teología cristiana a partir de fuentes griegas. En la filosofía de san Agustín y en las filosofías de los más destacados pensadores del siglo xm, la teoría de las ideas divinas había desempeñado un importante papel. Platón había postulado unas formas eternas o “ideas”, que, con la mayor probabilidad, vio como distintas de Dios, y que servían de modelos o normas según las cuales Dios formó el mundo en su estructura inteligible; y posteriores filósofos griegos, de la tradición platónica, pusieron aquellas formas ejemplares en la mente divina. Los filósofos cristianos procedieron a utilizar y adaptar esta teoría en su explicación de la libre creación del mundo por Dios. La creación, considerada como un acto libre e inteligente de parte de Dios, postula la existencia en Dios, por así decirlo, de una norma o modelo intelectual de la creación. Esa teoría fue, desde luego, constantemente refinada; y santo Tomás se afanó en mostrar que las ideas en Dios no son realmente distintas de la esencia divina. No podemos por menos de utilizar un lenguaje que implica que son distintas. Pero, en realidad, son ontológicamente idénticas a la esencia divina, pues son simplemente la misma esencia divina en cuanto conocida por Dios como imitable externamente (es decir, por las criaturas) de modos diferentes. Esa doctrina fue la doctrina común en la Edad Media hasta el siglo xm inclusive, y fue considerada necesaria para explicar la creación y distinguirla de una producción puramente espontánea. Platón había postulado, sin más, unas formas universales subsistentes; pero, aunque los pensadores cristianos, con su creencia en que la providencia divina se extendía a los individuos, admitieron ideas de los individuos

en

Dios,

mantuvieron la noción originalmente platónica de las ideas universales. Dios crea al hombre, por ejemplo, según su idea universal de naturaleza humana. De ahí se sigue que la ley moral natural no es algo puramente arbitrario, caprichosamente determinado por la voluntad divina; dada la idea de naturaleza humana, se sigue la idea de la ley moral natural como su consecuencia.

Correlativa a la teoría de las ideas universales en Dios es la aceptación de alguna forma de realismo en la explicación de nuestras propias ideas universales. En realidad, la primera nunca habría podido ser afirmada sin la segunda. Porque si una palabra de clase, como “hombre”, estuviese desprovista de toda referencia objetiva, y si no hubiera eso que llamamos naturaleza humana, no habría razón alguna para atribuir a Dios una idea universal de “hombre”, es decir, una idea de la naturaleza humana. En el anterior volumen de esta obra ha sido expuesto el curso de la controversia sobre los universales en la Edad Media hasta la época de santo Tomás de Aquino, y se ha mostrado cómo la primera forma medieval de ultrarrealismo fue finalmente refutada por Abelardo. Que solamente existen los individuos llegó a ser la creencia generalmente aceptada. Al mismo tiempo, los realistas moderados, como santo Tomás, creyeron indudablemente en la objetividad de especies y naturalezas reales. Por ejemplo, si X e Y son dos hombres, no poseen la misma naturaleza individual; pero no por ello deja cada uno de ellos de poseer su propia naturaleza o esencia humana, y las dos naturalezas son similares, siendo cada una de ellas una imitación finita de la idea divina de naturaleza humana. Duns Escoto fue más lejos en la dirección realista al encontrar una distinción formal objetiva entre la naturaleza humana de X y la X-dad de X, y entre la naturaleza humana de Y y la Y-dad de Y. Sin embargo, aunque él hablase de una “naturaleza común”, no quiso decir que la naturaleza real de X fuese individualmente la misma que la naturaleza real de Y.

Guillermo de Ockham atacó la primera parte de la metafísica de las esencias. Él quería, en verdad, conservar algo del lenguaje de la teoría de las ideas divinas, en gran parte, sin duda, por su respeto a san Agustín y a la tradición; pero vació de su anterior contenido a la teoría. Él pensó que la teoría implicaba una limitación de la omnipotencia y libertad divinas, como si Dios quedase gobernado, por así decirlo, y limitado en su acto creador por las esencias o ideas eternas. Además, como veremos más adelante, Ockham pensó que la conexión tradicional de la ley moral con la teoría de las ideas divinas constituía una afrenta a la libertad divina; la ley moral depende últimamente, según Ockham, de la voluntad y decisión divinas. En otras palabras, para Ockham hay, por una parte, Dios, libre y omnipotente, y, por la otra, criaturas, completamente contingentes y dependientes. Es verdad que todos los pensadores cristianos ortodoxos de la Edad Media afirmaron lo mismo; pero lo importante es que según Ockham la metafísica de las esencias fue una invención no-cristiana, que no tenía lugar alguno en la filosofía y teología cristianas. En cuanto a la segunda parte de la metafísica de las esencias, Ockham atacó resueltamente todas las formas de “realismo”, especialmente la de Escoto, y empleó la lógica terminista en su ataque; pero, como veremos, su doctrina de los universales no

fue tan enteramente revolucionaria como a veces se ha supuesto.

Más adelante mencionaremos la respuesta de Ockham a la pregunta de en qué sentido es legítimo hablar de ideas en Dios; por el momento me propongo esbozar su teoría lógica y su discusión del problema de los universales. Debe recordarse, sin embargo, que Ockham fue un lógico agudo y capaz, que amaba la simplicidad y la claridad. Lo que he venido diciendo a propósito de sus preocupaciones teológicas no debe entenderse en el sentido de que sus investigaciones lógicas fueran meramente “apologéticas”; mi intención no ha sido sugerir que la lógica de Ockham pueda ser rechazada como debida a motivaciones interesadas y extrínsecas. Se trata más bien de que, en vista de algunas maneras de presentar a Ockham, conviene tener presente el hecho de que él *fue* un teólogo y tuvo preocupaciones teológicas: el recuerdo de tal hecho permite formarse una idea de su actividad intelectual más unificada que lo que puede parecer cuando dicho hecho no se tiene en cuenta.

2. He dicho que Ockham “empleó la lógica terminista”. Ésta no ha sido una afirmación tendenciosa, sino que trataba de indicar que Ockham no fue el inventor original de la lógica terminista. Y quiero hacer algunas observaciones acerca de su desarrollo antes de pasar a esbozar las teorías lógicas del propio Ockham.

En el siglo xm aparecieron naturalmente diversos comentarios a la lógica aristotélica y manuales y tratados de lógica. Entre los autores ingleses podemos mencionar a William de Shyreswood (muerto en 1249), que compuso *Introductiones ad logicam*, y entre los autores franceses a Lamberto de Auxerre y Nicolás de París. Pero la obra de lógica más popular e influyente fue la titulada *Summulae logicales*, de Pedro Hispano, un lisboeta de origen que enseñó en París y fue más tarde papa, con el nombre de Juan XXI. Pedro Hispano murió en 1277. Al comienzo de su obra citada leemos que “la dialéctica es el arte de las artes y la ciencia de las ciencias” que abre el camino al conocimiento de los principios de todos los métodos.¹ Una enunciación similar de la importancia fundamental de la dialéctica fue hecha por Lamberto de Auxerre. Pedro Hispano dice a continuación que la dialéctica es ejecutada solamente por medio del lenguaje, y que el lenguaje supone el uso de palabras. Debe empezarse, pues, por considerar la palabra, primero como entidad física, y, segundo, como término significativo. Esa acentuación de la importancia del lenguaje fue característica de los lógicos y gramáticos de la facultad de artes.

Cuando Pedro Hispano subrayaba la importancia de la dialéctica, entendía por “dialéctica” el arte del razonamiento probable; y en vista del hecho de que algunos otros lógicos del siglo xm compartieron esa tendencia a concentrar su atención en el razonamiento probable, en contraste con la ciencia demostrativa por una parte y con el razonamiento sofístico por otra, resulta tentador ver en sus obras la fuente del énfasis concedido en el siglo xiv a la argumentación probable. Es indudable que debió haber alguna conexión; pero debe recordarse que un pensador como Pedro Hispano no abandonaba la idea de qué las argumentaciones metafísicas pudieran proporcionar certeza. En otras palabras, Ockham fue indudablemente influido por el énfasis puesto por

los lógicos precedentes en el razonamiento dialéctico o silogístico que conducía a conclusiones probables; pero eso no significa que se deba atribuir a sus predecesores su propia tendencia a ver los argumentos de la filosofía, en contraste con los de la lógica, como probables más que como demostrativos.

Un buen número de tratados de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano tratan de la lógica aristotélica; pero otros tratan de la “lógica moderna” o lógica de términos. Así, en el tratado titulado *De suppositionibus*, distingue la *significatio* de la *suppositio* de los términos. La primera función de un término consiste en la relación del signo a la cosa significada. Así, en el idioma español el término “hombre” es un signo, mientras que en el idioma inglés el término “man” tiene la misma función-de-signo. Pero en el enunciado “el hombre corre”, el término “hombre”, que ya posee su significación (*significatio*), adquiere la función de representar (*supponere pro*) a un hombre determinado, mientras que en el enunciado “el hombre es mortal” representa a todos los hombres. Así pues, dice Pedro Hispano, se debe distinguir entre *significatio* y *suppositio*, ya que la segunda presupone a la primera.

Ahora bien, esa lógica de términos, con su doctrina de los signos y las suposiciones, influyó indudablemente en Guillermo de Ockham, que tomó de sus predecesores gran parte de lo que podemos llamar su equipo técnico. Pero de ahí no se sigue, por supuesto, que Ockham no desarrollase muy considerablemente la lógica terminista, ni tampoco que las opiniones filosóficas de* Ockham y el empleo que él dio a la lógica terminista fueran tomados de un pensador como Pedro Hispano. Al contrario, Pedro Hispano fue en filosofía un conservador, y estuvo muy lejos de mostrar tendencia alguna a anticipar el “nominalismo” de Ockham. Encontrar los antecedentes de la lógica terminista en el siglo xm no es lo mismo que tratar de poner en el siglo xm toda la filosofía ockhamista; semejante tentativa sería fútil.

Pero la teoría de Ja suposición fue solamente una de las características de la lógica del siglo xiv. La he mencionado aquí de manera especial por el uso que hizo de ella Ockham en su discusión del problema de los universales; Pero en cualquier historia de la lógica medieval habría que destacar la teoría de las consecuencias o de las operaciones inferenciales entre proposi-

iones. En su *Summa Logicae*^{2 3} Ockham trata de ese tema después de tratar sucesivamente de los términos, proposiciones y silogismos. Pero en el *T>e puTitate QTis logicae*^{7 8} de "Walter Burleigh la teoría de las consecuencias adquiere un gran relieve, y las observaciones del autor sobre la silogística constituyen sólo una especie de apéndice de aquélla. Igualmente, Alberto de Sajorna trata la silogística, en su *Perutilis Lógica*, como una parte de la teoría general de las consecuencias, aunque sigue a Ockham al comenzar su tratado con una consideración de los términos. La importancia de ese desarrollo de la teoría de las consecuencias en el siglo XIV es el testimonio que da de la tendencia creciente a atribuir a la lógica un carácter formal. Porque ese rasgo de la última lógica medieval revela una afinidad, que durante mucho tiempo no fue tenida en cuenta, ni fue siquiera sospechada, entre la lógica medieval y la lógica moderna. Las investigaciones en la historia de la lógica medieval no han alcanzado aún el punto en que resulte posible una exposición adecuada del tema. Pero en la obra del Padre Boehner, *Medtaeval Logic*⁹ se indican líneas para nuevas reflexiones e investigaciones. Para más información, remitimos al lector a esa obra.

3. Paso ahora a ocuparme de la lógica de Ockham, con especial atención a su ataque a todas las teorías realistas de los universales. Lo que se ha dicho en la sección precedente bastará para poner en claro que la adscripción a Guillermo de Ockham de diversas palabras y nociones lógicas no ha de entenderse necesariamente en el sentido de que él las inventase.

(i) Hay diversas clases de términos, tradicionalmente distinguidos entre sí. Por ejemplo, algunos términos se refieren directamente a una realidad y tienen un significado incluso cuando están solos. Esos términos ("mantequilla", por ejemplo) son llamados términos categoremáticos. En cambio, otros términos, como "ningún" o "todos", solamente adquieren una referencia definida cuando están en relación a términos categoremáticos, como en las frases "ningún hombre" o "todos los animales". Esos otros términos son llamados términos sincategoremáticos. Hay también términos absolutos, en el sentido de que significan una cosa sin referencia a otra cosa alguna, mientras que otros términos, llamados "connotativos", significan un objeto solamente si se consideran en relación a alguna otra cosa, como "hijo" o "padre

(ii) Si consideramos la palabra "hombre" reconoceremos que es un signo convencional: significa algo, o tiene un significado, pero el que esa palabra particular tenga ese particular significado o ejerza esa particular función-diseño, es convencional. Es fácil ver que es así si tenemos en cuenta que en otros idiomas "homme" o "man" se utilizan con el mismo significado. Pero si el gramático puede razonar acerca de las palabras en tanto que palabras, el verdadero material de nuestro razonamiento no es el signo convencional, sino el natural. El signo natural es el concepto. Tanto si somos españoles y utilizamos el signo "hombre" como si somos ingleses y utilizamos el signo "man", el concepto, o significación lógica del término, es el mismo. Ockham distinguió,

7 Obra editada por P. Boehner O. F. M. Instituto Franciscano de San Buenaventura, Nueva York, y E. Nauwelaerts, Lovaina. *Pars prima*, 1951.

8 Editado por P. Boehner, O. F. M., *ibid.*, 1951.

9 Citada en nuestra *Bibliografía*.

en consecuencia, tanto la palabra hablada (*terminus prolatus*) como la palabra escrita (*terminus scriptus*), del concepto (*terminus conceptus*, o *intentio animae*), es decir, del término considerado según su significado o significación lógica.

Ockham llamó “signo natural” al concepto o *terminus conceptus* porque pensaba que la aprehensión directa de una cosa cualquiera causa de modo natural en la mente humana un concepto de esa cosa. Tanto los brutos como los hombres profieren ciertos sonidos como reacción natural a un estímulo; y esos sonidos son signos naturales. Pero “brutos y hombres profieren sonidos de esa clase solamente para significar algunos sentimientos o algunos accidentes presentes en ellos”, mientras que el entendimiento “puede elicitar cualidades para significar cualquier clase de cosa naturalmente”.⁵ La percepción de una vaca tiene por resultado la formación de la misma idea o “signo natural” (*terminus conceptus*) en la mente de un español y en la de un francés, aunque el primero expresará oralmente ese concepto o lo escribirá por medio de un signo convencional, como “vaca”, mientras que el segundo lo expresará por medio de un signo convencional distinto, “vache”. Ese tratamiento de los signos representó una mejora respecto del que había presentado Pedro Hispano, en el que no parece haber un reconocimiento suficientemente explícito de la identidad de significación lógica que puede asignarse a palabras correspondientes en lenguajes distintos.

Podemos apuntar aquí, anticipadamente, que cuando se llama a Ockham “nominalista” no quiere decirse, o no debería querer decirse, que asignase la universalidad a las palabras consideradas precisamente como *termini pro- lati* o *scripti*, es decir, a los términos considerados como signos convencionales; en lo que él pensaba era en el signo natural, en el *terminus conceptus*.

(iii) Los términos son elementos de proposiciones, encontrándose con éstas en la relación del *incomplexum* al *complexum*; y es solamente en la proposición donde el término adquiere la función de “representar” (la *sup- positio*). Por ejemplo, en la proposición “el hombre corre”, el término “hombre” representa a un individuo determinado. Es éste un ejemplo de *suppositio personalis*. Pero en la proposición “el hombre es una especie” el término “hombre” representa a todos los hombres. Se trata ahora de la *suppositio simplex*. Finalmente, en la proposición “Hombre es un nombre”, de lo que se habla es de la palabra misma. Tal es la *suppositio materialis*. Tomado en sí mismo, el término “hombre” puede ejercer cualquiera de esas funciones; pero solamente en una proposición adquiere actualmente un determinado tipo de las funciones en cuestión. La *suppositio* es, pues, “una propiedad que pertenece al término, pero solamente en una proposición”.⁶

(iv) En la proposición “el hombre es mortal”, el término “hombre”, que es, como hemos visto, un signo, representa a cosas, es decir, a hombres, que no son por su parte signos. Es, pues, un término de “primera intención” (*primae intentionis*). Pero en la proposición “las especies son subdivisiones de los géneros”, el término “especie” no representa inmediatamente a cosas que no sean por su parte signos; representa un “nombre de clase”, como “hombre”, “perro”, o “caballo”, que es por su parte un signo. El término “especie” es, pues, un término de “segunda intención” (*secundae intentionis*). En otras palabras, los términos de segunda intención representan a términos de primera intención y se predicán de éstos, como cuando decimos que “hombre” y “caballo” son “especies”.

En un sentido amplio de “primera intención”, los términos sincategoremáticos pueden ser llamados primeras intenciones. Tomados en sí mismos no significan cosas; pero cuando se unen a otros términos hacen que esos otros términos representen cosas de una manera determinada. Por ejemplo, el término “todos”, tomado en sí mismo, no puede representar cosas determinadas; pero, cualificando al término “hombre” en la proposición “todos los hombres son mortales”, hace que el término “hombre” represente a una determinada serie de cosas. Pero en el sentido estricto de primera intención, un término de primera intención es un “término extremo” de una proposición, es decir, un término que representa a una cosa que no es un signo o a cosas que no son signos. En la proposición “el arsénico es venenoso”, el término “arsénico” es un “término extremo” y un término que representa en la proposición a algo que no es por su parte un signo. Un término de segunda intención, estrictamente entendido, será un término que naturalmente significa primeras intenciones, y que puede representar a éstas en una proposición. “Género”, “especie” y “diferencia” son ejemplos de términos de segunda intención.¹⁰

(v) La respuesta de Ockham al problema de los universales ya ha sido indicada: los universales son términos (*termini concepti*) que significan cosas individuales y que las representan en las proposiciones. Solamente existen las cosas individuales; y por el mero hecho de que una cosa exista, es individual. No hay ni puede haber universales existentes. Afirmar la existencia extramental de los universales es cometer la insensatez de afirmar una contradicción, porque si el universal existe, ha de ser individual. Y que no hay realidad común alguna que exista al mismo tiempo en dos miembros de una especie puede mostrarse de varias maneras. Por ejemplo, si Dios ha de crear a un hombre a partir de la nada, eso no afecta a ningún otro hombre, por lo que respecta a su esencia. Igualmente, una cosa individual puede ser aniquilada sin la aniquilación o destrucción de otra cosa individual. “Un hombre puede ser aniquilado por Dios sin que ningún otro hombre sea aniquilado o destruido. Así pues, nada hay común a ambos, porque (si lo hubiese) sería aniquilado, y, en consecuencia, ningún otro hombre conservaría su naturaleza esencial”.⁸ En cuanto a la opinión de Duns Escoto de que hay una distinción formal entre la naturaleza común y la individualidad, es verdad que “Escoto superó a otros en sutileza de juicio”,⁹ pero si la supuesta distinción es una distinción objetiva y no puramente mental, tiene que ser real. La opinión de Escoto está así sometida a las mismas dificultades con las que se encontraron las teorías realistas más antiguas.

Que el concepto universal sea una cualidad distinta del acto del entendimiento o que sea ese acto mismo es una cuestión que sólo tiene una importancia secundaria; el punto importante es que “ningún universal es algo existente fuera de la mente, de un modo u otro; sino que todo aquello que es predicable de muchas cosas está, por su misma naturaleza, en la mente, sea subjetiva u objetivamente; y ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de ninguna substancia”.¹⁰ Ockham no parece haber concedido mucho peso a la cuestión de si el concepto universal es un accidente distinto del entendimiento como tal o si es simplemente el entendimiento mismo en su actividad; estuvo más interesado en el análisis del significado de los términos y las proposiciones que en cuestiones psicológicas. Pero está bastante claro que no pensaba que el universal tenga existencia alguna en el alma excepto como un acto del entendimiento. La existencia

del universal consiste en un acto del entendimiento, y solamente existe como tal. Debe su existencia simplemente al entendimiento: no hay realidad universal alguna que corresponda al concepto. No es, sin embargo, una ficción, en el sentido de que no represente a nada real; representa a las cosas reales individuales, aunque no represente a ninguna cosa universal. Es, para decirlo en pocas palabras, un modo de concebir o conocer cosas individuales.

(vi) Es posible que las palabras de Ockham impliquen a veces que el universal es una imagen confusa o indistinta de cosas individuales distintas; pero a él no le interesaba la identificación del concepto universal con la imagen o fantasma. Su tesis principal consistía siempre en que no hay necesidad alguna de postular otros factores que la mente y las cosas individuales para explicar el universal. El concepto universal aparece simplemente porque hay grados diversos de similitud entre las cosas individuales. Sócrates y Platón son más semejantes entre sí que cualquiera de ellos y un asno; y ese hecho de experiencia tiene su reflejo en la formación del concepto específico de hombre. Pero hemos de tener cuidado con nuestra manera de hablar. No debemos decir que “Platón y Sócrates convienen *en* (comparten) algo, o algunas cosas, sino que convienen (son semejantes) *por* algunas cosas, es decir, por ellos mismos, y que Sócrates conviene con (*convenit cum*) Platón no en algo, sino por algo, a saber, él mismo”.¹¹ En otras palabras, no hay una naturaleza común a Sócrates y Platón, en la que se reúnan, o que compartan, o en la que participen; sino que la naturaleza que es en Sócrates y la naturaleza que es en Platón, son semejantes. El fundamento de los conceptos genéricos puede explicarse de una manera similar.

(vii) Puede plantearse la cuestión de en qué difiere ese conceptualismo de la posición de santo Tomás de Aquino. Después de todo, cuando Ockham dice que la noción de que hay cosas universales que corresponden a los términos universales es absurda y destructora de toda la filosofía de Aristóteles y de toda ciencia,¹² santo Tomás podría mostrarse de acuerdo. Y fue ciertamente opinión de santo Tomás que, si bien las naturalezas de, por ejemplo, los hombres, son semejantes, no existe sin embargo una naturaleza común considerada como una cosa en la que todos los individuos tengan participación. Pero debe recordarse que santo Tomás dio una explicación metafísica de la semejanza de las naturalezas; porque él mantenía que Dios crea cosas pertenecientes a una misma especie, es decir, cosas con naturalezas semejantes, según una idea de naturaleza humana en la mente divina. Ockham, en cambio, descartaba esta teoría de las ideas divinas. La consecuencia fue que, para él, las semejanzas que dan origen a los conceptos universales son simplemente semejanzas, por decirlo así, de hecho; no hay razón metafísica alguna para esas semejanzas, a no ser la decisión divina, que no es dependiente de ninguna idea divina. En otras palabras, aunque santo Tomás y Guillermo de Ockham estaban fundamentalmente de acuerdo al negar que hubiera clase alguna de *universale in re*, santo Tomás combinó esa negación del ultra-realismo con la doctrina agustiniana de los *universales ante rem*, mientras que Guillermo de Ockham no hizo otro tanto.¹³

Otra diferencia, aunque menos importante, es la relativa al modo de hablar acerca de los conceptos universales. Ockham, como hemos visto, afirmaba que el concepto universal es un acto del entendimiento. “Digo que la primera intención tanto como la segunda intención es verdaderamente un acto del entendimiento, porque todo lo que es salvado por la ficción puede ser salvado por el acto”.¹⁴ Ockham se refiere, al parecer, a la

teoría de Pedro Aureoli, según la cual el concepto, que es el objeto que aparece a la mente, es una “ficción”. Ockham prefiere decir que el concepto es simplemente el acto de la intelección. “La primera intención es un acto de la intelección que significa cosas que no son signos. La segunda intención es el acto que significa primeras intenciones”.¹⁵ Y, Ockham procede a decir que tanto las primeras como las segundas intenciones son verdaderamente entidades reales, y que son verdaderamente cualidades subjetivamente existentes en el alma. Está claro que, si son actos de intelección, son cosas reales; pero parece quizás algo extraño encontrar que Ockham las llame cualidades.

No obstante, si sus diversas formulaciones han de interpretarse como mutuamente consecuentes, no puede suponerse que él entienda que los conceptos universales sean cualidades realmente distintas de los actos del entendimiento. “Todo lo que se explica por la posición de algo distinto del acto del entendimiento puede explicarse sin poner tal cosa distinta”.^{11 12} * En otras palabras, Ockham se da por contento con hablar del acto de intelección, y aplica el principio de economía de pensamiento para desembarazarse del aparato de la abstracción de *species intelligibiles*. Pero aunque hay ciertamente una diferencia entre la teoría de santo Tomás de Aquino y la de Guillermo de Ockham en este aspecto, debe recordarse que el aquinatense insistió enérgicamente en que la *species intelligibilis* no es el objeto de conocimiento, en que es *id quo intelligitur*, y no *id quod intelligitur*.¹¹

4. Ahora estamos en mejor posición para considerar brevemente la teoría ockhamista de la ciencia. Según Ockham, la ciencia se divide en dos tipos principales, ciencia real y ciencia racional. La primera (*scientia realis*) se ocupa de las cosas reales, en un sentido que discutiremos en seguida, mientras que la segunda (*scientia rationalis*) se ocupa de términos que no representan inmediatamente cosas reales. Así, la lógica, que trata de términos de segunda intención, como “especie” y “género”, es una ciencia racional. Es importante mantener la distinción entre esos dos tipos de ciencia: de no hacerlo así, se confundirán los conceptos o términos con cosas. Por ejemplo, si no se advierte que la intención de Aristóteles en las *Categorías* fue la de tratar de palabras y conceptos, y no de cosas, se le interpretará en un sentido enteramente extraño a su pensamiento. La lógica se interesa por términos de segunda intención, que no pueden existir *sine ratione*, es decir, sin la actividad de la mente; trata, pues, con “fabricaciones” mentales. He dicho antes que Ockham no gustaba mucho de hablar de los conceptos universales como ficciones o entidades ficticias; pero lo que yo tenía presente entonces era que Ockham objetaba a la implicación de que lo que conocemos por medio de un concepto universal sea una ficción* y no una cosa real. No tenía el menor inconveniente en hablar de los términos de segunda intención, que entran en las proposiciones de la lógica, como “fabricaciones”, porque esos términos no hacen directamente referencia a cosas reales. Pero la lógica, que es una ciencia personal, presupone la ciencia real; porque los términos de segunda intención presuponen términos de primera intención.

La ciencia real se ocupa de cosas, esto es, de cosas individuales. Pero Ockham dice también que “la ciencia real no es siempre de cosas como objetos inmediatamente

¹¹ *Summa totius logicac.* 1, 12.

¹⁷ Cf. S. T. I, 76, 2, ad 4; I, 85, 2.

conocidos”.¹³ Esto puede parecer una contradicción; pero Ockham procede a explicar que toda ciencia, tanto la real como la racional, está hecha solamente de proposiciones.¹⁴ En otras palabras, cuando dice que la ciencia real se ocupa de cosas, lo que Ockham intenta no es negar la doctrina aristotélica de que la ciencia es de lo universal, sino afirmarse en la otra doctrina aristotélica de que son sólo las cosas individuales las que tienen existencia. La ciencia real se ocupa, pues, de proposiciones universales; y como ejemplos de éstas propone Ockham “el hombre es capaz de reír” y “todos los hombres pueden ser instruidos”; pero los términos universales representan cosas individuales, y no realidades universales que existan extra- mentalmente. Entonces, si Ockham dice que la ciencia real se ocupa de cosas individuales por medio de términos (*mediantibus terminis*), no quiere decir que la ciencia real esté desvinculada de los existentes actuales que son las cosas individuales. La ciencia se ocupa de la verdad o falsedad de las proposiciones; pero decir que una proposición de la ciencia real es verdadera es decir que se verifica en todas las cosas individuales de las que son signos naturales los términos de la proposición. La diferencia entre la ciencia real y la ciencia racional consiste en esto, en que “las partes, es decir, los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia real representan cosas, lo cual no es el caso para los términos de proposiciones conocidas por la ciencia racional, porque tales términos representan a otros términos”.

5. La insistencia de Ockham en que las cosas individuales son los únicos existentes no significa, pues, que rechace la ciencia considerada como conocimiento de proposiciones universales. Ni tampoco rechaza Ockham las ideas aristotélicas de los principios indemostrables y de la demostración. En cuanto a lo primero, un principio puede ser indemostrable en el sentido de que la mente no puede por menos de asentir a su enunciado una vez que capta el significado de los términos, o puede ser indemostrable en el sentido de que es conocido evidentemente por la sola experiencia. “Ciertos primeros principios no son conocidos por sí mismos (*per se nota*, o analíticos), sino que solamente son conocidos por la experiencia, como en el caso de la proposición ‘todo calor calienta)’”¹⁵ ¹⁶ En cuanto a la demostración, Ockham acepta la definición aristotélica de demostración como el silogismo que produce ciencia; pero procede a analizar los diversos significados de ciencia (*scire*). Con tal término puede significarse la intelección evidente de la verdad; y, en ese sentido, puede haber “ciencia” (o “saber”, *scientia*, *scire*) incluso de hechos contingentes, como el de que ahora estoy sentado. O puede significarse la intelección evidente de verdades necesarias, a diferencia de las contingentes. O, en tercer lugar, puede significarse “la intelección de una verdad necesaria mediante la intelección evidente de otras dos verdades necesarias; y es en ese sentido en el que se ent^Aende “ciencia” en la definición antes mencionada”.¹⁷

Esa insistencia en las verdades necesarias no debe entenderse en el sentido de que para Ockham no pueda haber conocimiento científico de cosas contingentes. Él no creía, desde luego, que una proposición afirmativa y aser- tórica, relativa a cosas contingentes y referida al tiempo presente (en relación al que habla, se entiende) pueda ser una verdad necesaria, pero sostenía que proposiciones afirmativas y asertóricas que incluyen términos

13 I Sent. 2, 4, M.

14 Ibid.

15 Ibid.. O.

16 *Summa totius logicae*, 3, 2.

17 Ibid.

que representan cosas contingentes, pueden ser necesarias, si son, o pueden ser consideradas como equivalentes a proposiciones negativas o hipotéticas concernientes a la posibilidad.¹⁸ En otras palabras, Ockham veía las proposiciones necesarias que incluyen términos que representan cosas contingentes como equivalentes a proposiciones hipotéticas, en el sentido de que son verdaderas respecto de cada una de las cosas a las que representa el término-sujeto *durante el tiempo de la existencia de las mismas*. Así, la proposición “todo X es Y” (donde X representa determinadas cosas contingentes, e Y representa la posesión de una propiedad) es necesaria si se considera como equivalente a “si hay una X, es Y”, o “si es verdadero decir de algo que es unX, es también verdadero decir que es Y”.

Demostración, para Ockham, es demostración de los atributos de un sujeto, no de la existencia del sujeto. No podemos demostrar, por ejemplo, que existe una determinada clase de hierba; pero podemos demostrar la proposición de que tiene una determinada propiedad. Es verdad que podemos saber por experiencia qué tiene esa propiedad, pero si solamente conocemos el hecho porque lo hemos experimentado, no conocemos la “razón” del hecho. Por el contrario, si podemos mostrar a partir de la naturaleza de la hierba en cuestión (el conocimiento de la cual presupone, desde luego, la experiencia) que ésta posee necesariamente la propiedad de que se trata, tenemos conocimiento demostrativo. Ockham asignó considerable importancia a esa clase de conocimiento; él estaba muy lejos de despreciar el silogismo. “La forma silogística vale igualmente en todos los campos”.¹⁹ Eso no quiere decir, ni mucho menos, que Ockham pensase que todas las proposiciones puedan probarse silogísticamente; pero consideraba que, en todas las materias en las que puede obtenerse conocimiento científico, el razonamiento silogístico tiene valor. En otras palabras, él se adhirió a la idea aristotélica de ciencia demostrativa. En vista del hecho de que con bastante frecuencia se llama a Ockham “empirista”, es oportuno no olvidar el lado “racionalista” de su filosofía. Cuando él decía que la ciencia se ocupa de proposiciones no quería decir que la ciencia esté desvinculada de la realidad ni que la demostración no pueda decirnos algo acerca de las cosas.

18 *ibid*

19 I Sent., 2, 6 D.

CAPÍTULO V

OCKHAM. —III

El conocimiento intuitivo. — El poder de Dios de causar un “conocimiento” intuitivo de un objeto no-existente. — Contingencia del orden del mundo. — Las relaciones. — La causalidad. — Movimiento y tiempo. — Conclusión.

1. La ciencia, según Ockham, se ocupa de proposiciones universales, y la demostración silogística es el modo de razonamiento propio de la ciencia en sentido estricto: asentir en la ciencia es asentir a la verdad de una proposición. Pero eso no significa que para Ockham el conocimiento científico sea *a priori* en el sentido de ser un desarrollo de ideas o principios innatos. Al contrario, el conocimiento intuitivo es primario y fundamental. Si consideramos, por ejemplo, la proposición de que el todo es mayor que la parte, reconoceremos que la mente asiente a la verdad de esa proposición tan pronto como aprehende el significado de los términos; pero eso no significa que el principio sea innato. Sin la experiencia, la proposición no podría ser enunciada ni podríamos aprehender el significado de los términos. Del mismo modo, en los casos en que es posible demostrar que un atributo pertenece a un sujeto, es por la experiencia o conocimiento intuitivo por lo que conocemos que existe tal sujeto. La demostración de una propiedad del hombre, por ejemplo, presupone un conocimiento intuitivo de hombres. “Nada puede ser conocido naturalmente en sí mismo a menos que sea conocido intuitivamente”.¹

Ockham argumenta en ese contexto que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina tal como es en sí misma, porque no tenemos intuición natural de Dios; pero para él se trata de un principio general. Todo conocimiento está basado en la experiencia.

¿Qué quiere decir conocimiento intuitivo? “Conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) de una cosa es un conocimiento de tal clase que por medio del mismo se puede conocer si la cosa es o no es; y, si es, el entendimiento juzga inmediatamente que la cosa existe y concluye evidentemente que exis

te, a menos que ,por acaso esté impedido, por razón de alguna imperfección en ese conocimiento”.²⁰ Conocimiento intuitivo es, pues, la aprehensión inmediata de una cosa como existente, aprehensión que permite a la mente formar una proposición contingente relativa a la existencia de aquella cosa. Pero conocimiento intuitivo es también conocimiento de tal clase que “cuando algunas cosas son conocidas, una de las cuales inhiere en la otra o dista localmente de la otra o está de algún modo relacionada a la otra, la mente conoce en seguida, en virtud de la simple aprehensión de aquellas cosas, si la cosa inhiere o no inhiere, si está distante o no, y así con otras verdades contingentes... Por ejemplo, si Sócrates es realmente blanco, aquella aprehensión de Sócrates y de la blancura por medio de la cual puede ser evidentemente conocido que Sócrates es blanco, es conocimiento intuitivo. Y, en general, toda simple aprehensión de un término o de términos, es decir, de una cosa o cosas, por medio de la cual algunas verdades contingentes, especialmente relativas al presente, pueden ser conocidas, es conocimiento intuitivo”.²¹ El conocimiento intuitivo es, pues, causado por la aprehensión inmediata de cosas existentes. El concepto de una cosa individual es la expresión natural en la mente de la aprehensión de esa cosa, siempre que no se interprete el concepto como un *médium quo* del conocimiento. “Digo que en ninguna aprehensión intuitiva, sea sensitiva o intelectual, está la cosa puesta en un estado de ser que sea un medio entre la cosa y el acto de conocer. Es decir, yo digo que la cosa misma es conocida inmediatamente sin intermedio alguno entre la misma y el acto por el que es vista o aprehendida”.²² En otras palabras, la intuición es la aprehensión inmediata de una cosa o cosas que lleva naturalmente al juicio de que la cosa existe, o a otra proposición contingente acerca de ésta, tal como “la cosa es blanca”. La garantía de tales juicios es simplemente la evidencia, el carácter evidente de la intuición, junto con el carácter natural del proceso que conduce al juicio. “Así pues, digo que el conocimiento intuitivo es propiamente conocimiento individual... porque es naturalmente causado por una cosa y no por otra, ni puede ser causado por otra cosa”.²³

Está claro que Ockham no habla simplemente de la sensación: habla de una intuición intelectual de una cosa individual, intuición que es causada por aquella cosa y no por ninguna otra. Además, para él la intuición no se limita a la intuición de las cosas sensibles o materiales. Expresamente afirma que conocemos nuestros propios actos intuitivamente, y que esa intuición conduce a proposiciones como “hay un entendimiento” y “hay una voluntad”.²⁴ “Aristóteles dice que ninguna de las cosas que son externas son entendidas si antes no caen bajo los sentidos; y aquellas cosas son solamente sensibles, según él. Y esa autoridad es verdadera en lo que respecta a aquellas cosas; pero no en lo que respecta a los espíritus”.²⁵ Como el conocimiento intuitivo precede al conocimiento abstractivo, según Ockham, podemos decir, valiéndonos de un lenguaje posterior, que, para él, la percepción sensible y la introspección son las dos

²⁰ *Pro! Sent.*, 1, 2.

²¹ *Ibid*

²² *I Sent.*, 27, 3, K

⁵ *Quodlibet*, 1, 13.

²⁴ *Ibid.*, 1, 14.

²⁵ *Ib-id.*

fuentes de todo nuestro conocimiento natural concerniente a la realidad existente. En ese sentido puede llamársele “empirista”; pero en este punto, no es más “empirista que cualquier otro filósofo medieval que no creyese en ideas innatas y en un conocimiento puramente *a priori* de la realidad existente.

2. Hemos visto que para Ockham el conocimiento intuitivo de una cosa es causado por aquella cosa y no por otra cosa alguna. En otras palabras, la intuición, como aprehensión inmediata del existente individual, lleva consigo su propia garantía. Pero, como es bien sabido, Ockham mantenía que Dios podría causar en nosotros la intuición de una cosa que no estuviese realmente presente. “El conocimiento intuitivo no puede ser causado de manera natural a menos que el objeto esté presente a la distancia debida, pero podría ser causado de un modo sobrenatural”.²⁶ “Si dices que (la intuición) puede ser causada por Dios sólo, eso es verdad”.²⁷ “Puede haber por el poder de Dios conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) concerniente a un objeto no-existente”.²⁸ De ahí que entre las proposiciones de Ockham que fueron censuradas encontramos una en el sentido de que “el conocimiento intuitivo, en sí mismo y necesariamente, no se refiere más a una cosa existente que a una no-existente, ni se refiere más a la existencia que a la no-existencia”. Ese es indudablemente un resumen interpretativo de la posición de Ockham; y como parece contradecir su explicación de la naturaleza del conocimiento intuitivo en cuanto distinto del conocimiento abstractivo (en el sentido de conocimiento que abstrae de la existencia o no-existencia de las cosas representadas por los términos de la proposición), las siguientes observaciones pueden ayudar a poner en claro su posición.

(i) Cuando Ockham dice que Dios podría producir en nosotros la intuición de un objeto no-existente, se apoya en la verdad de la proposición de que Dios puede producir y conservar inmediatamente cualquiera de las cosas que normalmente produce por mediación de causas secundarias. Por ejemplo, la intuición de las estrellas es normal y naturalmente producida en nosotros por la presencia actual de las estrellas. Decir eso es decir que Dios produce en nosotros conocimiento intuitivo de las estrellas por medio de una causa secundaria, a saber, las estrellas mismas. Dios podría, pues, según el principio de Ockham, producir aquella intuición directamente, sin la causa secundaria. No podría hacerlo si ello implicase una contradicción; pero no la implica. “Todo efecto que Dios causa por la mediación de una causa secundaria puede producirlo inmediatamente por Sí mismo”.²⁹

(ii) Pero Dios no podría producir en nosotros un conocimiento evidente de la proposición de que las estrellas están presentes cuando no están presentes; porque la inclusión de la palabra “evidente” implica que las estrellas están realmente presentes. “Dios no puede causar en nosotros un conocimiento tal que por él se vea evidentemente que una cosa está presente aunque esté ausente, porque eso implica una contradicción, ya que tal conocimiento evidente significa que en la realidad es lo mismo que se enuncia en la proposición a la que se da el asentimiento”.³⁰

S. II *Sent.*, 15, E.

²⁷ *Quodlibet*, 1, 13.

²⁸ *Ibid.*, 6, 6.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 5.

(iii) Según el pensamiento de Ockham parece ser, pues, que Dios podría causar en nosotros el acto de intuir un objeto que no estuviese realmente presente, en el sentido de que Él podría causar en nosotros las condiciones fisiológicas y psicológicas que normalmente nos llevarían a asentir a la proposición de que la cosa está presente. Por ejemplo, Dios podría producir inmediatamente en los órganos de la visión todos aquellos efectos que naturalmente son producidos por la luz de las estrellas. O podemos expresarlo de esta manera: Dios no podría producir en mí la visión actual de una mancha blanca presente, cuando la mancha blanca no estuviese presente; porque esto supondría una contradicción. Pero podría producir en mí todas las condiciones psicofísicas que se dan en la visión de una mancha blanca, aun cuando la mancha blanca no estuviese realmente allí.

(iv) Para sus críticos, los términos elegidos por Ockham parecen confusos y desafortunados. Por una parte, después de decir que Dios no puede causar conocimiento evidente de que una cosa está presente cuando la misma no está presente, añade que “Dios puede causar un acto ‘creditivo’ por el cual yo creo que un objeto ausente está presente”, y explica que “aquella idea ‘creditiva’ será abstractiva, no intuitiva”.³¹ Eso parece ser bastante fácilmente censurable si puede entenderse en el sentido de que Dios podría producir en nosotros, en ausencia de las estrellas, todas las condiciones psicofísicas que tendríamos naturalmente en presencia de las estrellas, y que nosotros tendríamos por ello un conocimiento de lo que son las estrellas (en la medida en que puede ser obtenido por la vista), pero que ese conocimiento no podría llamarse propiamente “intuición”. Por otra parte, Ockham parece hablar de Dios como capaz de producir en nosotros “conocimiento intuitivo” de un objeto no existente, aunque ese conocimiento no sería “evidente”. Además, no parece querer decir simplemente que Dios podría producir en nosotros conocimiento intuitivo de la naturaleza del objeto; porque él admite que “Dios puede producir un asentimiento que pertenece a la misma especie que el asentimiento evidente a la proposición contingente “esa blancura existe” cuando no existe”.³² Si puede decirse propiamente que Dios es capaz de producir en nosotros asentimiento a una proposición que afirma la existencia de un objeto no existente, y si ese asentimiento puede ser propiamente llamado no sólo “un acto creditivo”, sino también “conocimiento intuitivo”, entonces solamente puede suponerse que es propio hablar de Dios como capaz de producir en nosotros un conocimiento intuitivo que no es en realidad conocimiento intuitivo. Y eso parece implicar una contradicción. Cualificar “conocimiento intuitivo” con las palabras “no evidente” parece tanto como cancelar con el calificativo lo cualificado.

Posiblemente esas dificultades pueden ser aclaradas satisfactoriamente, desde el punto de vista de Ockham, quiero decir. Por ejemplo, éste dice que “es una contradicción que una quimera sea vista intuitivamente”; pero “no es una contradicción que aquello que es visto sea realmente nada fuera del alma, mientras pueda ser un efecto o ser en algún momento una realidad actual”.³³ Si Dios hubiese aniquilado las estrellas, todavía podría

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 6, 6.

causar en nosotros el acto de ver lo que había sido visto alguna vez, siempre que el acto sea considerado subjetivamente, e igualmente Dios nos podría dar una visión de lo que será en el futuro. Uno u otro acto serían una aprehensión inmediata, en el primer caso de lo que ha sido, y, en el segundo, de lo que será. Pero aun así, sería extraño que diéramos a entender que, si asintiéramos a la proposición “esas cosas existen *ahora*”, el asentimiento pudiera ser producido por Dios, a menos que estemos dispuestos a decir que Dios puede engañarnos. Puede presumirse que ése era el punto desaprobado por los adversarios teológicos de Ockham, y no la mera aserción de que Dios pudiese actuar directamente sobre nuestros órganos sensitivos. Sin embargo, debe recordarse que Ockham distinguía la “evidencia”, que es objetiva, de la certeza como estado psicológico. La posesión de esta última no es una garantía infalible de posesión de la primera.

(v) En cualquier caso, debe recordarse que Ockham no habla del curso natural de los acontecimientos. Él no dice que Dios obre de ese modo; dice simplemente que Dios podría obrar de ese modo en virtud de su omnipotencia. Que Dios es omnipotente no era, para Ockham, una verdad que pueda demostrarse filosóficamente, sino una verdad conocida únicamente por la fe. Así pues, si consideramos el tema desde el punto de vista estrictamente filosófico, la cuestión de si Dios produce en nosotros intuiciones de objetos no existentes, sencillamente, no se presenta. Por otra parte, lo que Ockham tiene que decir sobre el tema ilustra admirablemente su tendencia, como pensador con marcadas preocupaciones teológicas, a abrirse paso por entre el orden puramente natural y filosófico y subordinarlo a la libertad y omnipotencia divinas. Ilustra también uno de los principales principios de Ockham, el de que cuando dos cosas son distintas no hay entre ellas una conexión absolutamente necesaria. Nuestro acto de ver las estrellas, considerado como un acto, es distinto de las estrellas mismas; puede, pues, ser separado de éstas, en el sentido de que la omnipotencia divina podría aniquilarlas y conservar aquel acto. La tendencia de Ockham fue siempre abrirse paso por entre conexiones supuestamente necesarias que podrían parecer limitar de algún modo la omnipotencia divina, con tal de que no pudiese mostrarse, de modo que a él le pareciera satisfactorio, que la negación de la proposición que afirmara tal conexión necesaria llevase consigo la negación del principio de contradicción.

3. La insistencia de Ockham en el conocimiento intuitivo como la base y fuente de todo nuestro conocimiento de existentes, representa, como hemos visto, el lado “empirista” de su filosofía. Puede decirse que ese aspecto de su pensamiento se refleja también en su insistencia en que el orden del mundo es consecuencia de la decisión divina. Duns Escoto había hecho una distinción entre la elección divina del fin y la elección, por el mismo Dios, de los medios, de modo que podría hablarse con algún sentido de que Dios quiso “primero” el fin y “luego” escogió los medios. Pero Ockham rechazó ese modo de hablar. “No parece correcto decir que Dios quiera el fin antes que lo que está (ordenado) al fin, porque no hay (en Dios) semejante prioridad de actos, ni hay (en Dios) instantes como los que (Escoto) postula¹⁶ Aparte de sus antropomorfismos, tal lenguaje parece menoscabar la completa contingencia del orden del mundo. Tanto la elección del fin como la de los medios es completamente contingente. Esto no significa, desde luego, que hayamos de representarnos a Dios como una especie de superhombre

caprichoso, expuesto a alterar el orden cósmico de un día para otro o de un momento a otro. Dado el supuesto de que Dios ha escogido un orden para el mundo, ese orden se mantiene estable. Pero la elección de tal orden no es en modo alguno necesaria: es el efecto de la decisión divina y nada más.

Indudablemente esa posición está íntimamente relacionada con la preocupación de Ockham por la omnipotencia y libertad divinas; puede parecer que esté fuera de lugar hablar de dicha omnipotencia como si reflejase de algún modo el aspecto “empirista” de la filosofía de Ockham, ya que se trata de una posición de teólogo. Pero lo que quiero decir es lo siguiente. Si el orden del mundo es enteramente contingente y no es, sino el efecto de la libre decisión divina, es evidentemente imposible deducirlo *a priori*. Si queremos saber cuál es, tenemos que examinarlo en la realidad de hecho. La posición de Ockham puede haber sido ante todo teológica; pero su consecuencia natural tenía que ser la concentración del interés sobre los hechos reales y la renuncia a toda idea de que pudiéramos reconstruir el orden del mundo mediante razonamientos puramente *a priori*. Si una idea de ese tipo aparece en el racionalismo continental pre-kantiano del período clásico de la filosofía “moderna”, su origen no puede buscarse en el ockhamismo del siglo xiv;

con lo que ha de relacionarse es, sin duda, con la influencia de la matemática y de la física matemática.

4. Ockham tendía, pues, a escindir el mundo, por así decirlo, en “absolutos”. Es decir, su tendencia era escindir el mundo en entidades distintas, cada una de las cuales dependería de Dios, pero sin que hubiese entre ellas conexión necesaria alguna. El orden del mundo no es lógicamente anterior a la decisión divina, sino que es lógicamente posterior a la elección divina de las entidades individuales contingentes. Y la misma tendencia se refleja en el modo ockhamista de tratar las relaciones. Una vez dado por bueno que solamente existen entidades individuales distintas, y que la única clase de distinción que es independiente de la mente es la distinción real, en el sentido de distinción entre entidades separadas o separables, se sigue que si una relación es una entidad distinta, es decir, distinta de los términos de la relación, ha de ser realmente distinta de los términos en el sentido de estar separada o ser separable. “Si yo sostuviese que una relación fuera una cosa, yo diría con Juan (Duns Escoto) que es una cosa distinta de su fundamento, pero yo diferiría (de aquél) en decir que toda relación difiere realmente de su fundamento... porque yo no admito una distinción formal en las criaturas”.³⁴ Pero sería absurdo sostener que una relación es realmente distinta de su fundamento. Si lo fuese, Dios podría producir la relación de paternidad y conferirla a alguien que nunca hubiese engendrado. El hecho es que un hombre es llamado “padre” cuando ha engendrado un hijo; y no hay necesidad alguna de postular la existencia de una tercera entidad, la relación de paternidad, como un eslabón entre padre e hijo. Del mismo modo, se dice que Smith es semejante a Brown porque, por ejemplo, Smith es un hombre y Brown es un hombre, o porque Smith es blanco y Brown es blanco; es innecesario postular una tercera entidad, la relación de semejanza, además de las substancias y cualidades “absolutas”; y si se postula una tercera entidad resultan conclusiones absurdas.³⁵ Las relaciones son nombres o términos que significan absolutos; y una relación como tal no tiene realidad fuera de la mente. Por ejemplo, no existe un “orden del universo” que sea actual o realmente distinto de las partes existentes del universo.³⁶ Ockham no dice que una relación sea idéntica a su fundamento. “Yo no digo que una relación es realmente lo mismo que su fundamento, sino que una relación no es el fundamento, sino sólo una “intención”, o concepto en el alma, que significa diversas cosas absolutas”.³⁷ El principio en el que se apoya Ockham es, desde luego, el principio de economía: el modo en que hablamos de las relaciones puede ser analizado o explicado satisfactoriamente sin postular relaciones como entidades reales. Tal era, según Ockham, la opinión de Aristóteles. Éste no admitía, por ejemplo, que todo motor sea necesariamente movido. Pero eso implica que las relaciones no son entidades distintas de las cosas absolutas; porque, si lo fuesen, el motor recibiría una relación, y, en consecuencia, sería movido.³⁸ Las relaciones son, pues, “intenciones” o términos que significan absolutos; aunque debe añadirse que Ockham restringe la aplicación de esa doctrina al mundo

³⁴ II *Sent.*, 2, H.

³⁵ Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.

³⁶ I *Sent.*, 30,1, S.

²⁰ *Ibid.*, R.

³⁸ *Expositio aurea*, 2, 64, R.

creado: en la Trinidad hay relaciones reales.

Tal teoría tenía naturalmente que afectar al modo de concebir Ockham la relación entre las criaturas y Dios. Era doctrina común en la Edad Media entre los predecesores de Ockham que la criatura tiene una relación real con Dios, aunque la relación de Dios con la criatura es solamente una relación mental. Pero según el modo ockhamiano de concebir las relaciones, esa distinción resulta nula y vacía. Las relaciones pueden ser analizadas en dos “absolutos” existentes; y, en ese caso, decir que entre las criaturas y Dios hay diferentes especies de relación es simplemente decir, en la medida en que tal modo de hablar puede admitirse, que Dios y las criaturas son diferentes tipos de ser. Es perfectamente verdadero que Dios produjo y conserva a las criaturas y que éstas no podrían existir aparte de Dios; pero eso no significa que las criaturas sean afectadas por una misteriosa entidad llamada una relación esencial de dependencia. Concebimos las criaturas y hablamos de ellas como esencialmente relacionadas a Dios; pero lo que realmente existe es Dios por una parte y las criaturas por otra, y no hay necesidad alguna de postular una tercera entidad. Ockham distingue diversos sentidos en los cuales es posible entender las expresiones “relación real” y “relación mental”;³⁹ y no tiene inconveniente en decir que la relación de las criaturas a Dios es una relación “real” y no una relación “mental” si esas palabras se entienden en el sentido de que, por ejemplo, la producción y conservación de una piedra por Dios es real y no depende de la mente humana. Pero excluye toda idea de que haya en la piedra entidad adicional alguna, es decir, añadida a la piedra misma, y a la que pudiera llamarse una “relación real”.

Merece mención especial uno de los modos en que Ockham trata de mostrar que la idea de distinciones reales distintas de sus fundamentos es absurda. Si yo muevo un dedo, la posición de éste cambia respecto de todas las partes del universo. Y, si hubiera relaciones reales distintas de su fundamento, “se seguiría que al movimiento de mi dedo todo el universo, es decir, el cielo y la tierra, se llenarían inmediatamente de accidentes”.⁴⁰ Además, si, como dice Ockham, las partes del universo son infinitas en número, se seguiría que el universo sería poblado por un número infinito de nuevos accidentes cada vez que yo muevo un dedo. Ockham consideraba absurda tal conclusión.

Para Ockham, pues, el universo consta de “absolutos”, las substancias y los accidentes absolutos, que pueden aproximarse localmente más o menos los unos a los otros, pero que no son afectados por entidades relativas a las que pueda llamarse “relaciones reales”. De ahí parece seguirse que sería vano pensar que todo el universo pudiera verse, por decirlo así, como desde un espejo. Si uno quiere saber algo acerca del universo, tiene que estudiarlo empíricamente. Es muy posible que ese punto de vista se vea como propicia- dor de una aproximación “empirista” al conocimiento del mundo; pero no es en modo alguno necesario concluir que la ciencia moderna se desarrollase en realidad sobre ese fondo mental. No obstante, es razonable decir que la insistencia de Ockham en los “absolutos” y su concepto de las relaciones favoreció el crecimiento de la ciencia empírica del modo siguiente. Si se considera a la criatura como teniendo una

³⁹ *I Sent.*, 30, 5.

⁴⁰ *II Sent.*, 2, G.

relación real a Dios y no pudiendo ser propiamente entendida sin que sea entendida dicha relación, es razonable concluir que el estudio del modo en que las criaturas reflejan a Dios es el más importante y valioso estudio del mundo, y que un estudio de las criaturas exclusivamente en y por sí mismas, sin referencia alguna a Dios, es un tipo de estudio más bien inferior, que solamente produce un conocimiento inferior del mundo. Pero si las criaturas son “absolutos”, pueden perfectamente ser estudiadas sin referencia alguna a Dios. Desde luego, como hemos visto, cuando Ockham hablaba de las cosas creadas como “absolutos” no tenía la menor intención de poner en duda su total dependencia de Dios; su punto de vista era principalmente el de un teólogo; pero, a pesar de ello, si podemos conocer las naturalezas de las cosas creadas sin referencia a Dios, se sigue que la ciencia empírica es una disciplina autónoma. El mundo puede ser estudiado en sí mismo independientemente de Dios, sobre todo si, como Ockham afirmaba, no puede probarse estrictamente que Dios, en el pleno sentido de la palabra Dios, existe. En ese sentido es legítimo hablar del ockhamismo como un factor y estadio en el nacimiento del espíritu “laico”, como lo hace M. de Lagarde. Al mismo tiempo debe recordarse que el propio Ockham estuvo muy lejos de ser un secularista o “racionalista” moderno.

5. Si atendemos a la explicación ockhamista de la causalidad, encontramos al filósofo exponiendo las cuatro causas de Aristóteles. En cuanto a la causa ejemplar, que, dice Ockham, fue añadida por Séneca como quinto tipo de causa, “digo que, estrictamente hablando, nada es una causa a menos que lo sea de uno de los cuatro modos establecidos por Aristóteles. Así, la idea o ejemplar no es estrictamente una causa; aunque, si se extiende el nombre “causa” a todo aquello cuyo conocimiento es presupuesto por la producción de algo, la idea o ejemplar es una causa en ese sentido; y Seneca habla en ese sentido extenso”.⁴¹ Ockham acepta, pues, la división tradicional aristotélica de las causas en causa formal, material, final y eficiente; y afirma que “a cada tipo de causa corresponde su propio tipo de causación”.⁴²

Además, Ockham no negaba que sea posible concluir a partir de las características de una cosa determinada que ésta tiene o tuvo una causa; y él mismo empleó argumentaciones causales. Pero negaba que el simple conocimiento (*notitia incomplexa*) de una cosa pueda proporcionarnos el simple conocimiento de otra. Podemos establecer que una cosa determinada tiene una causa; pero de ahí no se sigue que consigamos por ello un conocimiento simple y propio de la cosa que es su causa. La razón de eso se encuentra en que el conocimiento en cuestión procede de la intuición; y la intuición de una cosa no es la intuición de otra cosa. Ese principio tiene, desde luego, sus ramificaciones en la teología natural; pero lo que quiero subrayar en este momento es que Ockham no negaba que una argumentación causal pueda tener alguna validez. Es verdad que para él dos cosas son siempre realmente distintas cuando sus conceptos son distintos, y que cuando dos cosas son distintas Dios podría crear la una sin la otra; pero, dada la realidad empírica según es ésta, es posible discernir conexiones causales.

Pero, aunque Ockham enumera cuatro causas a la manera tradicional, y aunque no

41 I *Sent.*, 35, 5, N.

42 II *Sent.*, 3, B.

rechaza la validez de la argumentación causal, sus análisis de la causalidad eficiente tienen un marcado colorido “empirista”. En primer lugar, Ockham insiste en que, aunque se puede conocer que una cosa dada tiene *una* causa, solamente por la experiencia podemos averiguar que esa cosa determinada es la causa de esa otra cosa determinada; no podemos probar por un razonamiento abstracto que *X* sea la causa de *Y*, si *X* es una cosa creada e *Y* es otra cosa creada. En segundo lugar, la prueba experiencial de una relación causal es el empleo de los métodos de presencia y ausencia o del método de exclusión. No tenemos derecho a afirmar que *X* es la causa de *F* a menos que podamos mostrar que cuando *X* está presente se sigue *F* y cuando *X* está ausente, cualesquiera otros factores estén presentes, no se sigue *F*. Por ejemplo, “está probado que el fuego es la causa del calor, puesto que cuando hay fuego, y todas las demás cosas (es decir, todos los demás posibles factores causales) han sido excluidas, se sigue el calor en un objeto calentable que haya sido, aproximado (al fuego)... (Del mismo modo) se prueba que el objeto es la causa del conocimiento intuitivo, porque cuando todos los demás factores excepto el objeto han sido separados, se sigue el conocimiento intuitivo”.²⁶

Que sea por la experiencia como llegamos a conocer que una cosa es *cau*-» *sa* de otra, es indudablemente una posición de sentido común. Pero puede ser que *A*, *B* o *C* sea la causa de *D* o que debemos aceptar una pluralidad de causas. Si encontramos que cuando *A* está presente se sigue siempre *D* aun cuando estén ausentes *B* y *C*, y que cuando *B* y *C* están presentes, pero *A* está ausente, nunca se sigue *D*, debemos considerar que *A* es la causa de *D*. Pero si encontramos que cuando solamente *A* está presente nunca se sigue *D*, pero que cuando están presentes *A* y *B* siempre se sigue *D*, aun

cuando *C* esté ausente, debemos concluir que *A* y *B* son factores causales en la producción de *D*. Al decir que esas posiciones son posiciones de sentido común, quiero decir que son posiciones que se recomiendan por sí mismas de un modo natural al sentido común ordinario, y que nada revolucionario hay en ellas; no pretendo sugerir que la cuestión fuese enunciada de modo adecuado, desde el punto de vista científico, por Guillermo de Ockham. No es preciso reflexionar mucho para ver que hay casos en que la supuesta causa de un acontecimiento no puede ser “apartada” para ver lo que pasa en su ausencia. Por ejemplo, no podemos apartar la luna y ver lo que pasa en el movimiento de las mareas en ausencia de la luna, para asegurarnos así de si la luna ejerce alguna influencia causal sobre las mareas. Pero no es ése el punto hacia el que deseo dirigir la atención. Porque sería absurdo esperar un tratamiento adecuado de la inducción científica por parte de un pensador que no se interesaba verdaderamente por el tema y que mostraba relativamente poco interés en cuestiones de pura ciencia física; especialmente en una época en la que la ciencia no había alcanzado aquel grado de desarrollo que parece ser un requisito necesario para una reflexión realmente valiosa sobre el método científico. El punto hacia el que quiero dirigir la atención es más bien éste: que en su análisis de la causalidad eficiente Ockham manifiesta una tendencia a interpretar la relación causal como secuencia invariable o regular. En un lugar distingue dos sentidos de causa. En el segundo sentido de la palabra una proposición antecedente puede ser llamada “causa” en relación a su consecuente. Ese sentido no nos interesa, ya que Ockham dice explícitamente que el antecedente no es la causa del consecuente en ningún

sentido adecuado del término. Es el primer sentido el que nos interesa. “En un sentido (causa) significa algo que tiene como efecto suyo otra cosa; y, en ese sentido, puede ser llamado causa aquello por cuya posición otra cosa es puesta, y por cuya no-posición otra cosa no es puesta”.²⁷ En un pasaje como éste Ockham parece implicar que causalidad significa secuencia regular, y no parece hablar simplemente de una prueba empírica que podría ser aplicada para averiguar si una cosa es realmente la causa de otra cosa. Afirmar sin más ni más que Ockham redujo la causalidad a sucesión regular sería incorrecto; pero al parecer tendió a reducir la causalidad eficiente a sucesión regular. Y, después de todo, eso estaría mucho más en armonía con su punto de vista teológico del universo. Dios ha creado cosas distintas; y el orden que prevalece entre éstas es puramente contingente. Hay, de hecho, determinadas secuencias regulares; pero no puede decirse de ninguna conexión entre dos cosas distintas que sea necesaria, a menos que por “necesaria” se entienda simplemente que la conexión, que depende de la decisión de Dios, es siempre observable en la realidad. En ese sentido puede probablemente decirse que la perspectiva teológica de Ockham y su tendencia a dar una explicación empirista de la causalidad eficiente armonizan a la perfección. Sin embargo, como Dios ha creado las cosas de tal modo que resulta un orden determinado, podemos predecir que las relaciones causales que hemos experimentado en el pasado serán experimentadas en el futuro, aunque Dios, utilizando su absoluto poder, *podría* interferir. No hay duda de que semejante fondo teológico suele estar ausente del empirismo moderno.

6. Está claro que Ockham empleó su “navaja” en su discusión de la causalidad, lo mismo que en la de las relaciones en general. También la utilizó en su tratamiento del problema del movimiento. En realidad, el empleo por Ockham de la “navaja”, o principio de economía, estuvo a menudo en conexión con el aspecto “empirista” de su filosofía, ya que la esgrimió en su esfuerzo por desembarazarse de entidades inobservables cuya existencia no estuviese exigida, en su opinión, por los datos de la experiencia (o enseñada por la revelación). Ockham tendió siempre hacia la simplificación de nuestra imagen del universo. Claro que decir esto no es decir que Ockham hiciese intento alguno de reducir las cosas o datos sensibles, o a construcciones lógicas a partir de los datos sensibles. Él habría visto indudablemente semejante reducción como una simplificación excesiva. Pero, una vez concedida la existencia de la substancia y de los accidentes absolutos, hizo un extenso uso del principio de economía.

Valiéndose de la tradicional división aristotélica de tipos de movimiento, Ockham afirma que ni la alteración cualitativa, ni el cambio cuantitativo, ni el movimiento local, son algo positivo en adición a las cosas permanentes.⁴³ En el caso de la alteración cualitativa un cuerpo adquiere una forma gradual o sucesivamente, parte tras parte, según lo expresa Ockham; y no hay necesidad alguna de postular nada más aparte de la cosa que adquiere la cualidad y la cualidad adquirida. Es verdad que está incluida la negación de la adquisición simultánea de la forma por todas las partes, pero tal negación no es una cosa; e imaginar que lo es equivale a dejarse engañar por la falsa suposición de que a cada nombre o término distinto corresponde una cosa distinta. En realidad, si no fuera

por el uso de palabras abstractas como “movimiento”, “simultaneidad”, “sucesión”, etc., los problemas relacionados con la naturaleza del movimiento no suscitarían tantas dificultades a algunos.⁴⁴ En el caso del cambio cuantitativo es obvio, dice Ockham, que no hay otra cosa que “cosas permanentes”. En cuanto al movimiento local, nada necesita ser postulado excepto un cuerpo y su lugar, es decir, su situación local. Ser movido localmente “es tener primero un lugar, y luego, sin que ninguna otra cosa sea postulada, tener otro lugar, sin que intervenga un estado de reposo... y proceder así continuamente... Y, en consecuencia, toda la naturaleza del movimiento puede ser salvada (explicada) por eso, sin ninguna otra cosa que el hecho de que un cuerpo está sucesivamente en lugares distintos y no está en reposo en ninguno de ellos³⁰ En todo su tratamiento del movimiento. tanto en el *Tractatus de successivis*³¹ como en el comentario a las *Sentencias**⁴⁵ Ockham hace frecuentes apelaciones al principio de economía. Lo mismo hace al tratar del cambio repentino (*mutatio súbita*), es decir, el cambio substancial, en el que nada se añade a las “cosas absolutas”. Desde luego, si decimos que “una forma es adquirida por cambio”, o que “el cambio pertenece a la categoría de relación”, nos sentiremos tentados a pensar que la palabra “cambio” representa a una entidad. Pero una proposición como, por ejemplo, “una forma es perdida y una forma es ganada mediante un cambio repentino” puede traducirse en una proposición tal como “la cosa que cambia pierde una forma y adquiere otra juntamente (en el mismo momento) y no parte tras parte”.⁴⁶

El principio de economía fue también invocado en el tratamiento ockhamista del espacio y el tiempo. Al exponer las definiciones aristotélicas⁴⁷ insiste en que el lugar no es una cosa distinta de la superficie o superficies del cuerpo o cuerpos respecto de los cuales se dice que una cosa determinada está en un lugar; e insiste en que el tiempo no es una cosa distinta del movimiento. “Digo que ni el tiempo ni ningún *successivum* denota una cosa, ni absoluta ni relativa, distinta de las cosas permanentes; y eso es lo que quiere decir el Filósofo”⁴⁸ En cualquiera de los posibles sentidos en que se entienda “tiempo”, el tiempo no es una cosa a añadir al movimiento. “Primaria y principalmente ‘tiempo’ significa lo mismo que ‘movimiento’, aunque connota a la vez el alma y un acto del alma, por el cual ésta (el alma, o la mente) conoce el antes y el después de aquel movimiento. Y así, presuponiendo lo que ha sido dicho acerca del movimiento, y (presuponiendo) que los enunciados han sido entendidos... puede decirse que ‘tiempo’ significa directamente movimiento, y directamente el alma o un acto del alma; y en razón de ello significa directamente el antes y el después en el movimiento.”⁴⁹ Como Ockham dice explícitamente que el sentir de Aristóteles en todo ese capítulo acerca del tiempo es, en pocas palabras, éste, que ‘tiempo’ no denota ninguna cosa distinta fuera del alma que no sea lo significado por movimiento’,⁵⁰ y como eso es lo que él mismo sostenía, se

44 *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 47.

45 2.9.

46 Cf. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, pp. 41-2.

3-1. Las definiciones aristotélicas pueden verse en el primer volumen de esta historia.

48 II *Seat*, 12D.

49 *Tractatus de successivis*, ed. Boehner p. 111.

:7. *Ibid.*, p. 119

sigue que, en la medida en que el tiempo puede ser distinguido del movimiento, es mental, o, como diría el propio Ockham, un “término” o “nombre”.

7. Como conclusión a este capítulo podemos recapitular tres características del “empirismo” de Ockham. En primer lugar, Ockham basa en la experiencia todo conocimiento del mundo existente. No podemos, por ejemplo, descubrir que *A* es la causa de *B*, o que *D* es un efecto de *C*, por un razonamiento *a priori*. En segundo lugar, en su análisis de la realidad existente, o de los enunciados que hacemos acerca de cosas, utiliza el principio de economía, o “navaja de Ockham”. Si dos factores bastan para explicar el movimiento, por ejemplo, no debe añadirse un tercero. Finalmente, cuando algunos postulan entidades innecesarias e inobservables, suele ser porque han sido desorientados por el lenguaje. Hay en el *Tractatus de successivis*³⁵ un impresionante pasaje sobre este tema. “Nombres que son derivados de verbos, y también nombres que derivan de adverbios, conjunciones, preposiciones, y, en general, de términos sincategoremáticos... han sido introducidos solamente por razón de la brevedad en el hablar o como ornamentos del idioma; y muchos de ellos son equivalentes en significación a proposiciones, cuando no representan los términos de los que derivan... De esa clase son todos los nombres del siguiente tipo: negación, privación, condición, persei- dad, contingencia, universalidad, acción, pasión..., cambio, movimiento, y, en general, todos los nombres verbales que derivan de verbos que pertenecen a las categorías de *agere* y *pati*, y muchos otros, de los que ahora no podemos tratar.”

OCKHAM. — IV

El objeto de la metafísica. — El concepto unívoco de ser. — La existencia de Dios. — Nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios. — Las ideas divinas. — El conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes. — Voluntad y omnipotencia divinas.

1. Ockham acepta la fórmula aristotélica de que el ser es el objeto de la metafísica; pero insiste en que esa fórmula no debe entenderse en el sentido de que la metafísica, considerada en sentido amplio, posea una unidad estricta basada en el hecho de que tiene *un* objeto. Si Aristóteles y Averroes dicen que el ser es el objeto de la metafísica, el enunciado es falso si se interpreta en el sentido de que todas las partes de la metafísica tengan por objeto el ser. El enunciado es verdadero, por el contrario, si se entiende en el sentido de que “entre todos los objetos de las distintas partes de la metafísica, el ser es primero con una prioridad de predicación (*firimum primitate praedicationis*). Y hay una similitud entre la cuestión de cuál es el objeto de la metafísica o del libro de las Categorías y la cuestión de quién es el rey del mundo o quién es el rey de toda la cristiandad. Porque lo mismo que diferentes reinos tienen distintos reyes, y no hay ningún rey de todo [el mundo], aunque a veces aquellos reyes pueden estar en una determinada relación, como cuando uno de ellos es más poderoso o más rico que otro, así nada es el objeto de toda la metafísica, sino que las diferentes partes de ésta tienen diferentes objetos, aunque esos objetos puedan tener mutuas relaciones.¹ Si algunos dicen que el ser es el objeto de la metafísica, mientras que otros dicen que Dios es el objeto de la metafísica, es preciso hacer una distinción para justificar ambas afirmaciones. Entre todos los objetos de la metafísica Dios es el objeto primario por lo que respecta a la primacía de perfección; pero el ser es el objeto, primario por lo que respecta a la primacía de predicación.² Porque el metafísico, cuando trata de Dios, considera verdades como “Dios es bueno”, predicando de Dios un atributo que es primariamente predicado del ser.³ Hay, pues, diferentes ramas de la metafísica, o diferentes ciencias metafísicas con objetos diferentes. Tienen éstas una cierta relación mutua, es verdad, y esa relación justifica que se hable de “metafísica” y se diga, por ejemplo, que el ser es el objeto de la metafísica en el sentido mencionado, aunque no se justifica el que se hable de la metafísica como de una ciencia unitaria, es decir, como numéricamente una.

2. En la medida en que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, se interesa no por una cosa, sino por un concepto.⁵¹ Ese concepto abstracto de ser no representa un algo misterioso que haya de ser conocido antes de que podamos conocer seres particulares: significa todos los seres, no algo en que los seres participen. Está formado subsiguientemente a la aprehensión directa de cosas existentes. “Digo que un ser particular puede ser conocido aunque no sean conocidos aquellos conceptos generales de ser y unidad”.⁵² Para Ockham, ser y existir son sinónimos: esencia y existencia significan lo mismo, aunque las dos palabras pueden significar la misma cosa de modos diferentes. Si “existencia” se utiliza como un nombre, entonces “esencia” y “existencia” significan la misma cosa gramaticalmente y lógicamente; pero si se usa el verbo “ser” en lugar del

51 III *Sent.*, 9, T.

52 I *Sent.*, 3,1, E.

nombre “existencia”, no se puede substituir simplemente el verbo “ser” por “esencia”, que es un nombre, por obvias razones gramaticales.⁵³ Pero esa distinción gramatical no puede tomarse adecuadamente como base para distinguir esencia y existencia como cosas distintas: son la misma cosa. Está claro, pues, que el concepto general de ser es resultado de la aprehensión de cosas concretas existentes; solamente porque tenemos aprehensión directa de existentes actuales podemos formar el concepto general de ser como tal.

El concepto general de ser es unívoco. En este punto Ockham está de acuerdo con Escoto por lo que respecta al uso de la palabra “unívoco”. “Hay un concepto común a Dios y a las criaturas y predicable de Aquél y de éstas”;⁵⁴ “ser” es un concepto predicable en sentido unívoco de todas las cosas existentes.⁵⁵ Sin un concepto unívoco no podríamos concebir a Dios. En esta vida no podemos conseguir una intuición de la esencia divina; ni tampoco podemos tener un concepto simple “adecuado” de Dios; pero podemos concebir a Dios en un concepto común predicable de Él y de otros seres.⁵⁶ Pero esa afirmación debe entenderse adecuadamente. No significa que el concepto unívoco de ser opere como un puente entre una aprehensión directa de las criaturas y una aprehensión directa de Dios. Ni tampoco significa que uno pueda formar el concepto abstracto de ser y deducir de él la existencia de Dios. La existencia de Dios es conocida de otras maneras, y no por una deducción *a priori*. Pero sin un concepto unívoco de ser no se podría concebir la existencia de Dios. “Admito que el simple conocimiento de una criatura en sí misma lleva al conocimiento de otra cosa en un concepto común. Por ejemplo, por el conocimiento simple de una blancura que he visto soy conducido al conocimiento de otra blancura que nunca he visto, porque de la primera blancura abstraigo un concepto de blancura que se refiere indistintamente a las dos. Del mismo modo, de algún accidente que he visto abstraigo un concepto de ser que no se refiere más a ese accidente que a la substancia, ni a las criaturas más que a Dios”.⁵⁷ Evidentemente, el que yo vea una mancha blanca no me asegura de la existencia de ninguna otra mancha blanca, ni Ockham imaginaba semejante cosa, que estaría en flagrante contradicción con sus principios filosóficos. Pero, según Ockham, el ver una mancha blanca conduce a una idea de blancura que es aplicable a otras manchas blancas cuando las veo. Del mismo modo, mi abstracción del concepto de ser a partir de seres existentes aprehendidos no me permite estar seguro de la existencia de otros seres. Pero, a menos que tuviera un concepto común de ser, yo no podría concebir la existencia de un ser, Dios, que, a diferencia de las manchas blancas, no puede ser directamente aprehendido en esta vida. Si, por ejemplo, yo no tengo aún conocimiento alguno de Dios y luego se me dice que Dios existe, puedo concebir su existencia en virtud de! concepto común de ser, aunque eso no significa, desde luego, que tenga un concepto “adecuado” del ser divino.

Ockham fue muy cuidadoso al formular su teoría del concepto unívoco de ser, de modo que excluyese toda implicación panteísta. Debemos distinguir tres tipos de univocidad. En primer lugar un concepto unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son perfectamente semejantes. En segundo lugar, un concepto

53 *Quodlibet*, 2, 7; *Somma totius logicac*, 3, 2.

54 *I Sent.*, 2, 9, P.

55 *Ibid.*, X.

56 *Ibid.*, P.

57 *III Sct.*, 9, R.

unívoco puede ser un concepto común a cierto número de cosas que son semejantes en algunos puntos y desemejantes en otros. Así, el hombre y el asno son semejantes en cuanto que son animales; y sus materias son similares, aunque sus formas sean diferentes. En tercer lugar, un concepto unívoco puede significar un concepto que es común a una pluralidad de cosas que no son ni accidental ni substancialmente semejantes; y ése es el modo en que es unívoco un concepto común a Dios y a las criaturas, puesto que no son semejantes ni substancial ni accidentalmente.⁵⁸ Con respecto a la pretensión de que el concepto de ser es análogo y no unívoco, Ockham observa que la analogía puede entenderse de maneras distintas. Si por analogía se entiende univocidad en el tercefo de los sentidos antes mencionados, entonces no hay inconveniente alguno en que al concepto unívoco de ser se le llame “análogo”,⁵⁹ pero como el ser como tal es un concepto y no una cosa, no hay necesidad alguna de recurrir a la doctrina de la analogía para evitar el panteísmo. Si al decir que puede haber un concepto unívoco de ser, predicable tanto de Dios como de las criaturas, se pretende implicar o que las criaturas son modos, por así decir, de un ser identificado con Dios, o que Dios y las criaturas participan en el ser, entendido como algo real y común, entonces será preciso o bien aceptar el panteísmo o bien reducir al mismo nivel a Dios y a las criaturas; pero la doctrina de la univocidad no implica nada parecido, puesto que no hay una realidad que corresponda al término “ser” cuando se predica unívocamente. O, mejor dicho, la realidad correspondiente son simplemente los diferentes seres que simplemente se conciben como existentes. Si se consideran esos seres por separado se tiene una pluralidad de conceptos, porque el concepto de Dios no es el mismo que el concepto de la criatura. En tal caso, el término “ser” sería predicado equívocamente, no unívocamente. El equívoco no pertenece a los conceptos, sino a las palabras, es decir, a términos hablados o escritos. Por lo que respecta al concepto, cuando concebimos una pluralidad de seres tenemos un concepto o varios conceptos. Si una palabra corresponde a un concepto, se utiliza unívocamente; si corresponde a varios conceptos, se utiliza equívocamente. No queda, pues, lugar para la analogía, ni en el caso de los conceptos ni en el de los términos hablados o escritos. “No hay una predicación analógica, a diferencia de la predicación unívoca, equívoca y denominativa”.⁶⁰ En realidad, como la predicación denominativa (es decir, conmutativa) es reducible a predicación unívoca o predicación equívoca, hay que decir que la predicación tiene que ser o unívoca o equívoca.⁶¹

3. Pero, aunque Dios puede de algún modo ser concebido, ¿puede demostrarse filosóficamente que existe? Dios es ciertamente el objeto más perfecto del entendimiento humano, la suprema realidad inteligible; pero es indudable que no es el primer objeto del entendimiento humano en el sentido de objeto primeramente conocido.⁶² El objeto primario de la mente humana es la cosa material o naturaleza dotada de cuerpo.⁶³ Nosotros no poseemos una intuición natural de la esencia divina; y la proposición de que Dios existe no es una proposición evidente por sí misma por lo que a nosotros respecta. Si imaginamos a alguien que goza de la visión de Dios y formula la proposición “Dios

11. *Ibid.*, 9. Q.

12. *Ibid.*, R.

60. III *Scnt.*, E.

61. *Expositio aurca*, 2, 39, V.

62. I *Scnt.*, 3, 1, D.

63. *Ibid.*, F.

existe”, su enunciado parece ser el mismo que el enunciado “Dios existe” formulado por alguien que, en esta vida, no goza de la visión, de Dios. Pero aunque los dos enunciados sean verbalmente idénticos, los términos o conceptos son realmente diferentes; y en el segundo caso la proposición no es evidente por sí misma.⁶⁴ Todo conocimiento natural de Dios debe, pues, derivarse de la reflexión sobre las criaturas. Pero, ¿podemos llegar a conocer a Dios a partir de las criaturas? Y, en caso afirmativo, ¿es tal conocimiento un conocimiento cierto?

Dada la posición general de Ockham a propósito del tema de la causalidad, difícilmente podría esperarse que dijese que la existencia de Dios puede ser probada con certeza. Porque si solamente podemos saber que una cosa tiene *una* causa, y no podemos establecer con certeza de otro modo que por la experiencia que la causa de *B* es *A*, tampoco podemos establecer con certeza que el mundo es causado por Dios, si es que el término “Dios” se entiende en su conocido sentido teísta. No es, pues, muy sorprendente encontrar que Ockham critica las pruebas* tradicionales en favor de la existencia de Dios. No lo hace así, desde luego, en ínteres del escepticismo, sino más bien porque pensaba que las pruebas no eran lógicamente concluyentes. Lo cual no quiere decir, claro está, que, dada su actitud, no se sigan de modo natural el escepticismo, el agnosticismo o el fideísmo, según los casos.

Como la autenticidad del *Centiloquium theologicum* es dudosa, no sería muy apropiado discutir el tratamiento del argumento del “primer motor” que aparece en dicha obra. Es suficiente decir que el autor se niega a admitir que el principio básico del argumento aristotélico-tomista sea evidente por sí mismo o demostrable.^{65 66 67 68 69 * * *}⁷⁰ De hecho, hay excepciones a ese principio, ya que un ángel, y también el alma humana, se mueven a sí mismos; y tales excepciones manifiestan que el alegado principio no puede ser un principio necesario, y que no puede servir de base a una prueba estricta de la existencia de Dios, especialmente siendo así que no puede probarse que sea imposible un regreso infinito en la serie de motores. El argumento puede ser un argumento probable, en el sentido de que es más probable que haya un primer motor inmóvil que no que no lo haya; pero no es un argumento apodíctico. Esa crítica sigue la línea ya sugerida por Duns Escoto; y aun cuando la obra en ía que aparece no sea obra de Ockham, la crítica parece estar en armonía con las ideas de éste. Por lo demás, es indudable que Ockham no aceptaba la *manijestior via* de santo Tomás como un argumento cierto para probar la existencia de Dios y no sólo la existencia de un primer motor en un sentido general. El primer motor podría ser un ángel, o algún ser inferior a Dios, si se entiende por “Dios” un ser infinito, único y absolutamente supremo.¹⁹

La prueba basada en la finalidad es también arrojada por la borda. No solamente es imposible probar que el universo esté ordenado a un solo fin, Dios,²⁰ sino que ni siquiera puede probarse que las cosas individuales operen por fines de un modo que pudiera justificar un argumento que concluyera con certeza en la existencia de Dios. En el caso de

64 *Ibid.*, 3, 4, D. F.

65 Se trata del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro (*quidquid movetur*

ab alio movetur).

19. Cf. *Quodlibet*, 7, 22-3.

20. *Ibid.*, 4, 2.

21. *Stimulac in libros physiconum*, 2, 6.

22. 11 *Seat.*, 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.

las cosas que operan *siji* conocimiento y voluntad, todo lo que estamos justificados a decir es que operan por una necesidad natural; no tiene sentido alguno decir que operan “para” un fin.⁷¹ Desde luego, si se presupone la existencia de Dios se puede hablar de que las cosas inanimadas operan por fines, es decir, por fines determinados por Dios, que creó sus naturalezas;⁷² pero una proposición basada en la presuposición de la existencia de Dios no puede utilizarse a su vez para probar la existencia de Dios. En cuanto a los agentes dotados de inteligencia y voluntad, la razón de sus acciones voluntarias ha de buscarse en sus propias voluntades; y no puede ponerse de manifiesto que todas las voluntades son movidas por el bien perfecto, Dios.^{71 72 73} Finalmente, es imposible probar que hay en el universo un orden teleológico inmanente cuya existencia haga necesaria la afirmación de la existencia de Dios. No hay un orden que sea distinto de las naturalezas “absolutas” mismas; y la única manera en que la existencia de Dios podría probarse sería como causa eficiente de la existencia de las cosas finitas. Pero, ¿es posible hacerlo así?

En el *Quodlibet* Ockham afirma que hay que detenerse en una primera causa eficiente y no proceder hasta el infinito; pero añade en seguida que dicha causa eficiente podría ser un cuerpo celeste, puesto que “sabemos por experiencia que éste es causa de otras cosas”.²⁴²⁵ Dice explícitamente no sólo que “no puede probarse por la razón natural que Dios es la causa eficiente inmediata de todas las cosas”, sino también que no puede probarse que Dios sea causa eficiente mediata de todos los efectos. Como razón de eso presenta la imposibilidad de probar que exista algo más que las cosas corruptibles. No puede probarse, por ejemplo, que haya en el hombre un alma espiritual e inmortal. Y los cuerpos celestes pueden ser causa de las cosas corruptibles, sin que sea posible probar que los cuerpos celestes, a su vez, sean causados por Dios.

Sin embargo, en el Comentario a las *Sentencias*, Ockham presenta su propia versión de la prueba basada en la causalidad eficiente. Es mejor, dice, argumentar desde la conservación hasta un conservador que desde la producción a un productor. La razón de tal preferencia es que “es difícil o imposible probar contra los filósofos que no puede haber un regreso infinito en la serie de causas de la misma especie, o que una pueda existir sin la otra”.²³ Por ejemplo, Ockham no cree que pueda probarse estrictamente que un hombre no debe la totalidad de su ser a sus padres, y éstos a los suyos, y así sucesivamente. Si se objeta que, incluso en el caso de una serie infinita de ese tipo, la producción de la serie infinita misma dependería de un ser extrínseco a la serie, Ockham responde que “sería difícil probar que la serie no fuese posible de no haber un ser permanente del que dependiese la serie entera”.⁷⁴ Él prefiere, pues, argumentar que una cosa que empieza a ser (es decir, una cosa contingente) es conservada en el ser mientras existe. Podemos entonces preguntarnos si el conservador depende a su vez, para su propia conservación, de otro. Pero en tal caso no podemos proceder al infinito, porque un número infinito *actual* de conservadores, dice Ockham, es imposible. Puede ser posible admitir un regreso infinito en el caso de seres que existen uno después de otro, puesto que en ese caso no habría una infinidad actualmente existente; pero en el caso de conservadores actuales del mundo, aquí y ahora, un regreso infinito implicaría una infinidad actual. Que una

71 I *Sent.*, 1,4, E.

72 *Quodlibet*, 2,1.

73 I *Sent.*, 2, 10, O.

74 *Ibid*

infinitud actual de esa clase es imposible lo manifiestan los argumentos de los filósofos y otros, que son “bastante razonables” (*satis rationabiles*).

Pero aun cuando puedan aducirse argumentos razonables en favor de la existencia de Dios como primer conservador del mundo, la unicidad de Dios no puede ser demostrada.⁷⁵ Puede mostrarse que existe algún último ser conservante en *este* mundo; pero no podemos excluir la posibilidad de que haya otro mundo u otros mundos, con sus propios seres relativamente primeros. Probar que hay una primera causa eficiente que es más perfecta que *sus* efectos no es lo mismo que probar la existencia de un ser que es superior a cualquier otro ser, a menos que antes pueda probarse que todo otro ser es efecto de una sola y misma causa.⁷⁶ La unicidad de Dios solamente es conocida con certeza por la fe.

Así pues, para contestar a la pregunta de si Ockham admitía alguna prueba filosófica de la existencia de Dios debe hacerse en primer lugar una distinción. Si se entiende por “Dios” el ser absolutamente supremo, perfecto, único e infinito, Ockham creía que su existencia no puede ser estrictamente probada por el filósofo. Si, por el contrario, se entiende por “Dios” la primera causa conservadora de este mundo, sin ningún conocimiento cierto acerca de la naturaleza de esta causa, Ockham pensaba que la existencia de tal ser puede ser filosóficamente probada. Pero, como esa segunda acepción del término “Dios” no es la que usualmente se entiende por el mismo, resulta correcto afirmar, sin mayores detalles, que Ockham no admitía la demostrabilidad de la existencia de Dios. Solamente por la fe conocemos, al menos por lo que respecta al conocimiento cierto, que existe el ser supremo y único en sentido pleno. De ahí parece seguirse, como han dicho los historiadores, que la teología y la filosofía quedan separadas, puesto que no es posible probar la existencia del Dios cuya revelación es aceptada por la fe. Pero no se sigue, ciertamente, que el propio Ockham quisiese separar la filosofía de la teología. Si él criticó las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, las criticó desde el punto de vista de un lógico, y no para partir en dos la síntesis tradicional. Además, aunque pueda resultar tentador para un filósofo moderno representarse a Ockham como si éste asignase a las proposiciones teológicas una significación puramente “emocional”, relegando un gran número de proposiciones de la metafísica tradicional a la teología dogmática, eso sería una interpretación inexacta de la posición de aquél. Cuando Ockham decía, por ejemplo, que la teología no es una ciencia, no quería decir que las proposiciones teológicas no son proposiciones informativas ni que ningún silogismo teológico pueda ser una pieza correcta de razonamiento; lo que quería decir era que como las premisas de los argumentos teológicos son conocidas por la fe, también las conclusiones caen dentro de la misma esfera, y que como las premisas no son evidentes por sí mismas los argumentos no son demostraciones científicas en el estricto sentido de “demostración científica”. Ockham no negaba que pueda darse un argumento probable en favor de la existencia de Dios. Lo que negaba era que pueda probarse filosóficamente la existencia de Dios como el único ser absolutamente supremo.

4. Si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser estrictamente probada por la razón natural, es obvio que no puede probarse que hay un ser infinito y omnipotente, creador de todas las cosas. Pero puede suscitarse la cuestión de si,

⁷⁵ *Quodlibet*, 1.1.

⁷⁶ 1 *Sent.*, 35.2.C.

dado el concepto de Dios como el ser absolutamente supremo, puede demostrarse que Dios es infinito y omnipotente. La respuesta de Ockham a esa pregunta es que atributos como la omnipotencia, la infinitud, la eternidad o el poder de crear a partir de la nada no puede demostrarse que pertenezcan a la esencia divina. Y dice eso por una razón técnica. Una demostración *a priori* supone la utilización de un término medio al que el predicado en cuestión pertenece. Pero en el caso de un atributo como la infinitud no puede haber término medio al que pertenezca la infinitud; y, por lo tanto, no puede haber demostración alguna de que Dios es infinito. Puede decirse que conceptos como la infinitud o el poder de crear a partir de la nada puede demostrarse que pertenecen a la esencia divina si se utilizan sus definiciones como términos medios. Por ejemplo, puede argumentarse del siguiente modo. Todo lo que puede producir algo a partir de la nada es capaz de crear. Pero Dios puede producir algo a partir de la nada. Luego, Dios puede crear. Un silogismo de esa especie, dice Ockham, no es lo que se entiende por demostración. Una demostración en sentido propio aumenta nuestro conocimiento; pero el silogismo antes mencionado no aumenta nuestro conocimiento, puesto que la afirmación de que Dios produce o puede producir algo a partir de la nada es precisamente la misma afirmación que la de que Dios crea o puede crear. El silogismo es inútil para el que no conozca el significado del término “crear”; pero el que conoce el significado del término “crear”, sabe que la afirmación de que Dios puede producir algo a partir de la nada es lo mismo que la afirmación de que Dios puede crear. Así pues, la proposición que aparentemente se demuestra se* daba ya por supuesta: el argumento contiene el sofisma de petición de principio.⁷⁷

Por otra parte, hay algunos atributos que pueden ser demostrados. Podemos, por ejemplo, argumentar del modo siguiente. Todo ser es bueno. Pero Dios es un ser. Luego, Dios es bueno. En un silogismo de esa clase hay un término medio, un concepto común a Dios y a las criaturas. Pero el término “bueno” tiene aquí que tomarse como un término connotativo, como connotando una relación a la voluntad, para que el argumento pueda ser una de demostración. Porque si el término “bueno” no se toma en sentido connotativo es simplemente sinónimo del término “ser”; y, en tal caso, el argumento no nos enseñaría nada en absoluto. Nunca puede demostrarse que un atributo pertenece a un sujeto si la conclusión no es *dubitabilis*, es decir, si no se puede plantear significativamente la cuestión de si el atributo ha de ser predicado del sujeto o no ha de serlo. Pero si el término “bueno” se toma no como un término connotativo, sino como un sinónimo de “ser”, no podríamos saber que Dios es un ser y plantear significativamente la cuestión de si Dios es bueno. No se necesita, desde luego, que el atributo predicado de un sujeto sea realmente distinto de éste. Ockham rechazaba la doctrina escolástica de la distinción formal entre los atributos divinos, y mantenía que entre éstos no hay distinción alguna. Pero nosotros no poseemos una intuición de la esencia divina; y, aunque las realidades representadas por nuestros conceptos de la esencia y de los atributos divinos no son distintas, podemos argumentar de un concepto a otro siempre que haya un término medio. En el caso de conceptos comunes a Dios y a las criaturas, hay ese término medio que se necesita.

Pero en nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios, ¿qué es precisamente lo que constituye el término de nuestra cognición? Nosotros no gozamos de conocimiento

77 *Prolog. Scint.*, 2, D, D.

intuitivo de Dios, que está más allá del alcance del entendimiento humano dejado a sus propios medios. Ni tampoco puede haber un conocimiento natural “abstractivo” de Dios según es Éste en Sí mismo, puesto que nos es imposible tener por nuestra potencia natural un conocimiento abstractivo de algo en sí mismo sin un conocimiento intuitivo de esa cosa. De ahí se sigue, pues, que en nuestro estado natural nos es imposible conocer a Dios de tal modo que la esencia divina sea el término inmediato y único del acto de conocer.⁷⁸ En segundo lugar, no podemos, en nuestro estado natural, concebir a Dios en un concepto simple, adecuado solamente a Él. Porque “ninguna cosa puede sernos conocida mediante nuestras potencias naturales en un concepto simple adecuado, a menos que la cosa sea conocida en sí misma. Porque de no ser así podríamos decir que el color puede ser conocido en un concepto adecuado por un hombre ciego de nacimiento”.⁷⁹ Pero, en tercer lugar, Dios puede ser concebido por nosotros en conceptos connotativos y en conceptos que son comunes a Dios y a las criaturas, como el de ser. Puesto que Dios es un ser simple, sin distinción interna alguna salvo la que hay entre las Personas divinas, los conceptos quidditativos adecuados (*iconceptus quidditativi*) serían convertibles, y, por lo tanto, no serían conceptos distintos. Si podemos tener de Dios conceptos distintos eso se debe al hecho de que nuestros conceptos no son conceptos quidditativos adecuados de Dios. No son convertibles porque son, o bien conceptos connotativos, como el concepto de infinitud que connota negativamente lo finito, o bien conceptos comunes a Dios y a las criaturas, como el concepto de sabiduría. El único concepto que corresponde a una sola realidad es el concepto quidditativo adecuado. Un concepto connotativo connota una realidad distinta del sujeto del que se predica; y un concepto común es predicable de otras realidades que aquella de la que se predica. Además, los conceptos comunes que predicamos de Dios son debidos a una reflexión sobre realidades que no son Dios, y las presuponen.

De ahí se sigue una consecuencia importante. Si tenemos, como tenemos, conceptos distintos de Dios, que es un ser simple, nuestro conocimiento conceptual de la naturaleza divina es un conocimiento de conceptos más bien que un conocimiento de Dios tal como Él es. Lo que alcanzamos no es la esencia divina, sino una representación mental de la esencia divina. Podemos formar, es verdad, un concepto compuesto que sólo de Dios es predicable; pero ese concepto es una construcción mental; no podemos tener un concepto simple adecuado a Dios que refleje debidamente la esencia divina. “Ni la esencia divina... ni nada intrínseco a Dios, ni nada que sea realmente Dios, puede ser conocido por nosotros sin que algo distinto de Dios quede comprendido como objeto”.⁸⁰ “No podemos conocer en sí mismos ni la unidad de Dios... ni su poder infinito, ni la bondad o perfección divinas; sino que lo que conocemos inmediatamente son conceptos, que no son realmente Dios, sino que los utilizamos en proposiciones para representar a Dios”.⁸¹ Así pues, solamente conocemos la naturaleza divina por medio de los conceptos; y esos conceptos, al no ser conceptos quidditativos adecuados, no pueden reemplazar a una aprehensión inmediata de la esencia de Dios. Lo que alcanzamos no es una realidad (*quidréf*), sino una representación nominal (*quid nominis*). Eso no es decir que la teología no sea verdadera o

⁷⁸ I Sent., 2, 9, P.

⁷⁹ *Ibid.*, R.

⁸⁰ *Ibid.*, 3, 2, F.

⁸¹ *Ibid.*, M.

que sus proposiciones carezcan de significado; pero sí es decir que el teólogo queda confinado a la esfera de conceptos y representaciones mentales, y que sus análisis son análisis de conceptos, no de Dios mismo. Imaginar, por ejemplo, como hizo Escoto, que porque concebimos atributos divinos en conceptos distintos esos atributos son formalmente distintos en Dios, es entender torcidamente la naturaleza del razonamiento teológico.

La precedente inadecuada exposición de lo que Ockham dice sobre el tema de nuestro conocimiento de la naturaleza divina corresponde realmente a una exposición de sus ideas teológicas, más que de sus ideas filosóficas. Porque si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser firmemente establecida por el filósofo, es obvio que el filósofo no puede darnos un conocimiento cierto de la naturaleza de Dios. Y, según Ockham, tampoco el razonamiento del teólogo puede darnos un conocimiento cierto de la naturaleza de Dios. Dentro de lo que el análisis de conceptos puede dar de sí, un incrédulo puede realizar el mismo análisis realizado por un teólogo creyente. Lo que nos da conocimiento cierto de la verdad de las proposiciones teológicas no es el razonamiento del teólogo como tal, ni sus demostraciones, en la medida en que las demostraciones le son posibles, sino la revelación divina aceptada por la fe. El teólogo puede razonar correctamente a partir de premisas; pero también el incrédulo. Ahora bien, el primero acepta las premisas y las conclusiones por la fe; y sabe que las proposiciones son verdaderas, es decir, que corresponden a la realidad. Pero sabe eso por la fe, y su conocimiento no es, en sentido estricto, “ciencia”. Porque no hay un conocimiento intuitivo que sirva de base al razonamiento. Ockham no intentaba poner en cuestión la verdad de los dogmas teológicos: él se aplicó al examen de la naturaleza del razonamiento teológico y de los conceptos teológicos, y trató sus problemas desde el punto de vista de un lógico. Su nominalismo teológico no fue, para él mismo, equivalente a agnosticismo o escepticismo; fue más bien, al menos en la intención, el análisis lógico de una teología que él aceptaba.

Pero aunque la discusión ockhamiana de nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios pertenece más propiamente a la esfera teológica que a la filosófica, tiene también su puesto en una discusión de la filosofía de Ockham, aunque sólo fuera por la razón de que en ella trata temas que filósofos medievales precedentes habían considerado de competencia del metafísico. Del mismo modo, aunque, a ojos de Ockham, el filósofo como tal difícilmente puede establecer con certeza alguna cosa acerca de las “ideas” divinas, ese tema había constituido una característica destacada de las metafísicas medievales tradicionales, y el modo de tratarlo Ockham está íntimamente vinculado con sus principios filosóficos generales. Así pues, es deseable decir aquí algo a este propósito.

5. En primer lugar, no puede haber pluralidad alguna en el entendimiento divino. El entendimiento divino es idéntico a la voluntad divina y a la esencia divina. Podemos hablar acerca de “la voluntad divina”, “el entendimiento divino” y la “esencia divina”; pero la realidad a la que se hace referencia es un ser único y simple. En consecuencia, al hablar de “ideas divinas” no puede entenderse que se haga referencia a realidades en Dios que sean de algún modo distintas de la esencia divina, ni tampoco distintas entre sí. Si hubiera una distinción sería una distinción real, y no puede admitirse. En segundo lugar, es completamente innecesario, y también desorientador, postular ideas divinas como una especie de factor intermediario en la creación. Aparte del hecho de que si las ideas divinas

no son en modo alguno distintas del entendimiento divino, que es a su vez idéntico a la esencia divina, no pueden ser un factor intermediario en la creación, Dios puede conocer a las criaturas y crearlas sin intervención de ninguna “idea”.⁸² Ockham deja en claro que, en su opinión, la teoría de las ideas en Dios es simplemente una pieza de antropomorfismo, y, además, que supone una con fusión entre el *quid rei* y el *quid nominis*? * Los defensores de la teoría admitirían ciertamente que no hay una distinción real ni entre la esencia divina y las ideas divinas, ni entre las ideas mismas, sino que la distinción es una distinción mental; sin embargo, esos pensadores hablan como si la distinción de ideas en Dios fuese anterior a la producción de las criaturas. Además, postulan en Dios ideas de universales que, de hecho, no corresponden a ninguna realidad. En resumen, Ockham aplica el principio de economía a la teoría de las ideas divinas, en la medida en que esta teoría implica que hay en Dios ideas que son distintas de las criaturas mismas, tanto si esas ideas se interpretan como relaciones reales, como si se interpretan como relaciones mentales. Es innecesario postular tales ideas en Dios para explicar su producción o su conocimiento de las criaturas.

Así pues, puede decirse en cierto sentido que Ockham rechazó la teoría de las ideas divinas. Pero eso no significa que estuviera dispuesto a declarar que san Agustín se equivocó, o que no hay una interpretación aceptable de la teoría. Al contrario, por lo que respecta a la aceptación verbal, debe decirse que Ockham aceptó la teoría. Pero el significado que él asigna a sus propios enunciados ha de ser claramente entendido de modo aue no resulte reo de flagrante autocontradicción. Él afirma, por ejemplo, que hay un número infinito de ideas distintas; y tal aserción parece a primera vista estar en patente contradicción con su condena de toda atribución de ideas distintas a Dios.

En primer lugar, el término “idea” es un término connotativo. Denota directamente la criatura misma; pero connota indirectamente el conocimiento o cognoscente divino. Y, así, puede ser predicado de la criatura misma que es una idea, pero no del agente cognoscente ni del conocimiento, ya que ni el cognoscente ni el conocimiento son una idea”.³⁶ Podemos decir, pues, que la criatura misma es una idea. Las ideas no están en Dios subjetiva y realmente, sino que están en Él solo objetivamente, es decir, como ciertas cosas que son conocidas por Él, porque las ideas son las cosas mismas que son producibles por Dios,³⁷ En otras palabras, es perfectamente suficiente con postular por una parte Dios y por otra parte las criaturas; las criaturas, en cuanto conocidas por Dios, son “ideas”, y no hay otras ideas. La criatura, en cuanto que es conocida por Dios desde la eternidad, puede ser considerada como el patrón o ejemplar de la criatura en cuanto realmente existente. “Las ideas son ciertos modelos (*exemplá*) conocidos; y es con referencia a éstas como el cognoscente puede producir algo en existencia real... Esa descripción no conviene a la esencia divina misma, ni a una relación mental, sino a la criatura misma... La esencia divina no es una idea... (ni es la idea una relación real ni mental)... No (es) una relación real, ya que no hay relación real de parte de Dios a las criaturas; y no (es) una relación mental, porque no hay relación mental de Dios a la criatura a la que pueda darse el nombre de “idea”, y porque una relación mental no puede ser el ejemplar de la criatura, pues un *ens rationis* no puede ser el ejemplar de un ser

real”.⁸³ Pero, si las criaturas mismas son las ideas, se sigue que “hay ideas distintas de todas las cosas producibles, puesto que las cosas mismas son distintas unas de otras”.⁸⁴ Y, así, hay ideas distintas de todas las partes integrantes de las cosas producibles, como la materia y la forma.⁸⁵

Por otra parte, si las ideas son las criaturas mismas, se sigue que las ideas son de cosas individuales, “puesto que solamente las cosas individuales son producibles fuera (de la mente)”.⁸⁶ No hay, por ejemplo, ideas divinas de los géneros; porque las ideas divinas son criaturas producibles por Dios, y los géneros no pueden ser producidos como existentes reales. Se sigue también que no hay ideas divinas de negaciones, privaciones, del mal, de la culpa y otras parecidas, ya que éstas no son ni pueden ser cosas distintas.⁸⁷ Pero, como Dios puede producir una infinidad de criaturas, hemos de decir que hay un número infinito de ideas.⁸⁸

La discusión ockhamiana de la teoría de las ideas divinas ilumina tanto la perspectiva medieval general como la propia mentalidad de Ockham. El respeto por san Agustín en la Edad Media era demasiado grande para que fuese posible que un teólogo se atreviese a rechazar una de sus teorías principales. En consecuencia, encontramos el lenguaje de la teoría conservado y utilizado por Ockham. Éste hablaba de buena gana de ideas distintas, y de esas ideas como modelos o ejemplares de la creación. Por otra parte, valiéndose del principio de economía, y decidido a desembarazarse de todo lo que parecía intermediar entre el Creador omnipotente y la criatura, de modo que gobernase la voluntad divina, Ockham podó la teoría de todo platonismo e identificó las ideas con las criaturas mismas, en tanto que producibles por Dios y conocidas por Él desde la eternidad como producibles. Desde el punto de vista filosófico, Ockham adaptó la teoría a su filosofía general mediante la eliminación de las ideas universales, mientras que desde el punto de vista teológico salvaguardó, a su entender, la omnipotencia divina, y eliminó lo que consideraba que era una contaminación de metafísica griega. (Habiendo identificado las ideas con las criaturas, podía, sin embargo, observar que Platón obró correctamente al no identificar las ideas con Dios ni ponerlas en la mente divina.) Eso no es decir, desde luego, que la utilización por Ockham del lenguaje de la teoría aristotélica fuera insincero. Él postuló la teoría en la medida en que podía entenderse, simplemente en el sentido de que las criaturas son conocidas por Dios, por una de las principales razones tradicionales, a saber, que Dios crea racionalmente y no irracionalmente.^{44 45} Pero, al mismo tiempo, está claro que en manos de Ockham la teoría quedó tan purgada de platonismo que puede considerarse como simplemente rechazada en su forma original. Abelardo, aun rechazando el ultra-

83 *Ibid.*, E.

84 *Ibid.*, G.

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*

88 *Ibid.*

realismo, había conservado la teoría de las ideas universales en Dios, en gran medida por respeto a san Agustín; pero Ockham eliminó esas ideas divinas universales. Su versión de la teoría de las ideas es así consecuente con su principio general de que solamente hay existentes individuales, y con su permanente intención de desembarazarse de todos los otros factores de que se pudiera prescindir. Puede decirse, sin duda, que hablar de criaturas producibles en cuanto conocidas por Dios desde la eternidad (“las cosas fueron ideas desde la eternidad; pero no fueron actualmente existentes desde la eternidad”⁴⁵) es admitir la esencia de la teoría de las ideas; y eso es, en efecto, lo que Ockham pensaba, y lo que justificaba, en su opinión, su apelación a san Agustín. Pero quizás es cuestionable que la teoría de Ockham sea enteramente consecuente. Como no quería limitar en modo alguno el poder creador de Dios, tenía que extender la serie de las “ideas” más allá de la de las cosas realmente producidas por Dios; pero hacer eso era en realidad admitir que las “ideas” no pueden ser identificadas con las criaturas que han existido, existen o existirán; y admitir eso es acercarse mucho a la teoría tomista, excepto que no se admiten ideas de universales. La conclusión que probablemente debe sacarse no es la de que Ockham hiciese un uso insincero del lenguaje' de una teoría que realmente había descartado, sino más bien la de que aceptó sinceramente la teoría, si bien la interpretó de tal modo que se ajustase a su convicción de que solamente los individuos existen o pueden existir, y que los conceptos universales pertenecen al plano del pensamiento humano, y no pueden ser atribuidos a Dios.

6. Cuando pasa a discutir el conocimiento divino, Ockham muestra una resistencia muy marcada y, en verdad, muy comprensible, a hacer aserciones concernientes a un nivel de conocimiento que queda enteramente fuera del alcance de nuestra experiencia.

Que Dios conoce, aparte de a Sí mismo, todas las demás cosas, no puede demostrarse filosóficamente. Toda prueba tendría que apoyarse principalmente en la causalidad universal de Dios. Pero, aparte de que no puede probarse por medio del principio de causalidad que una causa conoce a su efecto inmediato, tampoco puede probarse filosóficamente que Dios es la causa inmediata de todas las cosas.⁴⁶ Pueden presentarse argumentos probables para decir que Dios conoce algunas cosas distintas de Él mismo, pero tales argumentos no son concluyentes. Por otra parte, tampoco puede probarse que Dios nada conozca distinto de Sí mismo; porque no puede probarse que todo acto de conocimiento dependa de su objeto.⁴⁷ No obstante, aunque no pueda probarse filosóficamente que Dios es omnisciente, es decir, que no sólo se conoce a Sí mismo, sino también todas las demás cosas, sabemos por fe que es así.

Pero, si Dios conoce todas las cosas, ¿no significa eso que conoce los acontecimientos futuros contingentes, es decir, aquellos acontecimientos cuya realización depende de la voluntad libre? “A esa pregunta digo que debe afirmarse sin duda alguna que Dios conoce todos los acontecimientos futuros contingentes con certeza y evidencia. Pero es imposible que un entendimiento en el estado del nuestro tenga evidencia de ese hecho o del modo en que Dios conoce todos los acontecimientos futuros contingentes”⁴⁸ Aristóteles, dice

Ockham, habría dicho que Dios no tiene conocimiento cierto de los acontecimientos futuros contingentes por la siguiente razón. No puede decirse que sea verdadera proposición alguna que enuncie que un acontecimiento futuro contingente, dependiente de la voluntad libre, sucederá o no sucederá. La proposición de que “o sucederá o no sucederá”, es verdadera; pero no es verdadera ni la proposición de que sucederá ni la de que no sucederá. Y si ninguna de esas proposiciones es verdadera, no puede haber conocimiento de lo enunciado en la una ni en la otra. “A pesar de esta razón, sin embargo, debemos sostener que Dios conoce evidentemente todos los futuros contingentes. Pero el modo (en que Dios los conoce) no puedo explicarlo”.⁴⁹ Pero Ockham pasa a decir que Dios no conoce los acontecimientos futuros contingentes como presentes a Él,⁵⁰ ni tampoco por medio de ideas en tanto que medios de conocimiento, sino por la esencia divina misma, aunque tal cosa no puede probarse filosóficamente. Del mismo modo, en el *Tractatus de predestinatione et de prescientia Dei et de futuris contingentibus*,⁵¹ Ockham afirma: “Digo, pues, que es imposible expresar claramente el modo en que Dios conoce los acontecimientos futuros contingentes. Sin embargo, debe decirse que Él los conoce, aunque contingentemente”. Al decir que Dios conoce los hechos futuros contingentes “contingentemente”, Ockham quiere decir que Dios los conoce como contingentes, y que su conocimiento no los hace necesarios. Más adelante sugiere que “la esencia divina es conocimiento intuitivo que es tan perfecto y tan claro que es en sí mismo conocimiento evidente de todos los acontecimientos pasados y futuros, de modo que conoce qué parte de una contradicción será verdadera y qué parte será falsa”.⁵²

Así, Ockham afirma que Dios no solamente conoce que yo, por ejemplo, elegiré mañana salir a pasear o, por el contrario, quedarme en casa y leer; Dios conoce qué alternativa es verdadera y cuál es falsa. Semejante afirmación es de las que no pueden ser filosóficamente probadas: es un punto teológico. En cuanto al modo del conocimiento de Dios, Ockham no ofrece sugerencia alguna, aparte de decir que la esencia divina es tal que Dios conoce los hechos futuros contingentes. No recurre al expediente de decir que Dios sabe qué parte de una proposición disyuntiva relativa a un acontecimiento futuro contingente es verdadera porque Él la determina a ser verdadera. Ockham admite muy sensatamente que no puede explicar cómo conoce Dios los acontecimientos futuros contingentes. Debemos observar, sin embargo, que Ockham está convencido de que una de las dos partes de una proposición disyuntiva referente a uno de esos acontecimientos es verdadera, y que Dios sabe que es verdadera. Eso es lo que importa desde el punto de vista puramente filosófico: la relación del conocimiento divino de los acontecimientos futuros contingentes al tema de la predestinación no nos interesa aquí. Es importante dicho hecho porque manifiesta que Ockham no admitía excepción alguna al principio de tercero excluido. Algunos filósofos del siglo xiv admitieron esa excepción. Para Pedro Aureoli, como hemos visto, las proposiciones que afirman o niegan que un determinado acontecimiento contingente sucederá en el futuro no son ni verdaderas ni falsas. Pedro Aureoli no negaba que Dios conoce los acontecimientos futuros contingentes; pero mantenía que como el conocimiento de Dios no mira hacia adelante, por así decirlo, al futuro, no hace verdadero o falso un enunciado positivo o negativo concerniente a un determinado acto libre futuro. Puede decirse, pues, que admitía un caso de lógica “trivalente”, aunque, desde luego, sería un anacronismo presentarlo como si hubiera elaborado una lógica de ese tipo. Pero éste no es el caso de Guillermo de Ockham, el cual

no admitía proposiciones que no fueran verdaderas ni falsas, y rechazó los argumentos empleados por Aristóteles para mostrar que las hay, aunque en sus obras se encuentran un par de pasajes que, a primera vista, parecen compartir el punto de vista aristotélico. Además, en la *Summa totius logicae*⁸⁹ Ockham afirma explícitamente, en oposición a Aristóteles, que las proposiciones acerca de acontecimientos futuros contingentes son o verdaderas o falsas. Igualmente, en el *Quodlibet*⁹⁰ mantiene que Dios puede revelar el conocimiento de proposiciones afirmativas concernientes a acontecimientos futuros contingentes, porque tales proposiciones son verdaderas. Dios hizo revelaciones de ese tipo a los profetas, aunque de qué manera precisa lo hizo “no lo sé, porque no me ha sido revelado”. No puede decirse, pues, que Ockham admitiese una excepción al principio de tercero excluido. Y por no admitir tal excepción no se enfrentó con el problema de reconciliar aquella admisión con la omnisciencia divina.

7. Si los términos “voluntad”, “entendimiento” y “esencia” se entienden en un sentido absoluto, son sinónimos. “Si un nombre fuera utilizado para significar precisamente la esencia divina y nada más, sin ninguna connotación de otra cosa cualquiera, y, semejantemente, si un nombre se utilizara para significar de la misma manera la voluntad divina, esos nombres serían simplemente sinónimos; y todo lo que se predicase del uno podría ser predicado del otro”.^{91 92 93} En consecuencia, si los términos “esencia” y “voluntad” se toman en sentido absoluto, hay las mismas razones para decir que la voluntad divina es la causa de todas las cosas o que la esencia divina es la causa de todas las cosas; el significado de ambas proposiciones sería equivalente. Pero, tanto si hablamos de la “esencia divina” como si preferimos hablar de la “voluntad divina”, Dios es la causa inmediata de todas las cosas, aunque eso no puede ser filosóficamente demostrado.^{56 57} La voluntad divina (o la esencia divina) es la causa inmediata de todas las cosas en el sentido de que sin la causalidad divina no se seguiría efecto alguno, aun cuando todas las demás condiciones y disposiciones estuviesen presentes. Además, el poder de Dios es ilimitado, en el sentido de que Dios puede hacer todo cuanto es posible. Pero decir que Dios no puede hacer lo que es intrínsecamente imposible no es limitar el poder de Dios; porque no tiene sentido hablar de que se haga algo intrínsecamente imposible. Ahora bien, Dios puede producir cualquier efecto posible, incluso sin una causa secundaria. Por ejemplo, Dios podría producir en el ser humano un acto de odio a Él y si Dios hiciera tal cosa, Dios no pecaría.³⁷ Que Dios puede producir todos los efectos posibles incluso sin el concurso de una causa secundaria es algo que no puede ser probado por el filósofo, pero que, a pesar de ello, debe ser creído.

La omnipotencia divina no puede, pues, probarse filosóficamente. Pero una vez

⁸⁹ 2.32.

⁹⁰ 4.4.

⁹¹ 1 *Sent.*, 45.1. C.

⁹² *Ibid.*, G.

⁹³ *Ibid.*, 42.1. G.

supuesta como artículo de fe, el mundo aparece a una luz especial. Todas las relaciones empíricas, es decir, todas las secuencias regulares, se ven como contingentes, no solamente en el sentido de que las relaciones causales están sujetas a verificación experiencial y no son materia a deducir *a priori*, sino también en el sentido de que un agente externo, a saber, Dios, puede siempre producir *B* sin emplear *A* como causa secundaria. Desde luego, en todos los sistemas de pensamiento medieval la uniformidad y regularidad de los procesos naturales se vio como contingente, ya que todos los pensadores cristianos admitían la posibilidad de intervención milagrosa de Dios. Pero la metafísica de esencias había conferido a la Naturaleza una relativa estabilidad de la que Ockham la privó. Ockham redujo realmente las relaciones y conexiones en la naturaleza a la coexistencia o existencia sucesiva de “absolutos”. Y a la luz de la omnipotencia divina, creída por fe, la contingencia de las relaciones y del orden de la naturaleza se vio como la expresión de la voluntad todopoderosa de Dios. El concepto ockhamista de naturaleza, tomado por separado de su trasfondo teológico, puede ser visto razonablemente como una etapa en el camino hacia una concepción científica de la naturaleza, a través de la eliminación de la metafísica; pero el trasfondo teológico no era para el propio Ockham un simple añadido sin importancia. Al contrario, el pensamiento de la omnipotencia y libertad divina empapó, explícita o implícitamente, todo su sistema; en el capítulo siguiente veremos el influjo de aquellas convicciones en la teoría moral de Ockham.

OCKHAM. — V

No se puede probar filosóficamente que un alma inmaterial e incorruptible es la forma del cuerpo. — La pluralidad de formas realmente distintas en el hombre. — El alma racional no posee realmente facultades distintas. — La persona humana. — La libertad. — Teoría ética de Ockham.

1. Lo mismo que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios fueron criticadas por Ockham, éste criticó también cierto número de pruebas propuestas por sus antecesores en el campo de la psicología. Los hombres experimentamos actos de entendimiento y voluntad; pero no hay ninguna razón que obligue a atribuir esos actos a una forma inmaterial o alma. Experimentamos dichos actos como actos de la forma del cuerpo; y, por lo que respecta a nuestra experiencia, parece razonable concluir que son actos de una forma extensa y corpórea.⁹⁴ “Si se entiende por alma intelectual una forma inmaterial e incorruptible que está totalmente en el todo y totalmente en cada parte (del cuerpo), no puede conocerse de modo evidente, ni por la argumentación ni por la experiencia, que haya en nosotros tal forma, o que la actividad de entender pertenezca a una substancia de ese tipo en nosotros, o que un alma de ese tipo sea la forma del cuerpo. No me interesa lo que Aristóteles pudiera pensar acerca de ello, porque me parece que habla siempre de una manera ambigua. Pero mantenemos esas tres cosas solamente por fe”.⁹⁵ Según Ockham, pues, no experimentamos la presencia en nosotros de una forma inmaterial e incorruptible, ni tampoco puede probarse que los actos de entendimiento que experimentamos sean actos de una forma así. Y aunque pudiésemos probar que los actos de entendimiento que experimentamos fueran los actos de una substancia inmaterial, de ahí no se seguiría que esa substancia fuese la forma del cuerpo. Y si ni el razonamiento filosófico ni la experiencia pueden mostrar que poseemos almas inmateriales e incorruptibles, es evidente que no puede probarse que esas almas son creadas directamente por Dios.⁹⁶ Ockham no dice, por supuesto, que no poseamos almas inmortales; lo que dice es que no podemos probar que las poseemos. Esa es una verdad revelada, que se conoce por la fe.

2. Pero aunque Ockham aceptase por fe la existencia de una forma inmaterial e incorruptible en el hombre, no estaba dispuesto a decir que esa forma informa directamente a la materia. La función de la materia es la de soporte de una forma; y está claro que la materia del cuerpo humano posee una forma. Pero la corruptibilidad del cuerpo humano muestra que no es una forma incorruptible la que informa directamente a la materia. “Digo que se debe postular en el hombre otra forma además del alma intelectual, a saber, una forma sensitiva, sobre la que un agente natural puede actuar por vía de corrupción y producción”.^{4 5} Esa forma o alma sensitiva es distinta del alma intelectual del hombre, y, a menos que Dios decida lo contrario, perece con el cuerpo.³ Hay solamente una forma sensitiva en un animal o en un hombre; pero es extensa de modo que “una parte del alma sensitiva perfecciona a una parte de la materia, mientras que otra parte de aquélla perfecciona a otra parte de ésta”.^{97 98 99} Así la parte del alma

⁹⁴ *Quodlibet* 1,

⁹⁵ *Ibid.* 1 10.

Ibid., 2. 1.

⁹⁷ *II Sent.*, 22. H.

sensitiva que perfecciona al órgano de la vista es la facultad de ver, mientras que la parte que perfecciona al órgano del oído es la facultad de oír.¹⁰⁰ En este sentido, podemos hablar de potencias sensitivas que son realmente distintas unas de otras; porque “las disposiciones accidentales que se requieren necesariamente para el acto de ver son realmente distintas de las disposiciones que se requieren necesariamente para el acto de oír”.¹⁰¹ Eso está claro por la experiencia de que alguien puede perder la potencia de ver, por ejemplo, sin perder la potencia de oír. Pero si por “potencias” entendemos formas que sean los principios productores de los diversos actos de sensación, no hay necesidad alguna de postular potencias realmente distintas que correspondan a los diversos órganos de los sentidos: podemos aplicar el principio de economía. El único principio es la misma alma o forma sensitiva, que se extiende por todo el cuerpo y opera a través de los diferentes órganos de los sentidos.

En un lugar Ockham habla del modo siguiente. “Según la opinión que yo considero verdadera, hay en el hombre varias formas substanciales, al menos una forma de corporeidad y el alma intelectiva”.¹⁰² En otro lugar dice que aunque es difícil probar que haya o no varias formas substanciales en el hombre, “está probado [que las hay] del modo siguiente, al menos con respecto al alma intelectiva y el alma sensitiva, que son distintas en el hombre”.¹⁰³ Su observación acerca de la dificultad de la prueba se explica en el *Quodlibet*,¹⁰⁴ donde dice que es difícil probar que las almas sensitiva e intelectiva son distintas en el hombre, “porque no puede probarse a partir de proposiciones evidentes por sí mismas”. Pero eso no le impide pasar a presentar argumentos basados en la experiencia, como el de que podemos desear una cosa con el apetito sensitivo, mientras que al mismo tiempo nos apartamos de ella con la voluntad racional. En cuanto al hecho de que en un lugar parece insistir en el alma intelectiva y la forma de corporeidad, mientras que en otro lugar parece insistir en la presencia en el hombre de almas intelectiva y sensitiva, la inconsecuencia parece explicable en términos de uno y otro contexto. En todo caso, Ockham mantenía claramente la existencia en el hombre de tres formas distintas. Él dice no solamente que el alma intelectiva y el alma sensitiva son distintas en el hombre,¹⁰⁵ sino también que el alma sensitiva y la forma de corporeidad son realmente distintas tanto en los hombres como en los brutos.¹⁰⁶ Al mantener la existencia de una forma de corporeidad en el hombre, Ockham continuaba, sin duda, la tradición franciscana; y propone el argumento teológico tradicional de que la forma de corporeidad tiene que ser postulada para explicar la identidad numérica del cuerpo muerto de Cristo con su cuerpo viviente, aunque también presenta otros argumentos.

Al decir que hay en el hombre una forma de corporeidad y al mantener que el alma intelectiva no informa directamente la materia prima, Ockham continuaba, pues, directamente una posición tradicional, en favor de la cual rechazó la de santo Tomás de Aquino. Además, aunque él mantenía la doctrina de la pluralidad de formas substanciales,

98 *Quodlibet*, 2,10.

6 *II Sct.*, 26, E.

7 *Ibid.*

S. *Ibid.*, D.

102 *Ibid.*, 9, C C.

103 *IV Sct.* 7, F.

12. 2. 10.

105 *Quodlibet*, 2, 10; *II Sct.*, 22, H.

106 *Quodlibet*, 2,11.

no negó que el hombre, tomado en su totalidad, fuese una unidad. “Hay solamente un ser total del hombre, pero varios seres parciales”.¹⁰⁷ Ni tampoco negó que el alma intelectiva fuese la forma del cuerpo, aunque no creía que tal cosa pudiera probarse filosóficamente. De ahí que haya poca razón para decir que Ockham contradijese la doctrina del concilio de Vienne (1311), puesto que dicho concilio no afirmó que el alma racional o intelectiva informase directamente la materia prima. La mayoría de los propios miembros de aquel concilio sostenían la doctrina de la forma de corporeidad; y cuando declararon que el alma racional informa al cuerpo directamente no zanjaron en modo alguno la cuestión de si el cuerpo que es informado por el alma racional está o no constituido como cuerpo por su propia forma de corporeidad. Por otra parte, está claro que el concilio había tratado de defender la unidad del hombre contra las implicaciones de las teorías psicológicas de Olivi;¹⁰⁸ y es dudoso que la doctrina de Ockham satisfaga esa exigencia. Debe recordarse que para Ockham una distinción real significa una distinción entre cosas que pueden ser separadas, al menos por el poder divino. Ockham rechazaba la doctrina escotista de la distinción formal objetiva, es decir, de una distinción objetiva entre diferentes “formalidades” de una misma cosa, que no pueden ser separadas unas de otras. Al discutir la cuestión de si el alma sensitiva y el alma intelectiva son realmente distintas en el hombre, Ockham observa que el alma sensitiva de Cristo, aunque siempre unida a la Divinidad, permaneció donde Dios quiso durante el tiempo que medió entre la muerte de Cristo y su resurrección. “Pero que permaneciese con el cuerpo o con el alma intelectiva, solamente Dios lo sabe; sin embargo, es bien posible decir ambas cosas”.¹⁶ Pero si la forma sensitiva es realmente separable de la forma racional del hombre y de su cuerpo, es difícil ver cómo puede conservarse la unidad del hombre. Es verdad, indudablemente, que todos los pensadores cristianos medievales admitirían que el alma racional es separable del cuerpo; evidentemente, no habrían podido negar tal cosa. Y podría argüirse que la afirmación de la separabilidad del alma sensitiva de la intelectiva no menoscaba la unidad del hombre más de lo que ésta pueda ser menoscabada por la afirmación de que el alma intelectiva es separable del cuerpo. No obstante, tenemos derecho a decir al menos que la doctrina de Ockham de la distinción real entre las almas sensitiva y racional en el hombre dificulta la salvaguarda de la unidad del hombre, más de lo que la dificulta la doctrina escotista de la distinción formal. Ockham prescindió, desde luego, de la distinción formal de Escoto en nombre del principio de economía, y apoyó su propia teoría de la distinción real entre las almas sensitiva y racional apelando a la experiencia. En realidad, Escoto mantuvo la distinción formal por razones similares; pero, al parecer, él reconoció mejor que Ockham la unidad fundamental de la vida sensitiva e intelectiva del hombre. En ciertos aspectos parece haber sido menos influido por Aristóteles que Ockham, el cual consideraba la posibilidad de que el alma racional estuviese unida al cuerpo más como un motor que como una forma, aunque, como hemos visto, aceptaba por la fe la doctrina de que el alma intelectiva es la forma del cuerpo.

3. Aunque Ockham afirmase la existencia en el hombre de una pluralidad de formas, realmente distintas entre sí, no estaba dispuesto a admitir una distinción real entre las facultades de una forma dada. Ya hemos visto que se negó a admitir que el alma sensitiva posea potencias realmente distintas del alma misma, o las unas de las otras, a

107 *Ibid.*, 2, 10.

108 Ver en nuestro volumen anterior el capítulo dedicado a Olivi y a otros pensadores fran

menos que por “potencias” se entienda simplemente disposiciones accidentales en los diversos órganos de los sentidos. También se negó a admitir que el alma o forma racional posea facultades realmente distintas de la misma alma racional, o las unas de las otras. El alma racional es inextensa y espiritual, y no puede tener partes ni facultades ontológicamente distintas. Lo que se llama el entendimiento es simplemente el alma racional que entiende, y lo que llamamos voluntad es simplemente el alma que quiere. El alma racional produce actos; y la potencia o facultad intelectual “no significa solamente la esencia del alma, sino que connota el acto de entendimiento. Y semejantemente en el caso de la voluntad”.¹⁰⁹ Entendimiento y voluntad son pues, en cierto sentido, realmente distintos, a saber, si tomamos esos nombres como términos connotativos; porque un acto de entendimiento es realmente distinto de un acto de querer. Pero si nos referimos a aquello que produce los actos, entendimiento y voluntad no son realmente distintos. El principio de economía tiene aplicación en la eliminación de principios o facultades realmente distintos.¹¹⁰ Hay una sola alma racional, que puede producir actos diferentes. En cuanto a la existencia de un entendimiento activo distinto del entendimiento pasivo, no hay razón que obligue a aceptarla. La formación de los conceptos universales, por ejemplo, puede explicarse sin postular una actividad del entendimiento.¹¹¹ No obstante, Ockham está dispuesto a aceptar el entendimiento activo en razón de la autoridad “de los santos y de los filósofos”,¹¹² a pesar del hecho de que se puede responder a los argumentos presentados en su favor, y que, en todo caso, los argumentos que pueden presentarse no son más que probables.

4. Al afirmar una pluralidad de formas substanciales en el hombre, y al negar al mismo tiempo que el entendimiento y la voluntad sean facultades realmente distintas* Ockham se mantuvo fiel a dos rasgos de la tradición franciscana. Pero la doctrina de la pluralidad de formas substanciales en el hombre llevaba consigo tradicionalmente la aceptación de la forma de corporeidad además del alma humana una; no una ruptura, por decirlo así, del alma en formas distintas en el sentido ockhamista de “distinción”. El que Ockham sustituyese la distinción formal objetiva de Escoto por una distinción real que suponía separabilidad era poco compatible con la afirmación de la unidad del ser humano. No obstante, al discutir la personalidad humana, Ockham insistió en esa unidad. La persona es un *suppositum intellectuale*, definición que vale tanto en el caso de las personas creadas como en el de las increadas.¹¹³ Un *suppositum* es “un ser completo, incomunicable por identidad, incapaz de inherir en algo, y no soportado (*sustentatum*) por algo”.¹¹⁴ Las palabras “un ser completo” excluyen de la clase de los *supposita* todas las partes, esenciales o integrantes, mientras que las palabras “incomunicable por identidad” excluyen la esencia divina, que, aunque un ser completo, es “comunicada por identidad” a las Personas divinas. La frase “incapaz de inherir en algo” excluye los accidentes, mientras que “no soportado” (o asumido) por algo, excluye la naturaleza humana de Cristo, que fue asumida por la segunda Persona, y, en consecuencia, no es ella misma persona. En el Comentario a las *Sentencias*, Ockham define “persona” como “una

109 II *Sent.*, 24, L.

110 *Ibid.*, K.

111 *Ibid.*, 25, O.

112 *Ibid.*, A A.

113 I *Sent.*, 25, J.

114 *Quodlibet*, 4.

naturaleza intelectual y completa que no es ni sustentada por otra cosa ni capaz, como parte, de formar con otra cosa un ser".¹¹⁵ En el caso de las tres Personas divinas, cada *suppositum intellectuale* o Persona está constituido por la esencia divina y una relación.¹¹⁶

Así pues, la persona humana es el ser total del hombre, no el alma o forma racional solamente. Es en virtud de la forma racional que el ser humano es un *suppositum intellectuale*, a diferencia de cualquier otra clase de *suppositum*; pero es todo el hombre, no la forma racional por sí sola, lo que constituye la persona humana. En consecuencia, Ockham mantiene, con santo Tomás, que el alma humana en estado de separación del cuerpo después de la muerte no es una persona.¹¹⁷

5. Una de las características principales de una criatura racional es la libertad.¹¹⁸ La libertad es el poder "por el cual yo puedo indiferente y contingentemente producir un efecto de tal modo que puedo causar o no causar ese efecto, sin que resulte diferencia alguna en aquel poder".^{119 120} Que poseamos ese poder no puede probarse por un razonamiento *a priori*, pero "puede ser conocido, sin embargo, evidentemente, por la experiencia, es decir, por el hecho de que todo hombre experimenta que, por mucho que su razón le dicte algo, su voluntad puede quererlo o no quererlo".^{28 29} Además, el hecho de que censuremos o alabemos a las personas, es decir, que les imputemos responsabilidad por sus acciones, manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad. "Ningún acto es culpable a menos que esté en nuestro poder. Porque nadie culpa a un hombre ciego de nacimiento, ya que es ciego por el sentido (*caecus sensu*); pero si es ciego por su propio acto, entonces es culpable."¹²¹

Según Ockham, la voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, el fin último; no ha de quererlo necesariamente. Eso está claro con respecto al fin último considerado en concreto, es decir, Dios. "Ningún objeto que no sea Dios puede satisfacer a la voluntad, porque ningún acto que sea dirigido a algo distinto de Dios excluye toda ansiedad y tristeza. Porque, cualquier objeto creado que sea poseído, la voluntad puede desear alguna otra cosa con ansiedad y tristeza".¹²² Pero que el goce de la esencia divina nos sea posible no puede ser probado filosóficamente; es un artículo de fe.¹²³ Entonces, si no sabemos si el goce de Dios es posible, no podemos quererlo. E incluso si por la fe sabemos que es posible, aún podemos quererlo o no quererlo, como sabemos claramente por la experiencia. Lo que es más, no queremos necesariamente ni siquiera la felicidad perfecta en general. Porque el entendimiento puede creer que la felicidad perfecta no es posible para el hombre, y que la única condición posible para nosotros es aquella en la que actualmente nos encontramos. Pero si el entendimiento puede creer que la felicidad perfecta es imposible, puede dictar a la voluntad que no debería querer algo que es imposible e incompatible con la realidad de la vida humana. Y, en tal caso, la voluntad puede no querer lo que el entendimiento le dice que no debe querer. El juicio del entendimiento es, ciertamente, erróneo; pero, aunque "la voluntad no se conforma

115 III *Sent.* 1 B; cf. I *Sent.*, 23, 1, C.

116 I *Sent.*, 25, 1, J.

25 *Ibid.*, 23, 1, C.

118 *Ibid.*, 1, 3, U.

119 *Quodlibet*, 1, (

120 *Ibid.*

121 III *Sent.*, 10, H.

122 I *Sent.*, 1, 4, S.

123 *Ibid.*, E.

necesariamente al juicio de la razón, puede conformarse al mismo, sea recto o erróneo .

Al subrayar la libertad de la voluntad frente al juicio del entendimiento, Ockham se mantenía en la tradición común de los filósofos franciscanos. Pero puede observarse que su modo de ver la libertad de la voluntad incluso en lo concerniente al querer de la felicidad en general (*beatitudo in communi*) se adaptaba de la mejor manera a su teoría ética. Si la voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, sería sumamente difícil analizar la bondad de los actos humanos en términos de relación a un fin necesariamente deseado. Y, de hecho, la teoría ética de Ockham tuvo, como en seguida veremos, un marcado carácter autoritario.

No podía esperarse otra cosa sino que Ockham insistiría en que la voluntad es libre de producir un acto contrario a aquel al que el apetito sensitivo se inclina fuertemente.¹²⁴

¹²⁵ Pero admitió, desde luego, la existencia de hábitos e inclinaciones en el apetito sensitivo y en la voluntad.¹²⁶ Hay alguna dificultad, dice, en explicar cómo se forman los hábitos en una potencia libre como la voluntad, a consecuencia de actos repetidos del apetito sensitivo; pero es un hecho de experiencia que se forman. “Es difícil dar la causa por la que la voluntad está más inclinada a no querer un objeto que causa dolor al apetito sensitivo”. La causa no puede encontrarse en la orden del entendimiento, porque el entendimiento podría igualmente decir que la voluntad debería querer el objeto o que no debería quererlo. Pero “es obvio, mediante la experiencia, que aunque el entendimiento diga que debe sufrirse la muerte por el bien del Estado, la voluntad está, por decirlo así, naturalmente inclinada a lo contrario”. Por otra parte, no podemos decir simplemente que la causa de la inclinación de la voluntad es el placer del apetito sensitivo. Porque “por intenso que sea el placer en el apetito sensitivo, la voluntad puede, en virtud de su libertad, querer lo opuesto”. “Y así, digo que no parece haber otra causa de la inclinación natural de la voluntad excepto que tal es la naturaleza de la cosa; y ese hecho llega a sernos conocido por la experiencia”.¹²⁷ En otras palabras, es un hecho cierto de experiencia que la voluntad está inclinada a seguir al apetito sensitivo; pero es difícil dar una satisfactoria explicación teórica de ese hecho, aunque eso no altera la naturaleza del hecho. Si nos abandonamos al apetito sensitivo en una determinada dirección, se forma un hábito, y ese hábito tiene su reflejo en lo que podemos llamar un hábito de la voluntad, hábito que incrementa su fuerza si la voluntad no reacciona suficientemente contra el apetito sensitivo. Por otra parte, la voluntad no pierde el poder de obrar contra el hábito y la inclinación, aun cuando sea con dificultad, porque la voluntad es esencialmente libre. Un acto humano nunca puede ser atribuido simplemente al hábito y la inclinación; porque es posible a la voluntad decidir de una manera contraria al hábito y la inclinación.

6. Una voluntad libre creada está sujeta a obligación moral. Dios no está, ni puede estar, bajo obligación alguna; pero el hombre depende enteramente de Dios, y, en sus actos libres, esa dependencia se expresa en forma de obligación moral. El hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer, y a no querer lo que Dios le

¹²⁴ I *Sent.*, 1, 6, P.

¹²⁵ III *Sent.*, 10, D.

³⁴ Cf. III *Sent.*, 4, M; *ibid.*, 10, D; IV *Sent.*, 12, C.

¹²⁷ III *Sent.*, 13, U.

ordena no querer. El fundamento ontológico del orden moral es, pues, la dependencia en que el hombre está con respecto a Dios, como la criatura está en dependencia con respecto a su Creador. Y el contenido de la ley moral es proporcionado por el precepto divino. “El mal no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto. La obligación no pesa sobre Dios, puesto que Éste no está bajo ninguna obligación de hacer algo”.¹²⁸

Esa personal concepción de la ley moral estaba íntimamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas. Una vez que esas verdades se aceptan como verdades reveladas, todo el orden creado, incluida la ley moral, es visto por Ockham como enteramente contingente, en el sentido de que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creadora y omnipotente de Dios. Habiéndose desembarazado de toda idea universal de hombre en la mente divina, Ockham pudo eliminar la idea de una ley natural que fuera inmutable en esencia. Para santo Tomás el hombre era, sin duda, contingente, en el sentido de que su existencia depende de la libre decisión de Dios; pero Dios no podría crear la particular especie de ser a la que llamamos hombre e imponerle preceptos que no tuviesen en cuenta su contenido. Y, aunque él consideraba, por razones exegéticas relacionadas con las Escrituras, que Dios puede dispensar de ciertos preceptos de la ley natural, Escoto estaba fundamentalmente de acuerdo con santo Tomás.¹²⁹ Hay actos que son intrínsecamente malos y que son prohibidos porque son malos; no son malos simplemente porque están prohibidos. Para Ockham, en cambio, la voluntad divina es la norma última de moralidad: la ley moral se fundamenta en la libre decisión divina más que en la esencia divina. Además, Ockham no vaciló en extraer las consecuencias lógicas de esa posición. Dios concurre, como creador y conservador universal, a todo acto, incluso a un acto de odio a Dios. Pero Dios puede también causar, como causa total, el mismo acto al que concurre como causa parcial. “Así, Él puede ser la causa total de un acto de odio a Dios, y eso sin ninguna malicia morar”.¹³⁰ Dios no está bajo obligación alguna; y, por lo tanto, puede causar en la voluntad humana un acto que sería moralmente malo si el hombre fuese el responsable del mismo. Si el hombre fuese responsable de ese acto, cometería pecado, puesto que está obligado a amar a Dios, y no a odiarle; pero la obligación, que es el resultado de la imposición divina, no puede afectar a Dios mismo. “Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga... Por lo tanto, si Dios causase el odio a Él en la voluntad de alguien, es decir, si Dios fuese la causa total de ese acto, ni pecaría aquel hombre ni pecaría Dios; porque Dios no está bajo obligación alguna y el hombre no está (en tal caso) obligado, porque el acto no estaría en su propio poder”.¹³¹ Dios puede hacer todo y ordenar todo lo que no implica contradicción lógica. Así pues, como, según Ockham, no hay repugnancia natural y formal entre amar a Dios y amar a una criatura de un modo que haya sido prohibido por Dios, Dios podría ordenar la fornicación. Entre amar a Dios y amar a una criatura de una manera que es ilícita, no hay más que repugnancia extrínseca, a saber, la repugnancia que resulta del hecho de que Dios ha prohibido ese modo de amar a una criatura. De ahí que si Dios ordenase la

128 II *Sent.* . 5, H.

129 Sobre la teoría moral de Escoto ver el capítulo correspondiente en nuestro volumen anterior.

130 II *Sent.*, 19, P.

131 IV *Sent.*, 9, E-F.

fornicación, ésta sería no solamente lícita, sino meritoria.¹³² Odiar a Dios, robar, cometer adulterio, son cosas prohibidas por Dios; pero podrían ser ordenadas por Dios; y, si lo fueran, serían actos meritorios.¹³³ Nadie puede decir que Ockham estuviese falto de valor para sacar las consecuencias lógicas de su personal teoría ética.

Huelga decir que Ockham no trataba de sugerir que el adulterio, la fornicación, el robo y el odio a Dios sean actos legítimos en el orden moral presente; aún menos trataba de animar a que se cometiesen actos semejantes. Su tesis era que tales actos son indebidos porque Dios los ha prohibido y su intención era subrayar la omnipotencia y libertad divinas, no promover la inmoralidad. Él se valía de la distinción entre el poder absoluto (*potentia absoluta*) de Dios, por el que Éste podría haber establecido prohibiciones opuestas a las que de hecho ha establecido, y la *potentia ordinata* de Dios, por la cual Éste ha establecido realmente un determinado código moral. Pero Ockham explicaba tal distinción de modo que dejaba en claro no solamente que Dios podía haber establecido otro orden moral, sino que en cualquier momento podría ordenar lo que actualmente ha prohibido.¹³⁴ No tiene, pues, sentido alguno que se busque para la ley moral una razón más última que el simple *fiat* divino. La obligación resulta del encuentro de una voluntad libre creada con un precepto externo. En el caso de Dios no podría haber cuestión de un precepto externo. Así pues, Dios no está obligado a ordenar un tipo de actos mejor que su opuesto. El que haya ordenado tal cosa y prohibido tal otra se explica en términos de la libre decisión divina; y ésta es una razón suficiente.

El elemento autoritarista en la teoría moral de Ockham es, naturalmente, el que ha atraído la máxima atención. Pero hay otro elemento que también debe ser mencionado. Aparte del hecho de que Ockham analiza las virtudes morales en dependencia del análisis aristotélico, hace un frecuente uso del concepto escolástico de la recta razón (*recta ratio*). La recta razón se describe como la norma, al menos como la norma próxima, de la moralidad. “Puede decirse que toda voluntad recta está en conformidad con la recta razón.”¹³⁵ Y, en otro lugar, “ninguna virtud moral, ningún acto virtuoso es posible a menos que esté en conformidad con la recta razón; porque la recta razón está incluida en la definición de virtud en el libro segundo de la *Ética*.”¹³⁶ Además, para que un acto sea virtuoso, no solamente ha de estar de acuerdo con la recta razón, sino que también debe ser hecho porque está de acuerdo con la recta razón. “Ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que en ese acto la voluntad quiera lo que está prescrito por la recta razón, porque está prescrito por la recta razón.”¹³⁷ Porque si alguien quisiese lo que está prescrito por la recta razón simplemente porque es agradable o por algún otro motivo, sin tener en cuenta su estar prescrito por la recta razón, su acto “no sería virtuoso, puesto que no sería producido en conformidad con la recta razón. Porque producir un acto en conformidad con la recta razón es querer lo que está prescrito por la recta razón por el hecho de que está así prescrito”.¹³⁸ Esa insistencia en la motivación no era, por supuesto, un repentino arranque de “puritanismo” de parte de Ockham: Aristóteles había insistido en que para que un acto sea perfectamente virtuoso debe ser hecho por razón de sí mismo, es decir, porque es lo que debe hacerse. Llamamos a un acto justo, dice Aristóteles, si es

132 III *Sent.*, 12, A A A.

133 II *Sent.*, 19, O.

134 Cf. *Opus nonaginta dicrum*, c. 95.

135 III *Sent.*, 12CCC.

136 *Ibid.*, CCC-DDD.

lo que un hombre justo haría; pero de ahí no se sigue que un hombre sea justo, es decir, que tenga la virtud de la justicia, simplemente porque hace el acto que haría el hombre justo en las mismas circunstancias. Para que él sea justo debería hacerlo *como* lo haría el hombre justo, y eso incluye el hacerlo *por* ser lo que debe hacerse.¹³⁷

La recta razón es, pues, la norma de la moralidad. Un hombre puede equivocarse en cuanto a lo que él cree que dicta la recta razón; pero, incluso si se equivoca, está obligado a conformar su voluntad a lo que él cree que está prescrito por la recta razón. En otras palabras, la conciencia debe ser seguida siempre, incluso en el caso de la conciencia errónea. Indudablemente, un hombre puede ser responsable de tener una conciencia errónea; pero también es posible que se encuentre en “ignorancia invencible”, y, en tal caso, no es responsable de su error. En cualquier caso, tiene que seguir lo

43., I *Sent.*, 41. K.

41II *Sent.*, 12, NN. En cuanto a la referencia a la *Ética* de Aristóteles, cf. *Ética a Nicómaco*, 1107, a.

que de hecho es el juicio de su conciencia. “Una voluntad creada que sigue una conciencia invenciblemente errónea es una voluntad recta; porque la voluntad divina quiere que siga su razón cuando esa razón no es culpable. Si obra contra esa razón (es decir, contra una conciencia invenciblemente errónea), peca...”¹³⁸ Un hombre está moralmente obligado a hacer lo que de buena fe cree recto. Esa doctrina, la de que uno está moralmente obligado a seguir la propia conciencia, y la de que seguir una conciencia invenciblemente errónea, lejos de ser un pecado, es un deber, no era una doctrina nueva en la Edad Media; pero Ockham la expresó de un modo claro e inequívoco.

Parece, pues, al menos a primera vista, que nos encontramos frente a dos teorías morales en la filosofía de Ockham. Por una parte está su concepto autoritario de la ley moral. De tal concepción parece que debería seguirse que solamente puede haber un código moral revelado. Porque ¿de qué otro modo que por la revelación podría conocer el hombre un código moral que depende enteramente de la libre decisión divina? La deducción racional no nos permitiría ese conocimiento. Pero por otra parte está la insistencia de Ockham en la recta razón, que parece implicar que la razón puede discernir lo que es debido y lo que es indebido. La concepción autoritaria de la moralidad expresa la convicción de Ockham a propósito de la omnipotencia y libertad de Dios tal como aparecen en la revelación cristiana, mientras que su insistencia en la recta razón parece representar la influencia en su pensamiento de la doctrina ética de Aristóteles y de las teorías morales de sus predecesores medievales. Puede parecer, pues, que Ockham presenta un tipo de teoría ética en su condición de teólogo y otro tipo distinto en su condición de filósofo. Y así ha podido mantenerse que Ockham, a pesar de su concepción autoritaria de la ley moral, promovió el desarrollo de una teoría moral “laica”, representada por su insistencia en la razón como norma de moralidad y en el deber que uno tiene de hacer lo que de buena fe cree que debe hacer.

Creo que es difícil negar que hay alguna verdad en la pretensión de que en la

4/. Cf. *Ética a Nicómaco*, 1105, a b.

doctrina ética de Ockham están implícitas dos teorías morales. Ockham construyó sobre la infraestructura de la tradición cristiano-aristotélica, y retuvo una buena parte de ésta, como es patente en lo que dice sobre las virtudes, la recta razón, los derechos naturales, etc. Pero añadió a esa infraestructura una superestructura que consistía en una concepción ultra-personal de la ley moral; y, al parecer, no advirtió plenamente que la adición de esa superestructura exigía una reconstrucción de la infraestructura más radical que la que en realidad efectuó. Su personal concepción de la ley moral no carecía de precedentes en el pensamiento cristiano; pero el caso es que en los siglos XII y xm se había elaborado una teoría moral en íntima conexión con la metafísica y que excluía todo modo de ver la ley moral como depen-

diendo pura y simplemente de la voluntad divina. Al conservar buena parte de la teoría moral anterior al mismo tiempo que formulaba una interpretación autoritarista de la ley moral, Ockham se enredaba inevitablemente en dificultades. Como otros pensadores cristianos medievales, él aceptaba, desde luego, la existencia de un orden moral actual; y en su discusión de temas tales como la función de la razón o la existencia de derechos naturales⁴⁹ implicaba que la razón puede discernir los preceptos, al menos los fundamentales, de la ley moral realmente vigente. Al mismo tiempo insistía en que el orden moral realmente vigente es debido a la decisión divina, en el sentido de que Dios podía haber establecido un orden moral diferente e, incluso ahora, ordenar al hombre hacer algo contrario a la ley moral por Él establecida. Pero, si el orden moral presente depende simple y únicamente de la decisión divina, ¿cómo podríamos saber cuál sea ésta, a no ser por la Revelación? No parece que pueda haber así otra cosa que una ética revelada. Pero tampoco parece que Ockham afirmase tal cosa: más bien pensó, al parecer, que los hombres, sin la Revelación, son capaces de discernir en algún sentido la ley moral. En tal caso, es presumible que puedan discernir un código de prudencia o una serie de imperativos hipotéticos. Los hombres podrían ver, sin necesidad de revelación, que ciertos actos concuerdan con la naturaleza y con la sociedad humanas, mientras que otros son nocivos; pero no podrían discernir una ley natural inmutable, ni tampoco podrían saber, sin revelación, si los actos que creían justos eran realmente los actos ordenados por Dios. Si la razón no puede probar de una manera concluyente la existencia de Dios, es obvio que no puede probar que Dios ha ordenado tal cosa y no tal otra. Así pues, si dejamos al margen la teología de Ockham, parece que nos quedamos con una moral no-metafísica y no-teológica, cuyos preceptos no pueden ser conocidos como preceptos necesarios o inmutables. Tal vez deba verse ahí la razón de la insistencia de Ockham en que se siga el dictamen de la conciencia, incluso de la conciencia errónea. Abandonado a sí mismo, es decir, sin ayuda de la revelación, el hombre podría acaso elaborar una ética de tipo aristotélico; pero no podría discernir una ley natural del tipo considerado por santo Tomás de Aquino, ya que ésta queda excluida por la concepción autoritarista de la ley moral, unida al “nominalismo” de Ockham. Así pues, en ese sentido puede estar justificada la afirmación de que en la doctrina de Ockham hay implícitas dos morales, a saber, una autoritarista y otra “laica” o no-teológica.

Pero una cosa es decir que ambos sistemas éticos están implícitos en la doctrina moral de Ockham, y otra distinta sugerir que él tuviese la intención de promover una ética divorciada de la teología. Se podría decir con mucho mayor justicia que Ockham intentó precisamente lo contrario; porque es evidente que él consideraba que sus predecesores habían oscurecido las doctrinas de la omnipotencia y la libertad divinas con sus teorías de una ley natural inmutable. Si de lo que se trata es de interpretar la mente del propio Ockham, está claro que lo que ha de subrayarse es el lado personal de su teoría moral. Basta con dirigir la mirada a un pasaje como el siguiente, en el que dice que la razón por la que un acto contrario al dictado de la conciencia es un acto indebido es que “se produciría en contra del precepto y de la voluntad divina que quiere que un acto se produzca en conformidad con la recta razón”.⁵⁰ En otras palabras, la razón última y suficiente por la que debemos seguir el dictamen de la conciencia o la recta razón es que Dios quiere que lo hagamos así. El autoritarismo tiene la última palabra. En otro lugar habla Ockham de un acto que es “intrínseca y necesariamente virtuoso *stante ordinatione divina*”,⁵¹ y, en la misma sección, dice que “en el orden presente (*stante ordinatione quae nunc est*) ningún acto es perfectamente virtuoso a menos que sea producido en conformidad con la recta razón”. Tales observaciones son reveladoras. Un acto necesariamente virtuoso no lo es sino de un modo relativo, es decir, si Dios ha decretado que sea virtuoso. Dado el orden instituido por Dios, se sigue lógicamente que ciertos actos son buenos y otros son malos; pero el orden mismo depende de la libre decisión divina. Posee una cierta estabilidad, y Ockham no imaginaba que Dios esté constantemente variando sus órdenes, por así decirlo; pero insiste en que aquella estabilidad no es absoluta.

Podemos, pues, resumir la posición de Ockham aproximadamente en las líneas siguientes. El ser humano, como un ser creado libre que depende enteramente de Dios, está moralmente obligado a conformar su voluntad a la voluntad divina con respecto a aquello que Dios manda o prohíbe. Absolutamente hablando, Dios podría mandar o prohibir cualquier acto, siempre que no supusiera una contradicción. De hecho, Dios ha establecido una determinada ley moral. Como ser racional, el hombre puede ver que debe obedecer esa ley. Pero puede no saber qué ha mandado Dios; y, en tal caso, está obligado a hacer lo que honradamente cree que está de acuerdo con los mandamientos de Dios. Obrar de otro modo sería obrar en contra de lo que se cree que es el mandato divino; y eso sería pecar. No está claro lo que Ockham pensaba de la situación moral del hombre que no tiene conocimiento de la revelación, o ni siquiera conocimiento de la existencia de Dios. Ockham parece implicar que la razón puede discernir algo del orden moral presente; pero, si tal era su pensamiento, es difícil ver cómo puede conciliar se esa idea con su concepción autoritarista de la moralidad. Si la ley moral depende simplemente de la decisión divina, ¿cómo puede ser conocido su contenido, aparte de la revelación? Y si su contenido puede ser conocido aparte de su revelación, ¿cómo puede depender simplemente de la decisión divina? Parece que el único modo de escapar de esa dificultad es decir que lo que podemos conocer aparte de la revelación es simplemente un código

50. III *Sent.*, 13. C.

51 *Ibid.*, 12. CCC.

provisional de moralidad, basado en consideraciones no-teológicas. Pero yo no me decidiría a afirmar que Ockham tuviese en realidad en la mente, de una manera clara, esa idea, que implicaría la posibilidad de una ética puramente filosófica y de segundo orden, a diferencia de la ética obligatoria e impuesta por Dios. Ockham pensaba en términos del código ético comúnmente admitido por los cristianos, aunque afirmaba que éste dependía de la libre decisión divina. Es muy probable que no reconociese con claridad las dificultades resultantes de su concepción autoritarista.