

5 GUILLERMO DE OCKHAM Y LA CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA INTRODUCCION

A. LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XIV

1. El turbulento siglo XIV.
 - a) Hundimiento de un ideal.
 - b) Despertar de la conciencia democrática. c) Epoca de conflictos.
2. Valoraciones y proliferación de teorías.
3. Juan Duns Escoto.
 - a) El sentido de la filosofía escotista.
 - b) Primado de la fe sobre la razón.
 - c) Una metafísica esencialista e individualista.
 - d) Teología y contingencia.
 - e) Voluntarismo ético.
 - f) Agnosticismo y fideísmo en los Theoremata.
4. El misticismo neoplatónico del Maestro Eckhart.

B. GUILLERMO DE OCKHAM.

1. El significado ideológico de Guillermo de Ockham.
 - a) La unidad de la filosofía ockhamista. ¿Teologismo o logicismo? b) La filosofía práctica de Ockham.
2. La crítica de Ockham a la metafísica escolástica.
 - a) Contra el esencialismo y a favor de una ontología atomista.
 - b) Crítica de la «teología racional».
 - c) Crítica de la «psicología racional».
 - d) Voluntarismo ético y contingentismo radical.
3. Lógica y teoría de la ciencia ockhamista.
 - a) Enfoque gnoseológico.
 - b) La solución nominalista al problema de los universales.
 - c) La teoría de las «supposiciones».
 - d) La ciencia: causalidad e inducción.
4. El movimiento ockhamista y la ciencia moderna.
 - a) La estructura de la substancia material o la resurrección del atomismo.
 - b) La teoría del movimiento y el problema del proyectil. c) El principio de inercia.
 - d) La ley de la gravedad.
 - e) La rotación diaria de la Tierra y el uso de coordenadas.[162]

INTRODUCCION

Atribuir a Guillermo de Ockham la crisis de la escolástica o a Tomás de Aquino su esplendor, supone reincidir en la saga romántica de los grandes pensadores. En realidad, el cambio de enfoques y actitudes en filosofía, como en las demás actividades conceptuales humanas, depende más de las mutaciones del entorno sociopolítico, del surgimiento de nuevas cuestiones y problemáticas como fruto de debates colectivos, y del propio recambio biológico de los «viejos leones» por «jóvenes turcos», que de la generación espontánea de un héroe cultural. Ockham, erigido en estandarte ideológico de las nuevas corrientes doctrinales del siglo XIV por los moderni y en blanco de vituperios por los antiqui, tuvo en verdad conciencia precisa del enfrentamiento y delineó en su vida y en su obra una tajante demarcación entre filosofía y teología, así como entre «poder temporal» y «poder espiritual». Pero el harakiri de la escolástica en las universidades europeas, aunque se ejecutó con la

«navaja de Ockham», fue una labor colectiva que numerosos maestros en artes y doctores en teología llevaron a cabo desde el año 1277 a lo largo de varias generaciones.

A

LA ESCOLASTICA EN EL SIGLO XIV

1. El turbulento siglo XIV

Los tomistas vieron siempre en la condenación de 219 proposiciones averroístas y aristotelizantes del año 1277 el germen de la crisis de la escolástica del siglo XIV.

Salpicado Tomás de Aquino por ella, los teólogos posteriores tenderán a definir sus posiciones con la mira puesta en las contraindicaciones diagnosticadas por el obispo de París, Etienne Tempier. Por esta razón habría iniciado Duns Escoto su ataque franco a las tesis conciliadoras entre ciencia y fe, filosofía y dogma, helenismo y cristianismo, propugnadas por el Angélico. Ockham, por su parte, habría culminado este proceso de escisión con la afirmación del contingentismo radical cristiano frente al necesitarismo griego. Incluso el misticismo especulativo alemán del maestro Eckhart y sus discípulos habría basculado hacia el neoplatonismo de Proclo para librarse de la condenación que pesaba sobre Aristóteles. Agustinos y franciscanos saludaron siempre, por el contrario, este giro voluntarista como una consecuente y rigurosa toma de conciencia de la idea cristiana de creación: P. Duhem, en cambio, coloca en esta fecha el nacimiento de la ciencia moderna. [164]

Ahora bien, estas valoraciones intragremiales –legítimas sin duda– silencian los factores externos sociorreligiosos y políticos que contribuyeron a potenciar y radicalizar, a veces de manera turbulenta, la *via modernorum* en su enfrentamiento con la *via antiqua*. Reseñémoslos brevemente:

a) Hundimiento de un ideal

En primer lugar, el hundimiento del fastuoso ideal (sostenido en los siglos anteriores) de la Cristiandad como «sociedad perfecta», en la que el papa y el emperador marchaban de consuno hacia la prosecución del «bien común» tanto en el orden espiritual como temporal. La ruptura entre ambos poderes jalonan el, siglo XIV de luchas. Bonifacio VII, defensor del teocratismo papal, exige exenciones fiscales y supremacía temporal, a lo que se opone Felipe IV el Hermoso, quien pretende apoyarse en la universidad de París para desautorizar al papa. Duns Escoto se encuentra entre los 87 franciscanos extranjeros que se oponen a las pretensiones del rey de Francia en 1303. El tercer poder, la universidad, obligada a tomar partido, se escinde así entre curialistas, partidarios de la plenitudo potestatis para el sacerdocio (vg. Egidio Romano), y los legalistas, defensores de la autonomía temporal de los monarcas (vg. Jean Quidort). Sojuzgado el pontificado por el rey francés, la Santa Sede se traslada a Avignon (1309-1378), pero eso aviva los litigios con otros monarcas. Juan XXII excomulga a Luis de Baviera, quien se proclama emperador y rechaza las ingerencias papales en la cuestión sucesoria germana. En esta ocasión vemos a Ockham y a los «espiritualistas» franciscanos, condenados por su defensa de la pobreza evangélica, huir en 1328 de Avignon, refugiarse en la corte bávara y atacar el poder temporal del papa. Marsilio de Padua, gibelino y averroísta, sostiene en 1324 una teoría del Estado completamente secular, siguiendo a Juan de Jandun: separación entre Estado e Iglesia, soberanía del pueblo, subordinación del papa al concilio.

b) Despertar de la conciencia democrática

Tales teorías evidencian un claro despertar de la conciencia democrática. Los parlamentos se levantan contra la autoridad de los reyes, y los concilios, que se multiplican a finales de siglo, acaban descalabrando definitivamente la autoridad papal durante el gran cisma de Occidente (1378-1417), en el que coexisten hasta tres papas diferentes. La tesis conciliarista y las actitudes de los reformadores religiosos del estilo de John Wiclif (m. 1384), fundador de una iglesia nacional inglesa, y de su seguidor en Bohemia, Juan Huss, preludian el espíritu de la Reforma. No es casual que Lutero se declare discípulo de Ockham. Volviendo a Huss, su martirio en la hoguera y la proscripción de los husitas en 1415 provoca revueltas, de inequívoco signo político, de las masas campesinas contra la oligarquía feudal. Hay que ligar, por tanto, estos fenómenos al surgimiento de las nacionalidades, concomitante al declive del sistema feudal de producción y a la aparición de la burguesía como nueva clase revolucionaria que conquista en los «burgos» libertades y franquicias sin cuento. Pero si en el otoño de la Edad Media «el aire de la ciudad hace libre» (H. Pirenne), es porque se reafirma cada vez más la individualidad de los sujetos, que ya no se definen por su abolengo familiar. Veremos en este sentido cómo en Escoto el problema de la [165] «individuación» cobra mayor entidad y cómo para Ockham sólo el individuo es real.

c) Epoca de conflictos

Como época de conflictos clasifica Toynbee este período. La sola mención de la guerra de los Cien Años (1339-1453) entre Inglaterra y Francia bastaría para confirmarlo. Hacia mediados de siglo una horrible «peste negra», introducida por ratas asiáticas en todos los grandes puertos europeos, asola el occidente cristiano. A las catastróficas consecuencias económicas y sociales, deben sumarse las culturales: al disminuir el rigor en las órdenes religiosas, se deterioran los estudios y la formación del clero. En la universidad, la controversia intelectual se metamorfosea en conflicto, según apuntamos atrás. Aunque Oxford y París siguen rivalizando por el liderazgo intelectual y superan a las demás en número y privilegios (en 1322 Oxford consigue para sus graduados el derecho de los parisinos a enseñar en cualquier universidad sine novo examine), el espíritu de «escuela» comienza a monopolizar doctrinalmente las instituciones a través de una técnica de atrincheramiento que se ampara en los nacionalismos universitarios. No nos parece, sin embargo, que haya nada lamentable en que la veintena de universidades existentes en 1300 se cuadrupliquen en doscientos años.

2.- Valoraciones y proliferación de teorías

Los historiadores de la filosofía medieval (Grabmann, Mandonnet, De Wulf) han acusado con excesiva frecuencia al siglo XIV de envejecimiento, decadencia, agotamiento y «laxitud especulativa» (Gilson). En él se habrían acumulado todos los vicios de la peor escolástica: las sutilezas pueriles, las argucias argumentativas, la pérdida del sentido de la realidad y, sobre todo, el espíritu de crítica, la estrechez de miras, el refugio, en fin, del pensamiento en fatigosas distinciones y subdistinciones verbales, que no logran disimular su vacuidad ontológica tras las cortinas de la dialéctica y del lenguaje. Pero quizá lo que no les perdonan estos historiadores a los escolásticos tardíos es que hayan demolido desde dentro los confortables edificios desde cuyas ruinas sigue pensando la historia nostálgicamente.

Pierre Duhem, en cambio, nos ha enseñado a valorar positivamente las contribuciones de este siglo a la ciencia natural, y lo propio han hecho los lógicos desde Ernst E. Moody con la

doctrina de las supposiciones. En esta línea, numerosas investigaciones recientes han sacado a la luz multitud de ideas y soluciones nuevas creadas por la actitud «ficcionalista» de los hombres del XIV. Por lo demás, cada vez está más claro que su exigente sentido de la demostración justifica con creces su hipercriticismo. Desde la perspectiva del pluralismo metodológico de P. Feyerabend cabe destacar aún otro rasgo fecundo: La gran cantidad de doctrinas diferentes que coexisten en el seno de esta centuria. Si Feyerabend está en lo cierto, esta proliferación de teorías alternativas constituiría el clima adecuado para el surgimiento de una nueva ciencia física no-aristotélica. El atomismo de Nicolás de Autrecourt, la teoría del ímpetu de Buridán, la teoría de la gravedad de Alberto de Sajonia y la mecánica de Oresme quedarían así contextualizados. [166]

Reseñemos, a título de inventario, los seis conjuntos doctrinales más importantes en que se encuadran los maestros y doctores de la escolástica medieval tardía. Los tres primeros proceden del s. XIII. Los otros se sustentan en el s. XIV:

- a) A verroísmo latino. Siger de Bravante se prolonga de un modo cerrado y dogmático en Juan de Jandun (m. 1328), Marsilio de Padua (m. 1343?) y Tadeo de Parma.
- b) Tomismo: En 1309 los dominicos nombran a Tomás de Aquino Doctor oficial de la Orden en el capítulo general de Zaragoza. En 1323 es canonizado, y dos años después se levanta la condenación de París sobre sus tesis. Juan Quidort, Tomás Sutton, etc.
- c) Tradición agustiniana. Los franciscanos, más flexibles, siguen a S. Buenaventura, pero muchos mezclan sus enseñanzas con las de Escoto y, más tarde, las de Ockham.
- d) Escotismo. De entre los numerosos discípulos que deja Duns Escoto, destaquemos a. su albacea Antonio Andrés, Francisco de Meyronnes (m. 1325), Juan de Bassoles (m. 1347), Juan de Ripa, Pedro Candía (Alejandro V), y Tomás Bradwardino.
- e) Misticismo neoplatónico. Representado por el maestro Eckhart y sus discípulos Enrique Suso, Juan Taulero (m. 1361) y, sobre todo, Juan Ruysbroek (1293-1381). f) Ockhamismo. Seguidores de Ockham fueron, entre otros, Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Juan Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme. g) Independientes. Incluimos aquí una serie de figuras originales, que se mantienen al margen de las corrientes oficiales. Así los dominicos Jacobo de Metz, Durando de Saint Pour~ain (1275-1334) y el franciscano Pedro Auriol (m. 1322).

En la exposición que sigue nos limitaremos a los cabeza de fila. Esta enumeración basta para poner de manifiesto la complejidad conceptual que todos estos comentaristas de las Sentencias fueron capaces de introducir en sus lecciones.

3. Juan Duns Escoto (1265-1308)

Natural de Maxton, Escocia, ingresa joven en la Orden franciscana. Estudia en Oxford y París. Comienza a enseñar teología en 1300. Sus «Comentarios» a las Sentencias de Pedro Lombardo se conocen con los nombres de Opus Oxoniense y Reportata Parisiense, respectivamente. Los títulos aluden al lugar donde pronuncia sus lecciones. Expulsado de Francia en 1303 por oponerse a Felipe IV, regresa a París para obtener el doctorado en 1305. Termina sus días en Colonia, dejando, pese a su juventud, una extensa y notable obra. Destaquemos, al lado de las citadas, sus Quaestiones sobre la Metafísica de Aristóteles, sus

maduras Quodlibetales y el denso tratado De primo principio. Por su defensa de la Inmaculada Concepción contra Tomás de Aquino recibió el título de Doctor Marianus. Pero filosóficamente es más relevante el alias de Doctor Subtilis, pues hace referencia al estilo riguroso y agudo de sus planteamientos.

a) El sentido de la filosofía escotista

Autor de encrucijada, Escoto conjuga hábilmente elementos aristotélicos (de acuerdo con la interpretación esencialista de Avicena) con la tradición agustiniana de su orden religiosa (amor y caridad como valores supremos) [167] en una síntesis original muy receptiva a las tendencias de los nuevos tiempos, por cuanto reduce el campo de la filosofía en favor de la teología. La dificultad fundamental de tal síntesis ofrece dos caras: Una, la necesidad de evitar las condenaciones de 1277, todavía vigentes, que le llevan a abominar de Averroes, «ille maledictus Averroes» (Ox. IV, d. 43, g. 2) y a criticar a Tomás de Aquino; y otra, la necesidad de fundamentar filosóficamente el contingentismo cristiano, sin incurrir en el dualismo platónico entre lo sensible y lo inteligible a la manera de Enrique de Gante, blanco ahora de sus críticas. Para lograr este último objetivo, la metafísica de Escoto sufre un décalage entre su camino de ida y de vuelta. A la ida, en el regressus, la metafísica recorre todo el espectro entitativo posible desde los individuos hasta Dios, moviéndose en un orden de ideas o esencias avicenianas; pero a la vuelta, en el progressus, sólo se consideran las realidades efectivas, que existen contingentemente en función de la voluntad divina. Esta dualidad entre necesitarismo esencial en el regressus (aristotelismo) y contingentismo existencial en el progressus (agustinismo ockhamista) confunde a los intérpretes. De ahí que unos hayan visto en él al gran metafísico, moderado y conservador, de la Edad Media, mientras otros le acusan de cuartear el edificio metafísico de las esencias, preparando el terreno a la devastadora crítica ockhamista. La originalidad de Escoto consiste precisamente en haber sabido mantener este difícil equilibrio.

b) Primado de la fe sobre la razón

Como señala gráficamente Gilson: «La luna de miel entre filosofía y teología ha concluido». Escoto da muestras desde el prólogo de su primera obra de que posee una aguda conciencia del problema:

«En esta cuestión parece existir una controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la necesidad de un perfeccionamiento sobrenatural. Los teólogos, en cambio, reconocen que la naturaleza es defectuosa, que necesita de la gracia y que la perfección es sobrenatural» (Op. Ox. Prol. 1, 5).

Sea que la solución propuesta por Escoto a esta controversia se entienda como una declaración de las insuficiencias de la metafísica, que necesita recurrir a la revelación para encontrar su objeto propio (E. Gilson), sea que se interpreta más liberalmente como una concesión de cierta coherencia interna a la metafísica en una esfera limitada y subordinada, en última instancia, a la teología, en cuanto «saber absoluto» (P. Vignaux), el primado de la fe sobre la razón está fuera de toda duda. Y eso porque para Dans Escoto la teología no es, como en el tomismo, una ciencia especulativa, sino práctica:

«ista scientia non est praecise propter speculari» (Ib. q. 11, 222).

Si la teología debe conducirnos a la salvación, verdadero fin de la vida, debe depararnos un conocimiento práctico, una sabiduría más alta que todo lo que la ciencia pueda enseñarnos. Esta sabiduría, además, está vedada a la razón pura, porque si la filosofía bastase para salvar al hombre, entonces la revelación sería superflua y la religión innecesaria. De ahí que Duns Escoto, en conformidad con la tradición franciscana, sostenga la [168] primacía del conocimiento teológico, de la fe y de la revelación sobre el conocimiento limitado de las ciencias teóricas, de la filosofía y de la razón. De ahí también que declare inaccesibles por pruebas racionales las verdades positivamente reveladas, tales como los atributos divinos o la inmortalidad del alma. Este primado de la praxis reaparecerá con especial énfasis en su ética voluntarista.

e) Una metafísica esencialista e individualista

Para Duns Escoto la metafísica es también la «ciencia del Ser en cuanto Ser y de sus propiedades». Pero Ser significa ahora esencia (ens) y no existencia (esse), como en Tomás, porque lo que el entendimiento agente capta «abstractivamente» no es una existencia física efectiva (si así ocurriese, la física se confundiría con la metafísica), sino una noción de ser comunísima (el Ser común o la natura communis de Avicena), absolutamente indeterminada y unívoca a todos los seres (Ib. 111, 137). Además la existencia se añade a la esencia como algo secundario y sólo se distingue de ella por una distinción de razón:

«La existencia de la esencia difiere de la esencia sólo en el modo de concebirla» (Ib. III, 6, 1, 2).

Observemos que esa noción de Ser común unívoco se obtiene por una «abstracción» muy peculiar de carácter dialéctico, por una especie de negación de la negación hegeliana en la más pura línea neoplatónica. De cualquier cosa que consideremos, comenzamos removiendo, apartando, negando todas sus diferencias formales e incluso su propia existencia, hasta que obtenemos como residuo la nada. Si procedemos así con todo y después por el mismo procedimiento negamos el propio concepto de nada, obtenemos la negación de la negación, esto es, la afirmación de algo, que conviene a todo por igual. Así:

«El ser comunísimo se extiende a todo Ser que no es no-Ser» (Quodl. q. 3a. 2).

Se ve de este modo que este Ser común es una determinación absolutamente vacía, una determinación que no determina nada. Esto no constituye una objeción para Escoto, pues esta misma vaciedad permite un tratamiento racional de la metafísica, pues la univocidad no hace otra cosa que expresar a nivel lógico la identidad de una naturaleza consigo misma, su validez en sí y por sí, condición última de su racionalidad. Gilson emparenta con claridad esta concepción escotista con la aviceniana:

«Claramente estableció Avicena que de por sí las naturalezas no son ni universales ni singulares. Si la naturaleza del caballo fuera de suyo universal, no podría haber caballos particulares; si la naturaleza del caballo fuera de suyo singular, no podría haber más que un solo caballo; así -como Duns Escoto gusta de repetir después de Avicena-, equinitas est equinitas tantum. Igualmente en lo que concierne a la naturaleza del Ser.»

Pero, aunque la noción de Ser, la más vacía de las formas, no posea contenido nocional alguno, que permita definirlo, resulta posible dividirlo intrínsecamente en sus modos. Escoto

establece como primera división [169] del ser la que se da entre finito e infinito. Con ello allana el camino para su demostración metafísica de la existencia de Dios a partir de las criaturas. Puesto que el ser conviene unívocamente tanto a Dios como a las criaturas, cabe proceder conceptualmente de éstas a aquél en el regressus inductivo, aun cuando estos dos géneros de Ser aparezcan en el progressus como completamente diferentes. Sólo así puede entenderse, piensa Escoto, que

«Dios y la criatura no sean en absoluto distintas en cuanto a su concepto, y, sin embargo, sean completamente diferentes en la realidad, por cuanto no coinciden en realidad alguna» (Op. Ox., I, 8, 3, 11).

Pero antes de reexponer la demostración de la existencia de Dios debemos mostrar cómo esta metafísica radicalmente esencialista y racionalista es al mismo tiempo limpiamente individualista. En este punto se incardina la célebre teoría escotista de la individuación en su no menos original teoría de las «formalidades». Se reconoce comúnmente que la clave del sistema escotista se encuentra en el completo paralelismo que establece entre el orden del ser y el del conocer. Pues bien, la base de nuestro conocimiento, como en Aristóteles, es la experiencia sensible, que versa sobre objetos singulares. Ahora bien, la inteligibilidad de una cosa singular se identifica con su entidad, con la comprensión de su esencia. Luego, si el singular es per se inteligible, no puede deberse a su materia (indeterminada e indeterminable por definición), sino a su forma o esencia. Lo que hace que una cosa sea ésta (haec) y no otra distinta es precisamente una última determinación formal, completamente singular, que Escoto llama hecicidad (haecceitas):

«El individuo añade algo a la naturaleza de la especie, por ejemplo una propiedad o diferencia individual, que es la causa exclusiva de la individuación y que se llama haecceitas». (Quaest. in Met. I, 2, 4, 61).

Entre las hecicidades individualizadoras y el ser común unívoco se extiende un conjunto de nexos y vinculaciones que constituyen el orden esencial del universo. Todos los sujetos o sustancias individuales (que, por lo demás, son los únicos seres realmente existentes) están compuestos por una pluralidad de formalidades, distintas entre sí y superpuestas a la manera de estratos o grados ontológicos. Entre la hecicidad de Babiaca, por ejemplo, y su entidad común a todos los demás seres topamos, según Escoto, una serie de determinaciones reales ordenadas según precisos nexos porfirianos: sustancialidad, corporeidad, vitalidad, sensibilidad y equinitas. Estas «formalidades» o «grados metafísicos», que integran el individuo, poseen una «realidad objetiva», aunque no puedan separarse del individuo que componen. Por eso se marca entre ellas una distinción que Escoto llama formal ex natura rei, intermedia entre la mera «distinción de razón» entre conceptos y la distinción «real» o numérica, que se da entre los individuos mismos. Tal concepción desemboca inevitablemente en la tesis escotista de que todo compuesto substancial está fíntegrado por una pluralidad de formas, tesis diametralmente opuesta a la de Tomás de Aquino, fiel seguidor de Aristóteles, según la cual la unidad de la forma garantiza la unidad del compuesto. Escoto arguye contra Tomás: [170]

«Al igual que no es incompatible con la unidad per se de algo que sea compuesto, del mismo modo no es incompatible con ella que esté compuesto por algunas entidades actuales realmente distintas» (Op. Ox. II 12, I, 13).

Escoto piensa que la unidad numérica del individuo y la unidad «ideal» del universal no se rompen porque se admita una cierta individualidad formal intermedia a estas entidades, que entran en todo compuesto individual en número de seis:

«Seis entidades -precisa Escoto- se dan en el compuesto: la materia universal y la materia individual, la forma universal y la forma particular, el compuesto universal y el compuesto individual» (Rep. par. II, 12, 8, 8).

En suma, la metafísica de Escoto se acoge estrictamente al patrón del necesitarismo greco-árabe y sobre él ejecuta el desarrollo más completo y estricto de la Edad Media, pues abarca sin fisuras desde la máxima generalidad e indeterminación (el ser común) hasta el individuo mismo, que queda también explicado en términos esenciales (la hecceitas). ¿Cómo encaja esto con el contingentismo cristiano? Sólo podremos entenderlo si percibimos que el orden esencial aquí descrito no se sale de la categoría lógica de posibilidad y no prejuzga, por tanto, lo que en el mundo real sucede, salvo para establecer que eso que sucede no puede ser contradictorio. El orden natural (de la naturaleza física) sólo es necesario hipotéticamente (se posibilita así el milagro como excepción a las leyes naturales). Finalmente el orden contingente pende absolutamente de la voluntad. d) Teología y contingencia

No perdamos de vista el interés apologético que se mueve por debajo de esta imponente construcción. Duns Escoto, teólogo franciscano, se vale de la metafísica para probar la existencia de Dios, de tal modo que éste . no quede contaminado por la sensibilidad ni por la física. De hecho, critica las pruebas tradicionales de Anselmo y Tomás, no para refutarlas definitivamente, sino para revestirlas con el nuevo ropaje de su propia metafísica. El «argumento ontológico» no prueba legítimamente, porque la existencia es extrínseca a la esencia, según vimos, y no cabe concluir de una posibilidad una existencia. Las pruebas a posteriori, como las «cinco vías», están contaminadas por su punto de partida:

«Es evidente que proceden de seres contingentes y así no hay demostración. El antecedente se prueba, porque las premisas asumen la exis; tencia de algo causado; pero todo lo de ese género existe contingentemente» (Op. Ox. II, 45).

Las pruebas a posteriori no deben partir de los efectos sensibles y contingentes, sino del concepto de efecto. Porque la fuerza de un argumento no reside en lo que nos dice la experiencia contingente, sino en lo que nos dice la razón acerca de las posibilidades de dicha experiencia. Esta restricción racionalista no permite a Escoto concluir sus vías en la existencia de una «causa primera», un «fin último» o una «perfección suprema», [171] sino sólo en su necesaria posibilidad en el orden de las esencias. Para probar su existencia añade Escoto un argumento deductivo, cuya simplicidad emula la del «argumento ontológico»: La causa incausada o primera, cuya necesaria posibilidad hemos establecido, existe necesariamente, porque su no-existencia acarrearía una contradicción:

«Puesto que excluye toda otra causa, extrínseca e intrínseca, respecto a su existencia, es imposible que no exista por sí misma (Ib., 146).

Ahora bien, lo que define a Dios esencialmente, su modo intrínseco de ser, como sabemos, es la noción de infinito, en cuanto diviso de finito:

«Puesto que el concepto más perfecto y al mismo tiempo más simple que nos resulta posible concebir es el de un ser infinito» (Ib., 1, 3, 1).

Pero la infinitud radical de Dios hace infinitas todas sus perfecciones y, en concreto, la inteligencia, la voluntad y el poder. En realidad, afirma Escoto, Dios no está limitado por nada en su omnipotencia. En este punto se produce el décalage, de que hablábamos al principio, porque ahora, en el progressus, en el proceso de reconstitución del universeo a partir de Dios, resulta que toda realidad es contingente en la medida en que depende de su Voluntad. Dios crea el mundo porque quiere, como quiere y cuando quiere. El único límite que parece poner Escoto a la acción divina proviene del principio de contradicción:

«Dios puede hacer cualquier cosa que no incluya contradicción, y puede obrar de todas las formas que no incluyan contradicción» (Ib., 1, 44, q.).

Escoto preludia de este modo la actitud contingentista de Ockham. Sólo una diferencia de matiz parece separarlos: mientras en Escoto el principio de contradicción tiene un valor real y rige en el mundo de esencias que pueblan su universo, en Ockham su valor es sólo lógico. Por eso en Escoto la racionalidad, aunque limitada, parece quedar a salvo. En última instancia, entendimiento y voluntad se confunden en la esencia infinita de Dios y en la finita del hombre. Sin embargo, de su actitud voluntarista se derivan numerosas consecuencias contingentistas, tales como que no existen leyes cósmicas ni morales independientes de la voluntad divina o que las esencias mismas de las cosas no dependen del entendimiento divino, sino que están fundadas en su voluntad. De ahí que no impongan ningún criterio a la actividad divina como en los sistemas necessitaristas greco-árabes.

e) Voluntarismo ético

Pero las consecuencias más espectaculares del voluntarismo teológico afectan al campo moral. En primer lugar, porque, a excepción de los dos primeros mandamientos mosaicos, las demás leyes morales pierden la posibilidad de quedar racionalmente justificadas. El homicidio, la fornicación o la mentira, por ejemplo, no son intrínsecamente malos, sino sólo cuando Dios los prohíbe. De este modo, al colocar la voluntad divina como norma, la ética pierde la autonomía que Aristóteles le diera, al tiempo que el cristianismo afianza su religiosidad y su fe: [172] «Al igual que Dios puede actuar de distinta manera, así también puede estatuir otra ley justa, ya que si fuese establecida por Dios, sería justa, porque ninguna ley es justa más que en cuanto es asumida por la voluntad divina» (Ib., 1, 44, 1, 2).

Para Duns Escoto, así pues, todo lo que la voluntad divina dispone es bueno, ya que decir lo contrario, esto es, que Dios quiere algo porque es bueno, sería limitar la omnipotencia divina y establecer el bien como algo exterior a Dios. Este sutil argumento rebaja automáticamente la fuerza de cualquier derecho natural, abriendo las compuertas al derecho positivo presidido por un artículo de fe: la omnipotentia Dei.

Descendiendo ahora al nivel humano, Duns Escoto afirma sin titubear el primado de la voluntad sobre la inteligencia, pues, aunque sólo podemos querer lo que conocemos, el entendimiento sólo es causa ocasional para encauzar la voluntad. En realidad la capacidad absoluta de decidir reside en la voluntad:

«Nada fuera de la voluntad es causa total de la volición en la voluntad» (Ib., 11, 25, 1, 8).

Escoto justifica teológicamente esta primacía, porque el amor, la caridad, nos junta más íntimamente a Dios que el conocimiento. Pero, además, porque sólo este primado puede garantizar la libertad, ya que el entendimiento obra por necesidad natural. Si la voluntad cayese bajo el régimen del entendimiento, toda acción humana estaría naturalmente determinada.

«Et sic homo esset unum bonum brutum. Por tanto la voluntad no se mueve por necesidad natural. En efecto, tras la primera captación intelectual, se encuentra ya bajo su potestad dirigir el entendimiento a considerar esto o aquello, y a querer o no querer esto o aquello. Y de este modo los actos de voluntad están completamente bajo nuestro dominio» (Quodlib. 21, n. 32).

Nada, ni siquiera el bien supremo, puede determinar desde fuera nuestra voluntad. Quizá debiera relacionarse el énfasis puesto en la libertad con el marcado sobre el individuo. Tales serían no sólo las novedades de Escoto, sino los dos ejes sobre los que pivota su sistema. Pero no hay que precipitarse a considerar este rasgo como evidencia de una determinación socio-económica sobre las superestructuras ideológicas. El democratismo, que su sistema propicia, es puramente contingente y gratuito. La función de esta doctrina aparece más bien como crítica al orden establecido, puesto que ningún régimen socio-político se halla racionalmente justificado.

f) Agnosticismo y fideísmo en los Theoremata

El espíritu crítico fomentado por Escoto se plasma eficazmente en un tratado titulado Theoremata, de dudosa atribución. Aquí se consuma el divorcio entre teología y filosofía, al declarar la mayor parte de las verdades reveladas como inaccesibles a la razón. Las expresiones desgranadas por Escoto a propósito de la espiritualidad e inmortalidad del alma, a saber: [173]

«Non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum», o también, «Haec propositio credita est per fidem, et non per rationem naturalem nota» (Op. Ox. IV, 43-44),

se aplican ahora sistemáticamente a todos los dogmas de fe. De este modo topamos en Escoto una de las fuentes del «escepticismo» del siglo xiv, escepticismo filosófico que compensa con profesiones fideístas el agnosticismo laico que enmascara.

4. El misticismo neoplatónico del Maestro Eckhart (1260-1327)

Dominico, magister de teología por la Facultad de París en 1302, Juan Eckhart desempeñó cargos de gobierno dentro de su Orden. Pronunció numerosos Sermones en alemán, de los que se conservan apuntes de sus oyentes. Procesado como sospechoso de herejía por el arzobispo de Colonia, se defiende y apela al papa: «Porque equivocarme -alegasípuedo, pero ser hereje, no, eso no puedo serlo, pues lo primero depende del entendimiento y lo segundo de la voluntad». Pese a su reconocida bona fides, dos años después de su muerte son condenadas 28 proposiciones de sus doctrinas. Sus obras latinas son las Quaestiones parisienses y el incompleto Opus tripartitum.

«Héroe de la especulación», como le llamó Hegel, Eckhart conjuga diversas fuentes doctrinales en una síntesis original, en la que se adensan conceptos rigurosamente trabajados.

Como en Agustín de Hipona, Dios y el alma son los dos polos de su reflexión, cuya convergencia dialéctica se produce en una doble dirección. De Dios, origen fontal de todo, «pureza y plenitud de ser», parte un camino neoplatónico de descenso, que pasando por las Ideas, peligrosamente identificadas con el Hijo de Dios, llega al alma, en la que se realiza inmanentemente todo el proceso de la vida divina:

«El Padre me engendra a mí su Hijo y al mismo Hijo. Todo lo que Dios obra es uno; por eso me engendra a mí su Hijo sin distinción alguna» (Serm.).

El resultado de este proceso, aunque entreverado por los conceptos tomistas de «creación» y de «gracia divina» y por frecuentes apelaciones a las Sagradas Escrituras, suena inevitablemente a panteísmo o, cuando menos, a idealismo absoluto de la conciencia (Hegel), cuya profundidad y modernidad sorprende en la Edad Media:

«De que Dios sea Dios soy yo una causa. Si yo no existiera, no existiría Dios.»

El camino inverso, de inspiración mística, parte de las criaturas, que en sí mismas consideradas e independientemente de lo que tienen de divino, son una pura nada. Se impone, pues, una renuncia ascética a ellas, que conduce a atrincherarse en la ciudadela del alma, en su «fondo», en el que brilla una «centella» (scintilla animae), reflejo de la divinidad misma, a través de la que se tiene un acceso directo a Dios. Porque esa «centella» del alma es una y simple como El: [174]

«En el alma -reza una de las proposiciones condenadas en 1329- hay algo que es increado e increable; si toda el alma fuera igual, sería increada e increable y eso es el intelecto.

Con ello parece afirmarse que el camino de perfección moral del hombre conduce a la «unidad con el Uno», al éxtasis contemplativo. Pero el difícil pensamiento de Eckhart ejercita en este punto un nuevo quiebro dialéctico, por el que la contemplación se convierte, sin tránsito, en acción, y la teoría en práctica. Un célebre pasaje de sus Instrucciones espirituales aconseja:

«Si alguno estuviera en un éxtasis como San Pablo, y supiera que un enfermo espera que le lleve un poco de sopa, me parecería preferible que, por amor, salgas de tu éxtasis y sirvas al necesitado con la máxima caridad.»

No se trata de una simple inconsecuencia; al contrario, tal actitud es el resultado de la identificación del alma perfecta con Dios:

«Todo lo que es propio de la naturaleza divina es propio del hombre justo y divino; por eso, este hombre obra todo lo que *Dios obra, y ha creado juntamente con Dios el cielo y la tierra, y es generador del Verbo divino, y Dios no podría hacer nada sin ese hombre.»

No desarrollaremos aquí la rigurosa teología que sirve de marco conceptual a esta ética. Su inspiración dialéctica proviene del Pseudo-Dionisio y se conoce con el nombre de «teología negativa». En ella la «vía de la eminencia» para establecer los atributos divinos conduce internamente a la negación de esos atributos, y esa negación es la exégesis de su afirmación. Recordemos brevemente la interpretación que Eckhart hace del texto del Exodo (111, 15), en

el que Yahvé responde a Moisés: Ego sum qui sum. A diferencia de los teólogos positivos, como Agustín y Tomás, que ven en esta frase la confirmación de que Dios es el *Ipsum esse*, el mismo Ser subsistente, Eckhart interpreta la respuesta como una evasiva, al igual que alguien al que se le preguntara su nombre en medio de la noche y respondería: «yo soy el que soy». Si Dios fuese el Ser habría contestado «Ego sum»; por tanto -concluye- «a Dios no le compete el Ser», pues El es la causa de todo Ser, de todo lo creado. Los Sermones abundan en esta idea de las cuestiones parisinas. En esta dialéctica, Eckhart propone llamar a Dios «entender», porque el entender mismo no es nada y por eso «entiende absolutamente todo», del mismo modo que la vista es incolora para poder ver todo color. En realidad,

«Dios es porque conoce...; su conocer es el fundamento de su Ser» (Qaest. Par.).

En suma, esta dialéctica extrema disuelve por vía mística todas las precisiones que entre lo divino y lo humano, lo espiritual y lo material, la teoría y la práctica, había establecido trabajosamente la escolástica del siglo xiii. Por eso cabe inscribir al movimiento místico que arranca de Eckhart entre los factores que desintegran la escolástica en el siglo xiv. En Nicolás de Cusa veremos fructificar esta herencia. [175]

B

GUILLERMO DE OCKHAM

1.El significado ideológico de Guillermo de Ockham (1285?-1349)

Nacido en Ockham, aldea del condado de Surrey, ingresa en la Orden de frailes menores (franciscanos) y comenta las Sentencias en Oxford. Citado por la Curia de Avignon para responder a una acusación de herejía, acude en 1324 y es recluso durante el proceso en un convento de la ciudad. Entre tanto, toma partido por los espirituales (fratricelli) de su Orden, que defendían la pobreza evangélica de la Iglesia y criticaban la propiedad privada del papa y su poder temporal, y en 1328 huye con el ministro general de su orden, Miguel de Cesena, y con el escotista Francisco de Marchia, a la corte de Luis de Baviera. Crítico intrépido de la corrupción de la corte pontificia, se consagra a defender las prerrogativas del poder civil del emperador contra las intromisiones del papado. Juan XXII dicta una orden de captura y le excomulga. Desde 1329 vive en Munich, donde Miguel de Cesena, a su muerte en 1342, le entrega el sello de la Orden y le nombra vicario general. A la muerte de su protector, Luis de Baviera, remite el sello de la Orden al capítulo de Verona (1348) y parece dispuesto a reconciliarse con Benedicto XII. Pero la muerte le sorprende en 1349 y la leyenda se apodera de su figura.

Entre sus obras filosóficas y teológicas destacan; además del Comentario a las Sentencias, los *Quodlibeta septem*, el *Centiloquium theologicum*, comentarios sobre la Lógica y la Física de Aristóteles, la *Summa logicae* o *Summa Totius Logicae*.

Entre los escritos políticos citemos las *Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*, el *Compendium errorum Ioannis papae XXII* y el *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*, entre un maestro y su discípulo.

La influencia del pensamiento de Ockham comienza a sentirse a partir de 1340. Numerosos modernos o nominales, partidarios de una drástica renovación espiritual y/o de un cambio de «paradigma» intelectual, comienzan a reclamarle como símbolo ideológico, acogiéndose a su

autoridad, aun cuando sus doctrinas no coincidan con las de Ockham. Las citas de sus obras se multiplican dentro del movimiento nominalista hasta convertirse en señas de identidad de un nuevo «colegio invisible», críticamente enfrentado con el tomismo y el escotismo. De esta manera el título puramente académico de «inceptor» (candidato al doctorado), que Ockham poseía, pasa a significar equívocamente «iniciador» de la *via modernorum* y los sobrenombres de *venerabilis inceptor* o de *nominalium princeps* denotan el prestigio de que pronto se revistió su discutida figura, tan típica del siglo XIV y, a la vez, tan original. Inquieto, rebelde y perseguido, este fraile inglés toma inequívocamente partido por todas las causas «progresistas» (en el sentido de «nuevas») de su época, de un modo coherente y radical. Con un rigor lógico y una inflexibilidad absoluta corroe el edificio entero de la metafísica del siglo XIII, en el que se armonizaban íntimamente fe y razón, contribuyendo así decisivamente al descalabramiento [176] de la escolástica. Pero al hilo de esta destrucción sistemática de la escolástica, llevada a cabo por un teólogo en nombre de la pureza de la religión cristiana, se va fraguando un nuevo sistema de Ideas, que contienen, en germen, gran parte de la filosofía moderna: el «*essé est percipi*» de Berkeley, el escepticismo de Hume, pero también el voluntarismo de Descartes. No debe olvidarse, sin embargo, a la hora de señalar estos precedentes, el sentido teológico, que confiere unidad a la construcción intelectual de Ockham y que se perderá por completo en los sistemas modernos laicos.

a) La unidad de la filosofía ockhamista. ¿Teologismo o logicismo?

Se ha querido ver en la filosofía de Ockham un desdoblamiento esquizofrénico - manifestación, quizá, del carácter del autor- entre sus escritos lógico-filosóficos de Oxford y sus obras políticas de Munich. Sin entrar aquí en «inciertas» profundidades psicoanalíticas, concedemos que en el pensamiento de Ockham confluyen varias hebras o elementos (empirismo, racionalismo lógico, teologismo), pero armonizados entre sí. En efecto, al igual que su principal adversario Duns Escoto¹, piensa Ockham sinceramente que la teología y la filosofía deben ser purgadas del necesitarismo greco-grabe y, en particular, de la teoría de las esencias, mantenida inconsecuentemente por el Doctor sutil, porque ponen en peligro la doctrina cristiana de la omnipotencia divina. De ahí que su empirismo, contingentista y radical, encuentre su raíz en la teología. Pero, además, afirma acertadamente Copleston:

«Su actividad como lógico y sus ataques a todas las formas de realismo en la cuestión de los universales pueden considerarse, en cierto sentido, como subordinados a sus preocupaciones de teólogo cristiano.»

Por otra parte, la unidad profunda del sistema fue claramente percibida por sus contemporáneos. En el Tratado sobre los principios de la teología, que según su editor, L. Baudry, «sintetiza la doctrina de Ockham a la perfección», se coordinan deductivamente todas sus tesis a partir de dos axiomas o principios fundamentales. El primero posee carácter

¹.- Pierre Vignaux enfatiza la oposición entre Escoto y Ockham en su artículo «Nominalisme» (Dictionnaire de Théologie Catholique, T. XI, París, 1931) con las siguientes palabras: «En casi todas las cuestiones que hemos expuesto Escoto aparece entre los adversarios y, con frecuencia, como el principal o el único; la teoría de las distinciones que nos ha parecido de importancia decisiva, está dirigida esencialmente contra su distinción formal... Como esta oposición se encuentra a cada paso, la crítica que Ockham lleva contra Escoto adquiere un carácter sistemático.»

teológico, pues se trata de una versión metafísica del primer artículo del Credo cristiano: «Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem. »

Ax. 1: «Dios puede hacer todo lo que puede hacerse sin contradicción... esto es, todo aquello de lo que no se sigue contradicción ante esta proposición: "esto está hecho".»

El segundo principio posee carácter metodológico y, aunque fue usado antes por otros, ha pasado a la historia con el sobrenombre de «navaja [177] de Ockham». Se trata, sin duda, de un instrumento dialéctico que sirve para excluir todo concepto superfluo. Sin embargo, la formulación ockhamista contempla claras restricciones teológicas en su aplicación, a saber, la autoridad de la Escritura y de la Iglesia:

Ax. 2: «No debe afirmarse una pluralidad sin necesidad... Hay necesidad de usar la pluralidad cuando lo exige la razón, la experiencia o la autoridad de la escritura, a la cual no es lícito contradecir, y la autoridad de la Iglesia.»

Entre las 243 conclusiones que el autor del Tratado deduce de estos dos axiomas, se encuentran casi todas las críticas que sirven para dismantelar la metafísica escolástica, y todas las tesis constructivas del nominalismo como sistema lógico. Expondremos más adelante estas conclusiones, separando ambos aspectos, el crítico y el constructivo. Retengamos aquí que el punto de vista teológico confiere una rigurosa unidad a las distintas hebras que confluyen en el pensamiento de Ockham. Pero debemos advertir también sobre la precariedad de esta síntesis. Cuando el vínculo teológico quede disuelto en el proceso de laicización del mundo moderno, estos elementos mostrarán su real heterogeneidad.

b) La filosofía práctica de Ockham

Queda por explicar aún cómo engranan sus doctrinas politico-eclesiales en esta axiomática. Sería un error considerar estas doctrinas abstractamente como un resultado teórico de su sistema. Ockham se vio envuelto en las disputas entre la Santa Sede y el poder temporal y dio en escritos coyunturales una respuesta polémica al absolutismo arbitrario y caprichoso del papado. Su punto de vista supone una «toma de partido», pero no parece pecar de incongruencia, como muchos han querido ver. Es acorde con su principio de economía (Ax. 2) la escisión radical que establece entre «poder espiritual» y «poder temporal», por cuanto elimina sofisticadas situaciones intermedias. Defiende así la completa autonomía de lo religioso del mismo modo que defiende la autonomía de la teología y de la fe, a saber, separándolo de toda contaminación laica, del mismo modo que deslinda los dogmas de toda intromisión de la razón. Por tanto, si el papa se atribuye poder en la esfera temporal, invade un terreno sobre el que no tiene poder alguno. Dígase lo mismo del monarca que interfiere en asuntos religiosos. En todo caso, la autoridad del emperador no deriva del papa, sino de Dios a través del pueblo, ya sea por elección directa, ya indirecta por medio de electores, ya por algún otro medio legítimo de transmisión como la monarquía hereditaria:

«Después que todo el mundo consintió espontáneamente el dominio e imperio de los romanos, dicho imperio fue verdadero, justo y bueno» (Dialogus, 2, 3, 1).

Su legitimidad descansa en el consensus popular. Por eso la comunidad tiene derecho a deponer a un monarca, cuando éste traiciona su confianza o abusa de su autoridad. Si la independencia del poder temporal se justifica por el principio de economía, la libertad del pueblo para establecer su [178] propia forma de gobierno armoniza con su ontología

individualista. No hay, pues, contradicción entre estas doctrinas y la filosofía general de Ockham. Puesto que sólo existen individuos, la Iglesia no es otra cosa que el conjunto de los fieles, lo mismo que la Orden de franciscanos no es nada aparte de los franciscanos mismos. También en este punto su «teoría conciliar» es consecuente. Ockham concibe una Iglesia altamente democrática, que preludia la reforma de los protestantes. Piensa que para remediar los males de la Iglesia y para cortar de raíz el absolutismo papal, en el que ve el origen de tales males, debía convocarse un concilio universal de los cristianos con representaciones de laicos y mujeres en paridad con los clérigos. Avalaban la viabilidad de su proyecto tanto los ejemplos prácticos que ofrecían los parlamentos políticos como la propia organización interna de las órdenes mendicantes de la época. El concilio así constituido está por encima del papa y probablemente no se equivoca, aunque no pueda declararse su «infalibilidad», porque ello supondría admitir contradictoriamente en un mismo campo dos autoridades distintas: el concilio y la Escritura. La fe de Ockham en la evidencia de la Escritura justifica que considerase superfluo «definir nuevos dogmas» y redujese las funciones «espirituales» de la Iglesia a la administración de la gracia y a la conservación de la revelación. Por otra parte, en la Escritura encontró abundantes argumentos para defender la «pobreza evangélica» de los fraticelli y acusar de «hereje» al propio Juan XXII.

Los escritos político-eclesiásticos de Ockham fueron incluidos en 1564 en el célebre *Index Librorum Prohibitorum*. Tan grande era su función ideológica dos siglos después de la muerte de su autor. Desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía, no debemos olvidar que gran parte del éxito alcanzado por el movimiento nominalista durante los siglos xiv y xv se debió no tanto a su potenciación de la ciencia física experimental -aspectos sobre el que insistiremos después- cuanto a su solidaridad con tesis «progresistas» prácticas, que revolucionaron el mundo medieval, abriendo camino a la modernidad: individualismo, libertad, conciliarismo, autonomías nacionales, democratismo, etc.

2. La crítica de Ockham a la metafísica escolástica

Aunque las obras de Ockham no dan pie para separar sus críticas metafísicas de su teoría del conocimiento, expondremos aquí ambos aspectos en dos bloques distintos, al objeto de lograr una mejor articulación pedagógica de la materia.

a) Contra el esencialismo y a favor de una ontología atomista

Ockham reacciona principalmente contra Escoto, cuyas preocupaciones comparte, pero cuyo compromiso con el necessitarismo de Avicena en el *regressus*, rechaza. Retiene, en efecto, como señalan C. Giacon y tras él G. Fraile, la mayor parte de las tesis escotistas:

«La univocidad del Ser, la identidad entre esencia y existencia, la actualidad de la materia prima, la pluralidad de formas, la negación de la materia como principio de individuación, el conocimiento directo del [179] singular, la inutilidad de los fantasmas de la imaginación, la imposibilidad de probar la inmortalidad del alma y la omnipotencia de Dios, etc.»

Pero el sentido y el fundamento de estas tesis han sufrido una profunda inversión, que las hace conceptualmente diferentes, aunque literalmente parezcan las mismas. Porque Ockham suprime de un plumazo las esencias, formalidades o «grados de ser», que Escoto distinguía en los individuos con su distinción formal *ex natura rei*. De acuerdo con el principio de economía (Ax. 2), tanto las distinciones «de razón» tomistas, como las «formales» escotistas

resultan superfluas, porque no marcan ninguna diferencia real entre las cosas. Lo único que la experiencia y la razón nos obliga a admitir es la distinción real que se da entre una cosa y otra. De este modo, la tesis central de la metafísica escotista, la univocidad del Ser, cede su puesto a un postulado atomista, que pretende ser expresión del realismo más pedestre: En la realidad sólo existen individuos particulares, cuya unidad indivisible es evidente por sí misma. Desde esta ontología atomista, ya no se precisa la hecceidad escotista para refutar la tesis tomista de la individuación por la materia, ya que todo ser concreto, por el mero hecho de existir, es singular:

«Toda cosa es singular por sí misma, porque la singularidad conviene inmediatamente a todo aquello que existe. No puede, por consiguiente, sobrevenirle por algo distinto» (1 Sent., 2, 6P).

En consecuencia, la metafísica carece de la unidad que todavía mantenía en Escoto gracias a la univocidad real del Ser. Del mismo modo que el mundo es un agregado de individuos atómicos, entre los que no median relaciones esenciales y necesarias de ningún género, sino sólo relaciones contingentes libremente dispuestas por la voluntad de Dios (Ax. 1), así también la metafísica carece de un objeto único, que permita sincronizar con necesidad absoluta todas sus partes:

«Porque lo mismo que diferentes reinos tienen distintos reyes, y no hay ningún rey de todo, 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 pueden tener mutuas relaciones» (Prol. Sent., 9, N).

La metáfora utilizada revela un reconocimiento efectivo del pluralismo nacionalista. Pero aquí interesa destacar las consecuencias disolventes que este planteamiento tiene para la metafísica tradicional. Porque, como Ockham sólo admite lo que está dado en la experiencia actual o viene exigido por ella, se negará sistemáticamente desde un punto de vista racional a que principios válidos y evidentes en una parte de la metafísica (v.g. la cosmología) se apliquen «sin necesidad» a otra, cuyo objeto sea distinto (v.g. la teología natural). Esta actitud pende de su toma de posición gnoseológica en lógica y teoría de la ciencia. Sin embargo, lo dicho permite entender su crítica a la metafísica escolástica, incluyendo en ella no sólo la «teología natural», sino también la «psicología racional» y la ética. Veámoslo.[180]

b) Crítica de la «teología racional»

Puesto que el objeto primario de la mente humana son las cosas materiales o naturalezas dotadas de cuerpo, no cabe experiencia intuitiva alguna de Dios en el estado presente del hombre. Ockham concede, sin embargo, que Dios puede infundir al hombre un conocimiento abstractivo de sí mismo en razón de su omnipotencia (Ax. 1), puesto que todo lo que hace por medio de las creaturas puede hacerlo directamente sin su concurso. Pero eso no significa admitir prueba alguna de la existencia de Dios. Todas las pruebas a posteriori aducidas hasta ahora adolecen de un defecto, según Ockham. Postulan que es imposible que se de una serie infinita en el orden de las causas, en el de los motores, en el de los fines, etc. Ahora bien, este postulado no está bien sentado, porque

«es difícil y/o imposible probar en contra de la opinión de los filósofos que no haya un proceso infinito en las causas de un mismo género» (I Sent., 2, 5).

Tales pruebas, meramente probables, carecen de todo valor demostrativo y, por supuesto, nunca llegan a establecer racionalmente la unicidad de Dios. En realidad, ningún atributo divino, que no son más que distintos nombres que damos a una misma cosa en la que no cabe distinción real, puede ser conocido por razonamiento:

«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» (ib., 3, 2, M).

Conocimiento cierto de las proposiciones y demostraciones teológicas, en la ínfima medida en que son posibles, nos lo proporciona únicamente la revelación divina aceptada por la fe. Pero ningún artículo de fe puede demostrarse, puesto que a muchos sabios les parecen falsos. Marechal ha calificado esta actitud ante la teología natural de agnosticismo fideista. Ockham, en efecto, no es un incrédulo, sino un teólogo decidido a purgar su disciplina del aparato filosófico-escolástico, que le aprisionaba mediante el expeditivo procedimiento de declararlo inconsistente. Para ello utiliza su reconocida habilidad de lógico.

c) Crítica de la «psicología racional»

En la misma línea se encuentra su escepticismo respecto a las posibilidades de una psicología racional:

«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» (Quodl. I, 10).

[181]

Situado en el terreno de la fe, Ockham se limita a aceptar como más probables las opiniones de la tradición franciscana y, en particular, de Escoto, sobre la pluralidad de formas sustanciales en el hombre y sobre la identidad entre entendimiento y voluntad. Pero aplicando su principio de economía (Ax. 2) insiste en la unidad de la persona humana, una de cuyas características más sobresalientes, conocida por experiencia inmediata, es la libertad:

«Por el hecho de que todo hombre experimenta que, por mucho que su razón le dicte algo, su voluntad puede quererlo o no quererlo» (Ib., 1, 16). d) V oluntarismo ético y contingentismo radical

Hemos visto cómo la afirmación de la omnipotencia divina acarrea en Escoto una fuerte dosis de contingentismo. Hemos visto también cómo el ockhamismo erige esa omnipotencia en principio básico fundamental. Como Ockham sigue las huellas de Escoto, pero sin el paliativo de las esencias, nos topamos aquí con un contingentismo radical. La absoluta contingencia de todo equivale ahora a la absoluta libertad de Dios. Es cierto que el fiat divino parece estar limitado por el principio de contradicción lógica; pero en un mundo compuesto

de individuos solamente (atomismo), carente de toda articulación racional, tal barrera lógica es insignificante. Nada es absolutamente imposible para Dios, puesto que no hay esencias que le obliguen: Una piedra podría hablar y el Hijo de Dios encamarse en la forma de un asno, puesto que no hay necesidad intrínseca alguna que lo impida. Decir cómo debe ser algo, supone limitar la omnipotencia divina.

Las consecuencias éticas de este contingentismo van mucho más allá de lo que Escoto se atrevió a sospechar. Ya no hay nada, ni siquiera la transgresión de los dos primeros mandamientos mosaicos, intrínsecamente malo:

«Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga... Por tanto, si Dios causase el odio a El 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 poder» (IV Sent., 9, E-F).

Huelga decir que de hecho deben evitarse los actos indebidos, no porque sean malos, sino porque Dios los prohíbe ahora, aunque en cualquier momento puede ordenarlos:

«El mal no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto» (II Sent., H).

Parece claro que la norma última de moralidad es la voluntad divina (voluntarismo) y que la ética de Ockham no escapa a la acusación de autoritarismo divino. Sin embargo, muchos observan una cierta incongruencia, pues al lado de esta moral teológica Ockham presenta sin solución de continuidad una especie de moral positiva laica, que toma como norma de moralidad la recta razón: [182]

«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» (III Sent., 12 CCC).

Se plantea aquí una paradoja similar a la que se nos planteará a la hora de justificar la validez del conocimiento científico. Ockham no ve contradicción en admitir estas dos normas, porque de hecho Dios no está variando constantemente sus órdenes. Basta constatar que lo que Dios quiere es que nos ajustemos a la recta razón (Ib.) para que ambas normas queden armonizadas. Sólo que si la voluntad divina se nos revela, aunque sólo sea provisionalmente, en la recta razón, bastará observar el código positivo que rige en una sociedad para conocer la voluntad de Dios. Pero, entonces, la justificación teológica de la moral, si aplicamos con rigor el principio de economía, aparece como una superestructura superflua. En esta dirección avanzará el positivismo ético y jurídico. El venerabilis inceptor no lo podía prever.

3. Lógica y teoría de la ciencia ockhamista

Como lógico brilla Guillermo de Ockham con luz propia, en tanto que sistematizador de la doctrina terminista o nominalista («extensionalista») y en tanto que teórico de la inducción. Su *Summa totius logicae*, completa exposición de la lógica de su tiempo (términos, proposiciones y argumentos), seguía reimprimiéndose en 1675 como libro de texto en Oxford. Ernst Moody considera erróneo valorar a Ockham como un precursor de posiciones modernas, pese a su ingente contribución al derrumbamiento del escolasticismo, puesto que

su objetivo fue restaurar la pureza de las doctrinas de Aristóteles, librándolas de adherencias agustinianas y árabes. Pero el reconocimiento de que Ockham está interpretando a Aristóteles, en nada empuja la apreciación del giro gnoseológico que sus planteamientos conllevan. Si la «modernidad» puede definirse en filosofía por el privilegio que las cuestiones epistemológicas alcanzan sobre las ontológicas, Ockham la preludia, como ha visto Abbagnano.

a) Enfoque gnoseológico

Ockham concibe la posibilidad de estudiar la lógica y el conocimiento humano sin referencia a la metafísica y a la teología, gracias a su escisión entre fe y razón. Más aún, insiste en el carácter instrumental de la lógica para la filosofía de la naturaleza, alentando de este modo la investigación científica entre sus seguidores. Dos principios parecen presidir la gnoseología ockhamista. En primer lugar, el insoslayable principio de economía o «navaja de Ockham», que en este contexto implica la supresión del complicado proceso que en la tradición aristotélica-scholástica servía para explicar el conocimiento. Aunque habla de «abstracción» en razón de este principio, Ockham considera superfluo el entendimiento agente e inútiles las especies impresas:

«Es evidente la falsedad de la opinión que supone que un entendimiento agente ejerce una acción de depuración, irradiación, separación o abstracción sobre la imagen (phantasmata) y el entendimiento paciente» (II Sent. 15,20).

[183]

Defiende Ockham, en segundo lugar, que el único conocimiento cierto sobre el mundo de la experiencia es la intuición, definida como la aprehensión inmediata de una cosa como existente, causada por los objetos individuales que constituyen el mundo. La función del entendimiento se reduce así a captar pasiva, pero directamente, las impresiones que sobre él ejercen los objetos a través de los sentidos:

«Digo que en ninguna aprehensión intuitiva, sea sensitiva o intelectiva, 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» (I Sent. 27, 3, K).

El conocimiento intuitivo permite formar juicios contingentes sobre la existencia o no de objetos individuales. Su única garantía de validez es la evidencia, bien sea intelectual o sensible. Suele recordarse a este propósito que «racionalismo» y «empirismo» se encuentran aquí confundidos in nuce. Su diferenciación se producirá cuando la intuición intelectual (racionalismo) se escinda de la sensible (empirismo).

b) La solución nominalista al problema de los universales

Históricamente la posición de Ockham sobre los «universales» se denomina nominalismo o terminismo. Se sugiere así que el universal es el nombre, la palabra o el término. Pero esto es inexacto, porque los términos, en cuanto conjuntos de sonidos o pictogramas, son cosas «singulares» también y sería absurdo afirmar que algo singular es universal. En realidad, hasta el mismo concepto natural es algo singular: la universalidad no es otra cosa que la capacidad de significación o de predicación que ciertos signos poseen respecto a una pluralidad de cosas significadas:

«(El concepto), por consiguiente, no es universal más que a través de su significado, en la medida en que es signo de una pluralidad» (Log. I, 1, c. 14).

El signo puede ser natural (como el humo que significa fuego, la risa que significa alegría, o el concepto, en tanto que es anterior a las palabras y a la escritura) o convencional, por voluntad o institución (ex institutione) de los hombres (como las palabras y la escritura que varían en las diferentes lenguas). Tanto cuando el universal es un signo natural (el concepto en la mente), como cuando es convencional (en la palabra o en la escritura) significa algo singular que supone o hace las veces de otras realidades. Esta postura remeda de cerca el conceptualismo de Abelardo, pero Ockham la presenta como original y en franca oposición a todos sus predecesores, incluido Escoto, a los que tacha de realistas.

«Omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura est realiter in individuo». Frente a ellos enfatiza un radical antirrealismo, negando cualquier tipo de realidad en sí al universal, al menos extra animam, pues en la realidad sólo existe el singular. [184]

«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» (I, Sent. 2, 8 Q).

Puede argüirse que Ockham concede alguna realidad al universal dentro de la mente (in animam). Sin embargo, como no está interesado en los aspectos psicológicos del conocimiento, sus expresiones confusas pretenden subrayar únicamente que no hay necesidad de postular otros factores que la mente y las cosas individuales para explicar el universal. Este proviene de la similitud que se da entre las cosas individuales, similitud que se capta en la mente, sin que ello conlleve la aparición de naturaleza o quiddidad alguna. La única realidad del universal reside en el conocimiento y consiste en hacer las veces (o suponer) por los objetos singulares, en representarlos:

«El universal -afirma explícitamente- no existe como sujeto ni en la mente ni fuera de ella; tiene únicamente un ser objetivo en la mente y esto es una ficción» (Quodl. 5, 13).

Como un espejo, la mente refleja, representa objetivamente las cosas singulares. Pero la imagen reflejada, el universal, es una ficción inexistente. e) La teoría de las «supposiciones» Aunque ya Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano habían analizado con detalle los diferentes sentidos en que los términos representan o «hacen las veces» de las cosas, sólo Ockham «hace de la suppositio la noción básica de su teoría de los términos» (W. y M. Kneale). De este modo la universalidad se reduce a su función lógica de predicación y el significado se transforma en representación. Veamos cómo: Lo que se predica de los singulares no es la cosa ni el concepto mismo, sino solamente una intención de la mente. Ahora bien, como los términos que integran una proposición deben referirse a algo para tener sentido, si apuntan o se refieren a las cosas se llamarán «términos de segunda intención». Así pues, un término puede suponer («suplir», «valor por» o «hacer las veces de») una cosa en primera intención u otro término en segunda intención. Ockham distingue tres clases de suppositio: (i) La suppositio personal, que ocurre, por ejemplo, en la proposición «el hombre corre», en la que el término «hombre» representa a un individuo determinado. Tal es para Ockham el caso normal y típico de suppositio, de modo que todas las demás pueden, en última instancia, reducirse a ella. (ii) La suppositio material se produce cuando de lo que se

habla es de la palabra misma, por ejemplo, cuando se dice «hombre es una palabra bisílaba». Y (iii) la *suppositio* simple, que tiene lugar, por ejemplo, en la proposición «hombre es una especie del género animal», porque «hombre» ya no se refiere aquí ni al individuo ni a la palabra, sino a algo que es común a todos o a un grupo de individuos. Ese algo común, esa semejanza es propiamente el universal, en el que reconocemos a los individuos, pero de un modo más confuso, menos distinto que cuando conocemos a Juan o a María. A su vez, «hombre» se refiere en última instancia a los individuos, por lo que es un término de primera intención, en tanto que «especie» o «género» son términos de segunda [185] intención, porque se refieren no a cosas, sino a términos como «hombre», o «animal». Puede preguntarse aún por qué existe esa semejanza entre Juan, María y los demás hombres. Ockham responde que se trata de una cuestión metafísica, pero que metafísicamente no hay razón alguna para esas semejanzas naturales, excepto la decisión divina, que a su vez, como vimos, no está sometida a ninguna idea o naturaleza común, que podamos suponer. En cuanto a los nombres utilizados para designarlas son puramente convencionales (cfer. Log, 1, 63; Quodl, 4, 19, etc.).

d) La ciencia: causalidad e inducción

Ockham reconoce con Aristóteles que la ciencia versa sobre universales, pero en el peculiar sentido de que toda ciencia consta de proposiciones, que establecen conexiones necesarias y universales entre nociones. Distingue dos tipos: la ciencia real, que como la física se ocupa de cosas reales (cuerpos), y la ciencia racional, que como la lógica se ocupa de términos que no representan inmediatamente cosas reales, sino fabricaciones mentales o segundas intenciones. Pero la ciencia racional supone siempre la real, del mismo modo que las segundas intenciones presuponen las primeras, y por ella se justifica:

«(Porque) los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia real representan cosas, lo cual no es el caso para los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia racional, pues representan a otros términos» (1 Sent.)

Ahora bien, las cosas individuales representadas por los conceptos universales de la ciencia real sólo pueden conocerse por intuición. Por tanto, las ciencias reales no pueden contentarse con demostraciones deductivas, silogísticas, como la lógica, sino que deben recurrir a la experiencia.

«Ciertos primeros principios no son conocidos por sí mismos, sino que sólo son conocidos a través de la experiencia» (Log., 3, 2).

De esta manera se compromete Ockham a justificar los nexos causales, que se dan en el mundo real, por procedimientos inductivos. En este sentido establece reglas para determinar conexiones causales en casos concretos, que anuncian claramente las tablas de Bacon y los métodos inductivos de J. Stuart Mill:

«Aunque no pretendo decir universalmente lo que es una causa inmediata, digo, que es suficiente para que algo sea una causa inmediata, lo siguiente: que cuando ella esté presente, se siga el efecto, y cuando no esté presente, siendo iguales todas las otras condiciones y disposiciones, el efecto no se siga» (1. Sent, 45, 1D).

Naturalmente, la conexión sólo es válida, si se presupone cierta constancia o regularidad en la naturaleza. ¿Cómo puede asegurarse tal regularidad en un mundo esencialmente contingente?

Sólo repitiendo constantemente la misma experiencia, alcanzaremos un mayor grado de probabilidad. Las relaciones causales parecen reducirse por esta vía al estatuto de meras generalizaciones empíricas. Esto no supuso, sin embargo, un freno, [186] sino un acicate para la investigación experimental, que desde Roberto Grossetesta venían propugnando los franciscanos.

En suma, el sentido constructivo de la filosofía de Ockham puede resumirse así: Si el orden del mundo ha sido dispuesto contingentemente por la omnipotencia divina, es casi una obligación del cristiano abordar su estudio para lograr un mejor conocimiento de su voluntad. Por extraño que pueda parecer esta justificación de la ciencia empírica, lo cierto es que Ockham propició de este modo el experimento y la observación. Por otro lado, en sus trabajos lógicos habilitó potentes procedimientos metodológicos para llevar a cabo esta tarea. Debe computarse en su haber, no sólo sus observaciones sobre la inducción y la causalidad, sino también los efectos críticos que su célebre «navaja» tuvo a la hora de limpiar el panorama científico de conceptos anquilosados y superfluos. Al exigir que sólo se admitiese lo que la experiencia justificaba, el universo se simplificó y su defensa de Aristóteles se metamorfoseó en un devastador ataque. En virtud de su principio de economía se suprimieron las causas finales, las complicadas «relaciones» y gran parte de los «accidentes» (en el sentido técnico aristotélico de la tabla de categorías) que poblaban la física del siglo XIII, pues, de admitirlos,

«se seguiría que al mover yo un dedo, todo el universo, es decir, el cielo y la tierra, se llenarían inmediatamente de accidentes» (II Sent., 2 G). Ockham, sin embargo, venerabilis inceptor, no hizo más que abrir el camino.

4. El movimiento ockhamista y la ciencia moderna

«Las críticas de Aristóteles (suscitadas desde 1277) -observa A. C. Crombie- no sólo eliminaron muchas de las restricciones metafísicas y «físicas» que su sistema impuso al uso de las matemáticas, sino que también muchos de los nuevos conceptos conseguidos fueron o incorporados directamente a la mecánica del siglo xvii o constituyeron los gérmenes de teorías que iban a ser expresadas con el nuevo lenguaje creado por las técnicas matemáticas y experimentales» (p. 40).

En esta misma dirección Pierre Duhem ha subrayado hace tiempo que los escolásticos parisinos del siglo XIV pusieron las bases de la dinámica y astronomía modernas, pues Copérnico, Leonardo de Vinci y Galileo, entre otros, tuvieron acceso a las obras impresas de Grossetesta, Alberto Magno, Roger Bacon, Duns Escoto, Bradwardino, Ockham, Eleytesbury, Ricardo Swineshead, Buridán, Alberto de Sajonia y N. Oresme, cuyo contenido científico aprovecharon. Tras él, otros investigadores, como L. Thorndike y la doctora Anneliese Maier, han puesto de manifiesto la continuidad real entre el pensamiento científico de los escolásticos tardíos y la «revolución científica» del siglo xvli, concediendo, no obstante, la originalidad debida a los autores del «siglo del genio». Es cierto que el «fervor humanista» por los griegos eclipsó en el Renacimiento esa continuidad, pero también que la Weltanschauung o «cosmovisión», que propició la investigación científica en el otoño de la Edad Media, era muy diferente de la que [187] produjo tan brillantes frutos tres siglos más tarde. A continuación nos limitaremos a destacar algunas de las principales contribuciones originales de los «sucesores de Ockham» a la ciencia.

a) La estructura de la sustancia material o la resurrección del atomismo Nicolás de Autrecourt (1300-1350 aprox.) ha merecido el sobrenombre de «Hume de la Edad Media» (H. Rashdall) por sus doctrinas epistemológicas. Sus cartas a Bernardo de Arezzo y su *Exigit ordo executionis* avanzan, en efecto, la crítica ockhamista hasta los límites del escepticismo humeano, pues declara innaccesibles al conocimiento racional no sólo los dogmas de fe, sino también la existencia de la sustancia y la validez de las relaciones causales:

«Del hecho de que una cosa exista no se puede inferir evidentemente que otra cosa existe o no.» «Respecto a las cosas sabidas por experiencia -matiza en el *Exigit*-, al modo como se dice que se sabe que el ruibarbo cura el cólera o que el imán atrae el hierro, sólo poseemos un hábito de hacer conjeturas, pero no certeza.»

Weinberg y Copleston niegan que Autrecourt abrace el «fenomenismo» que rezuman estas frases. Pero no puede olvidarse que únicamente admite como ciertas las evidencias derivadas del principio de no contradicción, cuya primacía absoluta reconoce, y las que los datos inmediatos de la «experiencia» nos proporcionan:

«Para evitar absurdos he sostenido en mis disputas en la Sorbona que tengo certeza evidente de los objetos de los cinco sentidos y de mis actos psíquicos.»

Esta actitud epistemológica tiene consecuencias devastadoras para la «física» aristotélica, en la que Autrecourt no encuentra ni «una sola conclusión cierta». A este respecto interesa destacar que en su búsqueda de una «física alternativa», rescita el sistema atomista, considerando más probable que la estructura material del universo constase de puntos mínimos, infrasensibles e indivisibles, cuya agregación y dispersión explicarían el movimiento y el cambio sustancial. De este modo se ve abocado a negar el postulado (4) del sistema axiomático de la física aristotélica [cfr. 1, 25, (b)] y afirma consecuentemente la existencia del vacío:

«Hay algo en lo que no existe ningún cuerpo, pero en lo que algún cuerpo puede existir.» Si consideramos que el abandono de la física cualitativa de Aristóteles va acompañada en el siglo XVII por una asunción del paradigma cuantitativo del atomismo, no podemos menos de considerar las posiciones críticas de Autrecourt como claros precedentes de las orientaciones modernas.

b) La teoría del movimiento y el problema del proyectil

Menos radical, pero más efectiva técnica e históricamente fue la explicación del movimiento proporcionada por el dos veces rector de la [188] Universidad de París Juan Buridán (1300-1358/66 aprox.), cuya actitud «nominalista», más abelardiana que ockhamista, se ha puesto frecuentemente en duda. Lógico notable, como lo atestiguan sus *Summulae logicae*, su interés se centra en los problemas de filosofía natural, a los que dedica dos extensos comentarios a sendas obras de Aristóteles: *Quaestiones super octo libros physicorum* y *Quaestiones de coelo et mundo*. En realidad, Buridán se mueve, por así decirlo, dentro del «paradigma» aristotélico, sólo que a la hora de abordar el problema del «movimiento no-natural» o violento abandona el postulado (3) del sistema axiomático de su maestro [cfr. 1, 25 (b)] y se sitúa en una línea crítica neoplatonizante que parece remontarse a Juan Filopon². La

² - Pierre Duhem atribuye al neoplatónico Juan Filopon (s. VI) el origen de las concepciones medievales sobre la «fuerza motriz» o *virtus impressa*, que, alojada en el proyectil, hace que

insuficiencia de la dinámica terrestre de Aristóteles se patentiza, porque no explica adecuadamente el movimiento del proyectil, sobre todo en lo que concierne al paso del movimiento violento al natural (cuando la piedra pierde peso y cae), ni tampoco la aceleración progresiva de los graves en su descenso natural. Buridán repara en estas diferencias cuantitativas y niega que el aire posea capacidad motriz alguna, aduciendo argumentos «experimentales»: Cuando una piedra de molino en rotación violenta, por ejemplo, se cubre con una campana, aislándola del aire, su movimiento no cesa. ¿Cuál es, pues, el motor que sigue impulsando la piedra de molino en ausencia del aire? Observemos que el planteamiento de esta cuestión no se sale de la concepción aristotélica que exige un motor para todo movimiento. La respuesta de Buridán deja, no obstante, de ser aristotélica, no tanto porque apela al impetus como principio intrínseco violento, impreso en el cuerpo por el agente externo y opuesto a la gravedad natural, cuanto porque formula esta teoría con exactitud cuantitativa. Buridán generaliza además su teoría del impetus a toda clase de movimiento: En el violento el impetus se reduce progresivamente por la resistencia del aire y la gravedad natural, mientras en la caída libre dicha gravedad actúa como fuerza aceleradora que añade impetus sucesivos progresivamente. En todo caso, la causa final pierde peso frente a la eficiente y la visión cualitativa cede su lugar a una visión cuantitativa, en la que resulta posible medir el impetus de un cuerpo en función de su cantidad de materia multiplicada por su velocidad.

«Debemos concluir -constata Buridán- que un motor, al mover un cuerpo, imprime en él un cierto impetus, una cierta fuerza capaz de mover este cuerpo en la dirección en la que lo lanzó el motor, sea hacia arriba o hacia abajo, hacia un lado o en círculo. Cuanto más rápidamente el motor mueve al mismo cuerpo, tanto más poderoso es el impetus impreso en él. Por este impetus la piedra es movida después que el lanzador deja [189] de moverla; pero a causa de la resistencia del aire y también a causa de la gravedad de la piedra, que la inclina a moverse en una dirección opuesta, el ímpetus se debilita continuamente... (Además) cuanta más materia contiene un cuerpo, más impetus puede recibir y es mayor la intensidad con que puede recibirlo... Esta me parece ser también la causa que explica por qué la caída natural de los cuerpos pesados se acelera continuamente.»

Buridán intenta reducir los movimientos celestes al mismo sistema mecánico que utiliza para explicar los movimientos terrestres, si bien «no da por cierta» su suposición. Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen y Nicolás Oresmes recogerán, no obstante, la sugerencia y la desarrollarán en varias direcciones. Suele reconocerse en este sentido que Buridán está avanzando estratégicamente hacia la definición del principio de inercia. En verdad, no puede negarse que su cuantificación del impetus de un cuerpo en función de la cantidad de materia y de la velocidad sugiere la definición de Galileo del impeto, la quantité de mouvement de Descartes o el momento de Newton. Tampoco puede negarse que, en ausencia de resistencias,

éste se mueva sin intervención del aire como motor (sea en la versión platónica de la antiperístasis, sea en la aristotélica del contacto entre capas sucesivas de aire). Duhem remonta también a Filopon el nacimiento del moderno concepto de inercia. (*Le système du monde*; Hermann, París, Tomo 1, 1913). Aunque no puede probarse una continuidad real de esta línea argumental, cabe señalar a Avicena y Avenpace como puntos intermedios de esta concepción. Un precedente del impetus de Buridán, menos conocido, pero más preciso fue el médico persa al-Razi (m. 925/932) (Cfr. Majid Fakhry: *A History of Islamic Philosophy*, Columbia Univ. Press., New York, 1970). El primer escolástico que habló de una vis motrix determinada no por la meta, sino por el agente motor, fue el escotista Francisco de Marchia.

el impetus de Buridán podría continuar indefinidamente en cualquier dirección. Pero, como el paradigma de su dinámica seguía siendo aristotélico, tal hipótesis no fue seriamente sentada.

e) El principio de inercia

Menos aristotélica parece la explicación del movimiento propugnada por el propio Ockham. Consecuente con su principio de economía, niega que el movimiento sea debido a fuerzas impresas o impetus distinguibles del propio cuerpo que se mueve, arrumbando de este modo la exigencia del postulado fundamental de la dinámica aristotélica de que todo lo que se mueve precisa un motor:

«Digo, por tanto, que lo que mueve en el movimiento de esta clase, después de la separación del cuerpo en movimiento del proyector original, es el cuerpo movido por sí mismo y no por alguna fuerza absoluta en él o relativa a él, porque es imposible distinguir entre lo que hace el motor y lo que es movido» (11 Sent.).

Si añadimos a esto su refutación del valor de las causas finales, su admisión de la acción a distancia y su creencia en que la omnipotencia divina podía crear infinitos mundos, el sistema axiomático completo de la física aristotélica se hace añicos. Se dice a veces que Ockham da, de este modo, el primer paso hacia el establecimiento del principio de inercia, que fundamenta la mecánica de Newton. Pero en este caso la «navaja de Ockham» corta más de lo necesario, al disolver en el cuerpo mismo tanto el reposo como el movimiento. No obstante, distingue en esta dirección la medida cinemática de la velocidad y la medida dinámica de la fuerza motriz en términos del trabajo realizado.

d) La ley de la gravedad

Otra de las anticipaciones relevantes en materia de física, aunque fruto también de un debate colectivo, suele asociarse con el nombre de Alberto de Sajonia (1316-1390 aprox.), rector en París y Viena, obispo de [190] Halberstadt, y autor de influyentes obras matemáticas, éticas, lógicas y físicas. Aunque pende de Ockham por su nominalismo, trabaja Alberto dentro del paradigma físico aristotélico remodelado por la teoría del impetus de Buridán. En este contexto explica la trayectoria del proyectil distinguiendo tres períodos en ella (inicial, intermedio y final), según la clase de impetus que prima en cada momento (el impreso, el compuesto o el gravitacional) y atisba que la velocidad del móvil guarda alguna proporcionalidad con el espacio recorrido y el tiempo. Pero su celebridad le viene de su teoría de la gravedad, enunciada al resolver el problema de por qué los cuerpos (y en concreto la Tierra) se hallan en reposo. Zanja la cuestión distinguiendo entre el centro del volumen y el centro de gravedad, que sólo coinciden en los cuerpos perfectamente homogéneos. Como la Tierra no es homogénea, sólo se explica su estabilidad si su centro de gravedad coincide con el centro del mundo. De este modo puede definirse la gravedad de un cuerpo como su tendencia a unir su centro de gravedad con el centro del mundo y así se explica la caída de los graves y su peso como resistencia a apartarse del lugar natural. Esta teoría influye en el desarrollo de la estática hasta mediados del siglo xvii. Por lo demás, de acuerdo con ella, rechaza la hipótesis de que los cielos estuvieran quietos y la Tierra se moviera,

«pues de ningún modo podemos salvar las oposiciones y conjunciones de los planetas, ni los eclipses de Sol y de Luna, mediante la hipótesis del movimiento de la Tierra y de la quietud del cielo.»

La observación de Alberto ilustra, de rebote, los debates del xiv sobre astronomía.

e) La rotación diaria de la Tierra y el uso de coordenadas

Concluamos esta reseña de contribuciones apreciando la calidad científica del obispo de Lisieux, Nicolás Oresme (m. 1382), cuya producción en francés, por encargo de Carlos V, le convierte no sólo en el más destacado autor de economía política por su tratado sobre la moneda (*De Vorigine, nature et mutation des monnaies*), sino también en un preclaro precursor de Copérnico por su *Livre du ciel et du monde* y su *Traité de la sphère*. Como matemático inventa un algoritmo para operar con potencias fraccionarias y anticipa la geometría analítica de Descartes en su *De difformitate qualitatum*.

Oresme no parece mantener ya ninguno de los postulados básicos del paradigma aristotélico, pues considera al espacio infinito y a los movimientos relativos, prescinde de la existencia de un centro fijo del universo y explica la gravedad en términos de atracción ejercida por las masas esféricas de materia sobre los cuerpos más pesados. Aplica además la teoría del impetus de Buridán a la astronomía y declara, en consecuencia, defendible la opinión de que:

«La Tierra se mueve con movimiento diario, y los cielos, no. Y primero diré que es imposible demostrar lo contrario por ninguna observación; segundo, por la razón; y tercero, aportaré razones en favor de la opinión» (*Du ciel*, 11, 25).

Existen sorprendentes analogías entre esta estrategia y la que más tarde utilizará Copérnico. De hecho, Oresme responde a las objeciones clásicas [191] contra el movimiento diario de la Tierra con los mismos argumentos que Copérnico, apelando, por ejemplo, al Tratado sobre la perspectiva de Witelo para refutar como mera apariencia el giro de los cielos en torno al eje polar. En favor de la hipótesis propone argumentos de inspiración platónica y ockhamista: mayor perfección y mayor sencillez posee la idea de la rotación terrestre que la hipótesis geostática:

«Puesto que todos los efectos que vemos pueden ser producidos y todas las apariencias pueden ser salvadas por una pequeña operación, a saber, el movimiento diario de la Tierra, que es muy pequeño comparado con los cielos, sin multiplicar así operaciones que son tan diversas y exageradamente grandes, se sigue que Dios y la naturaleza habrían ordenado y realizado esas operaciones para nada, y esto no es adecuado.» (Ib.).

Oresme trata incluso las objeciones extraídas de los milagros de la Escritura, como la detención del Sol por Josué, con el mismo talante que más tarde utilizará Galileo. Sin embargo, curiosamente, concluye desdénando todos los argumentos aducidos como un mero artificio intelectual destinado a robustecer la fe contra la razón:

«Y así lo que he dicho por diversión puede adquirir de este modo un valor para confundir y poner a prueba a quienes quieren usar la razón para poner en cuestión nuestra fe.»

El tratado de Oresme no fue impreso y no se sabe si Copérnico llegó a conocerlo. En todo caso, la diferencia entre ambos estribaría más en las intenciones teológicas del obispo de Lisieux que en los argumentos efectivos.

En el plano de la geometría analítica propone utilizar coordenadas rectangulares para representar las variaciones de intensidad de un fenómeno y para estudiar las propiedades de diversas cualidades. Se propone así representar la «cantidad de una cualidad» por medio de una figura geométrica de un área y forma equivalentes, valiéndose de una longitud horizontal y una latitud vertical.

«Porque la imaginación de las figuras ayuda grandemente al conocimiento de las cosas.»

Aunque no asocia sistemáticamente las relaciones algebraicas con representaciones gráficas, emplea correctamente su método para representar el cambio lineal de velocidad de un móvil, introduciendo la idea de movimiento en geometría. Cabe suponer que Descartes conociese directa o indirectamente la obra de Oresme.[192]

BIBLIOGRAFIA

- ANDRÉS, Teodoro de.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969.
- BAUDRY, L.: Le «Tractatus de principibus theologiae» attribué á a Guillaume d'Occam, Vrin, París, 1936 (edición castellana del *Tratado* por Luis Farré, Aguilar, B. Aires).
- BAUDRY, L.: *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. París, Vrin, 1950.
- BOEHNER, Philotheus.: *Summa Logicae* de William Ockham, y otras obras en The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, Louvain, Paderbörn, 1957.
- CROMBIE, A. C.: *Historia de la ciencia: De San Agustín a Galileo*; Vol. 2, Alianza Univ. 1974.
- DUHEM, P.: *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon á Copernic*. París, Hermann, 1958, Vol. IX, sobre todo, 10 vols. (1913-1959).
- ESCOTO, Duns: *Obras* (edición bilingüe latinocastellana). Madrid, BAC, 1960.
- GILSON, E.: *Jean Duns Scotus Introduction d ses positions fondamentales*. París, Vrin, 1952.
- GILSON, E.: *La filosofía de la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1972.
- JOLIVET, Jean.: *La filosofía medieval en Occidente*. Vol. 4, siglo XXI, Madrid, 1974.
- LAGARDE, G. de: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*. Cuadernos IV, V y VI; Louvain, París (1942-46).
- MAIER, A.: *An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts*. (En el límite de la Escolástica y de la Ciencia natural. Estudios sobre la filosofía natural del siglo XIV), Essen, 1943.
- MICHALSKI, C.: *La physique nouvelle et les différents courants philosophique au XIV siècle* y otros trabajos en la década de los veinte en Bulletin de l'Academie polonaise des Sciences et des Lettres, Cracovia (1924-28).
- MONTERO DÍAZ, S.: *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham*. Madrid, 1949.
- MOODY, Ernst: *The Logic of William of Ockham*. New York, 1935 (Russell & Russell, 1965 reed.).
- OROMI, M.: *Introducción a la filosofía esencialista*. Madrid, Cisneros, 1961.
- RABADE, S.: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid, CSIC, 1966.
- RUBERT CANDAU, J. M.: «Los principios básicos de la ética en el ockhamismo y en la vía moderna de los siglos XIV y XV» en Verdad y Vida., t. 18, 1960.
- SARTON, George: *Historia de la ciencia*. Eudeba, Buenos Aires, 1960, vol. III.

VARIOS: «VII.º Centenario de las condenaciones de 1277» Cuadernos salmantinos de filosofía, Univ. Pontificia, Salamanca, 1977, vol. IV.

VIGNAUX, P.: *Nominalisme au XIV siècle*. Montreal, 1948 y varios artículos en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II.