

ACTAS DE LA II ASAMBLEA DE LA «ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA LA FILOSOFÍA MEDIEVAL»

(16-17, abril, 1963)

La 2.^a Asamblea de Medievalistas coincidió con la VII Semana de Filosofía de la SEF. Con este motivo los dirigentes de la SEF acordaron incluir los temas de los medievalistas en el programa de la Asamblea.

El martes, día 16, a las 4,30 de la tarde se leyó la ponencia del Dr. Sergio Rábade, Catedrático de la Universidad de Valencia.

Al comenzar la sesión, el Profesor Carreras Artau, Presidente de la Asociación, dirigió unas palabras de agradecimiento al Instituto «Luis Vives» de Filosofía y a la Sociedad Española de Filosofía por haber hecho compatible la celebración de nuestra Asamblea con la VII Semana de Filosofía al incluir nuestro programa en el suyo. También saludó especialmente al Profesor Vajda, por haber querido honrarnos con su presencia y haber mostrado el deseo de pertenecer a nuestra Asociación. Por último era digno de todo encomio el que un buen grupo de investigadores portugueses en el campo de la filosofía medieval hubiesen solicitado que se formase un bloque conjunto ibérico con nuestra Asociación y hubiesen procedido con el ejemplo al comenzar por incluirse ellos los primeros.

Al no poder estar presente el Sr. Rábade por celebrarse al mismo tiempo en Granada una reunión de Catedráticos de Universidad con el Sr. Ministro de Educación Nacional, leyó la ponencia su auxiliar en la Cátedra D. Francisco López. Reproducimos el texto de la ponencia.

LA METAFÍSICA DEL SIGLO XIV

Prenotandos. — El siglo XIV, para quien se acerca por primera vez a él, ofrece la impresión de un siglo antimetafísico o, por lo menos, ametafísico. Comienza por presentársenos como un siglo en el que apenas hay publicaciones de carácter metafísico, ya que los temas de contenido moral, lógico o físico, como luego diremos, absorben el mercado publicitario. Pero, además, por parte de los autores más conspicuos del XIV, resulta patente una constante actitud de crítica e infravolaración de las construcciones metafísicas del siglo inmediatamente anterior. Aunque a todas las partes de la metafísica se puede aplicar esta consideración negativa, afecta de modo especial a la ontología, ya que determinados problemas de teología natural, dada su importancia o inmediata referencia a la práctica, en estrecha conexión con la moral, siguen interesando y sobre todo la metafísica

crítica o teoría del conocimiento no sólo no disminuye su volumen frente a los estudios realizados en el siglo anterior, sino que incluso adquiere una mayor importancia y extensión. La artillería crítica de este inquieto siglo necesitaba poner a punto sus armas filosóficas conjuntamente con «el taller de una lógica más depurada y formalizada y en una revisión de las doctrinas tradicionales del conocimiento».

Esta desgana o apatía (hacia los temas medulares de la filosofía primera) característica del XIV, tiene su primera e indiscutible raíz en el cansancio producido en las mentes del XIV, precursores por tantos conceptos del renacimiento, por una metafísica demasiado abstractivista o formalista. El abstractivismo podía acechar a todo discípulo de Santo Tomás en quien no alentase la genialidad del maestro; el formalismo había sido el esqueleto del sistema escotista. Por otra parte, la metafísica anterior —me refiero sobre todo a la del Aquinate— se presentaba para los autores del XIV estigmatizada por un excesivo racionalismo, un racionalismo además paganizante que no había podido menos de poner en guardia contra ella a las autoridades eclesiásticas e incluso había provocado repetidas condenas. El XIV preferirá siempre la fe a la razón y la tradición cristiano-agustiniana a la pagana. Una filosofía prohijada por esta última tradición no podía contar con las simpatías de un siglo que padece una auténtica crisis de religiosidad, con las exageraciones de todo momento de crisis.

Este fideísmo del XIV es rasgo que no debemos olvidar, ya que lo creo imprescindible para la recta interpretación de su pensamiento metafísico. Y no veamos en ello más paradojas que aquella a que nos tienen acostumbrados los momentos racionalistas: casi todo racionalismo acaba buscando siempre el seguro respaldo de una posición fideista —así Ockham por ejemplo— o de una posición de voluntarismo teológico —tal es el caso de Descartes—. El siglo XIV era un siglo en que empezaba a cundir la desconfianza en la razón. Y, al mismo tiempo que en determinados terrenos ésta ganará nuevos privilegios que vayan históricamente posibilitando el protestantismo y el racionalismo religioso, irá también, al analizarse a sí mismo con detención, perdiendo la confianza en sí y buscando cada vez en más cosas el apoyo, filosóficamente demasiado cómodo, de la fe. Este descrédito progresivo de la razón dentro del campo de la filosofía es, a mi modo de ver, una de las razones más poderosas en esta creciente infravaloración de la metafísica. Era precisamente en ella donde la razón necesitaba hacer un esfuerzo mayor, donde los abismos del ser, de la contingencia, etc., ponían a prueba el temple de los filósofos. Ahora la razón irá huyendo de esos campos para re-

fugiarse en los más fáciles y prácticos de la ética, de la psicología introspectiva, de la lógica o de determinados problemas de la física, en los que, o no se ventilaba ninguna cuestión definitiva de modo inmediato, por ejemplo en la lógica, o cabía siempre la referencia al dato o a la observación concreta, como sucedía en el terreno de la ética o de la física.

Con esto hemos aludido a otro de los caracteres ambientales de la filosofía del XIV: la tendencia a lo concreto imperante en todos los niveles de la cultura y hasta de la religión, sobre la huella del santo naturalismo de San Francisco de Asís. El detallismo que reina en el arte o en la literatura hace, en filosofía, que se preste una atención de total preferencia a lo concreto. En el XIV perderá sentido, salvo en las contadas excepciones constituidas por los continuadores más o menos tímidos del pensamiento del Aquinate o de Escoto, el filosofar viniendo de lo universal hacia lo concreto: si se quiere con otras palabras, no tendrá sentido plantearse el problema de cómo se individúa un universal o una esencia específica, sino que el problema será justamente el inverso: cómo es posible elevar al estamento universal o específico la realidad concreta. El singular, el individuo, es el hecho, el dato: es lo que no hay que discutir, lo que ni siquiera podemos problematizar, es de lo que tenemos que partir. La filosofía ha de arrancar de ahí. Nada tiene de extraño que en el siglo XIV sea perfectamente posible rastrear precedentes de la fenomenología y de la analítica a que nos tiene acostumbrados la filosofía de hoy.

Es decir, para entender en su concreto condicionamiento histórico la metafísica del XIV, a nuestro juicio, es necesario considerarla en una triple perspectiva: primero, la actitud de reacción y de cansancio contra los abstractivismos y formalismos; segundo, este cansancio de la razón alejada de la realidad singular obliga a refugiarse en dominios a salvo de estas peligrosas y vacías aventuras de la razón, que son los de la fe; tercero, acaso por esta misma desconfianza, la razón se afina en lo concreto, en lo que parece que la razón no puede desfigurarse o desvirtuarse.

Principios básicos de la metafísica nominalista. — Aunque sería muy interesante buscar las determinantes históricas que justifican la situación ambiental del XIV a que acabamos de referirnos, determinantes que servirían también como premisas históricas de los principios que vamos a exponer, en aras de un mayor ajuste al tema, prescindimos de esta mirada histórica retrospectiva. Veamos los principios fundamentales.

a) *El principio de la omnipotencia divina.* — El teologismo subyacente y consustancial a todo sistema nominalista, concretamente

al de Ockham, es una conquista de la historiografía de la investigación más reciente contra el tópico del manual que nos tiene habituados a la caricatura de un Ockham logicista, polemista, político o fisicista. Ockham por encima de todo es un teólogo hasta las últimas consecuencias. El refugio en la revelación a que nos hemos referido antes, repercute directamente sobre la filosofía y sobre el uso puramente natural de la razón. Filosofía y uso natural de la razón pierden su independencia frente a la revelación, al uso «sobrenaturalizado» —valga la expresión— de nuestra facultad racional. Si queremos considerarlo desde otro ángulo, podemos decir que, frente a la metafísica del ser, visto desde él mismo, frente a una metafísica de las estructuras o de las formalidades del ser, ahora entramos en una metafísica que puede ser una teología de la causa eficiente. La cuestión básica es encontrar una causa eficiente que cuente con todos los recursos necesarios para resolver desde ella los problemas que hasta ahora se habían tratado de resolver desde el ente mismo; se trata de hallar una especie de *deus ex machina* para quien no haya problemas complicados, porque su poder no se encuentra constreñido por límites de ninguna clase. Para un teólogo cristiano parece que no hay mucha dificultad a la hora de encontrar esta causa eficiente única y privilegiada: es el Dios de la Biblia, el del *credo*.

Vamos camino de un universo totalmente teologizado. Ockham, su principal sistematizador, contó para ello con un modelo, que él adaptó a su gusto, que es el del universo agustiniano. Aunque la teologización agustiniana tenía su principal campo de aplicación en el ámbito del conocimiento en virtud de la teoría iluminacionista, de alguna manera revertía sobre la constitución misma de todo ser, que necesariamente había de ser explicado en última instancia sobre la pauta del ajuste obligado a las ideas ejemplares divinas, dotadas de un carácter ontológico de insoslayable normatividad. Si, por otra parte, se tiene en cuenta el fracaso del intento de constituir una metafísica al margen de este total intervencionismo de Dios, tal como a juicio del nominalismo había sucedido con el aristotelismo de Averroes y, de algún modo, con el de Santo Tomás, la necesidad de este teologismo metafísico resulta clara. Concretamente, en las condenas de París del 1277 había proposiciones claramente atentatorias contra este omnipotentismo de Dios:

*Prima causa non potest plures mundos facere
Deus non potest movere caelum motu recto, etc.*

La reacción se había iniciado en este terreno con Escoto. Pero la posición extrema no se produce hasta Ockham. Para éste se va a

constituir en principio básico de toda su filosofía el primer artículo de la fe: *Credo in Deum, Patrem omnipotentem*. El mundo ockhamista resulta un mundo existencial y esencialmente contingentista, un mundo en el que no existen vinculaciones o relaciones supraindividuales de carácter específico o universal. No existen órdenes específicos universales con la mayor objetividad. Por consiguiente tampoco hay cabida para las leyes naturales de los seres que están fundadas precisamente sobre la comunidad de naturaleza específica o genérica. La inmutabilidad física que soporta esas leyes deja de existir con él. El mundo es una colección de hechos o individuos que son *fácticamente* así, sin que haya necesidad de que sean así. Sin embargo esta facticidad se nos presenta como sujeta a unas determinadas leyes o conexiones, a las que debo buscar una causa fuera de su propia naturaleza individual, única naturaleza admisible, pero que no me basta para la explicación y justificación de esas leyes. ¿Quién o qué me da razón de ellas? La respuesta es la omnipotencia de Dios que ha querido que las cosas fueran así. Toda explicación última del por qué de los hechos del universo revierte en Dios. Sólo sé que las cosas son así porque Dios lo quiso, pero podrían perfectamente haber sido de otra manera. Debe suprimirse toda limitación al ejercicio de la omnipotencia de Dios.

Las consecuencias de este teologismo de la omnipotencia no son difíciles de prever. En primer lugar, el total contingentismo de lo que no sea el mismo Dios. Podemos decir que desaparece el «deber ser» ontológico. Nos quedamos simplemente con cosas que *son así*, pero que podrían ser de otra manera. En segundo lugar, se adivina ya el voluntarismo metafísico y moral. El metafísico podemos hacerlo coincidir prácticamente con el contingentismo a que nos estamos refiriendo. El moral brota como una inevitable consecuencia, aunque Ockham en algunos de sus escritos procure salirse de él. Los nominalistas posteriores serán consecuentes y desde Brawardine, pasando por G. Biel, vamos en línea recta hasta el *De servo arbitrio*, de Lutero. En tercer lugar, veremos luego que del omnipotentismo, en teoría del conocimiento, tenemos que llegar, sobre la doctrina ockhamista de la intuición de lo no-existente, hasta un inevitable escepticismo. Dios se viene a convertir en un prenuncio del *genius malignus* de Descartes.

b) *El principio de economía metafísica*. — Aunque sea el principio más manido por los nominalistas, para mí este principio es el segundo de la metafísica nominalista.

Para un filósofo del XIV, a quien las circunstancias histórico-culturales le obligaban a afincar en el dato, en lo concreto, la metafísica anterior daba la impresión de haber enmascarado ese dato con-

creto entre gasas de abstracciones o dentro del complicado andamiaje de las formalidades de Escoto. La realidad parece más simple que todo eso. La filosofía toda del XIV parece una invocación constante a la simplificación. Esta simplificación se acomete conscientemente sobre todo en dos líneas:

- 1) en la constitución de la realidad.
- 2) en nuestro modo de acercarnos cognoscitivamente a esa realidad.

Es una actitud de clara reacción contra las metafísicas medievales anteriores. Por ejemplo, frente al tomismo, se declararán superfluas estructuras metafísicas del ser finito, un principio de individualización distinto de la realidad misma individual, la duplicidad de entendimientos o de función intelectual agente y paciente, y todas las *species* que mediatizan y complican el progreso del conocimiento formal. En el agustinismo tradicional hay que suprimir la necesidad de que Dios me ilumine en el conocimiento, la intervención de las ideas ejemplares en la constitución y explicación de la realidad, etc. Contra Escoto no hace falta advertir que el blanco de los ataques de estos campeones de la simplicidad lo van a constituir las formalidades o grados metafísicos del Doctor Sutil.

Frente a la realidad, un nominalista tratará de resolverla o explicarla con el recurso al menor número posible de elementos, ya que *non sunt ponenda plura ubi suffiunt pauciora*. Por eso, no se debe recurrir a la composición donde nos baste lo simple, ni poner muchas entidades donde sea suficiente con una. Este imperativo arrollará delante de sí desde los *binaria famosissima* —composición de materia y forma y composición de esencia y existencia— hasta la composición de sustancia y accidentes en bastantes casos y en otros muchos la composición de accidentes entre sí, debido en este caso concreto a una reducción drásticamente simplificadora de la tabla categorial aristotélica.

Sin embargo, la aplicación más clara de la «navaja» rasuradora de Ockham, y en general del nominalismo, se da en el plano del conocimiento. Comenzando por reducir las dos funciones del entendimiento en la filosofía tradicional al entendimiento o función posible, desaparecen con el entendimiento agente todo su cortejo de *species*, fantasma, elevación de éste, etc. En este afán de simplificación cognoscitiva radica la total preferencia por la intuición frente a la abstracción, que exigía precisamente todo ese complicado andamiaje para explicar el acto de conocimiento formal.

Hemos observado, sin embargo, que este principio no es el primero en el pensamiento nominalista. Ockham nos dirá que, en caso

de colisión, debe el principio de economía ceder ante el de la omnipotencia divina. Dios está por encima incluso de la economía metafísica.

«...frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus; nec ideo male facit, quia eo ipso quod Ipse vult, bene et iuste factum est» (*In I*, dist. 17, q. 3, F).

c) *Principio de inmanencia gnoseológica*. — La paradoja, buscada o no, ha sido y sigue siendo uno de los métodos habituales del filosofar, o, por lo menos, del modo de presentarse de las concepciones o sistemas filosóficos. Es necesario advertir esto, a propósito de la metafísica nominalista. En efecto, mientras, por una parte, el nominalismo es un realismo, a veces calificable de craso, del mundo singular exterior, por otra parte con él se inicia la vía moderna de la inmanencia cognoscitiva. Aparentemente la intuición realista del nominalismo está cerrada a esta inmanentización del objeto; pero los nominalistas siguen fundamentalmente fieles al concepto aristotélico de ciencia. Entonces, si la ciencia ha de tratar de lo universal y de lo necesario, este objeto del quehacer científico no se me puede dar en la intuición de lo singular y contingente. La ciencia se seguirá ocupando de los universales, de los conceptos o juicios universales, desprovistos de toda objetividad extramental. Esos conceptos universales son productos más o menos arbitrarios de mi intelecto —*fictum* es el calificativo que se les aplica con frecuencia—, logrados en un proceso que no sabemos explicar —*occulte*—. Entonces, aunque el conocimiento directo de las cosas goce del máximo grado de independencia de elaboraciones subjetivas, el conocimiento universal ha entrado por la vía de la inmanencia subjetiva. Si en Ockham, por ejemplo, su física podría de algún modo liberarse de esta acusación inmanentista, no cabe hacer lo mismo con los conceptos abstractos de la metafísica. Estos quedan reducidos a una especie de símbolos o entidades subjetivas, dotadas de capacidad representativa de muchos individuos, siendo totalmente problemática la relación de casualidad o correspondencia que guardan con dichos individuos. Fijémonos que de aquí igual podemos ir a la posición moderada del concepto objetivo suareciano, que a las ideas desvinculadas de los objetos, tal como se nos ofrecen en Descartes, que incluso a unos conceptos «científicos» que barajo en vez de las cosas mismas, un poco al estilo de las categorías kantianas.

d) *Logicismo del principio de contradicción*. — Es una consecuencia de la pérdida de la onticidad por parte de los conceptos universales. Donde no hay objetividad del concepto de ser y de los otros conceptos metafísicos, no hay cabida, por lo menos en sentido tradi-

cional, para un auténtico valor ontológico del principio de contradicción. No tiene sentido hablar de una esencia contradictoria donde cada esencia es irrepitiblemente individual y fáctica; como no lo tiene hablar de nada que resulte contradictorio en la realidad, ya que esa realidad no tiene ley alguna a la que deba sujetarse, si no es la omnipotente voluntad de Dios.

Entonces el principio de contradicción no retiene más que el valor puramente lógico; es decir, la ley de la no-contradicción sólo tiene campo de aplicación en el ámbito de los puros conceptos universales y de las relaciones que entre ellos plantea y estudia la lógica.

Directrices básicas de la Metafísica nominalista. — a) *Valor central de los problemas gnoseológicos.* — En la tradición metafísica de la edad Media, concretamente en las grandes construcciones metafísicas del XIII, el punto de partida de todo quehacer científico radicaba en la realidad. Esto llevaba como consecuencia inmediata el otorgar a la ontología el puesto de preferencia frente a las demás disciplinas filosóficas, aunque éstas fuesen también de carácter metafísico. Bien se puede asegurar que con anterioridad al siglo XIV no existe en la tradición filosófica occidental una metafísica del conocimiento sistemáticamente constituida; habría, a lo más, un conjunto de elementos y hasta de teorías, frecuentemente mezcladas con otras de carácter psicológico, que podrían servir de material para la constitución de una metafísica del conocimiento. Pero, en todo caso, se trataba siempre de algo consecencial a los datos científicamente primarios que eran los referentes a una metafísica del ser. Desde el siglo XIV los papeles se invierten. No es que esté claramente planteado, tal como sucede en Descartes, el problema de la primacía de lo gnoseológico sobre lo ontológico; pero, de hecho, el problema primero con que se tiene que enfrentar la metafísica desde ahora es el problema del conocimiento. Me atrevería a decir que en el siglo XIV, precisamente con Ockham y sus sucesores, aparece ya el problema crítico, en cuanto planteamiento de la validez objetiva del conocimiento humano. Naturalmente que, de acuerdo sobre todo con el principio de economía metafísica, el conocer humano aparece mutilado en algunas de sus necesarias perspectivas de consideración, sobre todo desde el ángulo de sus génesis psicológica. El inmediatismo de la intuición prejuzga dogmáticamente una solución al problema del conocimiento.

b) *El descuido de la metafísica trascendental.* — Toda metafísica que no comience por establecer unos sólidos fundamentos con el estudio del ser trascendental y de sus predicados fundamentales correrá siempre el peligro de convertirse en estudios más o menos

fragmentarios, que podrían equivaler a las modernamente llamadas metafísicas regionales entendidas con la debida amplitud. Este peligro se convirtió en realidad en la metafísica nominalista, puesto que en ella no existe prácticamente una metafísica trascendental, según lo vamos a ver en el caso concreto de Ockham. Por eso las muchas y, por otra parte, interesantes aportaciones del nominalismo al acervo de la metafísica no pasan de contribuciones fragmentarias, faltas casi siempre de esa médula vinculadora, que sería el sentido de la trascendentalidad.

c) *Mutilación de la teología natural.* — Una de las consecuencias del fideísmo que señalábamos al principio, consecuencia de la renovación de un cierto escepticismo agustiniano, es la relegación de muchos problemas de la teología natural al campo de la revelación.

Esto resultaba, además, necesario por el individualismo defendido en el XIV. Dios es el individuo «otro» frente a mí y a los demás individuos del cosmos en que estamos. Perdida la objetividad del concepto de ser, negada explícitamente su analogía y desvirtuado el valor ontológico y teológico-trascendente de la casualidad, la mente humana no cuenta con elementos para construir el puente cognoscitivo que le permita remontarse a la divinidad y elaborar una ciencia racional sobre ella. En caso semejante resulta obvio recabar de la revelación aquellos conceptos sobre Dios para los que mi razón natural se siente incapacitada. Si de algún modo este proceso se había ya iniciado con Duns Escoto, se consume con la metafísica nominalista, en la que podemos decir que quedan sólo vestigios de una teología existencial y desaparece casi del todo incluso la posibilidad de una teología esencial. Los atributos de Dios se convierten en puros términos sinónimos, desprovistos de un contenido objetivo predicable analógicamente de Dios.

d) *Tensión entre la primacía del dato concreto y las exigencias del concepto aristotélico de ciencia.* — Hemos aludido anteriormente a este punto, pero creemos que necesita de alguna aclaración. Toda filosofía que entiende el realismo como primacía de lo concreto y que, al mismo tiempo, quiera seguir fiel al concepto aristotélico de ciencia como saber de la universal y de lo necesario, no puede menos de acusar la tensión entre lo real —concreto y lo científico— abstracto. Para Ockham todo lo real se reduce a lo individual. Entonces, a la hora de hacer ciencia aristotélicamente, se ve obligado a abandonar el dato real para manipular unos conceptos que estén investidos de ese doble carácter de universalidad y de necesidad. Científicamente estos conceptos se interponen entre mi conocimiento y la realidad misma, de la que son meros signos representativos. Toda ciencia abstracta para

Ockham (y la metafísica no es una excepción) viene a reducirse a una simbólica, calcada siempre en la ciencia paradigmática para él, que es la lógica. Hasta tal punto es ello cierto, que ha podido llegar a decir que *scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur* (In I, dist. 2, q. 4 M.).

Creemos que no andaría desacertado quien distinguiese dentro de la metafísica nominalista, principalmente en Ockham, dos niveles de consideración: uno real, referido al análisis de las esencias físicas de los individuos; y otro abstracto, que no tendría más valor que el de estructurar sistemáticamente un conjunto de signos universales de los que puedo valerme para llegar a formular afirmaciones que tengan validez para cualquier individuo.

Elaboración histórica de la metafísica nominalista. — Aunque el autor en quién principalmente centramos estas breves consideraciones sobre la metafísica del siglo XIV sea Guillermo de Ockham, resultaría una injusticia histórica considerar al *Venerabilis Inceptor* como el único representante de esta metafísica. Le precedieron y colaboraron con él otros en esta tarea, y sus discípulos, en un sentido amplio, llevaron los principios del nominalismo hasta sus últimas consecuencias.

Entre los que precedieron a Ockham en la elaboración y constitución de la metafísica del XIV hay que destacar especialmente a Durando de San Porciano y a Pedro Auréolo. Durando de San Porciano, iniciado en la crítica de las doctrinas del Aquinate por su maestro Jacobo de Metz, fue el primero que se replanteó, con independencia de autoridades e imposiciones de escuela, los problemas de la ontología y de una crítica y psicología del conocimiento. Las soluciones a que llegó este ilustre dominico están en casi todos los casos enfrentadas con las de Tomás Aquino: distinción de esencia y existencia, principio de individuación, concepción de la relación, conocimiento del singular, etc. En todas estas soluciones impera ya el principio de economía que le lleva a negar estructuras y a suprimir procesos o entidades que no aparezcan absolutamente demostrados.

Una actitud similar a la que mantiene Durando frente al Doctor Angélico, es la que adopta Pedro Auréolo frente a la filosofía del Doctor Sutil. Las doctrinas de Auréolo son mucho más importantes en el terreno gnoseológico que en el ontológico. Hay en el franciscano análisis tan finos del conocimiento humano, que han dado pie a decir de él que es el primer fenomenólogo de la historia. El conocimiento del singular adquiere primacía sobre el del universal. El universal se convierte en un concepto derivado, con todas las consecuencias que

ello implica. Esta gnoseología nominalista, en el sentido noble de la palabra, tiene como paralela una ontología del mismo signo, en la que el individuo goza de todos los privilegios. Es Auréolo precisamente el primer filósofo que formula con toda claridad la cuestión del principio de individuación como pseudo-problema: *Igitur quorere aliquid per quod res quae extra intellectum est, singularis, nihil est quaerere... omnis res se ipsa est singularis et per nihil aliud* In I, 144 a F.).

Estas tesis, céntricas en la metafísica nominalista se estructuraban en sus respectivos autores dentro de un esquema metafísico total en lógica coherencia con ellas. Pero, juntamente con Durando y Auréolo, el ambiente difuso de las principales Universidades europeas iba poco a poco densándose con maestros y alumnos seducidos por este novísimo modo de filosofar (se les llamaba *nominales*), mientras que las antiguas escuelas, las de los *reales*, iban perdiendo cada día más puestos. Ockham no fue más que una figura concreta a quien, aparte de su indiscutible mérito personal, circunstancias históricas destacadas le pusieron en situación de constituirse en una especie de cabecilla científico de aquel impetuoso movimiento naciente. En un siglo en el que la autoridad pontificia se había agrietado y la autoridad académica había empezado a ser discutida, un autor como Ockham, perseguido por el Canciller de Oxford y excomulgado por el Papa Juan XXII, contaba con todos los tantos a su favor para constituirse en el jefe indiscutible de esta nueva filosofía. Por eso, a partir de ahora, vamos a referirnos de modo especial a la metafísica de Ockham, como modelo al que es fácilmente asimilable cualquier otra metafísica nominalista.

La metafísica de Guillermo de Ockham. — Buscando una mayor claridad, sistematizaremos estas notas sobre el pensamiento ockhamista siguiendo la pauta tradicional de las tres partes de la metafísica: Crítica, ontología y teología natural.

1) *Crítica.* — En Ockham, contra lo que a veces se afirma sigue manteniéndose la doble modalidad del conocimiento: intuición y abstracción. Naturalmente que hay que advertir que, si por abstracción no entendemos más que la abstracción formal que había defendido y sigue aún defendiendo en nuestros días el tomismo, entonces en Ockham no hay abstracción. Pero, si se la entiende con la extensión histórica y sistemáticamente necesaria, hay que admitir una modalidad de conocimiento abstractivo en la gnoseología ockhamista. En el *Prólogo al Comentario de las Sentencias*, q. 1, nos deja el franciscano bien sentada la existencia de estas dos clases de conocimiento. Desde el primer momento conviene hacer notar que la diferencia entre ellas no viene por parte del objeto conocido, ni solamente por parte de las

causas del conocimiento, sino que se trata de dos conocimientos que *scipsis differunt*. La diferencia definitiva vendrá dada porque la intuición puede suministrarnos certeza de la existencia del objeto conocido, mientras que en la abstracción no sucede así.

Ockham defiende la intuición como un conocimiento directo del objeto sin mediatización alguna entre la potencia y él. Del mismo modo que hay una intuición sensible, así la hay también intelectual: un contacto inmediato del objeto con el entendimiento, sin interposiciones de sensaciones previas, ni de fantasmas consecuentes a la sensación, ni de *species* inteligibles elaboradas por el entendimiento agente. Conocer intuitivamente es un ponerse de nuestra alma frente al objeto en un careo directo, en un contacto inmediato del que resulta una afección en el alma —*passio animae*—, que es a su vez una referencia intencional —*intentio*—, y que hace tomar conciencia de la presencia o ausencia existencial del objeto.

El contingentismo y facticismo del universo ockhamista, despóticamente subordinado a la norma única de la omnipotencia divina, necesita un modo de conocimiento cierto, que no puede ser la abstracción universalizadora, ya que esta tendría por objeto unas naturalezas específicas negadas por el franciscano. Por otra parte, si la abstracción, tal como había sido entendida en el siglo XIII, establece entre el objeto contingente y mi acto de conocimiento un complicado andamiaje de entidades intermedias, de las que mi conciencia no me testifica su existencia, estoy en peligro de verme abocado a reconocer que es muy posible que el objeto externo, cuando llega a mi concepto, llegue tan metamorfoseado que no se parezca mucho al punto de arranque. No puede resultar evidente ni cierto un conocimiento que está condicionado por entidades de las que no tengo evidencia ni certeza alguna, según se ve por las interminables discusiones que sobre ellas plantean los filósofos. Sólo la intuición se me presenta, precisamente por su carácter de inmediatez, como el conocimiento en el que se conservan los contornos y aristas del objeto que no se ve sometido a rodar a través de ese largo proceso interno de la génesis psicológica de la abstracción (*Cfr. In I, Prol, q. 1 Z.*). Sólo la intuición puede darnos constancia de la existencia de un objeto, porque nos enfrenta con él mismo, y, dentro de ciertos límites, nos puede certificar también de la modalidad de la existencia de ese objeto.

«Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non, ita quod, sit res, statim intellectus iudicat eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae» (*In I, Prol., q. 1 Z.*).

«Similiter: notitia intuitiva est talis, quod quando aliqua res cognoscuntur, quarum una inhaeret alteri, vel una distat loco ab altera, vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum scitur, si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat et sic de aliis veritatibus contingentibus...» (*Ibidem*).

Para Ockham podríamos decir que hay dos conocimientos evidentes: el de las verdades contingentes, logrado por intuición; y el de las verdades necesarias, inscritas en el plano lógico de la razón y de las segundas intenciones. El ámbito de la intuición abarca por igual lo sensible y lo inteligible, lo subjetivo y lo extrasubjetivo, e incluso puede extenderse al ámbito de lo no-existente. Este es precisamente uno de los puntos más vulnerables de la gnoseología ockhamista. Al defender Ockham la posibilidad de la intuición de una cosa no-existente, intuición que ineludiblemente me daría esa cosa como existente, aunque una intuición tal sólo se defiende *de potencia absoluta*, queda abierta la puerta al escepticismo respecto del conocimiento humano. La total libertad metafísica con que hemos visto que podía moverse la omnipotencia divina nos imposibilita para llegar a poseer en ningún momento la certeza total de si lo que estamos intuyendo existe o no existe. Todos los recursos arbitrados por S. J. Day y otros defensores de Ockham resultan insuficientes para restañar esta brecha de escepticismo abierta por la admisión de una intuición de algo no existente. Precisamente por tratarse de una metafísica regida por la omnipotencia divina, nunca sabremos si en nuestro acto concreto de intuición está Dios ejercitando o no su potencia absoluta.

Frente a la intuición, la abstracción se caracteriza como un modo cognoscitivo de considerar las realidades singulares, bien en un símbolo con valor significativo y supositivo universal, bien prescindiendo de determinadas circunstancias, de las que la más importante es la existencia. (*Cfr. In I, Prol., q. 1 Z.*).

La primera modalidad de la abstracción nos pone frente al universal, cuyo valor ontológico extrasubjetivo se rechaza totalmente, reduciéndolo a algo elaborado por mi alma, a una especie de *factum* que únicamente *habet esse obiectivum in anima* (*In I, dist. 2, q. 8 E.*). Ni siquiera puedo aspirar a explicar su proceso de formación en mi interioridad, porque *natura occulte operatur in universalibus* (*In I, dist. 2, q. 7 CC.*).

Como último punto de la gnoseología ockhamista debemos resaltar la primacía en todos los órdenes que ostenta el conocimiento del singular sobre el universal. Con un texto suyo resumimos:

«Ideo dico... quod singulare intelligitur; secundo, quod

prima notitia singularis est intuitiva; tertio, quod singularis primo intelligitur» (*In I*, dist. 3, q. 6 E.).

Es decir, hay conocimiento intelectual del singular; el conocimiento del singular es un conocimiento intuitivo; el singular es lo primero que conocemos. Si, fuera de las tesis gnoseológicas a que hemos aludido últimamente, quisiéramos encontrar la base ontológica de esta primariedad del conocimiento del singular, deberíamos forzosamente remitirnos a la desaparición del concepto de materia como pura potencia y a la negación de esa misma materia como principio de individuación.

2) *Ontología*.— Ockham, por lo que llevamos dicho hasta ahora, no puede entender la ontología como un saber comprensivo y sintético de toda la realidad, como una penetración, en grado supremo de profundidad, en lo que los seres diversos tienen de común. Por eso, en él prácticamente desaparece la metafísica u ontología trascendental, para dejarla reducida a una ontología categorial. El concepto de ser, si le queremos dar un contenido objetivo, resulta equívoco al ser predicado de los diversos inferiores; y, si nos mantenemos en el puro orden conceptual, entonces para Ockham estamos frente a un concepto perfectamente unívoco (Cfr. *Summa totius Logicae*, I, c. 38).

Imposibilita asimismo la elaboración de una auténtica ontología trascendental el haber suprimido radicalmente los conceptos análogos, siendo necesario incluirlos en algunas de las clases de unívocos o de equívocos. Asimismo desaparecen del auténtico plano ontológico los atributos o predicados trascendentales del ser.

En consecuencia, la ontología ockhamista o se reduce al estudio analítico del pluralismo individualista y equivocista que reina en los seres del cosmos, o, desde el ángulo de consideración de la ciencia aristotélica, la ontología se reduce a un complejo de símbolos o conceptos y a las relaciones lógicas que se puedan establecer entre ellos. Sin negar que un estudio tal tenga o pueda tener profundidad metafísica, es indudable que nos hallamos muy lejos de la concepción de la filosofía primera con que nos encontramos en Tomás de Aquino o en Escoto.

Por otra parte, no podemos olvidar la repercusión necesaria en el ámbito de la ontología de los principios que hemos considerado básicos para toda la metafísica nominalista. Sobre la ontología repercute de modo especial el principio de economía, ante el que desaparecen prácticamente todas las composiciones metafísicas. Asimismo, obliga este principio a una reducción del esquema categorial aristotélico. Para Ockham, no hay más que dos categorías reales fuera de toda duda, que son la sustancia y la cualidad, y una tercera categoría

discutible en su realidad, que es la de la relación, explicada como un concepto connotativo. Esta simplificación categorial es uno de los pasos más importantes con los que la filosofía del XIV está preparando las metafísicas venideras, sobre todo la del racionalismo de Descartes y de sus discípulos.

Otro de los conceptos clásicos de la metafísica tradicional que acusa el impacto de la crítica ockhamista es el concepto de eficiencia o de causa productiva. En el mundo individualista de Ockham resulta difícilmente admisible una conexión real de producción entre la causa y el efecto. Por eso, las definiciones que Ockham nos da de la causa eficiente resultan completamente extrínsecas (*In I*, dist. 41, q. u., F.), e incluso algunas de sus expresiones dan pie a atribuirle una doctrina ocasionalista respecto de las causas segundas (*In II*, q. 5, R.).

3) *Teología Natural*. — La parte menos consistente de la metafísica ockhamista es la Teodicea o Teología Natural. Comenzando por la teología existencial, a Ockham se le ha censurado de negar la demostrabilidad de la existencia de Dios. Sin embargo, conviene proceder con cautela para no falsear su pensamiento. Cuando Ockham niega la posibilidad de una *demonstratio* de la existencia de Dios, está hablando con terminología rigurosa de lógica aristotélica. Sólo cabe demostración cuando el argumento está constituido por dos premisas que son *perse notae* y necesarias. Como esto no sucede en nuestros argumentos de la existencia de Dios, hay que negar que se dé una estricta demostración. Por eso, la existencia de Dios para Ockham es *tantum probabilis*, lo cual no quiere decir que se trate de probabilidad, sino de posibilidad de probarla. Ockham elabora un argumento probativo de la existencia de Dios montado sobre el hecho de la conservación, argumento que para él cuenta con todas las garantías necesarias (*Quaest. super lib. Phys.*, q. 136). No le valen, en cambio, ninguno de los argumentos clásicos, porque, según el *Venerabilis Inceptor*, no hay manera de evitar en ellos el *processus ad infinitum*.

En teología esencial, su pensamiento resulta todavía mucho más dificultoso, dadas las premisas ontológicas y gnoseológicas. Admite, empero, que podemos llegar a conseguir un concepto propio de Dios, concepto logrado por composición de diversos conceptos tomados del contexto de los seres de nuestra experiencia. Como dice Vignaux, estamos abocados a una solución paradójica: conocer a Dios por un concepto *común* que, sin embargo, le es propio (*Nominalisme au XIV^e siècle*, París, 1948, pp. 46-47).

Respecto de los atributos divinos, ya dejamos indicada más atrás la sinonimia total existente entre todos ellos, que nos tiene que llevar necesariamente a la negación de unos auténticos predicados atributa-

les de Dios. Tampoco es planteable respecto de Dios el problema de su constitutivo formal o esencia metafísica, ya que, al no haber distinción ninguna entre los diversos atributos, tan quiditativo es un concepto expresivo de Dios como otro. No hay razón de dar preferencia a ninguno para valerlos de él como de término medio para elaborar la demostración de otro o de otros.

Especialmente hay que señalar que en Ockham varios de los atributos tradicionales de Dios quedan relegados al terreno de la fe. Nos sorprende sobre todo que esto suceda con el atributo de la omnipotencia, sobre cual de algún modo se monta toda la filosofía ockhamista. El fideísmo, repetidamente aludido, queda con esto absolutamente palmario. Otro de los atributos que sufren el impacto de la crítica del franciscano es el de la unicidad divina.

En definitiva, podríamos concluir que el Dios de Ockham es un Dios cuya existencia podemos «probar» por la razón; un Dios del que podemos llegar a formarnos con mucho trabajo un concepto de algún modo propio, pero un Dios del que, en último término, lo principal que conocemos se lo debemos a la fe.

SERGIO RÁBADE ROMEO
Catedrático de Metafísica

A continuación, se tuvo una discusión, que no se pudo llevar hasta el extremo por la falta del Autor de la ponencia. El P. Jesús Muñoz arguyó que no veía cómo no admitían una analogía entre los individuos. Si hay similitud entre los individuos, sería posible obtener de ellos una abstracción.

El P. Teodoro de Andrés respondió a esta dificultad, que no se podía concebir esta similitud como una analogía, sino más bien como un símbolo. Esto nos daría el planteamiento semántico del problema. Estos símbolos serían signos que tienen capacidad de representar muchas cosas. No es la teoría tradicional del concepto. La «similitud» en estos ambientes del s. XIV sería una analogía en la realidad, y quedaría para ellos como una auténtica preocupación la univocidad representativa, es decir: algo *a priori* en la estructuración del entendimiento.

A continuación el Dr. D. Francisco de Gama Caeiro, Catedrático de la Universidad de Lisboa, dijo lo siguiente:

Dos palabras preliminares, para subrayar mi viva satisfacción en participar, con ilustres investigadores y filósofos medievistas españoles, en esta tan prometedora iniciativa. Personalmente, he luchado siempre por la elevada idea de una aproximación espiritual entre nuestros dos países. Ha llegado el momento de perfecta madurez cultural, en el que ya no caben recelos poco esclarecidos de estrechamientos inconvenientes. El Amor implica el respeto mutuo que, en este caso, se traduce por las inflexibles exigencias del reconocimiento histórico de nuestras respectivas autonomías como Patria, —de estos dos buenos hermanos que se ayudan entre sí y se engrandecen recíprocamente.

Profesionalmente, me he dedicado al estudio de la cultura portuguesa y de la Historia de la Filosofía en Portugal. Y cada vez comprendo mejor en qué consiste el patrimonio espiritual de una comunidad concebida como Patria, la razón de las diferencias específicas que justifican la individualidad de un pueblo, como el portugués. Pero al mismo tiempo, cada vez más, confirmo mi juicio de que es imposible abarcar todo el significado de ese pensamiento, sino alargarnos en horizontes más allá de las fronteras; que hoy es imprescindible estudiar e investigar en equipo, y éste debe ser construido por los especialistas de un mismo dominio científico, donde quiera que ellos se encuentren. Creo así que el intercambio cultural entre nuestros Países, se ha verificado siempre, en el pasado y continuado en el presente, no puede lograr sus objetivos, al intentar comprender el significado último y profundo de las Instituciones, de los Estudios, de las Escuelas y corrientes filosóficas, el valor de los pensadores más representativos, eliminando desde el principio una parcela integrante de esa realidad. Podría ilustrar la afirmación citando apenas algunas figuras, entre muchas más, como Pedro Hispano, Alvaro País, Tomás Escoto, Pedro Margallo, Serafim de Freitas, Francisco Suárez, Joao de Sao Tomás, Manuel de Cenáculo, que salieron deformadas al considerarlas con exclusivismo, en su ángulo español, o apenas en sus aspectos portugueses. En conclusión: las palabras siguientes, evidenciando influencias recíprocas de místicos peninsulares, no son más que mi modesta aportación para la demostración de la tesis aquí enunciada.

La «Asociación Española para la Filosofía Medieval», farol recién llegado, cuya luciérnaga ha tocado ya las playas lusitanas, está de enhorabuena.

Muy agradecido, le doy mi plena adhesión.

A continuación, leyó la siguiente *Comunicación*:

APORTACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO MÍSTICO DEL BTO. RAMÓN LLULL

(El Bto. Ramón Llull y la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la «Noche oscura».
Correcciones y comentarios)

I

Siguiendo una metodología poco habitual en estudios de esta naturaleza, nos proponemos, antes de abordar el problema de las fuentes del pensamiento místico de Lulio, estudiar una posible influencia suya en San Juan de la Cruz. Ya veremos como este desvío aparente, ha-