

MARIO ENRIQUE SACCHI

*Escuela de Guerra Naval*

## Guillermo de Ockham

### El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica

#### 1. La clave de la ontología ockhamista

La organización teorematizada de la metafísica establecida por Santo Tomás de Aquino supone la afirmación de los *universalia in essendo* o *in praedicando* a la manera de naturalezas comunes que existen en potencia en el mundo exterior. Esta demostración ostenta una importancia capital para la determinación del sujeto y para la definición de la filosofía primera: la inteligencia científica y sapiencial del ente en cuanto ente. Sin embargo, en la Edad Media la concepción tomista de la metafísica no gozó de mayor aceptación fuera de la escuela encabezada por el Aquinate; al contrario, su definición de nuestra ciencia fue combatida con tenacidad por diversas corrientes escolásticas que durante los siglos XIV y XV protagonizaron un suceso llamado a sumir a la especulación medieval en una crisis irreversible y, al mismo tiempo, a fijar los fundamentos más preciados del pensamiento moderno. Tal suceso estuvo ligado a la restauración del nominalismo, un movimiento de larga trayectoria en la escolástica del medioevo que adquirió el carácter de un verdadero sistema en las obras de Guillermo de Ockham (ca. 1280/ 1290-1347/1350), fraile franciscano inglés cuya vida estuvo agitada por agrias polémicas y entredichos académicos y eclesiásticos, a quien sus contemporáneos, por razones que aún encierran alguna cuota de oscuridad, llamaron *Venerabilis Inceptor*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Una vieja leyenda atribuye a Guillermo de Ockham el apodo de *Venerabilis Inceptor* por el hecho, al parecer bastante probable, de que nunca habría alcanzado el grado de *magister actu regens*. Este grado era otrora conferido por la Universidad de Oxford, donde Ockham obtuvo su formación académica, a los estudiantes que satisfacían las mayores exigencias del *curriculum* escolástico de teología sagrada. Cfr. PH. BOEHNER O. F. M., «Introduction» to *Ockham: Philosophical Writings*, rpt. (Toronto, New York & Paris: Nelson, 1959), p. XII.

Guillermo de Ockham ha sido un pensador excepcional. Su figura se yergue en la historia de la teología sagrada y de la filosofía como la de uno de los revolucionarios más avezados de que se tenga memoria. Este rebelde fraile de la Orden de los Menores, tan poco dócil al espíritu de San Francisco de Asís, fue un vívido ejemplo de la avanzada modernizante impulsada por la escolástica cristiana. No en vano sus doctrinas han cumplido con holgura la faena de minar los cimientos en que reposaba el edificio religioso y científico medieval suministrando los principios irrenunciables del pensamiento que ha predominado a lo largo de toda la Edad Moderna. Pero no nos habrá de sorprender que este juicio sobre la proyección del pensamiento de Ockham sea tildado como una apreciación demasiado irritante. Algunos preferirán neutralizarlo alegando que no sería compatible con el contenido explícito de sus trabajos teológicos y filosóficos, mas nos mantenemos firmes en él porque las tesis enunciadas por Ockham confirman que su lugar en la crisis del pensamiento occidental, precisamente por su intervención destacada en la lucha contra los fundamentos y los principios de la metafísica, es de una magnitud tal que sólo una mente poco avisada, si no distorsionada por tal crisis, desestimaría o reducirá los alcances de su responsabilidad en la historia del acontecimiento recién aludido.

Para comprender el influjo descollante de Ockham en el nacimiento y en la crisis del pensamiento moderno se debe advertir que la ontología y la noética de este autor están determinadas por su reacción vehemente contra las razones otrora provistas por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino para demostrar la relación cognoscitiva del intelecto humano con las cosas del mundo exterior. Si bien Aristóteles y Santo Tomás se han distanciado del platonismo, que ponía el meollo de la inteligencia en la función de las ideas con menosprecio de la concatenación de la experiencia sensorial y del procedimiento abstractivo del intelecto agente, ambos han convenido con el jefe de la Academia en aquello que atañe a la referencia directa de nuestra potencia aprehensiva superior a un objeto universal. Que el universal subsista, o exista *non in alio*, como quería el platonismo, o que solamente tenga ser en potencia en las cosas situadas fuera del alma, según lo sostiene la filosofía aristotélico-tomista, no obsta para percibir la concordancia de Platón, Aristóteles y Santo Tomás en la atribución de un objeto formal tan real cuan universal al entendimiento humano.

La negación de toda existencia de los universales en el mundo exterior ha hecho creer a muchos que Ockham habría obrado de este modo en virtud de una previa convalidación de la concepción aristotélica de la οὐσία πρώτη, pero quienes se han forjado tal impresión se han engañado de medio a medio. A la inversa, en abierta

contraposición a la metafísica de Aristóteles, Ockham buscó armonizar la individualidad de la substancia primera con la presunta necesidad de acceder a la inteligencia de las cosas materiales en sus propias entidades individuales. Consideró indispensable que el objeto formal directo del intelecto del hombre, si se lo ansía algo positivamente existente en los entes naturales, no sea otra cosa que el singular material. Mas esta opinión es cabalmente antiaristotélica, pues contrasta medularmente con las mayores tesis filosóficas del escolarca del Liceo, a pesar de lo cual Ockham juzgó que su posición sería la única que respetaría la concepción aristotélica de los universales. Todas las demás proposiciones filosóficas sobre las naturalezas comunes formuladas en la antigüedad y en la Edad Media nos retrotraerían a la teoría de las ideas elucubrada por Platón, por los realistas exagerados o por el denominado «formalismo», cuyo máximo representante en la escolástica medieval, como se sabe, fue su cofrade Juan Duns Escoto<sup>2</sup>. Con todo, su renuencia a admitir que los universales posean alguna existencia en las cosas del mundo exterior redituó a Ockham la curiosa fama de campeón del aristotelismo, pero esta fama no tiene ningún sustento en su producción literaria; ni mucho menos en el trasfondo de su sistema nominalista o conceptualista

En el siglo XX cobró auge una corriente historiográfica empeñada en reivindicar el pensamiento de Ockham tratando de sustraerlo de las duras críticas a que había sido sometido desde el siglo XIV en adelante, sobre todo por parte de los teólogos y filósofos tomistas. Particularmente a partir de la campaña antinominalista acaudillada por el *Princeps thomistarum* Juan Capreolo (†1444)<sup>3</sup>, el tomismo no ha cesado de polemizar contra las doctrinas de Ockham y de sus secuaces. Pero el antinominalismo de la escuela tomista acaba de ser contestado por numerosos historiógrafos. Tal el caso de Philotheus Boehner, uno de los más autorizados eruditos en materias ockhamistas de nuestro tiempo, quien descarta la licitud de la interpretación que señalaba en Ockham al causante principal de la decadencia de la escolástica de la Edad Media. Boehner asegura que la dialéctica ockhamista habría sido escogitada sobre las mismas bases en que se habrían erigido las construcciones teológicas y filosóficas de la propia escolástica, para lo cual Ockham ha-

<sup>2</sup> Sobre el formalismo de Escoto, véase É. GILSON, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Études de Philosophie Médiévale 42 (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1952), pp. 107-113, 450-451 et 536-538.

<sup>3</sup> Cfr. M. GRABMANN, «Johannes Capreolus»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) 20 (1944) 85-109 und 145-170, reproducido en ID., *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Nachdruck der Ausgabe München 1926-1956 hrsg. von L. Ott (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1975), Band III, S. 370-410; G.-TH. BEDOUELLE O. P., R. CESSARIO O. P. & K. WHITE (Eds.), *Jean Capreolus et son temps (1380-1444)* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997); y N. LOBKOWICZ, «Johannes Capreolus», en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, bearb. und hrsg. von F. W. Bautz (Hamm i. Westf.: Verlag Traugott Bautz, 1970ff.), Band III, S. 299-300.

bría combinando la genuina lógica aristotélica con la dialéctica de Pedro Hispano —luego Papa Juan XXI— llevándola a un alto grado de perfección. Por lo que incumbe a la metafísica, Boehner desecha igualmente que la obra de Ockham ofrezca testimonios de escepticismo, agnosticismo, fideísmo o empirismo; opuestamente, en ella tan sólo se exaltaría el origen del conocimiento humano en la intuición de las cosas y hechos singulares. Este fundamento intuitivo garantizaría la verdad de los juicios relativos a la índole de los objetos cognoscibles por el hombre y, además, permitiría notar que el conocimiento intuitivo nunca conduciría al error, aun cuando intuyamos algo inexistente. De este modo, Ockham habría perpetuado las enseñanzas de San Agustín de Hipona sobre la infalibilidad de las proposiciones en derredor de los hechos que se nos presentan de una manera inmediata. El núcleo del planteo gnoseológico ockhamista descansaría, pues, sobre el valor de la experiencia sensitiva. No obstante, el conocimiento abstracto y el saber científico requieren que el intelecto humano sea depositario de conceptos universales, los cuales, formados a partir de la intuición de las cosas sensibles, alcanzarían su universalidad por vía de predicación. Por eso, dice Boehner, el ockhamismo sería una filosofía realista en la misma medida en que las nociones mentales representen fidedignamente las cosas exteriores, mas este realismo exigiría indefectiblemente la adopción de la teoría conceptualista de los universales y de la aprehensión intelectual, ya que, al carecer de toda existencia *in rebus*, los universales no serían más que afecciones inmanentes al intelecto. Excepto por institución voluntaria, nada sería universal fuera del alma. Tampoco cabría ver en Ockham a un agnóstico, como se le suele retratar a menudo, por cuanto estimaba que se pueden aportar ciertas pruebas racionales de Dios y de algunos atributos de la deidad, si bien no ha sido partidario de que se pueda demostrar su unicidad, su libertad ni su omnipotencia, de las cuales se podría conseguir solamente una certeza moral<sup>4</sup>.

Lo que tal vez haya escapado a Boehner es que su propia síntesis de la doctrina de Ockham certifica con abundancia que el *Venerabilis Inceptor* ha jugado un papel relevante en el desencadenamiento de la crisis del pensamiento escolástico y, con ello, de todo el orden espiritual en que reposaban las convicciones de los hombres de la Edad Media. No cuestionamos, pues, la fidelidad de la opinión de Boehner en relación con el testamento filosófico ockhamista, pero no por ello se debe silenciar la significación del aspecto más destacado del legado teorético

---

<sup>4</sup> Cfr. PH. BOEHNER O. F. M., «Ockham's Philosophy in the Light of Recent Research», en *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, edited by E. W. Beth, H. J. Pos and J. H. A. Hollak (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1949), vol. I, fasc. II, pp. 1114-1115.

de Ockham que Boehner infructuosamente se ha empeñado en revertir: su propio resumen del pensamiento de Ockham es un documento patético de la ruina de la inteligencia metafísica patrocinada por este exponente inigualado de la *schola nominalium* y genuino mentor del pensamiento moderno.

Contra Boehner, Étienne Gilson achacaba a Ockham el haber auspiciado un fideísmo que fenece en la completa desesperación del vigor metafísico de la razón humana. Empujado nuestro intelecto a obtener alguna seguridad en torno de la existencia y de la consistencia de las cosas del mundo exterior, pero ya rotos sus vínculos noemáticos con los entes que tienen ser fuera del alma, a Ockham no le ha quedado otra salida que abandonarse resignadamente a los datos de la fe. Gilson no ha esquivado la calificación del pensamiento de Ockham como un «teologismo», esto es, un sistema librado a una creencia de la cual sería imposible dar razones filosóficas de ningún tipo, toda vez que sus soportes racionales se han esfumado con la quiebra de la referencia mutua entre el entendimiento del hombre y las cosas a cuyo conocimiento se ordena naturalmente<sup>5</sup>. No hallamos motivos atendibles, luego, para sindicar el pensamiento de Ockham como una expresión de la filosofía realista, según la propuesta de Boehner, a no ser que este adjetivo signifique un auténtico eufemismo<sup>6</sup>. Observemos, empero, que la equivocidad de las alusiones incesantes a la *realidad* y al *realismo* en el lenguaje filosófico moderno —herencia de una lexicografía defectuosa acuñada por los maestros escolásticos en el siglo XII— son proclives a incentivar y aun a consolidar la dosis elevada de oscuridad que arrastra el uso de estos vocablos<sup>7</sup>.

La benevolencia que en nuestra época se depara a la doctrina de Ockham es un síntoma notorio de los intentos de eximirle de responsabilidad en la crisis del pensamiento que ha germinado y crecido dando las espaldas a la filosofía primera. Repitamos una vez más, entonces, que Boehner y quienes adhieren a su opinión no parecen haberse percatado de que su descripción del ockhamismo refleja con creces el tenor subversivo de las teorías del *Venerabilis Inceptor*. No por casualidad en ellas se encuentra tanto el fermento de la decadencia de la escolástica medieval cuanto la formulación histórica de los *principia maiora* del pensamiento moderno. Pero nada de esto ha sido ajeno a la recepción triunfal del nominalismo de Ockham por parte de las escuelas cuyos miembros se han rendido de un modo

<sup>5</sup> Cfr. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>me</sup> éd. Études de Philosophie Médiévale 32 (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948), p. 37, note 3, et p. 238.

<sup>6</sup> Cfr. PH. BOEHNER O. F. M., «The Realist Conceptualism of William of Ockham»: *Traditio* 4 (1946) 307-325.

<sup>7</sup> Cfr. M. E. SACCHI, «La polivalencia del concepto de realidad», en H. SEIDL (Hrsg.), *Realismus als philosophisches Problem*. Philosophische Texte und Studien 51. Epimeleia, N. F., Band 2 (Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2000), pp. 79-88.

virtualmente incondicional ante sus dictámenes filosóficos. Las peripecias modernas de la metafísica se iniciaron con este apogeo de las *scholae nominalium*.

## 2. El conceptualismo ockhamista

Tajante es la repulsa de Ockham hacia los universales a los que se a-signe cualquier grado de existencia fuera del alma. La pretensión de hallar alguna universalidad en las cosas no pasaría de ser una quimera. Los únicos universales que podríamos admitir serían las concepciones inmanentes al intelecto y las voces del lenguaje humano. Quienes han entrevisto un universal dotado de alguna existencia en las cosas mismas no habrían hablado más que de una ficción. Dado que carecerían de todo fundamento *in rebus*, los universales se agotarían en su condición de formas mentales<sup>8</sup>. Ulteriormente podríamos reconocer la universalidad de las palabras con las cuales nombramos las cosas exteriores, mas nunca habríamos de detectar en éstas nada que sea de suyo universal. Así es que, de acuerdo a Ockham, el universal no sería la esencia ni tampoco formaría parte de la quiddidad de los entes del mundo exterior. El universal se agotaría en su existencia inmanente al entendimiento reduciéndose a su significación nocional o nominal. En cuanto se plasme en un concepto mental, el universal adquiere una entidad apta para significar las cosas mismas. A su turno, los conceptos universales son significados por nombres igualmente universales, mas ni los conceptos ni las palabras del lenguaje son *res exteriores*<sup>9</sup>.

Nada permitiría aludir a un *universale a parte rei* porque todo lo que halla en las cosas es algo estrictamente singular<sup>10</sup>. La individualidad numérica de las cosas materiales del mundo exterior impediría que en ellas existan predicables universales, ya que éstos entrarían en colisión con la unidad positiva que el singular material posee en razón del número, lo cual tornaría imposible que *ad extra* coexista algo simultáneamente universal y singular. Para Ockham, tal coexistencia estaría interdicta por una imposibilidad óptica que no podría ser

<sup>8</sup> «Natura, quocumque modo distinguitur ab individuo, non est nisi ens rationis» (*In 1 Sent.* d. 2 q. 6 E [Lugduni: M. I. Treehsel, 1495]).

<sup>9</sup> «Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam. Propter quod non sunt de essentia rerum nec partes rerum extra, sed sunt quaedam entia in anima, distincta inter se et a rebus extra, quarum aliqua sunt signa rerum extra, aliqua sunt signa illorum signorum. Sicut hoc nomen "universale" est commune ad omnia universalia, et per consequens est signum omnium aliorum universalium a se» (*Summ. log.* I 25, ed. Ph. Boehner O. F. M., G. Gál O. F. M. et S. Brown O. F. M., en *Guilelmi de Ockham opera philosophica et theologica* [Sancti Bonaventurae, Neo Eboraci: Institutum Franciscanum Vniversitatis Sancti Bonaventurae, 1965sq], *Opera philosophica*, vol. 1, p. 83).

<sup>10</sup> «Nihil est a parte rei quin sit simpliciter singulare» (*Summ. log.* I 66, p. 204).

salvada por ningún artificio filosófico de la mente humana<sup>11</sup>. Consiguientemente, si las cosas exteriores poseen unidad numérica, a la cual no puede superponerse ninguna otra unidad universal, tal unidad universal solamente se daría al nivel de la significación de los conceptos o de los nombres; nunca en las mismas cosas exteriores<sup>12</sup>. Ockham suponía que esta teoría contaría con el amparo de la autoridad filosófica de Avicena<sup>13</sup>.

La negación de la existencia extramental de los universales es propuesta en múltiples pasajes de los escritos de Ockham, muchas veces con frases lacónicas y escuetas. Casi todas sus negaciones del universal extramental subrayan que la existencia de cualquier *universale a parte rei* introduciría un desquicio en el orden entitativo de las cosas del mundo material. Por otro lado, la afirmación de tal universal chocaría contra el hecho de que, para nosotros, ni inmediata ni mediatamente su existencia sería ni siquiera apenas evidente<sup>14</sup>.

En el fondo, la singularidad de las cosas exteriores, según Ockham, excluiría absolutamente toda naturaleza común en ellas mismas. Lo opuesto comportaría una duplicidad absurda de la unidad garantizada por la singularidad de cada cosa particular. Nada sería común en el plano de las cosas extramentales. Todo lo que es común lo sería sólo en la unidad nocional que adquiera en el entendimiento o en la unidad nominal de los signos lingüísticos<sup>15</sup>. El universal solamente podría existir en la inmanencia de los conceptos al entendimiento o en la significación de los nombres. Las substancias naturales son en sí mismas individuales y en los entes corpóreos sus esencias se hallan actualizadas y singularizadas. Los universales, luego, serían tan sólo afecciones intrínsecas al alma del sujeto inteligente o signos nominales empleados por los hombres para nombrar los individuos existentes en el mundo exterior<sup>16</sup>.

Uno de los razonamientos que mejor denuncian el sentir de Ockham en esta materia se lee en la *Summa logicae*, donde dice que no hay

<sup>11</sup> «Nulla res extra animam est realiter communis nec una unitate opposita unitati singularitatis, igitur realiter non est aliqua unitas nisi unitas singularitatis» (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 6 2a via contra opinionem Scoti, ed. S. Brown O. F. M. et G. Gál O. F. M., en *Guilelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, ed. cit., Opera theologica, vol. II, p. 177).

<sup>12</sup> «Quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium» (*Summ. log.* I 14, p. 48).

<sup>13</sup> Cfr. AVICENNAE, *Metaphys.* V 1 (Venetiis: Apud Iunctas, 1508), fol. 87r.

<sup>14</sup> «Nulla talis res est quae sit universalis et intrinseca illis quibus est communis» (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 4 opinio auctoris, in fine, p. 127).

<sup>15</sup> «Non videtur bene dictum quod communitas et similiter singularitas conveniunt naturae extra intellectum, quia nihil extra intellectum est commune, cum extra intellectum sit quodlibet realiter singulare» (*Ibid.*, d. 2 q. 6 ratio 6a contra dicta Scoti, p. 195).

<sup>16</sup> «Nullum universalem est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel essentia earum; sed universale vel est tantum in anima, vel est universale per institutionem quomodo haec vox prolata "animal", est similiter "homo", est universalis, quia de pluribus est praedicabilis, non pro se sed pro rebus quas significat» (*In Porphyry. De praedicab.*, prooem. n. 2, ed. E. A. Moody, en *Guilelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, ed. cit., Opera philosophica, vol. II, p. 11). «Non videtur quod aliqua res extra animam quae sit substantia sit universalis nisi forte per voluntariam institutionem» (*In II Sent. Ordin.* d. 2 q. 7 contra opinionem communem, in initio, p. 235).

ninguna substancia universal que exista en la naturaleza exterior, pero, al mismo tiempo, niega toda universalidad *a parte rei* tanto en la línea de la substancia individual cuanto en cualquier otro aspecto de la entidad de las cosas ajenas al alma del hombre, incluso en el ente en potencia. Ockham negó el universal extramental partiendo del hecho de que ningún universal puede ser una substancia singular dotada de unidad numérica. De no ser así, un individuo humano sería *ipso facto* algo individual y universal al mismo tiempo<sup>17</sup>.

Pero la substancia en absoluto puede ser universal; es una según el número y, por tanto, necesariamente singular, pues toda substancia, o es sólo una cosa y no muchas cosas, o es una y muchas cosas simultáneamente. Si es una y no muchas cosas, la substancia es numéricamente una. Si fuera muchas cosas a la vez, podría ser muchas cosas singulares o muchas cosas universales. Si fuese muchas cosas singulares, seguiríase que alguna substancia debería ser una pluralidad de cosas singulares, mas por aquí no se llega a ninguna parte, ya que repugna absolutamente que algo sea a la vez singular y universal. Si, por otro lado, fuera muchas cosas universales, tomemos uno de estos universales y volvamos a preguntarnos si es una única cosa o, en su defecto, muchas cosas; pero tampoco por este camino hemos de arribar a ninguna conclusión razonable, porque si transitamos por él nos veremos obligados a reproducir al infinito la división de las cosas universales. En consecuencia, por el sólo hecho de ser un ente singular, la substancia no admite ninguna universalidad *in rebus*<sup>18</sup>.

Después de reiterar en varios corolarios que ninguna substancia es universal, Ockham alega a su favor los esclarecimientos de Aristóteles y de Averroes sobre la índole de los predicables. De acuerdo a nuestro autor, Aristóteles habría sostenido esta misma doctrina en sus libros de filosofía primera<sup>19</sup>. Otro tanto habría expresado Averroes en su comentario a la *Metafísica*<sup>20</sup>. Ahora bien, que el universal no tenga la entidad propia de la substancia primera, como lo desea Ockham, es algo que Aristóteles, Averroes, Santo Tomás de Aquino y los autores que han suscrito la teoría del realismo moderado le hubieran concedido sin inconvenientes. Pero Ockham no se contentó con negar que la substancia primera sea universal, sino que también negó que pueda serlo cualquier otra cosa que exista fuera del alma, pues no habría universalidad alguna

<sup>17</sup> «[...] non est maior ratio quare unum universale sit una substantia singularis quam alia» (*Summ. log.* I 16, pp. 50-51).

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Ockham cita la *Metaphys.* Z 13: 1038 b 8-9, et I 2: 1053 b 17-19. Cfr. *Summ. log.*, loc. cit., pp. 51-52.

<sup>20</sup> Cfr. AVERROIS CORDVBENSIS, *Metaphys.* VII 44, 45 et 47 (Venetiis: Apud Theobaldum Paganum, 1552), fol. 92vb, 93ra et 93va, citado por Ockham en la *Summ. log.*, loc. cit., p. 52.



más allá de las intenciones immanentes al entendimiento o de los signos instituidos voluntaria y arbitrariamente por el hombre<sup>21</sup>.

El recostamiento ockhamista en la teoría aristotélica de la singularidad de la substancia primera se halla descompensado por la desestimación de otro aspecto saliente de la filosofía del Estagirita, i. e., la existencia positivamente extramental que el maestro griego ha asignado a las naturalezas comunes predicables de los individuos, por más que estas naturalezas comunes no sean substancias primeras ni existan superpuestas a los entes en acto del mundo físico. El enfoque unilateral del aristotelismo bosquejado por Ockham cercena la visión de Aristóteles acerca de la entidad de las cosas instaladas *ad extra*, pues redundante en la desinteligencia del realismo moderado profesado por el Filósofo y por quienes, habiendo asimilado los principios e inferencias de su metafísica, lo han asumido en abierta discrepancia con la fallida exégesis aristotélica esquematizada por el pensamiento nominalista. Por eso Ockham consideraba que el realismo moderado de Santo Tomás de Aquino, en su observancia estricta de los principios y las conclusiones de la metafísica de Aristóteles, sería absurdo, ya que, en su opinión, la afirmación tomista de un correlato real de los conceptos universales implicaría la superposición del universal con los individuos en acto. El tomismo incurriría en la contradicción de atribuir una esencia universal a las cosas singulares, lo cual traería aparejada la comunicación imposible de la substancia primera a otros entes que de ningún modo pueden convenir en la individualidad de tal substancia sin arruinar su esencialidad numérica<sup>22</sup>.

Ockham desechó que la metafísica de Santo Tomás exhiba algún mérito que le disuada de seguir sustentando su postura original, ya que la tesis del Aquinate solamente podría aceptarse en caso que una cosa externa pudiera formar parte de una comunidad substancial con otras, mas esto ya ha sido excluido por completo<sup>23</sup>. También juzgó innecesario cualquier correlato universal del intelecto que exista fuera del alma en estado de universalidad. Para el acto de la inteligencia bastaría que tal correlato sean los individuos, que podrían ser conocidos a través de la actividad intuitiva de nuestro entendimiento. Contra Santo Tomás, y

<sup>21</sup> «Quod etiam ratione confirmari potest, nam omne universale, secundum omnes, est de multis praedicabile; sed sola intentio animae vel signum voluntarie institutum natum est praedicari et non substantia aliqua; ergo sola intentio animae vel signum voluntarie institutum est universale» (*Summ. log.*, loc. cit., p. 53).

<sup>22</sup> «Si illa res quae realiter est singularis est universalis secundum esse suum in intellectu, quod non est possibile nisi propter intellectionem, igitur qualibet res quae potest intelligi consimiliter potest esse universalis eodem modo, ita et Sortes potest esse universais et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina secundum esse suum in intellectu poterit esse universalis, quamvis ipsa secundum esse suum reale in effectu sit singularissima; quae sunt omnia absurda» (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 7 contra 2um modum opinionis communis, p. 241).

<sup>23</sup> «Quando aliquid repugnat ex natura rei alteri per nihil extrinsecum potest sibi competere; sed cuilibet rei repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire» (*Ibid.*).

aun contra el formalismo de Escoto, Ockham estatuye que la presunción de un correlato universal de la mente delataría la ilusión de desear descubrir un objeto universal en las cosas mismas. Esto no sería más que una ficción quimérica fabulada por una razón que ignoraría lo que son verdaderamente dichas cosas. Puesto que no existiría nada universal *in rerum natura*, la intuición inmediata del individuo cumpliría acabadamente la aspiración intelectual de conocer las cosas tal como les cabe ser en sí mismas, o sea, en su existencia pura y exclusivamente singular.

Ockham no ha ahorrado frases grandielocuentes y sarcásticas para denostar las doctrinas de sus contrincantes, como cuando ha dicho que ninguna cosa, ni por sí misma ni por nada que se le adjunte, ya se trate de un agregado real, ya de un ente de razón, puede ser de suyo universal. Nada universal habría *in rebus* ni en acto ni en potencia. Quienes piensan de otra manera se arriesgan a afirmar un verdadero desatino, porque no advierten que tan imposible es que en las cosas haya algo realmente universal cuanto que el hombre sea un asno<sup>24</sup>.

No existiría ninguna posibilidad de que los universales sean ni en acto ni en potencia en el mundo exterior. La entidad del universal se reduciría a un mero signo nocional o lingüístico, pero sin que a su significación corresponda nada supraparticular en las cosas mismas, ni siquiera como fundamento del conocimiento intelectual o del lenguaje humano. El correlato exterior del intelecto nunca será un objeto universal. La ontología del individuo, que para Ockham coincidiría con la teoría aristotélica de la substancia, impondría desistir del sostenimiento de la existencia extramental de las naturalezas comunes<sup>25</sup>. De ahí que la solución de la querrela medieval de los universales, propuesta décadas antes por Santo Tomás en perfecta armonía con la metafísica de Aristóteles, haya merecido de Ockham la más férrea repulsa. Con ello se puso de manifiesto que las invocaciones ockhamistas a la filosofía aristotélica no han pasado de ser meras declamaciones que no se apoyan en las sentencias explícitas del maestro macedonio. A partir de esta fallida alusión a la doctrina de Aristóteles y del rechazo de la solución tomista

<sup>24</sup> «Nulla res extra animam, nec per se nec per aliquid additum, reale vel rationis, nec quatercumque consideretur vel intelligatur, est universalis; ita quod tanta est impossibilitas quod aliqua res extra animam sit quocumque modo universalis [...] quanta impossibilitas est quod homo per quacumque considerationem vel secundum quodcumque esse sit asinus» (*Ibid.*, d. 2 q. 7 resp., in initio, pp. 248-249).

<sup>25</sup> «Universale non est in re ipsa cui est universale, non plus quam vox est pars sui significati. Sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se sed pro suo significato, ita universale praedicatur vere de singulari suo, non pro se sed pro singulari» (*Ibid.*, d. 2 q. 7 resp., circa medium, p. 252). Igual temperamento teórico se observa en la *Anonymi cuiusdam nominalistae quaestio de universalibus* editada por M. GRABMANN, *Quaestio de universalibus secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham*. Opuscula et Textus Historiam Ecclesiae eiusque Vitam Illustrantia. Series Scholastica et Mystica 10 (Monasterii Westfolorum: Typis Aschendorff, 1930).

de la cuestión de los universales, Ockham ha estrenado la crisis moderna de la teoría del conocimiento intelectual.

Establecida su posición sobre la entidad de los universales, que no podría exceder el ámbito de las nociones mentales y de las palabras instituidas arbitrariamente por la inventiva lingüística del animal racional, Ockham encara el arduo problema filosófico del objeto del intelecto de un modo congruente con su negación absoluta de toda naturaleza común en las cosas externas al alma humana: si el objeto del entendimiento es algo universal, y si no hay universalidad alguna allende los conceptos y los nombres, el saber científico y la metafísica no consistirían en otra cosa que en una exploración de los signos de las cosas; no en la aprehensión de estas cosas tales cuales son en sí mismas.

### 3. La desnaturalización nominalista del conocimiento intelectual

Al negar todo universal *in rerum natura*, Ockham se opuso con firmeza a la teoría tomista del intelecto agente y de las especies inteligibles emprendiendo un ataque frontal contra las conclusiones de Santo Tomás en torno de la índole de la concepción intelectual. Ockham es enérgico: el examen filosófico de la vida intelectual del hombre excluiría la justificación de la existencia en el alma humana de un entendimiento agente y de las especies inteligibles que Santo Tomás ha reclamado para la consumación de la inteligencia de las cosas del mundo exterior a nuestra alma.

En el conceptualismo ockhamista, la forma natural de las cosas instaladas fuera del alma inmutaría por sí sola a la potencia aprehensiva inmaterial de las creaturas espirituales. El entendimiento del hombre capta objetos distintos de su substancia, pero para ello no tendría necesidad alguna de conocer mediante especies que difieran realmente de la entidad física de las cosas corpóreas. El conocimiento intelectual de ninguna manera requeriría que la inteligibilidad de las cosas externas adviniera a las mentes de sus cognoscentes con arreglo a la intermediación de formas intencionales o representativas que se distinguirían de la esencia de los compuestos hilemórficos hilemórficos individualizada en la substancia de cada uno de ellos.

Al descartar la intermediación de las especies inteligibles para la concreción de la inteligencia humana, Ockham piensa que la intelección brotaría de un contacto espontáneo del entendimiento con la esencia de las cosas de este mundo, que no sería ninguna naturaleza común a más de un individuo, sino la misma quiddidad singular de cada substancia primera existente fuera de nuestro espíritu. Por tanto, podríamos

notificarnos de lo que las cosas son sin echar mano a la intermediación superflua de especies que, a su juicio, no cumplirían función alguna en nuestro proceso intelectual:

«Puesta la misma cosa presente y el mismo intelecto, —asegura nuevamente Ockham —ya el angélico, ya el nuestro, sin ninguna otra cosa previa, sea es- to un hábito o una especie, el intelecto puede conocer intuitivamente aquella cosa»<sup>26</sup>.

Con ello quedaría eliminada la necesidad de las especies inteligibles y de la abstracción intelectual obrada por el entendimiento agente que Aristóteles y Santo Tomás habían exigido para la adecuación de la mente humana a la inteligibilidad en potencia de las cosas materiales del mundo exterior. Esto explica por qué la famosa *navaja* de Ockham ha intervenido de un modo incisivo en la exclusión de las especies inteligibles y del intelecto agente: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Si bien la generalidad de los historiógrafos concuerda en que este principio de economía del pensar no se halla literalmente expuesto en las obras de Ockham con las palabras recién transcritas, se lo descubre, no obstante, expresado en múltiples fórmulas similares a lo largo del conjunto de todos sus escritos teológicos y filosóficos<sup>27</sup>. Por su parte, Boehner se esforzó en avvicinar el significado de este principio ockhamista al principio de razón suficiente tal cual fue ampliamente invocado a partir de la tardía Edad Media y, desde entonces, durante todo el desarrollo del pensamiento moderno<sup>28</sup>.

El principio de economía del pensar ha compelido a Ockham a descartar todo aquello que ha considerado accesorio y prescindible en el proceso intelectual. La existencia de un entendimiento agente en nuestra alma habría sido afirmada errónea e ilusoriamente por Aristóteles y Santo Tomás. El consenso de los filósofos y de las *auctoritates* teológicas, según Ockham, contendría un veredicto negativo en tal sentido:

«Acerca de la actividad del intelecto, cuando se pregunta si corresponde poner un intelecto activo, debe saberse que, atendiendo la autoridad de todos los

<sup>26</sup> *In II Sent.* q. 15 U, ex ed. Lugdunensi 1495.

<sup>27</sup> Cfr. C. DELISLE BURNS, «Ockham's Razor»: *Mind* 24 (1915) 392; W. M. THORBURN, «The Myth of Ockham's Razor»: *Ibid.* 27 (1918) 345-353; C. F. ROGERS, «Ockham's Razor»: *Theology* 40 (1940) 340-349; R. KAPP, «Ockham's Razor and the Unification of Physical Science»: *The British Journal for the Philosophy of Science* 8 (1957-1958) 265-280; y G. O'HARA, «Ockham's Razor Today»: *Philosophical Studies* 12 (1963) 125-139.

<sup>28</sup> «What Ockham demands in his maxim is that everyone who makes a statement must have a sufficient reason for its truth, "sufficient reason" being defined as either the observation of a fact, or an immediate logical insight, or divine revelation, or a deduction from these. This principle of "sufficient reason" is epistemological or methodological, certainly not an ontological axiom» (PH. BOEHNER O. F. M., «Introduction» to *Ockham: Philosophical Writings*, p. XXI).

Santos y filósofos, por ninguna razón necesariamente concluyente ha de ponerse un intelecto activo, sino solamente el pasivo»<sup>29</sup>.

La negación de la existencia de un intelecto agente o activo, distinto del entendimiento posible, solicitaba a Ockham la justificación de la pasividad atribuida a nuestra potencia aprehensiva superior y, al mismo tiempo, del modo por el cual esta pasividad sería compatible con la espontaneidad que ha atribuido a la actividad intelectual. En este aspecto, su pensamiento parece haber sido víctima de una confusión, pues en ciertos textos de Ockham la negación del intelecto agente no es tan enfática, como sucede en algunos donde, en vez de negar su existencia, lo identifica con el mismo intelecto posible<sup>30</sup>. La confusión se hace más patente todavía en aquellas circunstancias en que no ha distinguido el intelecto posible y el *intellectus passivus*. Éste, como lo había probado Santo Tomás, no es la potencia intelectual que ejerce el acto de entender, sino mejor uno de los nombres con que se suele designar la *ratio particularis* o la *vis cogitativa*, un sentido interno del alma humana equiparable a la *aestimativa* animal, aunque en ocasiones, aclara el Aquinate, también se usa dicho término para aludir al apetito sensitivo del hombre<sup>31</sup>.

La recusación de la existencia del entendimiento agente y de las especies inteligibles guarda una estrecha congruencia con la teoría ockhamista del objeto del intelecto. Esta teoría ha determinado de una manera relevante la crisis que el nominalismo ha desatado al nivel de los mismos principios de la metafísica, pues Ockham ha aseverado que el objeto del entendimiento, sin más, sería el singular material<sup>32</sup>. Esta opinión se ha proyectado en la historia como una suerte de dogma cardinal del pensamiento antimetafísico que ha cundido en la Edad Moderna, al punto tal que ha pasado a ser la tesis que en mayor medida ha marcado la impronta del nominalismo como el responsable principal de la decadencia de la escolástica medieval y aun como la fragua del pensamiento históricamente posterior, ya que ella envuelve un ataque implacable contra la misma esencia de la filosofía primera. En efecto, conforme a la

<sup>29</sup> *In II Sent.* q. 24 A, ex ed. Lugdunensi 1495.

<sup>30</sup> «Intellectus agens—dice Ockham— nullo modo distinguitur ab intellectu possibili, sed idem intellectus habet diversas denominationes» (*In I Sent. Ordin.* d. 3 q. 6 resp ad arg. alterius opiniones, p. 520).

<sup>31</sup> En contra, según Santo Tomás: «*Intellectus passivus* secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passionnes; qui etiam in *I Ethic.* [Philosophi] dicitur *rationalis per participationem*, quia *obedit rationi*. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo *passivum* accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus aliquius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ab hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis (*Summ. theol.* I q. 79 a. 2 ad 2um). Cfr. ARISTOTELIS, *Ethic. Nicom.* A 13: 1102 b 25 - 1103 a 3.

<sup>32</sup> «Illud autem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem rationem primo intelligitur ab intellectu» (*In I Sent.* d. 3 q. 6 G, ex ed. Lugdunensi 1495).

opinión de Ockham y al consenso de los autores que adhirieron a la *via modernorum*, si el objeto del intelecto fuese el singular material, la mente humana sería absolutamente impotente para captar la verdad de las cosas en sus razones universales.

Es indudable la coherencia de la doctrina ockhamista del objeto del entendimiento con la teoría conceptualista de los universales. Dado que no habría ningún *universale in essendo* o *in praedicando* en las cosas exteriores al alma, nuestro intelecto intuiría directamente el singular material sin necesidad de valerse de la intermediación de ninguna especie inteligible. El intelecto agente sería del todo inútil, pues no tendría caso asignarle la tarea de remover las condiciones materiales individuantes que, según ciertos filósofos, entre quienes ha descollado Santo Tomás de Aquino, impedirían la inteligencia de los individuos que existen en el mundo exterior.

Ockham no ignoraba que la atribución de un objeto individual al intelecto le reclamaba la solución del problema suscitado por la incompatibilidad de dicha teoría con la universalidad del sujeto de la ciencia, pero sus esfuerzos ordenados a aventarlo han sido estériles. Encuadrada dentro del típico planteo conceptualista, la actitud de Ockham, además de alejarse del aristotelismo en el cual, en apariencia, quiso perseverar, no sólo ha reincidido una y otra vez en la contradicción mencionada, sino que ha terminado entremezclando los objetos del intelecto y de los sentidos con una consecuencia que no ha podido evitar el derrumbe de todo su esquema noético: si las potencias del alma se distinguen en razón de sus objetos, la atribución *sub eadem rationem* de un objeto singular a los sentidos y al entendimiento implica la negación de la distinción real entre tales capacidades aprehensivas.

Ésta es una de las falencias más perjudiciales de la gnoseología nominalista que Ockham entronizó en la escolástica medieval. Al haberles asignado un mismo objeto cognoscible a través de una misma y única razón formal, la indistinción del intelecto y de los sentidos elimina la ordenación de la mente humana a la inteligencia de un objeto que rebase la corporeidad del singular material. El conjunto de las cosas positivamente inmateriales, y aun de aquellas otras de índole material que son cognoscibles inmaterialmente, queda así oculto ante la mirada del intelecto, ya que, en rigor, la existencia de una potencia intelectual en el alma del hombre carecería de la menor justificación si tal potencia no haría otra cosa que reproducir la misma misión reservada a nuestras capacidades aprehensivas inferiores. Ockham olvidó esgrimir su *navaja* precisamente cuando un elemental principio de economía le requería restringir a sus objetos respectivos las cosas cognoscibles por las potencias sensoriales e intelectual de la mente humana.

Impedido de salvar la contradicción anotada, Ockham propulsó una descripción de la universalidad del objeto del intelecto, indispensable para dar cuenta de la posibilidad de la deducción de conclusiones científicas universales o supraparticulares, ateniéndose al siguiente procedimiento: puesto que no existiría nada universal *in rebus*, el entendimiento, igual que los sentidos, aprehendería directamente el singular material; pero, al unísono, construiría en su intimidad proposiciones universales a partir de la experiencia de las cosas individuales del mundo exterior, de modo que, en la organización de dicha universalidad puramente nocional, el intelecto entraría en contacto con los únicos universales que estaríamos en condiciones de afirmar como tales, esto es, aquéllos de los cuales se ocupa la ciencia. Con cinco siglos de anticipación, esta tesis de Ockham preanunció sugestivamente la constitución trascendental de los objetos tal cual fue postulada por Kant en la *Crítica de la razón pura* después de haber suscrito con entusiasmo los principios del pensamiento conceptualista.

Fácilmente se percibe en la doctrina ockhamista la contradicción de la negación de toda realidad universal *ad extra* con la afirmación de la existencia de algo que puede convenir a más de un individuo de la misma especie:

«scito quod quando aliquid convenit uno individuo potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei»<sup>33</sup>.

Se podría aducir que esta conveniencia, para Ockham, acontecería solamente al nivel de los conceptos o de las voces del lenguaje; pero, en tal caso, habría que ver hasta qué punto una razón cuerda podría negar que Sócrates, Calias y Critias convienen en la propia naturaleza exterior de la *humanitas* participada en sus mismas entidades individuales, habida cuenta que de ningún modo sus substancias la participan singularmente como un efecto de la noción significativa de hombre universalizada en nuestro entendimiento. De esta manera, si el conocimiento científico versa sobre algo universal, y si no hubiera universalidad alguna fuera de los conceptos y de las palabras del

---

<sup>33</sup> «Sciendum est quod sensu apprehendente aliquid sensibile, potest virtus phantastica idem imaginare, et non solum phantastica sed etiam intellectus potest idem apprehendere, quo apprehenso potest intellectus eundem calorem cognoscere, et scire quod illud est calidum, et quod illo approximato alteri calefacit illud aliud quod non esset calidum nisi sibi primum calidum approximaretur. Et ita intellectus evidenter cognoscit hanc propositionem "hoc calidum calefacit". Ista autem propositione nota et scita, et scito quod quando aliquid convenit uno individuo potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei, accipit istam propositionem universalem "omnis calor est calefactivus", cum non sit maior ratio quod unus calor sit magis calefactivus quam alius. Ista propositio sic nota per experientiam est unum universale, quia est propositio universalis; quae si non possit aliter cognosci quam sic per sensum, erit principium artis et scientiae. Si autem possit cognosci isto modo, et praeter hoc possit cognosci sine sensu per propositiones notas, necessarias, dispositas in modo et figura, erit conclusio scientiae et demonstrationis» (*Summ. log.* III 10, pp. 522-523).

lenguaje, la ciencia, incluida la metafísica, no sería más que una inspección de las afecciones inmanentes a la mente humana o de los signos orales o lingüísticos instituidos arbitrariamente por el hombre. De ahí que Ockham sostenga que el proceso intelectual no diferiría en absoluto de la sensación, pues el singular material sería *ex aequo* tanto el *primum cognitum* de nuestro entendimiento cuanto el objeto de los sentidos:

«Primum obiectum intellectus primitate generationis est ipsum singulare, et hoc sub propria ratione et non sub ratione universalis».

«Illud quod movet intellectum primo non est universale, sed singulare, et ideo singulare primo intelligitur primitate generationis»<sup>34</sup>.

Nada que no sea en sí mismo singular podría incentivar o mover al intelecto a ejercer su acto aprehensivo propio —la inteligencia<sup>35</sup>—. En consecuencia, el conocimiento universal de la ciencia no consistiría en la inteligencia de las mismas cosas que existen en el mundo exterior, sino, como ya se dijo, en una versación en derredor de sus de sus signos conceptuales o nominales. De ahí que esta doctrina de Ockham sea un verdadero precedente del inmanentismo idealista moderno porque la ciencia no se puede desligar de su referencia a algo universal. Ahora bien, si ningún universal, según el pensamiento nominalista, tiene ser fuera de nuestra alma, el saber científico, en la misma medida en que es un conocer universal, habría de recaer no ya no en la verdad de las cosas mismas, sino en la mera significación de estas cosas tal como se hallaría universalizada en nuestras nociones mentales y en las voces del lenguaje humano, aunque bajo ninguna circunstancia podría admitirse que estas nociones y voces constituyan un correlato intencional de las cosas que existen *ad extra*, donde nada poseería en sí mismo universalidad alguna. La ciencia, entonces, recaería pura y simplemente en algo conformado *ab humana institutione* al modo de una entidad artificiosa o ficticiamente universalizada —*voluntarie*, decía Ockham— para que se pueda convertir en objeto del intelecto y, como resultado de ello, en sujeto del saber epistémico.

En el sistema nominalista de Ockham resulta claro el rebajamiento de la perfección del intelecto humano, pues no se ve qué causa pudiera llevar a considerarlo una potencia superior a los sentidos si su capacidad aprehensiva restringiera su percepción al mismo objeto que éstos

<sup>34</sup> (*In I Sent. Ordin.* d. 2 q. 6 ad arg. Scoti ad 3um, p. 202). Cfr. *Ibid.*, d. 2 q. 8 ad arg. princip., p. 292).

<sup>35</sup> «Obiectum motivum intellectus est praecise singulare. Et dico quod omne singulare est motivum intellectus, quia omne singulare potest intelligi notitia intuitiva, quantum est ex natura animae et intellectus nostri» (*Ibid.*, d. 3 q. 8 resp. ad dubia, circa finem, p. 540).



captan *sub eadem rationem*. También aquí podemos descubrir otra contradicción ockhamista: el entendimiento y los sentidos conocerían el mismo objeto enfocado bajo una misma razón formal, de acuerdo al principio «lo que puede la potencia inferior lo puede la superior». Sin embargo, este principio no puede ser aplicado válidamente en nuestro caso. En efecto, ¿a título de qué perfección habríamos de atribuir alguna superioridad al intelecto en relación con los sentidos si aquél y éstos remitieran por igual al conocimiento de las mismas cosas y, además, conforme a una misma razón objetiva? Dominado por el prejuicio nominalista de la presunta desproporción o irrelación significativa de las nociones universales comparadas con la entidad de las cosas naturales, Ockham desestima la diversidad de las condiciones entitativas de los compuestos hilemórficos del mundo exterior y del ser intencional de las representaciones formales de estas cosas, el cual, contra la apreciación nominalista, sólo puede ser conocido por quien adquiera un conocimiento reflexivo sobre sus propias concepciones. Así es que el ockhamismo ha malversado la comparación de la entidad natural de las cosas con la significación conceptual que de ellas registra la mente del hombre. El siguiente raciocinio de Ockham prueba con elocuencia tal malversación y su proyección gnoseológica, pues en él queda abolida la perfección superior del intelecto en relación con los sentidos, que dependen de nuestras capacidades orgánicas:

«Cuando lo conocido por la potencia superior [=el intelecto] es absolutamente más imperfecto que lo conocido por la potencia inferior [=el sentido], entonces la potencia superior no conoce de un modo más eminente a-quello que es conocido por la potencia inferior; pero el universal es absolutamente más imperfecto y más posterior que el mismo singular; por ende, el intelecto no conoce el objeto del sentido de un modo más eminente»<sup>36</sup>.

Si esto fuese así, ¿no habría necesidad de inferir que el intelecto reiteraría estéril y deficientemente la función aprehensiva de los sentidos e incluso que hasta sería una capacidad frustrada en orden a proveer al hombre un conocimiento más perfecto que la sensación? El interrogante que acabamos de formular se puede comprender si se tiene presente que Ockham ha sido uno de los tantos pensadores ocasionalistas que han transitado por el panorama de la escolástica de la Edad Media. No por casualidad la nutriente ocasionalista del nominalismo moderno, en franca dependencia de la doctrina del *Venerabilis Inceptor*, se alza como una barrera frente a la cual la razón humana debería deponer sus pretensiones de alcanzar un objeto universal emancipado de aquello instituido ficticia y arbitrariamente por ella misma. De ahí que El obje-

<sup>36</sup> *Ibid.*, d. 3 q. 6 resp. auctoris ad quaest., p. 495.

to primario del intelecto sería el singular material y su objeto secundario los conceptos mentales, que sólo se podrían percibir verificando su inmanencia a la mente del sujeto cognoscente en acto; pero este objeto jamás podría ser una naturaleza común que exista *in rebus*, donde no habría nada en sí mismo universal. Con ello Ockham dice algo más, aunque de no menor gravedad que todo lo analizado hasta ahora: el intelecto no tendría objeto adecuado o común alguno. Tal objeto no es el singular material, porque en el conocimiento de éste coincidirían tanto el entendimiento cuanto lo sentidos; ni tampoco los signos representativos de las cosas al nivel de sus nociones, ya que no podemos concebir actualmente todas las cosas inteligibles, sino tan sólo aquellas otras para cuya aprehensión contemos con alguna capacidad perceptiva ínsita en la naturaleza de nuestra potencia intelectiva. Por consiguiente, sería menester que desechemos por completo que haya algún objeto adecuado al intelecto, como, inversamente, lo querían Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y sus discípulos<sup>37</sup>.

A estar de la doctrina de Ockham, toda vez que el intelecto carecería de un objeto formal adecuado, tampoco podría ordenarse a la inteligencia del ente en común. Esto equivale a negar la misma posibilidad de la metafísica, cuyo sujeto no es sino lo que es —el ente en cuanto ente—, eso mismo que los filósofos primeros consideran el objeto formal comunísimo del intelecto. Nueva y flagrante contradicción: mientras que Ockham negó la existencia de un objeto formal adecuado al intelecto, no tuvo reparos en afirmar que la noción de ente se predica unívocamente de todo ente real. No habría un objeto adecuado al entendimiento que sea *per se commune ad omnia*, como lo hemos apuntado en la colación del último de los textos ockhamistas citados. No obstante, Ockham contradujo tal anuncio con un juicio que habla por sí sólo de su aceptación puramente verbal a las reglas lógicas del raciocinio humano<sup>38</sup>.

La contradicción que implica la negación del objeto adecuado al entendimiento y la afirmación simultánea de la univocidad del ente se transformó en un galimatías cuando Ockham incurrió en una contradicción ulterior, esto es, aquélla por la cual redujo toda la univocidad del ente a la unidad de la significación con que su concepto se halla depositado en la mente de quienes lo conciban, de modo que el ente ni siquiera sería algo que en sí mismo es, sino únicamente algo que no superaría el estamento óntico de una cosa conocida por el intelecto, es de-

<sup>37</sup> «Nihil est obiectum adaequatum intellectus. Cuius ratio est, quia obiectum adaequatum est illud quod est per se commune ad omnia per se apprehensibile ab illa potentia; sed per nihil est tale respectu omnium intelligibilium; igitur, nihil est obiectum adaequatum» (*Ibid.*, d. 3 q. 8 resp. auctoris, in initium, p. 533).

<sup>38</sup> «Communissimum quod potest apprehendi a nobis est ens quod est univocum omni enti reali; aliter enim non possemus habere aliquam cognitionem nec de Deo nec de substantia» (*Ibid.*, d. 3 q. 8 resp. auctoris, in fine, p. 534).

cir, de una *intentio intellecta*. ¿Por qué esta teoría implica una nueva contradicción? Sencillamente, porque Ockham insistió en la predicación unívoca del concepto de ente sin admitir que a este concepto pueda corresponder algo *unum* en las cosas de las cuales se lo predica; mas, paradójicamente, la significación nominal de la voz *ente*, atentos a estas cláusulas nominalistas, en lugar de corresponder a la intención de su noción unívoca, sería formalmente equívoca, ya que traduciría *in verbis* concepciones extrañamente diversas de lo que entendemos por tal cosa. Para Ockham no habría nada *unum* en las cosas exteriores que convienen comunísimamente en ser entes, pero podríamos significarlas a través del concepto unívoco de ente diversificado en una multiplicidad de significaciones que derivarían en la equívocidad de sus nombres<sup>39</sup>.

El nominalismo no solamente ha puesto en interdicción a la filosofía primera, sino también a la propia inteligencia *ut sic*. No cuesta ningún esfuerzo percatarse que el pensamiento nominalista desemboca en un diagrama del conocimiento humano donde no hay cabida para la especulación metafísica sobre el ente en cuanto ente. Habida cuenta que esta teorización sería imposible si nuestro entendimiento no se ordenara a la intelección analógica de lo que es, el esquema conceptualista que propugna la contradicción de la univocidad del ente junto a la negación de toda universalidad real —de donde no tendría ningún asidero hablar de la noción de ente como de algo que se predique *communissime* de todo aquello que sea— termina en la conformación de una dialéctica que desiste de versar en torno de las cosas en su propia entidad extramental reduciéndose a la mera exploración de los conceptos de tales cosas. Esta actitud comporta la caída inexorable en el inmanentismo porque nuestros conceptos universales no poseerían correlato objetivo alguno en el mundo exterior, el cual, a la postre, no consistiría más que en una pura aglomeración de individuos desprovistos de todo nexo óptico que los vincule entre sí y, por tanto, impotentes para constituir ningún orden. De este modo, la ciencia, y principalmente la metafísica, el saber universal acerca del ente en cuanto ente, ya no trataría sobre el ente comunísimamente considerado; de ahora en más, el conocimiento epistémico, incluido el conocimiento propio del filósofo primero, sería no más que un rastreo de las afecciones inmanentes el intelecto, pero éstas, al fin y al cabo, no encontrarían nada *ad extra* que permita entenderlas como semejanzas de las cosas que deberían significar.

---

<sup>39</sup> «Tamen non obstante quod sic sit unus conceptus communis omni enti, tamen hoc nomen "ens" est aequivocum, quia non praedicatur de omnibus subicibilibus, quando significative sumuntur, secundum unum conceptum, sed sibi diversi conceptus correspondent» (*Summ. log.* 138, p. 107). Vide etiam *In Porphy. De praedic.* III 10, p. 625.

#### 4. La disolución nominalista de la escolástica medieval

El nominalismo ha decretado la quiebra de la vida científica y espiritual de la Edad Media en la misma medida en que su doctrina introdujo un *hiatus* insuperable entre el entendimiento humano y las cosas que son. La escolástica de aquellos tiempos no sólo no se ha sustraído al cultivo de este divorcio trágico de la razón del hombre en relación con lo que es, sino que lo ha estimulado máximamente, al grado tal de haberlo convertido en el factor determinante de su ruina histórica. Un crecido contingente de pensadores ha acompañado a Ockham en esta empresa, casi todos los cuales han dependido omnímodamente de sus opiniones.

Entre los autores que se han destacado en el movimiento nominalista de fines del medioevo se halla al maestro dominico Durando de San Porciano, un autor contemporáneo de Ockham. Igual que éste, Durando ha descartado la existencia del intelecto agente en nuestra alma. Su presencia no sería necesaria, pues tal entendimiento no sería apto para obtener las noticias de las cosas que tienen ser en el mundo exterior. El intelecto posible no requeriría la obra antecedente de ninguna virtud activa distinta de él mismo en orden a la intelección, pues la inteligencia es un acto inmanente a quien conoce. Contra Santo Tomás de Aquino y su escuela, Durando pensaba que no habría razones que justifiquen la bifurcación del entendimiento en dos potencias realmente distintas entre sí, pues el intelecto posible estaría dotado de una capacidad operativa propia que tornaría superflua, si no anodina, la intervención del entendimiento agente. Curiosamente, Durando creía que la negación de este intelecto se inferiría de la teoría del conocimiento expuesta en la *Metafísica* de Aristóteles:

«Si correspondiera poner un intelecto agente, esto sería para que fuese el principio pasivo y receptivo del acto de entender, o bien para que fuese el principio activo. En razón de lo primero, no corresponde, porque a ello se ordena el intelecto posible, ni tampoco en razón de lo segundo, pues el entender es una operación inmanente al agente, como se patentiza [por lo que dice Aristóteles] en [el libro] 2 de la *Metafísica*. Luego, [el intelecto agente] no es algo distinto al [intelecto] receptivo, ya que el intelecto posible es suficiente y todo otro [intelecto] es superfluo»<sup>40</sup>.

Los envíos de Durando a Aristóteles no pasan de ser recursos gratuitos para fundar su doctrina en principios que, inversamente a lo que pensaba, le son contrapuestos. Su negación de la existencia del entendi-

<sup>40</sup> *In I Sent.* d. 3 q. 5 in contr., ed. Nicolai a Martimbos (Lugduni, 1549), fol. 27ra.

miento agente ha desmembrado la teoría de las formas intencionales, o de las especies inteligibles, que el peripatetismo había formulado para asegurar sobre bases sólidas el proceso del conocimiento intelectual. En definitiva, el planteo noético de Durando no difiere de aquél que hemos visto plasmado en la obra de Ockham. En el comentario de Durando a las *Sentencias* de Pedro Lombardo notamos que su teoría del conocimiento intelectual, como ya antes en Ockham, también es subsidiaria de la aceptación previa de la respuesta conceptualista al problema de los universales: el universal no tendría ninguna existencia fuera del ámbito nocional, pues ni siquiera en potencia tendría ser en las cosas del mundo exterior<sup>41</sup>. Durando estimó que esto se seguiría de la propia doctrina de Aristóteles, para quien el universal existiría solamente en el entendimiento que lo concibe. Sería no más que el *terminus ad quem* de la abstracción obrada por la mente a partir de un *terminus a quo* constituido por el singular material directamente aprehendido por el intelecto. Tal lo que escondería, dice Durando, aquella célebre oración donde Aristóteles ha indicado que el animal universal, o no es nada, o bien es algo posterior<sup>42</sup>. Pero Durando ha transmitido una interpretación superficial de la tesis aristotélica, pues el Estagirita ha aludido al *universale directum*, fruto de la abstracción del entendimiento, de manera que su entidad intencional es indudablemente posterior al ser natural de las cosas exteriores que significa, mas sin que por eso quede abrogado su fundamento en los entes que tienen ser fuera del alma del cognoscente. Está claro, entonces, que Durando ha esbozado una hermenéutica de la doctrina del Filósofo supeditada a un prejuicio bastante generalizado en su época: Aristóteles habría testado una metafísica conceptualista como la única reacción posible frente a la teoría de las ideas de Platón.

En su exégesis de la tesis aristotélica, Durando descartó tanto que el objeto del intelecto humano pueda estribar en una naturaleza universal cuanto que algún universal pueda preexistir al acto de entender. La abstracción produce una noticia universal de las cosas conocidas prescindiendo de sus condiciones materiales individuantes. Como Ockham, también Durando sostenía que la intelección directa de los entes singulares sería tan indispensable cuan suficiente para la formación de los conceptos universales<sup>43</sup>. Pensamiento ciertamente incongruente, ya que este autor, suscribiendo un vicio típico del nominalismo y del conceptualismo medievales, no advirtió el sinsentido de la posición que a-

<sup>41</sup> «Universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, imo sit per actum intelligendi, eo modo quod potest sibi competere fieri: esse enim universale non est aliud quod esse intellectum absque conditionibus singularitatis, ita quod esse universale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi» (*In I Sent.* d. 3 q. c., fol. 140vb).

<sup>42</sup> τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον (*De anima* A 1: 402 b 8-9).

<sup>43</sup> Cfr. *In I Sent.* d. 3 q. 5 ad 2um, fol. 28ra.

tribuye al universal una entidad pura y exclusivamente abstracta en su inmanencia al entendimiento, ya que, al afirmarse de antemano que nuestro intelecto aprehendería directamente los compuestos hilemórficos en su propia singularidad material, la formación de los conceptos universales no haría otra cosa que reiterar inútilmente un conocimiento de las cosas ya previamente alcanzado tanto por la mente como por las propias potencias sensoriales. En efecto, ¿para qué aspirar a una inteligencia universal de las cosas cognoscibles si, con antelación a dicha inteligencia, entenderíamos de un modo directo las cosas del mundo exterior en su misma individualidad? Como ya antes el ockhamismo, tampoco Durando logró evitar la superposición del intelecto y de los sentidos al atribuirles un envío indistinto al singular material y al universal abstracto.

La interpretación de la filosofía de Aristóteles legada por Durando no sólo es al extremo deficiente en su propósito de sindicar la *vera mens* del Estagirita acerca de la condición entitativa de los universales, sino que, además, fue renuente a reconocer el progreso teórico impuesto por Santo Tomás a la teoría metafísica de tales predicables cuando le cupo dirimir el significado de la teoría explícita del maestro macedonio. Santo Tomás había aclarado que el «animal universal», mencionado en el libro A del tratado *De anima* de Aristóteles, puede ser entendido de dos maneras: como un verdadero *unum* universal predicable *in multis* o *de multis*, o bien como el animal tiene ser en las cosas naturales dotadas de alma o es representado por nuestras concepciones. Por supuesto, Santo Tomás no podía sumarse a la doctrina de las ideas separadas y subsistentes de la filosofía de Platón: el «animal universal» no tiene ser en acto en las cosas del mundo exterior. Su entidad no es naturalmente anterior a los individuos animados; es posterior porque el universal adquiere el ser en acto una vez abstraído por el intelecto agente y constituido como la *notitia* que representa lo conocido al entendimiento posible. En consecuencia, el Aquinate convino con Aristóteles en que el «animal universal» es algo *unum*, y aun que goza de una cierta anterioridad en relación con el singular material, mas no en cuanto subyace a la intención de universalidad, sino en tanto existe en potencia en las cosas mismas, porque aquello que tiene ser en potencia precede temporalmente a aquello que es en acto<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> «Quod autem circa hoc [Philosophus] dicit: "animal autem universale, aut nihil est, aut posterius": sciendum est, quod de animalis universale possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum quod est animal: et hoc vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu. Secundum autem quod est in rerum natura, Plato voluit animal universale aliquid esse, et esse prius particulari, quia [...] posuit universalia separata et ideas. Aristoteles autem vult quod ut sic, nihil est in rerum natura. Et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni universalitatis, sic aliquid est, et prius, sicut quod est in potentia, prius est quam id quod est actu» (*In I De anima*, lect. 1, n. 13). Cfr. *Summ. theol.* 1 q. 85 a. 3 ad 1um.

Embanderado en la misma corriente de pensamiento a la cual pertenecieron Ockham y Durando de San Porciano, el agustino ermitaño Gregorio de Rimini negó toda realidad universal con no menos vigor que aquéllos, pero ahora con una inclinación más pronunciada hacia el nominalismo estricto que hacia el conceptualismo<sup>45</sup>. Como Ockham y Durando de San Porciano, también Gregorio de Rimini estimaba que el objeto del intelecto no sería otra cosa que el singular material tal cual existe en su individualidad extramental<sup>46</sup>. Gregorio incrementó aún más la crisis desatada en la escolástica por el ockhamismo. Su teoría del concepto como una *fictio mentis* coloca al entendimiento humano en la disyuntiva de ordenarse a la percepción directa del individuo o al conocimiento de algo estructurado artificiosa, o, peor todavía, arbitrariamente, por el sujeto cognoscente; algo que si bien se sigue coherentemente de la lógica interna del sistema ockhamista, como lo hemos anotado páginas atrás, no había sido sostenido por Ockham con el carácter explícito que ahora hallamos en las locuciones del teólogo agustino. Para éste, la aprehensión intelectual directa del singular material antecedería a la formación de las nociones universales. Sin embargo, la inteligencia del universal requeriría que a este inteligible le sea infundida anticipadamente una entidad ficticia, ya que, al carecer de realidad extramental, no podría hacerse presente al entendimiento sin una construcción operada artificiosamente por el mismo intelecto: *Impossibile est quod prius intelligatur quam fingatur*. Por eso nuestra mente alcanzaría el conocimiento científico, que se ocupa de los universales, versando en torno de objetos ficticiamente instituidos por ella misma y cuya existencia se agotaría en la inmanencia de los conceptos al intelecto que los acoge en su interioridad al modo de artefactos espirituales fabricados por una extraña dialéctica tecnofactiva incrustada en la razón humana<sup>47</sup>. Las cosas en cuanto tales, que son singulares e individuales en acto, escaparían de las conclusiones de la ciencia, pues ésta, interesada en la investigación de los universales, estaría constreñida a la inspección de meras ficciones dimanadas de la actividad estructurante del entendimiento humano. Reiteremos, entonces, que ya estamos al borde de la enunciación de la crítica trascendental del conocimiento tal como más tarde la ha formulado Kant.

<sup>45</sup> «Universale non est aliqua res extra animam, sed est tantum quidam conceptus fictus seu formatus per animam communis pluribus rebus, aut forte signum aliquod exterius ad placitum institutum» (*In 1 Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 in initio, en *Gregorii Ariminensis Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, ediderunt A. D. Trapp O. S. A. et V. Marcolino. Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 6 [Berolini & Neo Eboraci: Walter De Gruyter & Co., 1981], t. I, p. 396).

<sup>46</sup> «[...] per intellectum cognoscimus singulare sensibile demonstratum secundum quod hoc singulare est» (*Ibid.*, d. 3 q. 1 a. 1, ed. cit., t. I, p. 311).

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, d. 3 q. 3 a. 2 paulo post initium, ed. cit., t. I, pp. 396-397.

El nominalismo y el conceptualismo asentaron en la historia los dos principios en que el pensamiento moderno ha basado su evolución histórica: la negación del *universale in essendo* o *in praedicando* y la negación subsiguiente de que tal universal constituye el objeto directo del intelecto. No por acaso los escolásticos que han divulgado estos principios se han exhibido más bien como precursores de las inquietudes de la modernidad que como exponentes de la filosofía y de la teología de la Edad Media, como se puede apreciar en los condicionamientos filosóficos de la Reforma protestante. En la transición de la Edad Media a la Edad Moderna el nominalismo ha sido el protagonista más destacado del deslizamiento de la escolástica hacia una nueva etapa del pensamiento occidental que puso al descubierto el desconcierto de los autores que habían menospreciado la inteligencia metafísica de las cosas y de su ser. Este desconcierto se hizo patente en la obra de Juan Gerson, canciller de la Universidad de París.

Gerson avizoraba la posibilidad de una conciliación teórica de los terministas y de quienes sostenían la existencia extramental de los universales, particularmente los *formalizantes*, es decir, los partidarios de la doctrina de Juan Duns Escoto. Una actitud de este cariz hubiera escandalizado a Ockham y a los nominalistas de estricta observancia, pero Gerson se atrevió a sugerirla persuadido de la conveniencia de proponer una tesis metafísica que, si fuese comúnmente admitida por ambos bandos, podría servir de gozne o de punto de reunión en aras de la armonía especulativa que la lucha entre realistas y nominalistas venía obstruyendo desde largo tiempo antes. He aquí la tesis señalada por Gerson: el ser del ente real o natural no es el ser de este mismo ente en cuanto conocido por el intelecto, pues, en un sentido absoluto, el ente es algo en sí y su ser natural difiere del ser de su concepto inmanente al alma de sus cognoscentes. Si se admitiera que las cosas poseen este doble modo de ser —el *esse naturale vel reale* como algo distinto del *esse obiectale* que inhiere en la mente de quienes las entienden en acto—, y siempre que se argumente con perspicacia renunciando a toda insinuación insolente o capciosa entre los autores enfrentados en la querrela de los universales, realistas, terministas y formalizantes podrían percatarse sin dificultades de que, en el fondo, no habría razones para que entre ellos se diera una enemistad tan exagerada como la trasuntada durante las discusiones violentas y prolongadas provenientes desde tiempos bastante remotos. Gerson albergaba la ilusión de que su tesis fecundaría en una concordancia de las escuelas que contrincaban sobre la índole de los predicables universales. A partir de esta concordancia se po-



dría superar el estancamiento en que por entonces estaba sumida la escolástica, con penosas secuelas en la misma teología sagrada<sup>48</sup>.

Gerson apeló a la sutileza del raciocinio metafísico para pactar la concordancia del conceptualismo y del realismo de los discípulos de Escoto. Tal sutileza exige el reconocimiento de la distinción del ser natural o real y del ser objetivo o intencional de las nociones mentales. Sin esta sutileza, el problema habría de permanecer insoluble, lo cual revelaría que el pensamiento desprovisto del refinamiento espiritual reclamado quedaría acaparado por tonterías que lo conducirían a verdaderas locuras:

«¿Qué no es, pues, la locura, sino el juzgar que las cosas así son en el exterior como lo son en la sola fantasía, como sucede en los furiosos, en los lunáticos y en los aterrorizados, quienes sueñan despiertos confundiendo las cosas con sus semejanzas?»<sup>49</sup>.

La propuesta de Gerson no tuvo éxito. El sincretismo que anida en su invitación a la concordancia no podía ser suscrito por las escuelas convocadas a rubricar tamaño armisticio especulativo. Este sincretismo ya había sido ensayado por el maestro Enrique de Harclay, canciller de la Universidad de Oxford, quien procuró tomar distancias tanto del formalismo de Escoto cuanto del conceptualismo de Ockham. Según Gilson, su posición frente a la querrela de los universales le mostraría suscribiendo una actitud próxima a aquélla sostenida por Pedro Abelardo en el siglo XII<sup>50</sup>.

Por lo que atañe a la cuestión de los universales, Gerson se atuvo a los lineamientos generales del nominalismo que triunfaba en sus días: no hay universal alguno fuera del alma. No se podría sostener que los universales existan fuera de ella sin incurrirse en una falsedad descartable por elementales razones filosóficas. Mas, aparte de la falsedad contenida en las doctrinas que hacen de los universales entes que existen en las cosas exteriores —una falsedad que la argumentación

<sup>48</sup> «Ens consideratum seu relictum prout quid absolutum, sed res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse quod habet spectabiliter apud intellectum, iuxta diversitatem intellectuum et rationum obiectalium, etiam prout rationes obiectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter: ut sicut significatio est quasi forma dictionis, et modus significandi quasi forma significationis; sic res ipsa diceretur quasi materia vel substractum vel subiectum rationis obiectalis, vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordantiam formalizantium cum Terministis, si perspicaciter nec proterve videatur» (*De concordia metaphysicae cum logica: Propositiones quinquaginta. Iungantur totidem aliis Propositionibus de Modis significandi in utraque scientia*, paulo post initium, en *Ioannis Gersonii Doctoris Theologi et Cancellarii Parisiensis Opera omnia novo ordine digesta et in quinque tomos distributa*, opera et studio M. Ludovici Ellies Du Pin [Antwerpiae: Sumptibus Societatis, 1706], t. IV, col. 822).

<sup>49</sup> *Ibid.*, loc. cit., col. 824.

<sup>50</sup> Cfr. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du moyen âge*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris: Payot, 1952), p. 634. Vide etiam J. KRAUS, «Die Universalienlehre des Oxforders Kanzlers Heinrich von Harclay, in ihrer Mittelstellung zwischen scotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus»: *Divus Thomas* (Friburgi Helvetiorum) 10 (1932) 36-58, 475-508 und 11 (1933) 288-314.

filosófica estaría en condiciones de rebatir con eficacia—, el realismo también sería una herejía que ofende la verdad cristiana oportunamente reprobada por la autoridad de la Iglesia. Aquí habla el teólogo Gerson:

«Universalia realia extra animam ponere alibi vel aliter quam in Deo, est haeresis expresse damnata per Decretalem Innocentii tertii»<sup>51</sup>.

Gerson rememora la censura de que habían sido objeto en 1215 las opiniones de Amaury de Bène por parte del Concilio IV de Letrán, entre cuyos documentos se cuenta la célebre condena de que fue destinatario<sup>52</sup>. Nuestro canciller atribuyó a Amaury de Bène el haber sustentado un ultrarrealismo que, además de una auténtica quimera, es impotente para esquivar la herejía, pues la afirmación de la realidad de los universales acabaría en la invención de una ficción sin ningún correlato fuera de nuestra alma, o sea, nada temporal ni eterno, ni terrenal ni divino<sup>53</sup>.

Gerson pensaba que muchos errores de esta clase han proliferado en la literatura de los maestros escolásticos; e. g., Juan Escoto Eriúgena y a Guillermo de Alvernia, autores de teorías otrora amonestadas por la Facultad de Teología de la Universidad de París y por los obispos de esta ciudad. Sin embargo, los esfuerzos del magisterio pontificio y de la jerarquía episcopal no han acallado totalmente las pretensiones de los amigos del realismo. Gerson asevera que la herejía realista habría persistido con renovadas fuerzas, a tal grado que su influjo doctrinal no habría sido ajeno a la decisión de la Iglesia de convocar el Concilio de Constanza, cuyas sesiones se han llevado a cabo desde 1414 hasta 1418. Gerson asistió a este sínodo acompañando al cardenal Pedro d'Ailly, prominente pensador nominalista de aquel tiempo, convencido de que los errores de los realistas campeaban detrás de las falacias teológicas difundidas por los tres heresiarcas condenados por dicho sínodo: Juan Wyclif, Juan Hus y Jerónimo de Praga. De acuerdo a Gerson, el realismo sustentado por estos dos últimos heresiarcas habría sido fulminado por las duras condenas emanadas del citado concilio<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *De concordia metaphysicae cum logica*, ed. cit., col. 825-826.

<sup>52</sup> Famoso es el texto conciliar de la condena de Amaury de Bène: «Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana» (Denz/Sch 808). Vide etiam *Corpus iuris canonici*, ed. Aem. L. Friedberg, ed. 2a (Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879-1881), vol. II, p. 6; et *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle O. P. & Aem. Chatelain (Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889-1897), t. I, p. 81.

<sup>53</sup> «Constat quod ad positionem universalium realium [...] sequitur haec doctrina, vel forsan infanior, ut quod fit ens unum transcendens in re, quod nec est Deus, nec creatura, nec aeternum, nec temporalem» (*De concordia metaphysicae cum logica*, ed. cit., col. 826).

<sup>54</sup> «[Realismus damnatum] fuit novissime per sacrum Constantiensem Concilium contra Hus, et Hieronymum Pragensem combustos: et qui vidit et audivit testimonium perhibet de his» (*Ibid.*, col. 827). Cfr. Denz/Sch 1151-1195 et 1201-1230. Las doctrinas de Wyclif habían sido condenadas el 22 de mayo de 1377 por el Papa Gregorio XI mediante la epístola *Super periculosus* dirigida a los obispos de Londres y Canterbury (cfr. Denz/Sch 1121-1139). Más tarde, poco antes de la clausura del Concilio de Constanza, el Papa Martín V firmó la bula

Gerson tampoco ha ocultado su encono contra la unidad del intelecto posible defendida por Averroes y por sus corifeos escolásticos. Tal como lo han descrito el filósofo árabe y los averroístas, el entendimiento posible sería algo universal, lo que contravendría la individualidad de la mente de cada ente humano singular. Esta actitud, dice Gerson, no se ajusta a las verdades averiguadas por la razón filosofante ni a las enseñanzas del cristianismo<sup>55</sup>. Pero el teólogo Gerson, a quien fastidiaban las aventuras de los filósofos que pudieran manchar la honra de la ciencia sagrada, solía conceder algunas tesis que, además de carecer de toda fundamentación metafísica, amenazan la inteligencia de los dogmas católicos. Tal lo que se aprecia analizando su posición oscilante en relación con la teoría de la predicación unívoca del concepto de ente. Aunque Gerson haya dejado constancias del desagrado que le ocasionaba el univocismo endilgado a Averroes, a poco de andar le vemos emitiendo un juicio mellado por una sinuosidad incomprensible en un espíritu científico: por más que la univocidad del ente no parece contar con suficientes amparos en el raciocinio metafísico, podría, no obstante, ser *tolerada* en nombre de una *ratio obiectalis communis* que no se percibiría en las cosas mismas, sino en la unidad nocional de los conceptos y de las voces del lenguaje<sup>56</sup>. Esta sentencia de Gerson atestigua la fragilidad en que se debatía la especulación escolástica durante la primera mitad del siglo XV, época en que ya mostraba su rápida decadencia. Mas es propicio recordar que Gilson, como otros historiógrafos de la filosofía medieval, ha atenuado la proyección del nominalismo de Gerson aseverando que se trataba más que nada de una reacción contra el realismo exagerado de Juan Escoto Eriúgena, Wyclif, Hus y Jerónimo de Praga; mas no así de una adhesión incondicional a la *schola nominalium*<sup>57</sup>.

---

*Inter cunctas* del 22 de febrero de 1418 (cfr. Denz/Sch 1247-1279), que incluye el interrogatorio a que debían sujetarse quienes adherían a los errores de Wyclif y Hus.

<sup>55</sup> «Nec ob hoc ponendus est unicus intellectus universalis, prout impius Averrois asseruat. Deus autem est ens simpliciter universale, non mole sed virtute. Denique Doctor ille se sophisticat et implicat et infamat qui concedit hanc consequentiam. Generalis est et universa ratio entis: ergo ponendum est ens universale extra animam. Arguit enim a parte in modum ad suum totum, cum additione distrahente (*De concordia metaphysicæ cum logica*, loc. cit).

<sup>56</sup> «Vnivocatio entis ad Deum et creaturam tolerabiliter poni potest, secundum Theologiam et Metaphysicam, si fiat sermo seu resolutio ad rationem obiectalem entis communem Deo et creaturæ; sicut accipi potest communis ratio obiectalis ad substantiam et accidens, et inter analoga» (*Ibid.*).

<sup>57</sup> «Los nominalistas des XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles l'ont constamment réclaté pour l'un des leurs. Ils ont même usé de sa gloire et de son autorité comme d'un argument irréfutable en faveur de l'orthodoxie du nominalisme. Le réalisme n'était-il pas le fondement même des hérésies de Wiclif, de Jean Hus et de Jérôme de Prague, et qui donc avait réduit ces deux derniers hérétiques au silence, au concile de Constance, sinon des champions suscités par Dieu pour sa cause, Pierre d'Ailly et Jean Gerson? Peut-être faut-il pourtant ajouter que Gerson n'a jamais adhéré au nominalisme que contre un certain réalisme ou, si l'on préfère, contre ce qui, dans le réalisme, risquait de conduire à celui de Scot Érigène, de Wiclif, de Jérôme de Prague et de Jean Hus. Ce n'était pas l'aspect philosophique du problème qui retenait son attention. Gerson n'est pas venu proposer un système, mais un remède au mal, qu'était pour l'Église le heurt des systèmes. Ce remède, ce n'est pas dans une philosophie quelconque, mais dans une certaine notion de la théologie qu'il a cru le trouver» (É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 712-713).

Está a la vista, pues, que Ockham y sus discípulos ejercieron un vasto dominio de la escolástica de los siglos XIV y XV poniendo al desnudo la beligerancia del nominalismo contra la metafísica. Desde el punto de vista científico, esta crisis ha señalado la defunción de la Edad Media.

### § 5. El ostracismo de la filosofía primera

¿Qué depara a la metafísica la recusación nominalista del ser en potencia que los universales poseen en las cosas del mundo exterior y el rechazo subsiguiente o concomitante de la universalidad del objeto formal directo del intelecto? Nada más ni nada menos que la liquidación de los principios de la ciencia y especialmente de la ciencia del ente en cuanto ente. Pero este juicio recaba una puntualización adicional, porque la filosofía primera, en tanto conocimiento filosófico del ente común, no ha sufrido alteración alguna por el mero hecho de haber recibido los ataques del nominalismo en una etapa determinada de la historia. En efecto, las opiniones contrapuestas a los principios y a los fundamentos de la metafísica no tienen ninguna idoneidad para mellar su jerarquía científica intrínseca como sabiduría edificada por el portentoso apodíctico de la razón humana. El motivo de este aserto radica en que la verdad conocida a través de la argumentación metafísica es inmune a las vicisitudes históricas del pensamiento entregado a litigar contra ella, pues un intelecto que no esté informado por la verdad de la ciencia del ente en cuanto ente no afecta a esta verdad, sino que se priva a sí misma de su perfección eminente.

La negación nominalista de los universales que tienen ser en potencia en las cosas exteriores a nuestra alma trajo aparejada la negación de la universalidad del objeto a cuyo conocimiento se ordena directamente el entendimiento del hombre. Pero, dado que el objeto del intelecto es aquello que constituye el sujeto del saber científico, toda ciencia y la propia metafísica, según este planteo, no tendrían más remedio que atenerse a la siguiente disyuntiva: o la versación epistémica recae sobre las cosas individuales en su misma singularidad material o, en su defecto, recae sobre los conceptos inmanentes al espíritu. Ante tamaña disyuntiva, el nominalismo ha escogido el segundo término: la ciencia debe tratar acerca de algo universal; de algo que, por universal, existiría solamente en su condición de una representación nocional de las cosas o de signo lingüístico, mas de ninguna manera *ad extra*. Sin embargo, el pensamiento nominalista no puede evitar la contradicción a que lo conduce su negación de toda universalidad *in rebus*, aun potencial: el conocimiento científico estudiaría algo que en absoluto podría incluirse dentro del objeto del intelecto, por cuanto este objeto, a estar de

aquello que los autores nominalistas han confesado persistentemente, sería el singular material o el individuo que tiene ser en acto en el mundo exterior. Ahora bien, si esto fuese así, ¿cómo explicar, entonces, que la ciencia pueda estibar en un conocimiento universal, o sea, en el conocimiento de algo que estaría marginado por completo del objeto del entendimiento? El nominalismo es impotente para eludir esta contradicción.

La contradicción nominalista que venimos de anotar encubre una serie de consecuencias nocivas para el conocimiento humano. Apuntemos tres de ellas. En primer lugar, nos pone en los umbrales del idealismo: al ocuparse de algo universal que no podría tener asiento más allá del intelecto, la razón epistémica no estudiaría las cosas mismas, sino sus representaciones mentales. En segundo lugar, la inteligencia iniciada con la percepción del singular material nunca alcanzaría la perfección del saber científico, habida cuenta que, negado el paralelismo o la correlación entre los entes que existen positivamente en el mundo exterior y los conceptos universales, la mente humana estaría impedida de obrar el proceso que comienza con la primera operación intelectual —la simple aprehensión o la inteligencia de los complejos— ascendiendo progresivamente a la enunciación judicativa y al razonamiento que resuelve sus análisis en los primeros principios indemostrables. Por fin, es palmario que la reclusión del conocimiento epistémico en una inspección de los conceptos universales formados en el interior de nuestra alma implica una posición cabalmente inmanentista, toda vez que el nominalismo nunca ha llegado a comprender que la condición inmanente del acto cognoscitivo no sólo no prohíbe la referencia directa e inmediata a las cosas mismas —decimos bien: a las cosas mismas; no a sus semejanzas formales—, sino que la exige necesariamente. Gústeles o no a sus partidarios, el nominalismo no consigue ocultar el preanuncio de una de las teorías más caras al pensamiento moderno: la esencia del conocimiento humano radicaría en la autoconciencia del sujeto cognoscente.

La lógica interna del nominalismo —supuesto que sea lícito hablar de lógica en el marco de una tendencia erigida sobre la base de una irrelación entre la razón humana y las cosas que son— reclama que el intelecto del hombre desista de procurar la adquisición del saber metafísico. Esto no fue dicho con estas mismas palabras en la época de Ockham, cuando tuvo lugar el comienzo de la decadencia histórica de la escolástica medieval, ya que por entonces todavía se admitía, aunque más no sea *in verbis*, la legitimidad de la filosofía primera como ciencia de la razón natural del hombre; pero la afirmación de la legitimidad de la ciencia del ente en cuanto ente por parte de los pensadores nominalistas no ha excedido el nivel de las declamaciones verbales,

porque el sistema urdido por esta corriente de pensamiento ha minado sin miramientos los fundamentos y los principios en que reposa la misma metafísica. La negación de la ciencia del ente común, tal como se ha dado insistentemente después de la Edad Media, ha sido el resultado al cual, sin prisa ni pausa, ha arribado el pensamiento moderno en perfecta consonancia con el nominalismo que le dio a luz.

A manos del nominalismo, la tergiversación del conocimiento intelectual ha despojado a la metafísica de todo sustento. De él bien se puede decir lo mismo que el Antiguo Testamento increpa a Job:

«Frustra aperit os suum et absque scientia verba multiplicat» (*Iob* 35:16).

