

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE OCKHAM ¿RUPTURA O CONTINUIDAD CON EL MÉTODO COSMOLÓGICO?

El movimiento que Ockham inició se caracteriza por una aproximación analítica, crítica y empírica a los temas físicos. En particular, la Física de Ockham compone dos objetivos primarios: eliminar de las ciencias todo tipo de entidades abstractas, dependientes de una lógica aún no suficientemente desarrollada, y admitir que los individuos son las únicas realidades existentes. El conocimiento, por tanto, no se ha de fundar sino en el universo de lo concreto, y todo el problema de la formulación científica radicaré en explicitar las relaciones entre un lenguaje que depende necesariamente de términos abstractos y un universo compuesto por individuos.

Esta absoluta primacía concedida al individuo entraña dos consecuencias fundamentales:

1. En primer lugar, en oposición a las concepciones aristotélicas y tomistas, según las cuales el verdadero saber tiene por objeto lo universal, Ockham considera que el objeto propio de la ciencia radica en el individuo.
2. La segunda consecuencia es que todo el sistema de causas necesarias y ordenadas, que constituían la estructura del cosmos platónico y aristotélico, cede su lugar a un universo fragmentado en numerosos individuos aislados, absolutamente contingentes e intrínsecamente dependientes de la libre elección divina. Por tanto, en filosofía natural, las premisas aceptadas son aquéllas que resultan consistentes con nuestra experiencia intuitivamente conocida.

Si bien Ockham admite, en términos generales, la definición aristotélica de ciencia como conocimiento de lo universal y necesario obtenido por demostración a partir de premisas necesarias, evidentes e indemostrables, formula una distinción entre aquellas premisas cuya necesidad es determinada por criterios lógicos o por significados derivados de los términos, y aquellas otras cuya evidencia se establece empíricamente y que se llaman necesarias en un sentido condicional o «en la suposición del curso común de la naturaleza»¹. Y los principios físicos tienen evidencia y necesidad sólo en este último sentido.

El método filosófico-natural compone, pues, dos aspectos fundamentales:

1. Un momento intuitivo, que se detiene en el carácter único e inefable del individuo;
2. Y otro analítico, que provee una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista procurando recomponer, fatigosamente, una representación siempre incompleta de

¹ *Expositio super Physicam*, prolog.: *Opera philosophia*, New York 1985, IV 10-11.

lo real. En efecto, apoyándose sobre el rechazo de toda diversidad interior a las cosas que no sea la distinción real, Ockham no encuentra bajo nombres tales como los de *materia, forma, movimiento, tiempo*, sino absolutos. En particular, este segundo aspecto nos ha sugerido concebir la Física del *Venerabilis Inceptor* como una descripción minuciosa y exhaustiva del singular; en términos amplios, podríamos hablar de una fenomenología del singular².

La teoría física para Ockham desarrolla seis temas de estudio fundamentales:

1. las condiciones comunes y más conocidas de los seres naturales;
2. los cuerpos celestes y sus propiedades;
3. los seres inanimados y sus pasiones;
4. el hombre y sus actos;
5. los animales;
6. y, finalmente, un tratado sobre las plantas³.

Atendiendo el señalado criterio descriptivo, considero que la posterior gran influencia de Ockham se debe, fundamentalmente, a su metodología de análisis más que a la resolución ocasional de problemas concretos. De allí mi interés en analizar el problema de la continuidad o ruptura metodológica entre la Cosmología y la Antropología ockhamistas. Para ello he de centrarme en el análisis de la definición de hombre, pues éste aparece, en razón de su espiritualidad, como un caso privilegiado, veremos si excepcional o no, en el orden de la consideración filosófico-natural.

Circunscribo mi análisis a:

1. las definiciones física y metafísica de hombre, propuestas por Ockham;
2. y a la concomitante consideración de la espiritualidad e inmortalidad del alma intelectual.

Procuró establecer asimismo, tal como lo hemos señalado, los aspectos metodológicos subyacentes al tema y su interrelación con el *modus operandi* físico en general.

I. LAS DEFINICIONES FÍSICA Y METAFÍSICA DE HOMBRE. SEÑALAMIENTO DE SUS LÍMITES

Ockham revisa dos posibles definiciones sobre el hombre: una física y otra metafísica entendiendo que

«Ambas realmente se distinguen por cuanto en la definición natural se establecen por vía indirecta las partes esenciales de las cosas»⁴.

Contrariamente, en la definición metafísica, la predicación del género es directa, al igual que la correspondiente a las diferencias que señalan las notas esenciales de lo definido⁵. El físico, por tanto, define el hombre como una sustancia compuesta de

² Cfr. O. L. LARRE, *La Física de Ockham como fenomenología del individuo*, tesis doctoral, UCA, Buenos Aires 1995.

³ Cfr. *Summ. phil. nat.*, preamb.: *Opera philosophica*, New York 1985, VI 155.

⁴ *Quodlib. V q. 15: Opera philosophica*, New York 1985, IX 539.

⁵ Cfr. *Ibid.*

un cuerpo y de un alma intelectual designando los conceptos de «cuerpo» y «alma intelectual» sus partes reales; y el metafísico hará lo propio estableciendo que el hombre es un «animal racional»⁶. En este caso, el alma intelectual supone por la totalidad del compuesto, tal como «blanco» expresa la blancura y simultáneamente el sujeto.

El metafísico, por ende, no alude a ninguna realidad que no sea aquella definida: los términos de la definición que expresan tanto el género cuanto la diferencia designan las partes esenciales de la realidad definida. Mas no suponen por ella, sostiene Ockham, sino por el compuesto considerado en su totalidad. En la definición del físico, en cambio, los términos que designan la diferencia expresan las partes esenciales de la realidad definida y suponen por ellas. Tratándose de definiciones reales y no nominales, y en cuanto hacen uso de términos absolutos y no connotativos, ambas se diferencian; pero mientras que en la definición metafísica todos los términos se predicán directamente (*in recto*), en la respectiva definición física los términos que designan las partes esenciales se predicán indirectamente (*in obliquo*)⁷.

Ockham rechaza que exista una definición lógica del hombre, porque el lógico no tiene como objeto de estudio al hombre, sino a los signos, de modo que no le compete definir ningún ente,

«sino que sólo tiene que enseñar de qué modo aquellas ciencias que estudian al hombre deben definirlo»⁸.

Seguidamente, y a la manera de corolarios de esta doctrina, Ockham extrae una serie de conclusiones que evidencian los límites de las definiciones analizadas.

1. *Ambas definiciones son proposiciones contingentes*, pues «ninguna proposición afirmativa existencial y referida al presente, compuesta por la definición y lo definido, es necesaria, sino absolutamente contingente»⁹. Por tanto, en caso que ningún hombre exista, la afirmación contenida en la definición sería falsa. Pero, sin embargo, las mismas definiciones expresadas bajo condicional resultarían absolutamente necesarias: «Si el hombre existe, el animal racional existe»¹⁰.

2. *Ambas definiciones son incompletas*. No permiten ver cómo el hombre pertenece esencialmente a dos órdenes diversos: mediante el cuerpo, el alma sensitiva y la capacidad de entender, el hombre está inscrito en el dominio de la necesidad, propio del orden natural; mientras que por el hecho de estar dotado de voluntad, pertenece al orden de la libertad. Ambos componentes son fundamentales y complementarios para una comprensión del hombre.

3. *Son limitadas*. Nos señalan que, además del cuerpo y del alma intelectual, existe en el hombre una forma de la corporeidad y un alma sensitiva.

De esta declaración emerge una preocupación constante del pensamiento ockhamista relativa a la concepción del hombre: una orientación que vincula a Ockham con las raíces franciscanas de su especulación. En el hombre existe una pluralidad de

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 540.

⁹ *Ibid.*, 540-541.

¹⁰ *Ibid.*, 541.

formas que comprenden el alma intelectual, sensitiva y la forma de la corporeidad. Ciertamente es difícil demostrar que el alma sensitiva y el alma intelectual son distintas desde el momento en que tal distinción no procede de proposiciones evidentes¹¹. Mas Ockham se esfuerza en elaborar una prueba:

«Es manifiesto que el hombre puede desear una cosa con el apetito sensitivo y rechazarlo al mismo tiempo con la voluntad racional»¹².

De este modo, el acto con el cual un sujeto acepta algo y aquél con el cual lo rechaza son contrarios, siendo imposible que en un mismo sujeto residan simultáneamente los contrarios.

La distinción entre el alma sensitiva y la forma de la corporeidad viene afirmada como consecuencia de la concepción que Ockham tiene de la materia, a la cual ha atribuido cierta consistencia ontológica proveniente de una forma poseída como propia. A partir de ambas, el *Venerabilis Inceptor* elabora su visión del compuesto humano.

El cuerpo del hombre, como aquél de todo viviente, que es materia respecto del alma, tiene su actualidad y una forma propia independiente, de la cual éste deriva su naturaleza de organismo apto para unirse a una sustancia espiritual. El argumento ofrecido por Ockham es semejante al establecido por Duns Escoto cuando quiere extender a todos los vivientes la tesis de Enrique de Gante relativa a la presencia en el compuesto de una forma de la corporeidad¹³. ¿Qué nos permite afirmar que el cadáver de un hombre o de un animal conserva su fisonomía o mantiene sus característicos trazos somáticos que le impiden confundirse con cualquier otro cadáver? Ciertamente, la causa no puede ser la materia primera, que en dicho caso

«recibiría inmediatamente los accidentes absolutos, lo cual no parece ser verdadero»¹⁴.

De manera que los accidentes de un animal vivo que permanecen en su muerte, y aun los nuevos que pudan surgir, tampoco tienen como causa

«el aire, o algún otro elemento, ni tampoco el cielo, por cuanto en dicho caso todos los accidentes de todos los cadáveres serían de la misma especie [...] lo cual es contrario al sentido»¹⁵.

Finalmente, estos accidentes, tampoco son causados por la forma sustancial,

«que tiene una idéntica razón en todos los cuerpos, sean éstos hombres, asnos, o cualquier otro, y, por tanto no causará accidentes específicamente diversos»¹⁶,

sino por la *forma de la corporeidad*.

Ockham recurre también al tradicional argumento teológico, según el cual se debe admitir la forma de la corporeidad para poder explicar la identidad numérica del cuerpo viviente y del cuerpo muerto de Cristo:

¹¹ Cfr. *Quodlib. II* q. 11: *Ibid.*, 162.

¹² *Quodlib. II* q. 10: *Ibid.*, 157.

¹³ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinat. In IV Sent.* dist. 11q. 3 n. 27, ed. Vivès, vol. XVII, pp. 397ss.

¹⁴ G. DE OCKHAM, *Quodlib. II* q. 11, 162.

¹⁵ *Ibid.*, 163.

¹⁶ *Ibid.*

«Si la corporeidad no difiriese del alma sensitiva, entonces el cuerpo de Cristo en el sepulcro nunca hubiese sido una parte esencial de la naturaleza humana de Cristo; su cuerpo vivo y muerto tampoco habría sido el mismo y la deidad tampoco habría estado unida a aquel cuerpo en el sepulcro, sino por una nueva ascensión, lo cual parece absurdo»¹⁷.

Asimismo, agrega inmediatamente:

«tampoco serían los mismos los cuerpos vivos y muertos de los santos»¹⁸, conviniendo finalmente que concuerda más con la fe de la Iglesia afirmar la distinción entre aquellas formas que su unidad.

Tanto el alma sensitiva, extensa y material, cuanto la forma de la corporeidad y el alma intelectual son supuestas por el hombre, verdadera y propiamente.

4. *Las definiciones física y metafísica del hombre no tienen en cuenta las inclinaciones biológicas al pecado.* El último límite de las definiciones analizadas, afirma Ockham, consiste en ignorar la presencia en el hombre de los humores. Siguiendo la antigua tradición ligada a la medicina, Ockham atribuye humores a la carne, que se desarrollan de manera natural y ejercitan un notable influjo sobre las operaciones del alma. Los humores coinciden sustancialmente con el *fomes peccati*, consiguiente a la culpa original, que es «cierta cualidad de la carne que inclina al apetito sensitivo hacia actos viciosos y pecaminosos»¹⁹.

Resulta evidente que es una cualidad, prosigue Ockham, por cuanto es susceptible de recibir un incremento: así, un hombre se inclina más o menos que otro hacia actos viciosos. Y es una cualidad de la carne, porque no es un hábito ni tampoco un acto del intelecto o de la voluntad, ni tampoco del apetito sensitivo, como es evidente inductivamente. Además, sólo inclina al acto después del pecado.

Para que las definiciones física y metafísica del hombre fuesen completas, sugiere Ockham, deberían comprender explícitamente el género y tantas diferencias cuantas fueren las partes esenciales del hombre. Así, una definición metafísica adecuada podría ser la siguiente: «El hombre es una sustancia material, sensible y racional». Con el término sustancia viene indicado el género y con los otros tres términos se indican, respectivamente, la materia, el alma sensitiva y el alma intelectual.

Para Ockham, todos los individuos que pertenecen a una misma especie no resultan compuestos de una naturaleza específica común y de un principio que volvería individual a esta natura: para Ockham, un individuo es tal en todas sus partes. Por consiguiente, entre los términos *hombre* y *humanidad* no hay diferencia: ambos significan igualmente una idéntica cosa. Se trata, pues, de términos sinónimos que expresan una misma realidad: el término *hombre* designa una natura compuesta por un cuerpo y un alma intelectual que se sustentan por sí, mientras *humanidad* significa la misma natura compuesta de cuerpo y alma intelectual, sin especificarla como subsistente.

¹⁷ *Ibid.*, 163-164.

¹⁸ *Ibid.*, 164.

¹⁹ *Quodlib. III* q. 11, 244.

II. LA ESPIRITUALIDAD Y LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

En la indagación sobre la naturaleza del alma intelectual, los pensadores cristianos que precedieron a Ockham habían dado respuestas diversas, pero que tenían un común denominador. En efecto, si bien hay divergencias entre los maestros que se inspiraban en el agustinismo y los seguidores del averroísmo latino, los pensadores medievales convienen en afirmar, de un modo general, que el alma intelectual es de naturaleza espiritual, y que es asimismo forma de un cuerpo. Mientras para la dirección agustiniana el alma es forma del cuerpo y es asimismo una substancia espiritual, para los tomistas es simplemente su forma substancial.

Ockham se separa de esta base común de sus predecesores. Para conocer si el alma intelectual es forma del cuerpo, considera oportuno establecer algunas precisiones. En primer término, se pregunta si nosotros podríamos tener conocimiento intelectual aún en el caso en que el alma no fuese forma del cuerpo. Su respuesta es afirmativa. Veamos el argumento.

Ockham precisa que en el lenguaje común, fuente de reflexión permanente para el filósofo franciscano, se atribuyen operaciones o cualidades sobre la base de una relación puramente extrínseca, semejante a la establecida entre un motor y un móvil. Así, por ejemplo, decimos que alguien es remero porque mueve el remo y no porque el remo sea su constitutivo formal. Del mismo modo, podría darse que el hombre entienda mediante el alma intelectual sin que ésta sea su forma intrínseca. Y si por «alma intelectual» se entendiese la forma inmateral e incorruptible que está toda en todo el cuerpo y toda en cualquier parte, tampoco podrá conocerse con evidencia que:

1. tal forma esté en nosotros;
2. ni tampoco que este alma intelectual sea la forma intrínseca de dicho cuerpo.

Así lo entendió el Filósofo, por cuanto se refiere dubitativamente al tema del alma. Por ello, Ockham concluye en tono categórico:

«Estas doctrinas sólo las creemos»²⁰.

En efecto, no experimentamos en nuestra intimidad la presencia de una forma inmateral e incorruptible, ni podemos demostrar que los actos intelectivos de los cuales tenemos experiencia sean actos producidos por esta forma. Por tanto, no estamos obligados a atribuir dichos actos a una forma inmateral; aún más, la intelección y la volición podrían derivar de una forma del cuerpo que fuese extensa y corruptible.

Del mismo modo que no podemos probar que nuestros actos intelectivos y volitivos son actos de una sustancia inmateral, tampoco podemos probar que tal sustancia se una al cuerpo como forma o como motor:

«Las operaciones y pasiones [son] causadas y recibidas en aquella forma por la que se afirma que el hombre se distingue de los animales [...], y aunque según la fe y la verdad ella es el alma intelectual, forma incorruptible, sin embargo también se podría decir de ella que es extensa, corruptible y generable»²¹.

²⁰ *Quodlib. I* q. 11.

²¹ *Quodlib. I* q. 10, 64.

Al no poder demostrar la existencia en el hombre de una forma espiritual, tampoco se podrá demostrar su inmortalidad:

«No es posible demostrar racionalmente que el alma sea la forma inmaterial e incorruptible del cuerpo»²²,

y sólo a través de la Revelación nos es dado conocer que el hombre tiene verdaderamente un alma espiritual e inmortal.

Cabe al caso señalar las diferencias que se verifican con respecto a Duns Escoto, quien, de acuerdo con los teólogos de su tiempo, enseña que el alma es una sustancia espiritual que se une al cuerpo como forma sustancial. Para Duns Escoto, la imposibilidad de demostrar la inmortalidad deriva de su modo característico de entender la unión de las dos formas: aquella corpórea y lo vital en el interior del compuesto humano²³. Ockham, en cambio, afirma que no se puede demostrar ni la espiritualidad del alma ni que ella se una al cuerpo como forma sustancial. De esta afirmación, a modo de corolario, sigue la imposibilidad de demostrar la supervivencia del alma al cuerpo. La precisión es muy importante, por cuanto se explicita una diversa metodología crítica y de intereses filosóficos entre los dos autores que revela mejor el contexto en el cual se mueve la reflexión filosófica de Ockham, quien

1. por un lado, reduce el número de verdades razonables, conocidas apodóticamente;
2. y, por otra parte, está dispuesto a sostener tales verdades en cuanto inscritas en el horizonte teológico²⁴.

Sobre el terreno de la doctrina psicológica, resulta espontáneo aproximar a Ockham con los averroístas, únicos pensadores cristianos que negaron explícitamente la posibilidad de demostrar con argumentos filosóficos que el alma intelectual es forma del cuerpo y en colocar la inmortalidad personal entre las verdades conocidas por vía de la fe. La proximidad a la psicología averroísta viene sugerida por un paso del mismo Ockham, quien se pregunta si se puede demostrar rigurosamente que existe un intelecto único para todos. La respuesta merece una atenta lectura para evitar malentendidos, pues el intelecto único puede señalar:

1. La forma del cuerpo, o la potencia que está en el origen de nuestro conocimiento. En este sentido, la afirmación de un intelecto único significa caer en una contradicción, pues se debería afirmar consiguientemente que el intelecto es al mismo tiempo sabio e ignorante y que, simultáneamente, amaría y odiaría²⁵. Ockham rechaza como absurda la posición de Averroes y de sus seguidores, quienes habían adaptado la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo a su tesis de la unicidad del intelecto posible y habían concluido que el alma intelectual es forma del cuerpo de una

²² *Ibid.*, 63.

²³ Cfr. SCOTUS, *Ordinat. In IV Sent.* dist. 43 q. 2 n. 16, ed. cit., vol. XX, pp. 49ss.

²⁴ La exclusión de la inmortalidad del alma en el número de las verdades demostrables apodóticamente no fue un pensamiento original de Ockham. Muchos pensadores franciscanos le precedieron: Alejandro de Hales, Juan de La Rochelle, Guillermo de Ware, Mateo de Aquasparta, etc. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936.

²⁵ Cfr. *Quodlib. I* q. 11, 67.

manera equívoca. De este modo, atribuyen al intelecto único la capacidad activa de conocimiento universal, afirmando que tal conocimiento puede darse en cualquier hombre singular en cuanto se realiza una unión íntima entre los fantasmas del conocimiento sensible y la especie inteligible del intelecto posible único.

2. Un segundo modo de entender el intelecto único para todos los hombres consiste en concebirlo como el motor que preside cualesquiera de nuestros movimientos. Mas si el intelecto es entendido como un motor, observa Ockham, resulta difícil concluir que sea único para todos los hombres, por cuanto para explicar adecuadamente

«cualquier movimiento local y de alteración bastan las disposiciones del cuerpo y tal como las experimentamos particularmente en nosotros, según es manifiestamente evidente, ocurriendo algo semejante con nuestro conocimiento y nuestra voluntad»²⁶.

Por tanto, a partir de esta afirmación resulta claro que Ockham está convencido que experimentamos la existencia de los actos del intelecto y de la voluntad y que no es necesario atribuirlos a ningún motor separado del cuerpo, ni tampoco a ninguna forma inmaterial o alma espiritual.

Sintetizando, entonces:

1. Ockham no sostiene que el hombre carezca de un alma espiritual e inmortal; afirma simplemente que no estamos en grado de demostrar racionalmente esta verdad.
2. Pero mientras la filosofía no está en condiciones de pronunciarse en orden a esta doctrina, la fe afirma que todo hombre está dotado de una forma espiritual e inmortal. Estamos por tanto ciertos de cuál es la verdad.

III. CONCLUSIÓN

Los criterios de investigación que se pueden extraer de las obras físicas de Ockham se hallan íntimamente ligados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional: si el mundo es esencialmente contingente y ha sido creado por la libertad absoluta de Dios, no es lícito partir del supuesto de que el mundo está estructurado de acuerdo con relaciones necesarias. Y siendo esto así, el fundamento del conocimiento científico no es otro que el conocimiento experimental. De aquí surge el primer criterio:

1. 1. Sólo se puede conocer de manera científica aquello que es controlable mediante la experiencia.
1. 2. El segundo criterio fundamental del método de Ockham nos señala que más que preocuparnos por el qué son los fenómenos debemos ocuparnos por cómo se llevan a cabo. Lo importante no es la naturaleza, sino la función. Desde la teoría se pasa a la descripción del ente natural, siendo ésta un paso certero hacia la elaboración científica.
2. La filosofía natural como ciencia se basa en el conocimiento intuitivo del singular.

²⁶ *Ibid.* q. 2, 68.

Su posibilidad real de existencia depende del conocimiento intuitivo de las cosas individuales que causan y acompañan el conocimiento abstractivo. A partir de la reiteración de experiencias resulta posible la inducción, alcanzándose por esta vía los conceptos generales y los conocimientos universales y necesarios.

3. Las proposiciones de la filosofía natural, en virtud de este criticismo lógico profesado por Ockham, expresan regularidades derivadas de hechos naturales experimentados como necesarios según el curso común de la naturaleza.

4. La importancia de la física de Ockham, que alienta el desarrollo de un nuevo modo de ver y de explicar la realidad²⁷ proviene, entonces, de:

4. 1. Su interés en describir minuciosamente las experiencias;

4. 2. eliminar falsas hipótesis;

4. 3. proceder separando realidades distinguibles;

4. 4. admitir que sólo se verifican *in re* las distinciones reales;

4. 5. formular, por último, explicaciones ceñidas a los datos empíricos.

5. Los motivos históricos que subyacen a las conclusiones antropológicas ockhamistas van cercadas en su testimonio de crítico desprejuiciado que tiene una firme convicción teológica y que en su conjunto hace un uso riguroso del principio de economía corroborando la experiencia externa e interna.

6. La antropología —que es, por tanto, parte de la Filosofía Natural— se halla vinculada con la metodología general de su investigación cosmológica; está signada por sus mismos límites e intuiciones y señalada en su derrotero por los planteos iniciales de Ockham en torno de las características y entidad propia asignada a los entes inanimados.

7. El hombre, punto culminante de la *scala naturae*, no es considerado por Ockham de un modo diverso a sus congéneres sublunares. Todo cuanto de él sabemos está circunscrito por la experiencia, y frente a la pobreza de la razón, cabe a la fe completar el cuadro posible de conocimiento. Ésta sobreabunda donde aquélla es indigente.

Ockham es consciente de la fragilidad teórica de la armonía entre la fe y la razón. Considera inútiles y perjudiciales los intentos de Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto, quienes procuraron utilizar como intermediarios entre razón y fe diversos elementos aristotélicos o agustinianos, elaborando complejas estructuras metafísicas y gnoseológicas. El plano del saber racional, basado en la claridad y en la evidencia lógica, y el plano de la doctrina teológica, orientado hacia la moral y basado en la luminosa certidumbre de la fe, son asimétricos. No se trata únicamente de una distinción, sino de una separación. Estas tesis ponen de manifiesto que nos encontramos ante el epílogo de la «ciencia» medieval y en el preludio de una nueva física.

Si el esfuerzo de la escolástica pretendió conciliar fe y razón, a través de mediaciones y de elaboraciones con un alcance muy variado, el esfuerzo de Ockham consistió en eliminar tales mediaciones y en representar por separado el universo de la

²⁷ Cfr. A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Band V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Rom 1958, p. 377.

naturaleza y el universo de la fe: no *intelligo ut credam*, ni *credo ut intelligam*, sino *credo et intelligo*.

OLGA L. LARRE

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas.