

Philosophica

Enciclopedia filosófica *on line*

VERSIÓN DE ARCHIVO 2013

Guillermo de Ockham

Autor: Olga L. Larre (Universidad Católica Argentina-CONICET)

Índice

1. La vida de Guillermo de Ockham
2. El primer paso: la crítica del realismo
3. Conocimiento intuitivo y abstractivo
4. Hacia un nuevo concepto de ciencia
5. Física
6. El tema de Dios
 - 6.1 Potentia Dei absoluta et ordinata
 - 6.2 La Teoría de las Ideas Divinas
7. Ética
 - 7.1. La libertad de indiferencia
 - 7.2. La felicidad y el fin último
8. Pensamiento Político
9. Bibliografía
 - 9.1 Fuentes
 - 9.1.1. Opera Philosophica (OPH)
 - 9.1.2. Opera Theologica (OTH)

9.1.3. Opera Politica (OP)

9.2. Bibliografía secundaria

1. La vida de Guillermo de Ockham

Guillermo de Ockham nació en el condado de Surrey, al sur de Londres. En 1940, a partir del descubrimiento por parte de K. Walmesley [*Opera Politica* I: 228] de un archivo de 1306 en el que se incluye su nombre en una lista de frailes *minores*, ordenados subdiáconos en la Iglesia de St. Mary, diócesis de Winchester, comenzó un proceso de revisión de los datos biográficos disponibles.

Según las leyes canónicas para ser subdiácono se debían tener alrededor de 22 años. Ph. Boehner, asumiendo esta referencia, adelanta en una década la fecha de nacimiento propuesta por J. Hofer del año 1300 a 1285 [Boehner 1952: 12-31; Boehner 1958a: 1-23; Hofer 1913: 209-233]. Las investigaciones de Ph. Boehner han sido completadas por ulteriores datos propuestos por C. K. Brampton, J. Weisheipl, A. Goddu, G. Knysh y B. Beretta quienes han avanzado en puntualizaciones en torno a la cumplimentación de estudios y cronología de sus obras [Brampton 1963; Weisheipl 1968; Goddu 1984; Knysh 1994; Beretta 1999].

Contrariamente a la leyenda popular, se sabe hoy que Ockham no puede ser proclamado como uno de los ilustres seguidores del Merton. Al parecer el agregado tardío del nombre de Ockham en las listas de sus alumnos, obedeció a la confusión entre Guillermo de Ockham y Guillermo de Hothum u Ochumis, fraile dominico, nombrado obispo de Dublin en 1326.

Tras este primer error se construyó un segundo equívoco: la leyenda de una relación personal entre Escoto y Ockham. Ya desde 1944 Boehner había considerado sólo en el rango de lo posible que el *Venerabilis Inceptor* conociese personalmente a Escoto; y muy discutible que fuera alumno de éste [Boehner 1952: 2].

Teniendo en cuenta la organización propia de la Facultad de Artes, semejante a la de París, Toulouse o Montpellier, se ha propuesto una cronología de la actividad académica desarrollada por Ockham.

En 1315 Ockham habría iniciado sus estudios de teología, la *Inceptio*, que debía coronarse con el Doctorado. El bachillerato lo habría alcanzado hacia 1320 tras comentar durante dos años el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obteniendo el título de *Bachalarius Sententiarum* o *Bachalarius formatus*.

El *Comentario a las Sentencias* consta de cuatro libros de los cuales sólo el primero, la *Ordinatio* es un texto revisado y corregido personalmente por el autor. Los restantes son *Reportationes* o notas de un discípulo asistente a sus clases, por lo cual reflejan una etapa temprana del pensamiento del autor. La obra debió concluirse muy probablemente entre 1322-1324, pues veinticuatro de los artículos censurados en el proceso de Aviñón pertenecen a los libros II-IV.

Ockham estuvo en la Universidad de Oxford hasta 1321 y en el convento Franciscano de Londres entre 1321 y 1324. En 1323, fue llamado a explicar su teoría de la relación al capítulo provincial de Cambridge [Ghisalberti 1972: 15]. Escritos lógicos tales como la *Expositio super Porphyrium*, la *Expositio super Librum Praedicatorum*, la *Expositio super duos Libros Perihermeneias* y la *Expositio super duos Libros Elenchorum* datarían de una fecha algo posterior a 1318.

Hacia 1320, el flamante *Bachalarius formatus* pasaría entre dos y cuatro años sin enseñar, participando de las discusiones académicas y predicando. En ese tiempo debieron tener lugar las

Quodlibeta que tiempo más tarde Ockham puso por escrito. Mientras que Baudry y Boehner sostuvieron que su redacción tuvo lugar en Oxford, Weisheipl en cambio la fechó en Aviñón [Baudry 1950: 66; Boehner 1958a: 9; Weisheipl 1968: 167]. Sin embargo hay coincidencia entre estos autores al señalar que fueron posteriores al *Comentario a las Sentencias*, obra con la que guardan diferencias en el orden doctrinal.

En cuanto a la *Summa Logicae*, las *Quaestiones* y las *Summulae in libros Physicorum* se discute aún si fueron escritas en Aviñón, o pertenecen a un período más temprano [Boehner 1952: 12-21; Baudry 1950: 52; Larre 2002: 20-29].

Los tratados eucarísticos: *Tractatus de Corpore Christi* y el *Tractatus de Sacramento Altaris* suelen situarse como concluidos hacia 1323 pues allí Tomás de Aquino es llamado santo y su canonización data del 18 de julio de 1323; y no después de la ruptura de Aviñón, ya que en los puntos controvertidos todavía se apela a la autoridad Pontificia [De Andrés 1969: 156].

El título de *Venerabilis Inceptor* responde originariamente al hecho de que Ockham al ser citado a Aviñón y, posteriormente, al tomar parte en las disputas con la autoridad eclesiástica, no obtuvo el grado de maestro en Oxford, quedando en la situación de los que *incipiebant* su actividad académica de comentar las *Sentencias*, en espera de la obtención del título de *Magister actu regens*. La denominación asume posteriormente una significación doctrinal al ser considerado *Venerabilis Inceptor Invictissimae Scholae Nominalium*.

En 1324 la vida académica de Ockham sufre una modificación importante. Lutterell, canciller de la Universidad de Oxford entre 1317-1322, elevó un *Libellus contra Guillemi Ockham* con una serie de cincuenta y seis proposiciones extractadas del *Comentario a las Sentencias*.

La acusación fue atendida al punto que Ockham termina siendo convocado a responder las objeciones ante una comisión designada por Juan XXII. El hecho marca el inicio de la actividad política de Ockham quien ya no regresaría a Oxford.

El proceso se prolonga por cuatro años sin llegar a una condenación definitiva. Durante todo este tiempo, Ockham goza de relativa libertad dentro de los límites de la ciudad de Aviñón, permaneciendo en el convento franciscano de esa ciudad, a la espera del veredicto del Papa ante quien había tenido oportunidad de hacer descargo personal de las acusaciones. La comisión realiza dos informes. En particular, fue muy severo el segundo de ellos, redactado por quien sería el sucesor de Juan XXII, determinando que siete de los artículos eran explícitamente heréticos vinculados centralmente con su teoría de la relación; treinta y siete falsos, cuatro de ellos, ridículos, temerarios o, cuando menos, ambiguos; y, finalmente tres no fueron censurados. Pero sin embargo, por motivos que se ignoran, tras un juicio tan severo no hubo una condena oficial.

En medio de esta situación, hacia el año 1327, llega a Aviñón Fray Miguel de Cesena, General de la Orden Franciscana, quien también es convocado a responder por las tesis sostenidas en el Capítulo Franciscano con relación a la pobreza evangélica. Ockham se había mantenido al margen de esta controversia, pero bajo pedido del General de su Orden estudia detenidamente las constituciones pontificias escritas por el Papa Juan XXII, a fin de preparar la defensa. Ockham formula objeciones a los documentos papales y a todas aquellas doctrinas que considera opuestas a las sostenidas por Papas anteriores y que entiende resultarían contrarias a la fe. Finalmente escribe una carta informando de sus conclusiones al Capítulo General de Asís y explicitando razones para hacer uso del derecho de resistencia a la autoridad del Papa.

En este clima de hostilidad, los franciscanos, alineados bajo la figura del general de su orden solicitan la ayuda del emperador Luis de Baviera, enfrentado también, pero por motivos de corte político, con el Papa. En mayo de 1327 Luis de Baviera entró en Milán y el 17 de enero de 1328 logró hacerse coronar Emperador en Roma, designando un anti-Papa franciscano.

El fortalecido emperador de Baviera, asesorado por sus nuevos aliados, dio a conocer un documento contrario a la política del Papa Juan XXII y sus medidas. Este documento del 13 de abril de 1328 lleva la firma de tres frailes menores: Francisco de Ascoli, Bonagracia de Bérghamo y Guillermo de Ockham. El hecho marca una radicalización de la actuación de Ockham contra el Papado. El 28 de mayo de 1328 Miguel de Cesena y un grupo de hermanos entre los que se contó Ockham, huyeron de Aviñón a Italia, a ponerse bajo la protección del rey Luis de Baviera.

Ockham abandona la vida académica y la especulación filosófica de corte teórico para consagrar su actividad a la polémica política y eclesiológica hasta el fin de su vida.

Según advierte Goddu, es posible que la acción de la comisión papal ya hubiera desalentado en Ockham las aspiraciones de tipo académico [Goddu 1984: 6], pero toda posibilidad se clausura cuando en 1328 decide huir con los demás miembros de la orden franciscana.

En el año 1342 muere Miguel de Cesena quien confía a Ockham el sello de la Orden, asumiendo a partir de ese momento el cargo de vicario general. Guillermo lo llevará consigo hasta el día de su muerte, el 10 de abril de 1347, pareciera, por tanto, que se produce sin mediar reconciliación con la Iglesia [Ghisalberti 1972: 19; en contrario: Fortuny 1999: 11].

Pocas son las referencias autobiográficas que figuran en sus obras. En el *Dialogus* [I, lib. II, cap. 22] Ockham manifiesta que la teoría tomista de la unidad de la forma había causado un verdadero escándalo en las universidades inglesas. Nos hace saber también que en los medios donde pasa su juventud aún no se había aquietado la conmoción provocada por las condenas de Etienne Tempier y de Robert Kilwardby. Los maestros cuestionaron vivamente la actitud de estos prelados: unos le reprochan el haber usurpado una prerrogativa reservada a la Santa Sede; otros, el haber juzgado proposiciones de gramática, lógica y filosofía especulativa cuando en estos dominios cada uno puede opinar libremente; y terceros, que no discutían el derecho de los obispos de participar en controversias doctrinales, declaraban sus sentencias sin fuerza fuera de su diócesis [Guélluy 1947: 3].

Ockham refiere, asimismo, la actitud de un predicador que se opone a la condena de París; si bien ignoramos de qué maestro se trata, el caso no constituye un hecho aislado, por cuanto se sabe que en el año 1286 Ricardo de Knapwell, habiendo sido excomulgado por John Peckham, rechazó comparecer ante él. En efecto, Knapwell, regente de estudios en Oxford, sostenido por su provincial Guillermo de Hothum, continuó defendiendo la doctrina tomista a pesar de las prohibiciones [Goddu 1984: 2].

A estas referencias se suma un pasaje de la *Ordinatio* donde Ockham considera los estudios de lógica como ejercicios reservados especialmente a la juventud [I *Sent.*, d. 2, q. 4 (OTH II: 147-8)], cuyo desconocimiento induce a serios errores en el desarrollo de la ciencia. Por otra parte, la *Summa Logicae* contiene la explícita mención de que Ockham apenas salía de la infancia cuando estudia la *suppositio terminorum* y expresa que la ignorancia de la lógica imposibilita el acceso a cualquier ciencia [*Summa Logicae*, Prologus (OPH I: 2)].

Clásicamente se ha convenido en dividir los escritos de Ockham en dos series: la primera comprende la obra filosófica y teológica, compuesta principalmente en el primer período de su vida con una clara intención didáctica y académica. En la segunda, en cambio, quedan agrupados los escritos polémicos elaborados a partir de la controversia suscitada entre la autoridad política y la eclesiástica [McCord Adams 1987; Alfèri 1989; Bertelloni 2010: 17-40].

Hacia fines del año 1985, al cumplirse el séptimo centenario del nacimiento del fraile franciscano, fue concluida la edición crítica de las obras filosófico-teológicas de Ockham, realizada por *The Franciscan Institute Publications* (St. Bonaventure University, USA).

2. El primer paso: la crítica del realismo

Ockham representa un punto de inflexión en la larga discusión sobre los universales al trasladar su formulación desde la ontología hacia una teoría del conocimiento y la significación. En seis largas cuestiones de la distinción 2 del primer libro del *Comentario a las Sentencias* [I *Sent.*, dist. 2, q. 4-7 (OTH II: 99-266)], presenta y discute las distintas variantes históricas de la doctrina que sostiene que el universal es, no importa de qué modo, algo real. Ninguna *res* es universal «ni completa ni incoativamente, ni en acto ni en potencia» [*Quodlibeta* VI, q. 6 (OTH IX: 604)].

Su crítica contempla la refutación sucesiva del realismo extremo y moderado, del formalismo escotista y del conceptualismo de Tomás de Aquino. Tal como la presenta Ockham, en la teoría del *Doctor Subtilis* (Duns Scoto) hay una naturaleza que es realmente idéntica con la diferencia individuante; pero distinta formalmente de ella. Esta naturaleza en sí misma no es ni singular ni universal, sino *communis*. En las cosas es incompletamente universal, y sólo en el entendimiento es universal e inmanente a él. De modo que esta naturaleza resulta algo intermedio, ni es universal ni es individual; se individualiza mediante la adhesión de un principio de diferenciación o contracción, y se universaliza en el alma mediante la acción del intelecto. Y así como debe al individuo su existencia, debe asimismo, a la acción del intelecto su pleno ser como universal: en cuanto pensada deviene universal y en cuanto realizada, individual [I *Sent.*, dist. 2, q. 6 (OTH II: 160)].

Ockham objeta la lógica de esta teoría y trata de mostrar que la naturaleza escotista fracasa en su esfuerzo por superar el realismo exagerado por la vía de las distinciones formales. En efecto, ya que la *distinctio formalis* no es ni real ni de razón, aparece como un subterfugio metafísico del principio de no-contradicción. La naturaleza y la diferencia individuante son en el escotismo una misma *res* aunque sean *formalitates* distintas: «si la naturaleza y la diferencia contractante no son lo mismo, entonces algo puede afirmarse verdaderamente de una y negarse de la otra; pero si en cambio, son la misma cosa en lo real, no puede con verdad afirmarse algo de una y negarse de la otra. Por tanto no son la misma cosa. La menor es evidente porque si se diese lo contrario se destruiría toda vía para probar cualquier distinción real porque la contradicción es la vía más poderosa (*via potissima*) para probar la distinción entre realidades» [I *Sent.*, dist. 2, q. 6 (OTH II: 173-174)].

De un modo similar Ockham apunta contra el realismo moderado de línea tomista examinado en algunos pasos de Tomás de Aquino y, centralmente, en la versión de Enrique de Harclay. El realismo moderado introduce un nuevo elemento para explicar cómo el universal se distingue del individuo: la consideración intelectual. En ese caso —objeta Ockham— algo es universal o singular en virtud de una mera denominación extrínseca. El universal en acto no existiría sino *in mente*, sin embargo, habría un fundamento *in re* que hace posible su actualización: «Otros afirman que una misma cosa según su ser en el efecto es singular, y según su ser en el intelecto es universal de tal manera que lo mismo es universal y es singular» [I *Sent.*, dist. 2, q. 7 (OTH II: 227)].

La intención de Ockham es reducir también este otro realismo a contradicción: una misma cosa, en cuanto singular, no puede ser predicada de muchos y en cuanto universal, en cambio, sí puede serlo [I *Sent.*, dist. 2, q. 7 (OTH II: 236)].

En suma, Ockham cuestiona la posibilidad de afirmar cualquier distinción que no sea la distinción real: no hay diversos modos de distinguir sino uno sólo, la distinción real entre entes reales. Y esta distinción se puede aplicar tanto a las cosas externas al alma como a los contenidos mentales, pues unos y otros son singulares.

Exhibe así, una declaración de principios que sirve de regla en el mundo creado: todo lo real es numéricamente único, simple y realmente distinto de toda otra cosa real. No hay nada común a muchas cosas ni nada distinto que no sea realmente distinto; pues la mente no distingue lo que la realidad no tolera que sea distinguido.

El principio que guió su crítica, fue al mismo tiempo una conclusión de ella: «cualquier realidad singular es en sí misma singular (...) por lo cual si algo es singular, lo es por sí mismo»; y agrega que no debe buscarse «una causa de la individuación (...) sino más bien de cómo es posible que algo sea común y universal» [I *Sent.*, dist 2, q. 6 (OTH II: 196-7)]. Este singular, principio en el que se sostiene toda la ontología ockhamista, aparece definido en la *Exposición al libro de Porfirio* como «aquello que consta de diversas propiedades las cuales todas, simultáneamente tomadas no pueden repetirse en algo distinto» [*Expositio in librum Porphyrii*, cap. 2, art 15 (OTH II: 51)].

Para Ockham el verdadero problema consiste en explicar cómo puede existir lo común y universal, cuando ha establecido como punto de partida que sólo existe lo singular. Al concluir que la naturaleza no es común sino propia y diferente en cada uno, no hay que buscar ningún principio diferenciador del individuo, con lo cual desaparece el problema de la individuación que resulta ser un problema mal formulado: «Toda cosa fuera del alma es por sí misma singular. No hay que buscar ninguna causa de su individuación (...) más bien habría que preguntarse cómo es posible que algo sea común y universal» [I *Sent.*, dist. 2, q. 6 (OTH II: 197)].

Lejos de asumir una relación directa entre el orden ontológico y el conceptual, Ockham exploró sistemáticamente sus diferencias e independencia. No admite la posibilidad de que una misma forma se reproduzca en individuos materialmente distintos: dos hombres no pueden ser idénticos en nada y por tanto son completamente distintos el uno del otro. Sin embargo, en algo coinciden: ambos son hombres. Ockham reconoce como único fundamento real de la predicación de conceptos universales, la semejanza entre las cosas, tema este central que admite sin cuestionamientos. La unidad del concepto depende de la semejanza: «cuando por primera vez se instituyó la voz *homo*, al ver a un hombre particular, se significó aquel hombre, y cualquier otra sustancia semejante (*qualis est iste homo*). Y por tanto no se pensó en ninguna naturaleza común, que no existe» [*Summa Logicae*, I, c. 16 (OPH I: 124)].

Del mismo modo, Ockham ha explicado la naturaleza de géneros y especies con base en las *res consimiles* y *dissimiles* [*Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus, proemium* (OPH II: 15)].

Al rechazar, todo universal *in re*, incluso el potencial, quedaba virtualmente rechazado también cualquier intento por fundamentar la naturaleza en un orden metafísico, e impuesta la necesidad de una base física de explicación sustentada en el individuo. Un nuevo diseño del conocimiento se había generado.

3. Conocimiento intuitivo y abstractivo

La concepción de la *notitia intuitiva* tal como la entienden los filósofos del siglo XIV, constituye un modo de acceso a la realidad de cuño agustiniano que subsiste en la escuela franciscana, a pesar del progresivo avance de la concepción aristotélica de la abstracción. Tanto la intuición como la abstracción son modos posibles de conocer: «nuestro entendimiento en el presente estado puede tener dos conocimientos incomplejos, distintos en especie respecto del mismo objeto y bajo la misma razón: uno intuitivo y el otro abstractivo» [I *Sent.*, Prol. q. 1(OTH I: 15)].

A diferencia de la *notitia abstractiva* que conlleva un conocimiento mediato, producido por el entendimiento agente y sus especies, la *notitia intuitiva* representa un contacto inmediato con la realidad [Boehner 1958b: 268-269]

Si bien Ockham no ha sido el primero en reconocer la distinción entre estos dos órdenes de conocimiento: el intuitivo y el abstractivo [Boehner 1958b: 268], fue él quien precisó el concepto de intuición poniendo de relieve pretendidas ventajas —particularmente su inmediatez— frente a una limitada teoría de la abstracción que asume, en su sistema, un carácter totalmente secundario.

El conocimiento intelectual intuitivo, indica, es aquel que nos permite conocer con evidencia una verdad contingente, referida al presente. En cuanto aprehensión inmediata de lo existente individual tiene en el objeto su causa y su garantía; y a su vez, precede todo otro conocimiento del cual es raíz y principio.

Utilizando el mismo ejemplo del *Inceptor*, podemos ver a Sócrates y diversos objetos blancos; de cada uno de esos objetos y de Sócrates formamos conceptos que son los signos naturales de los objetos que significan y que Ockham denomina *incomplexa*. Se pueden unir los *incomplexa* mediante la cópula “es”, constituyendo una proposición: “Sócrates es blanco”. Finalmente, de este *complexum* así constituido podemos tener un doble conocimiento:

- a) podemos conocer evidentemente que el enunciado es verdadero;
- b) o bien, podemos conocer sin evidencia que es verdadero o que no lo es.

De este modo, Ockham hace descansar en la evidencia experimental la distinción, *secundum speciem*, entre la *notitia intuitiva* y la *abstractiva* [Brampton 1965: 462 y Boehner 1958b: 268].

Ambos órdenes de conocimiento no difieren respecto de sus objetos, que siempre es lo singular; ni tampoco uno proporciona más claridad o es más completo que el otro [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 32)]. Podría indicarse, quizá, —y como lo hace Escoto—, que el conocimiento intuitivo versa sobre lo sensible y el abstractivo sobre lo inteligible. Pero Ockham corrige esta afirmación escotista indicando que también es posible intuir lo puramente inteligible: «Es evidente que nuestro entendimiento en el presente estado, no sólo conoce lo sensible sino que, también en particular e intuitivamente, conoce algunos inteligibles, que de ningún modo caen bajo el sentido (...) como las intelecciones, los actos de la voluntad, la delectación, la tristeza y otros similares, que el hombre experimenta y que, sin embargo, no son sensibles ni caen bajo el sentido» [I *Sent.*, Prol. q. 1(OTH I: 28). Véase también: *Quod.* I, q. 15 (OTH IX: 83-86)].

Estos estados subjetivos no pueden ser conocidos por deducción a partir de premisas necesarias, pues su conocimiento es de algo contingente obtenido a partir del simple conocimiento de los términos. Para conocer la proposición “yo entiendo” no me basta con conocer sus términos abstractivamente ya que el conocimiento abstractivo se aparta del aquí y ahora. Tampoco me basta con el conocimiento intuitivo de mí mismo sino que es necesario que tenga el conocimiento intuitivo de mi propia intelección, dado que no hay ninguna proposición de la cual se siga necesariamente la proposición contingente: “yo entiendo”.

Del mismo modo, y paralelamente, dado que la voluntad puede querer libremente lo opuesto de aquello que ha decidido el intelecto, de ninguna proposición se sigue: “yo amo a Sócrates” y por consiguiente esta proposición es, sin más, primera y no puede ser conocida con evidencia a través de una proposición anterior [I *Sent.*, Prol. q. 1(OTH I: 40)].

Ockham coincide con Escoto [*Lectura*, 1. I, d. 3, p. I, q. 3 (Balic., Vat., 1950 y ss. Vol XVI, n. 181)] en la valoración de este conocimiento: las verdades contingentes subjetivas resultan conocidas por el intelecto con más certeza y con más evidencia que las intuiciones sensibles. La autoridad invocada por Ockham en su argumentación es la de san Agustín quien en el *De Trinitate* [XII, c. 1, n.3 y n. 6; XV, c. 12, n. 21], explica extensamente que si bien se puede dudar de las sensaciones, sin embargo no se puede dudar de los *pura intelligibilia*: como el deseo de vivir, el de ser feliz y el de no querer equivocarse.

Ockham señala algunos límites del conocimiento intuitivo de nuestra propia subjetividad cuando reconoce que la *notitia intuitiva* de los inteligibles *pro statu isto* es oscura. En efecto, no tenemos una intuición de nuestros propios hábitos: así, por ejemplo, no se tiene intuición de la fe o de la caridad, sino sólo de los actos producidos por la fe o por la caridad; y por ello se carece de un conocimiento intuitivo de la causa de tales actos que —indica osadamente *in extremis*— podría ser, incluso, Dios mismo.

Pero Ockham expresa también diferencias con Escoto. En efecto, para Escoto el conocimiento abstractivo puede recaer sobre objetos existentes o no existentes, presentes o no presentes al sujeto cognoscente [Scotus, *Quod.*, q. 13, n. 13, n. 10 (ed. Wadding, XII: 310)]; Ockham admite parcialmente esta afirmación por cuanto la subordina al principio de omnipotencia divina que podría causar en nosotros el conocimiento intuitivo aún de una cosa no existente [I *Sent.*, Prol. q. 1(OTH I: 35)].

Tampoco admite la propuesta de Escoto conforme a la cual la *visio*, el conocimiento intuitivo, es más perfecto que el conocimiento abstractivo, en cuanto el primero alcanza el objeto *in se sub perfecta ratione*, mientras que por la abstracción se capta el objeto *in quadam similitudine diminuta*. El objeto de la intuición y la abstracción —afirma Ockham— es totalmente y bajo la misma razón, el mismo [I *Sent.* Prol., q. 1, (OTH I: 36-37)]. Todo lo que puede ser objeto de intuición, puede ser objeto de abstracción y ambas se producen sin la mediación de ninguna *species*.

Así como es naturalmente imposible que un ciego de nacimiento pueda adquirir conocimiento de los colores, del mismo modo ningún hombre puede conocer abstractivamente un objeto sin haber tenido una intuición antecedente [I *Sent.*, dist. 2, q. 9. (OTH II: 314)]. Pero la intuición se distingue del juicio existencial: mientras el objeto de la intuición intelectual es un incomplejo —aprehensión o concepto simple—, el objeto del juicio es un complejo, una proposición. La aprehensión de lo simple, la aprehensión de lo complejo y el juicio son los tres actos constitutivos del conocimiento de los cuales, los más elementales están presupuestos en los superiores que no podrían existir sin ellos [I *Sent.*, Prol. q. 1(OTH I: 16)]. Se podría hablar de una *teoría del conocimiento modular* estableciendo posibles nexos con la teoría contemporánea de J. Fodor [Panaccio 1997: 66].

La reflexión, en cambio, suele ser posterior a este primer conocimiento directo; pero también —nos dice Ockham— podrían ser actos simultáneos [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 59)]. Veamos el ejemplo que nos propone: el acto de amar a Sócrates presupone el conocimiento simple de Sócrates; pero también estos tres actos: a) conocer a Sócrates, b) amar a Sócrates y c) saber que se ama a Sócrates podrían ser simultáneos. Dos de ellos existirían simultáneamente en el intelecto (a y c), y uno en la voluntad (b) constituyendo un doble ejemplo de coexistencia en la misma facultad de dos actos distintos; y a su vez, de simultaneidad de dos actos procedentes de facultades distintas [I *Sent.*, Prol. q. I, (OTH I: 19-20)].

De toda esta línea argumentativa se desprenden algunas conclusiones. Quizá la más importante de las que enuncia radica en señalar que ningún acto de la parte sensitiva es causa inmediata próxima y total, del acto judicativo del intelecto [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 22)].

En apoyo de esta afirmación Ockham sólo ofrece un argumento persuasivo: en algunos casos —dice— el intelecto puede juzgar sin ayuda o concurso de la sensibilidad y esto sucede en los razonamientos en los que para conocer las conclusiones basta con conocer sus premisas [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 22)]. Pero si el intelecto puede juzgar, es necesario que también pueda aprehender lo simple. De modo que, como se ha indicado, los conocimientos intuitivo y abstractivo —ambos intelectuales— se distinguen sólo porque el primero es conocimiento de un objeto en cuanto existente o inexistente; mientras que el otro, en cambio, hace abstracción de esta existencia o inexistencia [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 52)].

En las *Quaestiones Physicorum* Ockham resume la secuencia que se desencadena cuando el intelecto se encuentra en contacto con una cosa singular. El concepto surge cuando a través de una especie de reacción psico-física inmediata el intelecto alcanza un conocimiento intuitivo propio de esta cosa, que no se puede aplicar a ninguna otra realidad singular: «El intelecto, aprehendiendo por intuición una cosa singular, hace nacer en él un conocimiento intuitivo que es solamente el conocimiento de esta cosa singular, pudiendo suponer sólo por ella» [*Quaestiones Physicorum*, q. VII (OPH VI: 141)].

Un tal acto de intelección se convierte inmediatamente en elemento de un lenguaje mental: «del mismo modo que un sonido supone por convención su significado, del mismo modo, esta intelección supone naturalmente por la cosa» [*Summa Logicae*, I, cap. 25 (OPH I: 70)].

Ockham no parece salir de la circularidad que la relación de presencia inmediata promueve entre la acción de la cosa que suscita el signo mental y el acto reactivo del intelecto que significa esta cosa.

La causa efectiva del conocimiento intuitivo es la misma cosa conocida y la del abstractivo, en cambio, es una *notitia intuitiva*, que es causa de un hábito, la memoria intelectual, que dispone al intelecto para el conocimiento abstractivo [I *Sent.*, Prol. q. 1. (OTH I: 61)]; y que permite su posterior reactivación.

La conclusión de este examen es que Ockham viene a afirmar que el individuo puede devenir objeto de ciencia, no es por tanto, inefable pues la intuición sensible de los objetos corpóreos es concomitante con una intuición intelectual de los mismos.

A todo ello hay que agregar que la intuición intelectual no vuelve superflua la intuición sensible pues en nuestra actual condición el intelecto no intuye las cosas sino cuando las percibe sensiblemente. Con ello Ockham nos deja un margen para presumir que antes del pecado habría sido posible lo contrario, asimilando el modo de conocer del hombre con el de los ángeles y el de las almas separadas. Por la misma razón, reconoce que al cesar la intuición sensible, cesa la intelectual, como cuando ante una enfermedad o durante el sueño, cesan las operaciones del intelecto [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 27-8)].

Para confirmar esta tesis Ockham alude al mismo Aristóteles como *auctoritas*, quien, en su opinión, sólo se habría limitado a afirmar que mientras que el intelecto es de lo universal, la sensibilidad es de lo singular; pero esta opinión —interpreta— no debe sostenerse restrictivamente como si el intelecto fuese *praecise* de lo universal. Aristóteles, siempre en la interpretación de Ockham, sólo se había propuesto establecer aquello en lo cual intelecto y sensibilidad se diferencian. Por ello, sostiene, la facultad intelectual es de lo universal pero sin limitarse a ello: el intelecto aprehende el universal y el singular, mientras que la sensibilidad sólo aprehende lo particular [I *Sent.*, Prol. q. 1 (OTH I: 63)]. Está presente en esta derivación epistémica la doctrina según la cual “lo que puede una potencia o facultad inferior, lo puede también la superior”, esgrimida por los teólogos en los conflictos de 1277 y 1279.

En síntesis y tal como Ockham lo reconstruye, el proceso cognitivo se presenta como una secuencia causal compleja que resignifica integralmente la doctrina aristotélica (*De Anima* III, 6). La cosa sensible produce a) una sensación; a partir de ella se genera b) una intuición intelectual singular, que a su vez, produce en el intelecto: c) un juicio singular de existencia, o de manera general, la adhesión cierta a proposiciones contingentes relativas al presente; y d) un acto abstractivo simple, indiferente a la existencia o a la no existencia de la cosa. A su vez, este acto abstractivo es causa de: e) la formación de un *habitus*, esto es, una disposición que es una forma de memoria intelectual, que permitirá f) la reactivación del acto abstractivo inicial [De Libera 1996: 384].

4. Hacia un nuevo concepto de ciencia

Las epistemologías de Ockham y de Aristóteles son perfectamente diferenciables aún cuando Ockham se apoye en apelaciones aristotélicas con la proclamada pretensión de interpretar oscuras expresiones del Estagirita. Quizá sea por ello que E. Moody ha considerado a Ockham un fiel seguidor del Peripato que tuvo la intención de purificar a Aristóteles de toda traza de platonismo [Moody 1935: 52-3]; consideramos que este segundo aspecto es innegable, pero en cambio es altamente dudosa su primera afirmación [Moser 1932: 49; Larre 2000: 43-51].

En el capítulo primero de la *Summa Logicae*, Ockham establece las características fundamentales de su reflexión y expresa la centralidad del problema del conocer frente al problema del ser [*Summa Logicae*, I, 1, (OPH I: 8)]. Junto al signo simple o concepto y al signo compuesto, Ockham contempla la posibilidad de un tercer tipo de “noticias primeras”. Se trata de la ciencia estricta.

El funcionamiento autónomo, formal del intelecto en un silogismo verdaderamente demostrativo da lugar a conocimientos inalcanzables por intuición inmediata, pero asequibles por intuición lógica desarrollada según “cierta forma”. La forma del silogismo radica en el carácter condicional que el silogismo imprime a sus premisas y conclusión. Que la forma silogística permita ampliar el área de noticias primeras sobre la realidad es lo que justifica el gran aprecio de Ockham por el silogismo demostrativo.

Ockham sostiene una doble definición de ciencia que es entendida como «conocimiento cierto y evidente de algo verdadero y necesario que procede de premisas necesarias» [*Expositio Physicorum* (OPH IV: 6)]; o, desde el esquema de los predicamentos, como «una cualidad existente en el alma como en su sujeto; o bien, un conjunto de tales cualidades que informan el alma» [*Expositio Physicorum* (OPH IV: 4-5)].

En efecto, cuando conoce, el alma humana se modifica y este cambio no es ni generación ni corrupción, tampoco un aumento o disminución, ni una traslación. Sólo puede tratarse de un cambio cualitativo; y dentro de las cualidades es un hábito puesto que la potencia se modifica y enriquece a través del conocimiento, tornándose hábil y pronta en el ejercicio de nuevos actos cognoscitivos.

Por lo demás, la ciencia en cuanto “conocimiento cierto y evidente de algo verdadero”, se basa siempre en la experiencia.

Ockham considera que puede existir conocimiento científico de cosas contingentes. Desde luego que no admite que una proposición afirmativa y asertórica, relativa a cosas contingentes, y referida al tiempo presente pueda ser una verdad necesaria. Pero puede llegar a serlo en cuanto equivalente a una proposición hipotética concerniente a la posibilidad.

En otras palabras, Ockham considera las proposiciones necesarias que incluyen términos que representan cosas contingentes como equivalentes a proposiciones hipotéticas, en el sentido de que son verdaderas respecto de cada una de las cosas a las que representa el término-sujeto durante el tiempo de la existencia de las mismas. Así, la proposición: “todo x es y” (donde “x” representa determinadas cosas contingentes, e “y” representa la posesión de una propiedad necesaria), se considera como equivalente a: “si hay un x, x es y”, o “si es verdadero decir de algo que es un ‘x’, es verdadero decir que es ‘y’”.

Por lo cual, si bien Ockham admite la definición aristotélica de ciencia como conocimiento de lo universal y necesario, formula asimismo una distinción entre 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 el curso común de la naturaleza”.

Por lo demás, la demostración, para Ockham, es siempre demostración de los atributos de un sujeto, no de la existencia del mismo. No podemos demostrar, por ejemplo, que existe una determinada clase de hierba, pero sí sus propiedades lo cual supone, desde luego, la experiencia.

Por tanto, el aserto aristotélico según el cual no existe ciencia de lo singular [*Eth. Nic.*, 1139b 15-17], indica Ockham, no supone afirmar que siempre lo significado por el sujeto de la conclusión sea necesario bajo cualquier aspecto que se lo considere, sólo establece que las conclusiones obtenidas en cualquier ciencia son, en cuanto conclusiones científicas, necesarias, eternas e incorruptibles.

Ockham le otorga a la lógica un estatuto autónomo. Es importante subrayar su constante negativa a conceder alguna clase de objetividad a los términos cuya función sólo es indicar algo distinto de ellos mismos. De este modo, lleva a cabo una radical separación entre términos y *res*, entre plano conceptual y real; esta separación entre lógica y realidad le permite a Ockham relacionar los términos sin preocuparse por la realidad designada. De este modo está en condiciones de brindar una teoría de la demostración lógica, construida desde lo puramente formal. A la luz de los resultados obtenidos por la moderna lógica simbólica, sobre todo gracias a la distinción entre sintáctica y semántica, no es difícil apreciar el valor de esta intuición ockhamista.

Finalmente, dado que la ciencia versa sobre lo universal, para Ockham la ciencia no es de *rebus* sino de *intentionibus*, o más concretamente de *propositionibus*. Pero la ciencia es real porque no se limita a pensar las proposiciones universales sino que las sabe, y saber es conocer su verdad. Y saber la verdad de las proposiciones es conocer que sujeto y predicado suponen por lo mismo. El nexo que conecta el pensamiento con el mundo es, por tanto, la suposición [Sanguineti 1985: 845-861].

En el pensamiento de Ockham el protagonista ya no es la naturaleza sino el decir. Y en este discurso no destaca el ser sino lo posible, lo que va a potenciar un nuevo modo de acercamiento cognoscitivo a lo real.

5. Física

En particular, ha sido la condena del 1277 de las 219 proposiciones en Oxford el origen de las más variadas y eclécticas actitudes intelectuales [Weisheipl 1967: 81], y causante de importantes cambios en el rumbo filosófico. A partir de ella, la tradición agustiniana se vio fortalecida; se manifiesta, asimismo, una primacía de la verdad revelada respecto de todo conocimiento posible. Y, finalmente, se adquiere la conciencia de que la verdad aristotélica podía tener fisuras, lo que impulsó a modificarla, sobre todo en el ámbito propio de la filosofía natural [Duhem 1954: VII, 4].

El espíritu científico que anima la física de Ockham se remonta más allá de Ockham mismo. Desde sus comienzos el grupo oxoniense, de marcada preferencia por el agustinismo platonizante manifiesta una firme tendencia hacia el cultivo de las ciencias positivas en tres direcciones posibles: la lingüística, la matemática y las ciencias naturales [Callus 1945: 42-72]. Esta tradición llevaba el germen de una modificación sustancial de la filosofía que fue consolidada, en buena medida, por la corriente nominalista.

El método filosófico-natural de Ockham compone dos aspectos fundamentales:

1. un momento intuitivo que capta lo que tiene de único e inexpresable el individuo;
2. y otro analítico que provee una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista procurando recomponer una representación siempre incompleta de lo real. En efecto, apoyándose sobre el rechazo de toda diversidad interior a las cosas que no sea la distinción real, no encontramos bajo nombres tales como los de materia, forma, movimiento, tiempo o causas, sino absolutos [Larre 2000: 75-105].

Ockham considera que la ficción de los nombres abstractos vinculados al orden físico, ha sido la causa de muchas dificultades y errores, puesto que los principiantes imaginan que a los distintos nombres deben corresponder distintas realidades. Lo objetivamente real no es la ficción mental sino las cosas individuales capaces de existencia independiente, individuos a los cuales denomina *res absolutae*.

Ockham admite dos clases de las realidades absolutas: substancias y cualidades: «más allá de las cuales, nada es imaginable actual o potencialmente» [*Summa Logicae* (OPH I: 154)]. Sólo las *res absolutae* existen, siendo todos los otros conceptos físicos, términos que describen brevemente, sus condiciones.

Las cualidades sensibles individuales como: color, calor, figura y pesantez; y la materia y las formas individuales son objetivas, en cuanto son capaces de existencia independiente.

Ockham está convencido de que el mundo es un conjunto de individuos, y que en su totalidad es esencialmente contingente, esto es, carece de una legalidad metafísica universal, que pueda darse por sobreentendida. Considera imposible poner en movimiento la indagación científica a través de principios racionalmente definidos o de estructuras necesarias. Esto sólo se justifica y se comprende mientras se permanezca en el ámbito de la física aristotélica en la que todo se desarrolla según leyes inmutables, pero no en un mundo que es fruto de la libertad. La visión jerárquica del universo se desvanece en Ockham y aparece en su lugar un mundo que es un conjunto de individuos, ninguno de los cuales constituye el centro o polo de atracción con respecto a los demás.

En el contexto de un mundo creado por la libertad absoluta de Dios, es legítimo, tomar en consideración todas las hipótesis explicativas, aun cuando sea necesario controlarlas a través de los datos de experiencia que ofrece el conocimiento intuitivo sensible. Así, se puede advertir el surgimiento de un método —sin duda, sólo en estado incipiente— aplicado frecuentemente por Ockham en el plano físico, basado en un procedimiento *per imaginationem*, que tendrá en el futuro un fecundo desarrollo. En efecto, en la elaboración de su física Ockham avanza guiado por un principio de origen neoplatónico según la cual todo lo que es realmente posible puede llevarse a cabo en el futuro, en éste o en otro mundo imaginario que Dios en su omnipotencia podría crear. El universo aristotélico, finito y determinado resulta estrecho y cerrado ante las posibles *imaginaciones*. Así, por ejemplo, para Aristóteles, el universo es único, no pueden existir otros mundos, lo que se halla en clara oposición con el pensamiento cristiano conforme al cual la omnipotencia del Creador carece de límites. De este modo se legitiman y se estimulan todas aquellas consideraciones referentes a una concepción abierta del universo y a la existencia de otros mundos posibles [Larre 2003: 115-133].

Siguiendo este camino los maestros medievales vinculados al nominalismo, si bien en principio no rechazan las doctrinas aristotélicas, acaban por proponer una nueva metodología que intenta explicar todas las situaciones posibles: tanto las reales como las meramente hipotéticas.

Finalmente, debido a su extremada fidelidad al dato y en virtud de su “navaja”, Ockham niega que entre el sistema supralunar y la esfera sublunar exista la diversidad substancial que Aristóteles había defendido. No es lícito admitir una diversidad tan radical entre las partes de un mismo universo. Así, la superación del distanciamiento entre el orden de las cosas corruptibles y los cielos inmutables inaugura la concepción de un universo homogéneo entre sus elementos estructurales. De aquí surgirá el rechazo a la animación de los cielos, así como la indivisibilidad de las substancias celestes, y la reducción integral de las esferas supralunares a la misma naturaleza material de la esfera terrestre [II *Sent.*, q. 18, (OTH V: 400)].

6. El tema de Dios

Hay dos aspectos que gravitan en la formulación de todo el tema metafísico: uno de ellos hace centro en la cuestión de la omnipotencia divina; y el otro, se refiere a la teoría de las ideas divinas.

6.1 *Potentia Dei absoluta et ordinata*

La filosofía de Ockham debe interpretarse como una reacción frente al paganismo necesitante de la natura griega, expresada a través de un contingentismo radical que se formula por medio del principio de la omnipotencia divina [De Andrés 1969: 279].

En función de esta misma perspectiva teológica, Ph. Boehner sintetizó los principios fundamentales del ockhamismo en los siguientes puntos, tomados casi literalmente de la *Quodlibeta* VI [q. 6 (OTH IX: 604-607); Boehner 1959: XIX-XXII]:

1º Todo es posible para Dios exceptuado aquello que incluya contradicción.

2º Todo lo que Dios produce a través de las causas secundarias puede producirlo y conservarlo inmediatamente y sin su ayuda.

3º Dios puede causar, producir y conservar cada realidad —sea substancia o accidente— separada de cualquier otra realidad.

4º No consentimos en afirmar que una proposición es verdadera o que una cosa existe, a menos que nos obligue la sola evidencia, la revelación, la experiencia, o la deducción lógica de una verdad revelada.

5º Toda realidad —exceptuado Dios— es contingente en cuanto a su ser.

Esta polarización hacia la omnipotencia divina hace que Ockham dé el sentido más radical posible a la contingencia de todo ser creado. Si hay un orden en la estructura de lo real, ese orden es, en definitiva, también contingente, e incluye todas las *naturalezas* que estructuran una multitud de singulares no en compartimentos de nivel necesario metafísico, sino configurando lo que él llamará la *Potentia Dei Ordinata*, orden contingente frente a lo que será la piedra de toque metafísica del ockhamismo: la *Potentia Dei Absoluta*.

La afirmación de la *Potentia Dei Absoluta* es para Ockham la expresión misma de la plena libertad del actuar y del querer divinos: fuera de la no-contradicción no hay orden alguno que esté en un nivel metafísico, ni antes ni después del querer divino [Vignaux, *DTC*, Tome XI: 764-769].

Podría, con todo, pensarse en un orden interior al mismo querer divino que consistiría en la ordenación de los medios al fin, una vez supuesta en Dios la elección y determinación de un orden concreto en el mundo. Así lo había entendido Escoto, pero Ockham no comulga con ese psicologismo *in signo priori et posteriori* transferidos al interior de la vida divina [*Quod.*, VI q. 1 (OTH IX: 585-589)]. Ciertamente que, una vez realizado el querer divino en la creación, la uniformidad correspondiente al orden de la *Potentia Dei Ordinata* no deja de ser útil para una sistematización de los singulares; pero, en realidad, la estructura metafísica de los seres singulares —únicos objetos de la creación— queda fuera de toda uniformidad que no sea contingente. Si para Aristóteles la proposición: *homo est homo* es una proposición necesaria, y necesariamente verdadera; para Ockham, en cambio, esta proposición puede ser falsa, y lo sería desde el momento en que no existiese de hecho ningún hombre. La necesidad de esta proposición es hipotética y viene formulada de esta manera: “*si homo est, homo est homo*”. Es la existencia o la hipótesis de existencia de uno o varios singulares concretos lo que da —en opinión de Ockham— validez necesaria a las mismas definiciones metafísicas [*Summa Logicae*, I, cap. 22 (OPH I: 65-66)].

6.2 La Teoría de las Ideas Divinas

Dios no necesita de ideas para conocer lo creado; pues conoce singularmente cada cosa creada o que haya de crear: «Dios conoce todas las cosas en virtud de su propia esencia, y no a través de ideas. Y esta consecuencia es evidente porque ni Dios ni su divina esencia es una idea; si así

fuera, en tanto hay muchas ideas, también habría en Dios muchas esencias, lo cual es imposible» [I *Sent.*, dist. 35, q. 5 (OTH IV: 479)].

Nada debe ser puesto en Dios como causa de su conocimiento: simplemente Dios conoce porque es Dios [I *Sent.*, dist. 35, q. 5 (OTH IV: 494)].

Desaparecen, así, las ideas en su estatuto de intermediario entre Dios y lo diverso de sí, sea ese intermediario idéntico a su esencia o sea otra realidad, dentro de Dios o fuera de Él. Ockham establece la relación en sede divina de un modo directo: «la casa en cuanto conocida (*cognita*) (...) es el ejemplar de la casa hecha» o más exactamente, y autocorrigiéndose: «la casa es el ejemplar de sí misma» [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 490)].

Mientras que para Enrique de Gante, principal oponente de Ockham, las ideas son algo diverso de Dios y de las criaturas a través de las cuales Dios las conoce; en cambio para Ockham bastan las criaturas mismas para que Dios las conozca. En consecuencia, «las ideas son las cosas mismas producibles por Dios» [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 493)]. Y son siempre *res singulares*.

Ockham cierra todos los caminos «las ideas ni mueven el intelecto divino ni son el intelecto mismo, ni un objeto intermedio entre Dios y algo conocido» [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 494)]. La ejemplaridad de la idea la cumple suficientemente cada creatura, en tanto es ejemplar de sí.

Pero concebidas de este modo las ideas surge un nuevo problema: pues si ellas se identifican con las cosas singulares, ¿cómo lo singular puede “estar en Dios”? No en su realidad sustancial o sustantiva, *subiective*, responde Ockham, sino en su representación intencional o intención *obiective*; y son objeto de conocimiento y voluntad en cuanto *factae vel factibiles, creatae vel creandae* [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 497)].

Ockham insiste en la vinculación singularidad e idea [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 506)]. Y así lo expresa: «digo que las ideas son de los singulares porque sólo los singulares son creables (*factibilia*)» [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 1 (OTH IV: 505)]. Se sigue de todo ello que este Dios de Ockham al producir el mundo y en cuanto productor, no tiene ideas universales. El esquema Dios-Ideas-Cosas ha de modificarse a través de una nueva presentación que conecta directamente a Dios con las cosas singulares, porque *ipsamet particulare est idea* [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 505)]; con lo cual la visión divina de lo singular acaba identificándose con la misma realidad singular [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 506)].

Hacia el final de la cuestión 5, Ockham resume su posición y expresa abiertamente: las ideas no son necesarias: «*nec ipsae ideae requiruntur proprie loquendo ad hoc quod Deus agat, sed tantum requiritur cognitio ipsarum idearum que est ipse Deus omni modo*» [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 506)]. Suprime así un elemento que ha sostenido el razonamiento filosófico por más de dos milenios. Para Platón una idea, como quiera que se la interprete, y las interpretaciones abundan, es un paradigma universal participado en el ser que posibilita pensar. Filón y san Agustín añaden a esta doctrina una tópica o sede propia: la mente de Dios creador y la intermediación instrumental del Lógos. Ockham precisamente niega esto. Hay un indisimulado enojo de Ockham con Platón para quien las ideas son exclusivamente de los universales: si esto es lo que afirmó —expresa el *Venerabilis Inceptor*—, en ello erró [I *Sent.*, dist. 35, q. 5, art. 3 (OTH IV: 505)]. Y agrega que no sostiene lo mismo san Agustín, lo cual en verdad no es cierto; por lo que, se podría concluir que, la crítica ockhamista los alcanza a ambos.

Apelar al hombre y su capacidad signica para poder filosofar es la marca de modernidad del siglo de Ockham. Ni la verdad acontece ni el ser se da como participación de las ideas sino tomando como referente al hombre, con lo cual el centro del filosofar pasa a ser sustancialmente otro.

7. Ética

7.1. La libertad de indiferencia

La ética ockhamista se ha desarrollado sobre un modo de entender la libertad que se aproxima mucho a la sensibilidad de la moderna antropología.

Ockham define la libertad como una ausencia de necesidad que halla su fundamento en la indiferencia de la voluntad que permanece indeterminada frente a su objeto pudiendo obrar o no, querer una cosa y su contraria. Significa, por tanto, la capacidad propia del hombre de responder de manera no predeterminada unívocamente frente a una situación. Libertad, es entonces, capacidad de autodeterminación.

La exposición ockhamista utiliza el lenguaje y la doctrina aristotélica del libre arbitrio, pero desde una semántica completamente diversa; pues la libre elección aristotélica se produce a partir de un primer reconocimiento de opciones entre las que el agente elige. Y por ello la libertad aparece como una función del intelecto.

Ockham desestima este elemento fundamental del aristotelismo al invertir la perspectiva del análisis; insiste que la voluntad es un poder activo cuya opción fundamental —actuar o no actuar— no depende del intelecto, que no actualiza ni determina a la voluntad [IV *Sent.*, q. 16 (OTH VII: 359); I *Sent.*, d. 38 q. 1 (OTH IV: 574 y ss.) y *Quod.* I, q. 16 (OTH IX: 87)].

Ockham propone un análisis lingüístico que nos revela a la libertad como un término connotativo que significa a la misma voluntad y a la inteligencia definidas en su propia actividad [I *Sent.*, d. 10, q. 2 (OTH III: 344)]. La libertad aparece, así, conectada al alma y sus voliciones; es más, es la misma alma entendiendo y queriendo.

En clave física Ockham ha mostrado la dificultad para probar la causalidad actual; por ello tampoco puede probar que el alma produce su efecto de un modo contingente [*Quod.* I, q. 16 (OTH IX: 87-88)]. Sin embargo, el orden de la experiencia le provee la ayuda para una justificación que le satisface: los hombres se experimentan a sí mismos como agentes libres; por ello la demostración lógica le parece superflua. La autodeterminación es descrita así: «yo puedo causar algo de un modo no determinado y contingente, en cuanto soy apto para producir o no, un mismo efecto» [*Quod.* I, q. 16 (OTH IX: 87)]. Además, el hecho que censuremos o alabemos a las personas, es decir, que les imputemos responsabilidad por sus acciones, manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad: «Ningún acto es objeto de culpa a menos que esté en nuestro poder. Nadie culpa a un hombre por ser ciego de nacimiento, pero si fuese ciego en virtud de un acto propio, entonces sería culpable» [III *Sent.*, q. 10 y 11 (OTH VI: 315 y ss.)].

La voluntad es capaz de producir acciones contrarias o posponer una acción en circunstancias idénticas. La activa operación selectiva de la voluntad libre se magnifica cuando se la compara con el regular y predecible curso de la naturaleza. En el pensamiento de Ockham lo natural y lo libre son nociones antitéticas. La voluntad puede pasar de la potencia al acto por sí misma, y sin ser determinada por una causa en acto. El principio del *omne quod movetur* sólo es válido en el ámbito de los agentes naturales pero no lo es en sede antropológica. La definición de libertad simplemente reitera la experiencia de la voluntad de ser una *causa sui*.

La voluntad puede elegir o no su efecto, pero no de un modo simultáneo. La explicación requiere un análisis temporal de la libertad en el que Ockham divide el proceso de causar libremente en tres momentos: “antes, durante y después de”. Antes de la elección, la voluntad está indeterminada para producir o no, un acto. En el momento de la elección, la voluntad está en sí misma determinada y es incapaz de producir actos contrarios simultáneamente. Finalmente, después de elegir su acto, la voluntad humana recupera su indiferencia para continuar o terminar

su decisión. Y en este itinerario la única causa de la acción contingente es la preferencia personal. La prueba de la libertad se alcanza así en estas tres etapas y sostiene un perfil contingente e indiferente antes y después de cualquier elección definida. En el discurso ockhamista no late el ser, sino el tiempo, y particularmente el tiempo del discurso, el antes y el después de proposiciones que se verifican en las intuiciones sucesivas que se enlazan en un proceso.

Ockham quiere señalar con ello que mientras la elección no ha sido efectuada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada. La libertad no es sino una con la espontaneidad del querer, origen mismo del libre albedrío.

7.2. La felicidad y el fin último

Aristóteles ha enseñado, además, que todo acto de elección involucra la felicidad en cuanto fin necesario al cual tiende la naturaleza humana. A partir de ello algunos escolásticos —Gil de Roma, en particular, como interlocutor inmediato de Ockham [*Expositio Physicorum*, II, texto 48 (OPH IV: 318 y ss.) y *Quaestiones Physicorum*, q. 127 y 128 (OPH VI: 738-744)]— infieren que la voluntad es un poder pasivo y que la libertad humana está limitada a un fin que es necesario. Por esta causa, la reflexión sobre la libertad se extendió al problema de la relación entre voluntad y su adhesión al fin último; cuestionándose si la voluntad permanece indeterminada frente a este último fin, conocido en la intuición perfecta propia de la visión beatífica.

Si bien Ockham tampoco ha enfrentado sistemáticamente este problema, su pensamiento sobre el tema surge de un número relevante de afirmaciones expresadas en sus obras [Garvens 1934: 243-273, 360-408; Bettoni 1971: 227-247; Boh 1963: 259-268; Miethke 1969: 300-347]. Su punto de partida ya es peculiar respecto de la tradición precedente: señala que no puede ser probado filosóficamente que el goce de la esencia divina nos sea posible. E incluso si bien por la fe sabemos que es posible, podemos quererlo o no. Más todavía, no queremos necesariamente ni siquiera la felicidad perfecta en general, porque el entendimiento puede considerar que esa felicidad perfecta no es posible y que la única condición alcanzable en nuestras vidas es esta situación imperfecta en la que el hombre se encuentra [I *Sent.*, 1, q. 6 (OTH I: 486 y ss.)]. En suma, no hay argumentos válidos que demuestren que existe un bien infinito; y si bien la voluntad tiende a un fin último, no es posible establecer racionalmente que ese fin último sea Dios. En efecto, ese fin último puede ser la felicidad en general, frente a la cual la voluntad humana permanece libre; puede ser también un bien finito el que sacie la sed de felicidad propia del hombre; y también puede suceder que el hombre renuncie voluntariamente a la felicidad [I *Sent.*, 1, 6 (OTH I: 503)].

La filosofía del maestro inglés no está en condiciones teóricas de demostrar que el fin del hombre consiste en la visión beatífica. Todo lo que se sabe con certeza sobre la existencia y sobre la naturaleza del fin último, y sobre el acto con el cual la voluntad lo posee, lo enseña la revelación [Clark 1978: 154].

De este modo, partiendo de la distinción escolástica entre fin último de derecho y fin último de hecho, y en constante referencia a la experiencia, Ockham concluye que si existen hombres que no tienden al fin último de derecho es porque la voluntad puede orientarse hacia un fin que en realidad no es propiamente el último fin y frente a él, la voluntad permanece libre. Y agrega que a menos que la voluntad sea puesta en una situación imprevisible por Dios, puede siempre rechazar adherir al último fin en cualquier modo que le venga presentado, y aún intuitivamente [I *Sent.*, 1, 6 (OTH I: 506). Cfr. asimismo, IV *Sent.*, 16 (OTH VII: 350 y ss.)]. La voluntad siempre permanece indeterminada y por lo tanto en grado de autodeterminarse frente a cualquier objeto, pues cualquiera sea la fuerza persuasiva del entendimiento, éste no está en condiciones de determinar a la voluntad.

Finalmente, un aspecto más para remarcar: la deriva autoritaria de la doctrina ockhamista de la libertad. Una voluntad libre está sujeta a obligación moral: el hombre está moralmente obligado a querer lo que Dios le ordena querer y a no querer lo que Dios le ordena no querer. El fundamento ontológico del orden moral radica en la dependencia en que el hombre está respecto a Dios, como criatura que es, respecto de su Creador. Y el contenido de la ley moral lo proporciona el precepto divino: «El mal no es otra cosa que hacer algo cuando se está bajo la obligación de hacer lo opuesto» [IV *Sent.*, q. 11 (OTH VII: 196-7)].

Una vez más, esta personal concepción de la ley moral está íntimamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas. Cuando esas verdades se aceptan, todo el orden creado, incluida la ley moral, es vista como contingente en el sentido de que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creadora y omnipotente de Dios.

Pero la obligación que es el resultado de la imposición divina no puede afectar a Dios mismo: «Por el hecho mismo de que Dios quiere algo, es bueno que ese algo se haga (...). Por lo tanto, si Dios causase el odio a Él, en la voluntad de alguien, es decir, si Dios fuese la causa total de ese acto, ni pecaría aquel hombre ni pecaría Dios, porque Dios no está bajo obligación alguna y el hombre no está (en tal caso) obligado porque el acto no estaría bajo su propio poder» [IV *Sent.*, q.11 (OTH VII: 198)]. Dios puede hacer y ordenar todo lo que no implique contradicción lógica. Huelga decir que Ockham no trataba de sugerir que el odio a Dios sea un acto legítimo y menos aún animar a que estos actos se cometiesen. El ejemplo pretende señalar que tales actos son indebidos sólo porque Dios los ha prohibido. Nuevamente, su intención es subrayar la omnipotencia y libertad divinas, afirmando que no tiene sentido alguno que se busque para la ley moral una razón ulterior al *fiat* divino.

8. Pensamiento Político

Como en el orden moral, en el ámbito político, Ockham entiende que toda ley o regla está sometida a la voluntad omnipotente de Dios, pues de ella deriva y en ella se justifica. Esta voluntad reconoce un único límite: el principio de no contradicción. Por tanto ninguna ley es legítima si expresa contradicción con la voluntad de Dios manifestada en la revelación.

Si bien su obra política más conocida por su corte polémico es el *Contra Ioannem*, hay cuatro exposiciones de mayor peso teórico: el *Breviloquium de potestate papae*, el *De imperatorum et Pontificum potestate*, las *Octo quaestiones* y el *Dialogus*, fundamentalmente en su primera y tercera parte.

El problema de la pobreza evangélica puede ser considerado como el origen del pensamiento político ockhamista. El segundo ámbito temático de importancia radica en la relación entre los poderes civil y eclesiástico; entre el principado *dominativus* y el principado *ministrativus* [Damiata 1978-1979: 2 vol].

El tema de la pobreza evangélica es abordado en los primeros escritos polémicos. Ockham considera que el hombre tiene el derecho natural, dado por Dios, a la propiedad de los bienes de la tierra, pudiendo disponer de ellos según el dictamen de la recta razón. *In principio*, el hombre dispuso de un dominio genérico sobre el universo y sólo después del pecado, se manifiesta a través de la razón, que tanto la propiedad privada como la jurisdicción son necesarias para introducir orden en la vida [*Opus nonaginta dierum*, c. 14 (OP II: 432 ss)]. De modo que toda soberanía humana sea ésta sobre las cosas o las personas reconoce como origen al pecado; y su conocimiento tiene como fuente a las Escrituras [Ghisalberti 1972: 259, 261-2].

El derecho a la propiedad es inviolable, y nadie puede ser desposeído por un poder terrenal, de un modo contrario a su voluntad. Pero a diferencia de otros derechos naturales, como el derecho a la vida que convierte en un precepto moral la obligación de conservarla, no es necesario que

todos los individuos ejerciten el derecho a la propiedad privada. Un hombre puede, por una causa justa y razonable, renunciar voluntaria y legítimamente a la posesión de propiedad. Así lo hicieron los franciscanos quienes, a imitación de Cristo y los apóstoles, habían renunciado a este derecho. Esta posición fue considerada herética por el papa Juan XXII, al sostener que la renuncia al derecho de propiedad, implicaba también una renuncia al derecho a la comida y al vestido.

En su respuesta Ockham distingue entre una renuncia legítima al derecho natural de propiedad y el *derecho de uso* bajo permiso de la Santa Sede [Leff 1975: 620-1]. El derecho natural es una extensión del divino, y por lo tanto siempre es justo, mientras que la ley humana positiva necesita la conformidad con la *recta ratio* [*Opus Nonaginta Dierum*, cap. 93 (OP II: 673)].

En efecto, Ockham distingue entre el uso de derecho (*usus iuris*) y el uso de hecho (*usus facti*). Los franciscanos, renunciando al *usus iuris*, sólo pueden disponer legítimamente del *usus facti*, del uso simple de las cosas temporales, mientras que a la Santa Sede le corresponde el dominio radical o el *usus iuris*.

El verdadero interés filosófico de esta discusión está en la defensa que hace Ockham de la existencia de derechos anteriores a cualquier convención humana. Estos derechos participan de la ley natural que es inmutable en el presente orden creado por Dios (*potentia Dei ordinata*), orden que, en su sistema filosófico, se encuentra siempre subordinado a la *potentia Dei absoluta*.

En cuanto al segundo aspecto, su pensamiento también responde a las disputas contemporáneas en las que estuvo involucrado con la Santa Sede y su oficial ruptura con ella. La discusión está centrada en las tesis teocráticas que le reconocen al Papa el poder de legislar tanto en la esfera espiritual como en la temporal con el único límite representado por el derecho natural y la ley positiva divina.

Ciertamente, los pensadores teocráticos no pretendían que la iglesia gobernara de un modo directo al pueblo. En una vía ordinaria, es el Príncipe quien debe elegir y disponer las prácticas que conducen al bien común; pero también es cierto que su autoridad procede de una delegación del Pontífice quien tiene el derecho de controlarlo y juzgar la dignidad de su conducta. La iglesia conserva el derecho de consagrar al Emperador y sólo a través de su aprobación y bendición, el poder temporal deviene legítimo.

El punto de partida de la articulación entre las dos potestades está consignado en estas expresiones de Ockham: «el Papa tiene la potestad en lo espiritual y el Emperador en lo temporal» [Ockham, *Dial.* III, II, lib. II, cap. 2 (903, 19)]; y en su particular caracterización de cada uno de los dos ámbitos: «Por temporal se entiende todo aquello que concierne al régimen humano, es decir, al género humano constituido en la sola naturaleza sin ninguna revelación divina, y que siguen aquellos que no admiten otra ley que la natural y la humana positiva, y a quienes ninguna otra ley les es impuesta. En cambio, por espiritual se entiende aquello que concierne al régimen de los fieles en cuanto es dispuesto por revelación divina» [Ockham, *Dial.* III, II, lib. II, cap. 4 (904, 31ss.)].

Poder civil y eclesiástico no se oponen, siendo necesaria su coordinación y colaboración [E. Peña Eguren 2010: 187]. Coinciden en el origen divino y en el fin, que en ambos casos es el bien común [Ockham, *Dial.* III.I, lib. I, cap. 14 (786,8 ss)]. En efecto, ambas formas de poder son una consecuencia del pecado original y han surgido como un remedio al desorden introducido en la creación. La potestad civil en sí misma no es imprescindible, puede imaginarse una sociedad ideal que carezca de ese poder. Sin embargo, la recta razón la descubre conveniente para la convivencia sobre todo por su capacidad para evitar el mal y castigar a quienes lo cometen [Ockham, *Dial.* III.II, lib. II, cap. 11 (911,41ss.)].

Tanto el poder civil como el eclesiástico deben mantenerse dentro de los límites de su potestad. Pero no se trata de compartimentos estancos: el bien común es más importante que la separación

de poderes y puede exigir, en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones, que uno de ellos intervenga en el ámbito propio del otro. En efecto, a partir de 1337 Ockham formula algunas precisiones en cuestiones institucionales y establece un principio fundamental: *regulariter* hay dualismo de poderes, *casualiter* tanto el Papa como el Emperador pueden intervenir en el ámbito que de un modo habitual corresponde al otro poder.

La diferencia de naturaleza de ambas potestades es tal que, el Papa no puede ejercer regularmente la potestad temporal, pues, *ex ordinatione Christi* y por tanto según el derecho divino, sólo le corresponde la potestad espiritual, exenta de coerción. Pero una división taxativa sería un precio demasiado alto para el bien común de la *christianitas*: de allí que *in casu*, el orden temporal pueda convertirse en asunto del Pontífice mediando una situación de necesidad, suplencia, concesión o delegación. Este carácter accidental y supletorio, no menoscaba la seriedad de la ocasional intervención cuando el bien común lo requiera. En el *Dialogus* Ockham llega a hablar, literalmente, nada menos que de la *deposición* del Emperador por la acción del Pontífice [Ockham, *Dial.* III, II, lib. III, cap. 22 (956, 21 ss.)].

Pero *regulariter* el Papa debe abstenerse de injerencias en asuntos civiles del Estado, ya que esto sería ir contra lo que Dios y la naturaleza han concedido a los hombres. Sólo en los casos extremos está justificada esta intervención.

La crítica ockhamista de la *plenitudo potestatis* del Papa se fundamenta en la repulsa de que el Emperador pueda devenir vasallo del Papa; y por otra en el carácter propiamente político de las injerencias pontificias en el orden temporal. Los príncipes seculares no están sujetos como siervos [Ockham, *Dial.* III, I, lib. I, cap. 8] sino que, al contrario, es el Papa quien está sujeto al Emperador en las cuestiones temporales [Ockham, *Dial.* III, II, lib. III, cap. 10]. Por ello el curialismo radical es herético, además de pernicioso y peligroso pues si el Pontífice dispusiera a su voluntad del Emperador, de los reyes, de los cristianos y de todos los hombres, se seguirían graves peligros para la convivencia y el bien común [Ockham, *Dial.* III, I, lib. I, cap. 5 (777,5ss.)].

Con criterio semejante, tampoco el Emperador tiene una *plenitudo potestatis* sino: «una *potestas limitata*, de modo que con los [hombres] libres que le están sujetos y con sus bienes sólo puede hacer aquello que conviene a la utilidad común» [Ockham, *Dial.* III, II, lib. II, cap. 27 (923, 27ss)]. Paralelamente, y también en una vía de excepción, cuando la conducta del Papa atente contra la seguridad del Estado, podrá intervenir el Emperador para castigar al Pontífice, pero no para deponerlo, ya que esto es de competencia de toda la cristiandad.

Ockham distingue entre la ley divina que gobierna la iglesia y las leyes humanas que gobiernan el imperio. El ejemplo que el Papa debe seguir es el de Cristo y sus apóstoles, pobres y carentes de toda *plenitudo potestatis*, en cuanto han abdicado de cualquier soberanía temporal. Ockham considera que el poder conferido por Cristo a Pedro no debe ser entendido como una potestad dominativa, sino como el servicio de un padre y pastor espiritual. Mal pueden conciliarse la relación que el Pontífice mantiene con sus fieles en cuanto padre, con aquella que vincula a un soberano temporal con sus súbditos.

Hay un claro ideal determinado en las Escrituras y expresado a través de la fe de la iglesia universal. En los datos de la Escritura hay que atender a la figura de Cristo quien renunció a toda forma de poder temporal. Por ello no es lógico que su vicario tome y exija prerrogativas temporales. En el plano espiritual el Papa es un *purus viator*, sujeto al pecado como todos los hombres. El oficio no lo santifica de manera que evite las consecuencias del pecado. Es verdad que el Pontífice tiene una labor sumamente cualificada, pero ha sido instituida sólo para el beneficio de los creyentes y su potestad no alcanza en modo alguno a la de Cristo, único fundador primario de la Iglesia.

La doctrina ockhamista es aplicable a cualquier rey o príncipe temporal, pero la plasmación perfecta de su realización fue el imperio romano. No se trata del imperio histórico que acabó con

Rómulo Augústulo, sino más bien del Sacro Imperio Romano Germánico, trasvasado de Roma a Alemania por Carlomagno, y cuyo poder era ejercido por Luis de Baviera, en contra de las pretensiones de Juan XXII.

El pensamiento político de Ockham desmonta la convicción de la cultura medieval según la cual el Pontífice representa la unidad suprema de todos los poderes, con la convicción de que una reducción del poder temporal al espiritual implicaría el menoscabo de su carácter de poder legítimo. Su especulación constituye un intento por legitimarlo dando respuesta a los nuevos desafíos culturales, sociales y políticos en los que transcurrió su propia vida.

9. Bibliografía

9.1 Fuentes

9.1.1. Opera Philosophica (OPH)

Volumen I: *Summa Logicae*. A critical edition by Ph. Boehner, G. Gal and S. Brown, St. Bonaventure University, 1974.

Volumen II: *Expositio in libros Artis Logicae Proemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, edited by E. Moody; *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, ed. by A. Gambatese and S. Brown; *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, ed. by Ph. Boehner, revised by S. Brown, St. Bonaventure University, New York, 1978.

Volumen III: *Expositio super libros Elenchorum Aristotelis*, edited by F. del Punta, St. Bonaventure University, New York, 1979.

Volumen IV: *Expositio in Libros Physicorum (I-III)*, edited by V. Richter and Leibold, St. Bonaventure University, New York, 1985.

Volumen V: *Expositio in Libros Physicorum (IV-VIII)*, edited by R. Wood, G. Gal, R. Green, F. Kelley, G. Leibold and G. Etzkorn, St. Bonaventure University, New York, 1985.

Volumen VI: *Brevis Summa Libri Physicorum, Summula Philosophiae Naturalis and Quaestiones super Librum Physicorum Aristotelis*, ed. by S. Brown, St. Bonaventure University, New York, 1984.

Volumen VII: *Dubia et Spuria. Tractatus Minor Logicae et Elementarium Logicae*, edited by Buytaert; *Tractatus de Praedicamentis*, edited by G. Etzkorn; *Tractatus de Relatione*, edited by G. Mohan, revised by G. Etzkorn; *Tractatus de principiis Theologiae*, edited by L. Baudry, revised by F. Kelley, St. Bonaventure University, New York, 1985.

8.1.2. Opera Theologica (OTH)

Volumen I: *Scriptum in Librum primum Sententiarum (Ordinatio)*. Prologus et Distinctio prima. A critical edition by G. Gal and S. Brown, St. Bonaventure University, New York, 1967.

Volumen II: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio) Distinctio secunda et tertia*, edited by S. Brown and G. Gal, St. Bonaventure University, New York, 1970.

Volumen III: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*, Dist. 4-18, edited by Girard Etzkorn, St. Bonaventure University, New York, 1977.

Volumen IV: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). Dist. 19-48, ed. by G. Etzkorn and F. Kelley, St. Bonaventure University, New York, 1979.

Volumen V: *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum* (Reportatio), qq. 1-20, edited by G. Gal and R. Wood, St. Bonaventure University, New York, 1981.

Volumen VI: *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum* (Reportatio) qq. 1-12, ed. by F. Kelley and G. Etzkorn, St. Bonaventure University, New York, 1982.

Volumen VII: *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum* (Reportatio) qq. 1-16, edited by R. Wood and G. Gal, St. Bonaventure University, New York, 1984.

Volumen VIII: *Quaestiones Variarum*, qq. 1-8, ed. by G. Etzkorn, F. Kelley, St. Bonaventure University, New York, 1985.

Volumen IX: *Quodlibeta Septem*, editada por J. Wey, C.S.B., St. Bonaventure, New York, 1980.

Volumen X: *Tractatus de Sacramento Altaris and Corpore Christi*, edited by C. Grassi, St. Bonaventure University, New York, 1985.

8.1.3. Opera Política (OP)

Volumen I: *Octo quaestiones de postestate papae, An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa, Consulatio de causa matrimoniali, Opus nonaginta dierum*, cap. 1-6, editados por J. C. Sikes, H. S. Offler, R. H. Snape y R. F. Bennet; Manchester University Press, Manchester, 1940.

Volumen II: *Opus nonaginta dierum*, cap. 7-124, editada por R. F. Bennet, J. C. Sises y H. S. Offler; Manchester University Press, Manchester, 1963.

Volumen III: *Epistola ad fratres minores, Tractatus contra Ioannem, Tractatus contra Benedictus*, editado por H. S. Offler; Manchester University Press, Manchester, 1956.

Ockham, *Dialogus de Imperio et Pontifica Potestate*, British Academy: <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>.

8.2. Bibliografía secundaria

ABBAGNANO, N., *Guglielmo di Ockham*, Lanciano 1931.

ALFÈRI, P., *Guillaume d' Ockham. Le singulier*, de Minuit, Paris 1989.

BASTIT, P. *Les principes des choses en ontologie médiévale. Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bière, Bordeaux 1997.

BAUDRY, L., *A propos de la théorie occamista de la relation*, «Arch. d'Hist. doctr. litt. M.» 9 (1934), pp. 199-203.

—, *Guillaume d'Occam. L'homme, la vie et les oeuvres*. Vrin, Paris 1950.

—, *Lexique philosophique de Guillaume d' Ockham*, P. Lethielleux, Paris 1958.

BERETTA, B., *Ad aliquid: la relation chez Guillaume d'Occam*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1999.

BERTELLONI, F., *La filosofía Medieval* Trotta, Madrid 2002.

—, *La teoría política medieval entre tradición clásica y modernidad*, en ROCHE ARNAS, P. (coord.), *El pensamiento político en la edad media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010; pp. 17 – 40.

BETTONI, E., *Il problema del fine ultimo nel pensiero di Ockam*, en *Studia mediaevalia et mariologica P. Corolo Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Romae 1971, pp. 227-247.

BIARD, J., *Guillaume d'Ockham, : logique et philosophie*, PUF, Paris 1997.

BOEHNER, Ph., *Medieval Logic*, Manchester University Press, Manchester - Chicago 1952.

—, *Der Stand der Ockhams Forschung*” en IDEM, *Collected articles on Ockham*, The Franciscan Institute, NewYork 1958, pp. 2-31.

—, *The Notitia Intuitiva of Non Existents according to William Ockham*”, en IDEM, *Collected articles on Ockham*, The Franciscan Institute, NewYork 1958, pp. 268-300.

—, *Ockham Philosophical Writings*, Nelson philosophical texts, Toronto-New York 1959, Introducción, XIX-XXII

BOH, I, *An examination of Ockham's aretetic logic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 45 (1963), pp. 259-268.

BOTTIN, F., *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1984.

BRAMPTON, C. K., *The probable date of Ockham's Lectura Sententiarum*, «Archivum Franciscanum Historicum» 55 (1962), pp. 367-374.

—, *The probable order of Ockham's non polemical works*, «Traditio» 19 (1963), pp. 468-483.

—, *Ockham and his authorship of the Summulae in libros Physicorum*, «Isis» 55 (1964), pp. 416-426.

—, *Scotus, Ockham and the theory of intuitive cognition*, «Antonianum», 40 (1965), pp. 449-466.

CALLUS, D. A., *The Oxford Career of Robert Grosseteste*, «Oxoniensia», , 10 (1945), pp. 42-72

CLARK, D., *Ockham on Human and Divine Freedom*, «Franciscan Studies», 16 (1978), pp. 122-160.

DAMIATA, H. M., *Guglielmo d' Ockham: povertà et potere*, 2 vol. Vol.I: *Il problema della povertà evangelica et francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham*. Vol. II: *Il potere come servizio. Dal Principatus dominativus al Principatus ministrativus*, Studi Francescani, Firenze 1978-1979.

DE ANDRÉS, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1969.

DE LIBERA, A., *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993.

—, *La querelle des universaux*, Du Seuil, Paris 1996.

DE MURALT, A., *L'enjeu de la Philosophie médiévale*, Brill, Leiden-New York-Köln 1993.

DUHEM, P., *Le Systéme du Monde*, Hermann, Paris 1954, vol. VII.

FLÓREZ FLÓREZ, A., *El pensamiento de Ockham*, en GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Lógica*, Norma, Bogotá 1994.

FORTUNY, F., *Introducción al De Succesivis y al Prologus de la Expositio*, en *Obras Fundamentales de la Filosofía*, Folio, Barcelona 1999, pp. 9-45.

GÁL, G., *Quaestio Joannis de Reading de necessitate specierum intelligibilium. Defensio doctrinae Scoti*, «Franc. Studies» 29 (1969), pp. 66-156.

—, *Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis*, «Franc. Studies», 27 (1967), pp. 191-212.

GARVENS, A., *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, «Franziskanische Studien» 21 (1934), pp. 243-273; 360-408.

GHISALBERTI, A., *La controversia scolastica sulla creazione "ab aeterno"*, «Rivista di fil. neo-scolastica» 60 (1968), pp. 211-230.

—, *I fondamenti della filosofia della natura di Guglielmo di Ockham*, «Rivista di fil. neo-scolastica», 63 (1971), pp. 419-454.

—, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

GODDU, A., *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden-Köln, 1984.

GUÉLLUY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Nauwelaerts- Vrin, Louvain-Paris 1947.

HOCHSTETTER, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, W. de Gruyter, Berlin-Leipzig 1927.

HOFER, F., *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham*, «Archivum franciscanum historicum», 6 (1913), pp. 209-233; 439-465; 654-669.

JOËL, B., *Logique et théorie du signe au XIV siècle*, Vrin, Paris 1989.

KNYSH, G., *Ockham Perspectives*, Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada, Winnipeg 1994.

LARRE, O., *La teoría de la relación en Ockham: su evolución sistemática*, «Estudios Franciscanos» 91 (1990), pp. 191-211.

—, *La teoría de las cualidades sensibles en la Summula Philosophia Naturalis atribuida a Guillermo de Ockham*, «Sapientia» 45 (1990), pp. 295-309.

—, *El concepto de azar en Guillermo de Ockham*, «Estudios Franciscanos» 93 (1992), pp. 241-253.

—, *Ockham y una variante física del principio de economía*, «Analogía» 11-2 (1997), pp. 165-182.

—, *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Eunsa, Pamplona 2000.

—, *Guillermo de Ockham. Pequeña Suma de Filosofía Natural. Introducción, traducción y notas*, Eunsa, Pamplona 2002.

- , *El procedimiento per imaginationem en la física de Guillermo de Ockham*, «Sapientia» LVIII (2003), pp. 115-133.
- LARRE, O. – BOLZÁN, J., *El problema epistemológico en Ockham y la autenticidad de su Philosophia Naturalis*, «Anuario Filosófico» 13 (1980), pp. 67-89.
- , *La teoría de la materia según la Philosophia Naturalis atribuida a Guillermo de Ockham*, «Anuario Filosófico» 16 (1983), pp. 141-157.
- LEFF, G., *Medieval Thought from St. Augustin to Ockham*, Penguin, Harmondsworth 1958, repr. 1970.
- , *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press, Manchester 1975.
- MAIER, A., *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Storia e Letteratura, Roma 1955.
- , *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, Storia e Letteratura, Roma 1951.
- , *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Storia e Letteratura, Roma 1949.
- MANSER, G., *Drei Zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert*, «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie» 27 (1912), pp. 405-437.
- MANSION, A., *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, «Revue Neoscholastique de Philosophie» 36 (1934), pp. 275-307.
- MCCORD ADAMS, M., *Intuitive cognition, certainty and scepticism in William Ockham*, «Traditio», 26 (1979), pp. 338-398.
- , *William Ockham*, (2 vol.) Notre Dame Univ. Press, Notre Dame (IN) 1987.
- MICHALSKI, C., *La philosophie au XIVe. siècle Six Etudes*, Minerva, Frankfurt 1969.
- MIETHKE, J., *Ockhams Summulae in libros Physicorum eine nichtauthentische Schrift?*, «Archivum Franciscanum Historicum», 60 (1967), pp. 55-78.
- , *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, De Gruyter, Berlin 1969.
- MOODY, E., *The Logic of W. of Ockham*, Sheed and Ward, London 1935.
- , *Ockham and Aegidius of Rome*, «Franciscan Studies» 19 (1949), pp. 417-442.
- , *Truth and Consequences in Medieval Logic. Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam 1953.
- , *Studies in Medieval Philosophie, Science and Logic*, Berkeley University of California Press, Los Angeles-London 1975.
- MOSER, S., *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham. Kritischer Vergleich der Summulae in libros Physicorum mit der Philosophie des Aristoteles*, F. Rauch, Innsbruck 1932
- PANACCIO, C., *Le mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d' Occam et le nominalisme d'aujourd' hui*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris 1991.

- , *Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamista de la connaissance*, «Revue de métaphysique et de morale» (1997/1), pp. 61-81.
- SANGUINETI, J.J., *Individuo y naturaleza en Guillermo de Ockham*, «Scripta Theologica» 17 (1985), pp. 845-861.
- SHAPIRO, H., *Notion, Time and Place according to William Ockham*, Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 13, St. Bonaventure, New York-Louvain-Paderborn, 1957, pág. VIII-151. Publicado también en: «Franciscan Studies» 16 (1956), pp. 203-303; 319-372.
- SIEBEECK, H., *Ockham Erkenntnislehre in ihrer historiker Stellung*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 10 (1896-7), pp. 317-329.
- TORRELO, R. M., *El ockhamismo y la decadencia de la escolástica en el siglo XIV*, «Pensamiento», 9 (1953), pp. 199-228.
- UÑA JUÁREZ, A., *Antiqua et mediaevalia. Sobre el significado teórico del platonismo en la historia del pensamiento*, «La ciudad de Dios» 203 (1990), pp. 143-187; 377-408.
- VIGNAUX, P., *Voces Nominalisme y Occam*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, cols. 733-789, 864-904.
- WEISHEIPL, J. A., *The Concept of Matter in Fourteenth Century Science*, en McMULLIN, E. (ed.), *The concept of Matter in Fourteenth Century Science*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1963, pp. 319-341.
- , *Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century*, «Mediaeval Studies» 28 (1966), pp. 151-175.
- , *La teoría física en la edad media*, Columba, Buenos Aires 1967.
- , *Ockham and some mertonians*, «Mediaeval Studies» 30 (1968), pp. 163-213.
- , *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Work*, Doubleday, New York 1974.

¿Cómo citar esta voz?

La enciclopedia mantiene un archivo dividido por años, en el que se conservan tanto la versión inicial de cada voz, como sus eventuales actualizaciones a lo largo del tiempo. Al momento de citar, conviene hacer referencia al ejemplar de archivo que corresponde al estado de la voz en el momento en el que se ha sido consultada. Por esta razón, sugerimos el siguiente modo de citar, que contiene los datos editoriales necesarios para la atribución de la obra a sus autores y su consulta, tal y como se encontraba en la red en el momento en que fue consultada:

LARRE, Olga, *Guillermo de Ockham*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/ockham/Ockham.html>

© 2013 Olga Larre y *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*

Este texto está protegido por una licencia Creative Commons.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento. Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia

Texto completo de la licencia