



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Causalidad, conocimiento y omnipotencia divina en el pensamiento de Guillermo de Ockham

Autor:

Fernández, Carolina Julieta

Tutor:

Bertelloni, Carlos Francisco

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS M-7-18

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 223.100	MESA
28 NOV 2005 DE	
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

TÍTULO: "CAUSALIDAD, CONOCIMIENTO Y OMNIPOTENCIA DIVINA
EN EL PENSAMIENTO DE GUILLERMO DE OCKHAM"

AUTORA: CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ

(DNI Nº 22.913.460)

DIRECTOR Y CONSEJERO DE ESTUDIOS:
DR. CARLOS FRANCISCO BERTELLONI

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

REFERENCIA: EXPTE. Nº 800.170

NOVIEMBRE DE 2005

TESIS 11-7-18

CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ

*Causalidad, conocimiento y omnipotencia divina
en el pensamiento de Guillermo de Ockham*

2005

ABREVIATURAS

Para las referencias a las fuentes más consultadas utilizaremos las siguientes abreviaturas en razón de brevedad:

- BSPH = *Brevis summa libri Physicorum*
EPHA = *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*
OPH = *Opera Philosophica*
OTH = *Opera Theologica*
Q = *Quodlibeta septem*
QPHA = *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*
QV = *Quaestiones variae*
S = *Scriptum in quattuor libri Sententiarum*
SL = *Summa logicae*
SPHN = *Summula philosophiae naturalis*
ST = *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae*

En todos los casos, las cursivas en las fuentes citadas nos pertenecen.

Lo encerrado entre [] pertenece a la edición crítica. Lo encerrado entre < > es reposición nuestra.

Hemos incluido en el cuerpo de la exposición los pasajes centrales de las fuentes, complementándolos con pasajes paralelos o aclaratorios en las notas al pie de la página.

INTRODUCCIÓN

Guillermo de Ockham es una figura difícil de abordar con equilibrio. Los medievalistas acostumbrados a un universo conceptual en el que predominaron claramente referencias a categorías tales como Idea, esencia y orden podrían no ver representada en Ockham sino la avanzada del criticismo y la mentalidad antimetafísica. Para el gusto de los filósofos contemporáneos, en cambio, el ockhamismo contendría demasiados compromisos ontológicos, gnoseológicos y metafísicos: la inadmisibles confianza realista en las cosas externas, la declaración, oscuramente fundada, de la naturalidad del lenguaje mental y de su ligazón causal con el mundo y, por si fuera poco, la colocación de un Dios omnipotente en el ápice de toda su lógica de pensamiento. Sólo un grupo de especialistas, relativamente reducido, pero sólido, ha explorado las obras de Ockham en las últimas décadas para buscar allí los cimientos del “nominalismo de hoy” y ha pretendido, al mismo tiempo, dar cuenta de sus serios esfuerzos por fundamentar el conocimiento para dar por concluidos los embates más o menos anticuados contra su supuesto escepticismo. El trabajo de esos investigadores ha dado por fruto un puñado de libros de alta calidad historiográfica y filosófica centrados en la teoría ockhamista del conocimiento, el lenguaje y la significación. Otra vertiente, la de los trabajos sobre la filosofía natural de Ockham, también ha sido desarrollada, especialmente en el marco de los hace largo tiempo establecidos estudios sobre la física premoderna del siglo XIV.

Lo que propondremos a continuación no cabrá estrictamente dentro de ninguno de esos dos rubros: aunque procurará tener en cuenta la inevitable teoría ockhamista del conocimiento y no podrá eludir algunos temas de la filosofía natural de Ockham, éste no será un estudio sobre su llamado nominalismo¹ ni sobre su física, sino una monografía sobre una noción presente en múltiples niveles de su discurso filosófico y teológico cuya relevancia, por todos reconocida, no se ha traducido precisamente en abundancia de estudios específicos. La noción de causalidad, implícita en el tantas veces invocado recurso de Ockham a la omnipotencia de Dios, así como en su célebre teoría del concepto como signo natural, merecería —creemos— ser objeto de un estudio general que examinara sus bases más abstractas y sólo después sus diversas aplicaciones en gnoseología, física, antropología o teología. La presente será una contribución para elucidar dichas bases y estudiar la segunda de esas múltiples aplicaciones, habida cuenta de que la primera constituye, hoy en día, un tema central de discusión entre los investigadores más relevantes. Nuestro objetivo principal será, en efecto, precisar el contenido filosófico de la noción ockhamista de causalidad con especial énfasis en la esfera de la causalidad natural y, a la postre, aportar algunos elementos de juicio para evaluar su puesto en la monumental historia de ese concepto filosófico; historia que —estamos convencidos— evidencia más continuidades que las que habitualmente se supone. En este sentido, procuraremos poner de manifiesto las importantes deudas que Ockham mantuvo con el pensamiento medieval de las décadas precedentes y no podremos más que remitirnos a otros especialistas para extraer, de las observaciones de éstos, algunas sugerencias en lo respectivo a su presunta influencia posterior.

Pero no sólo respecto de nuestro tema específico de interés, sino de varias otras cuestiones verdaderamente estructurales de su pensamiento, Ockham debe considerarse inserto en el más amplio espectro de ciertas discusiones que lo habían precedido. Podría decirse resumidamente que, vista en perspectiva, su personalidad intelectual resultó del cruce de un puñado de sesudas

¹ Sobre el significado preciso de este término, aplicado a Ockham, cf. cap. I.

discusiones intelectuales relativamente recientes, para su época, en el occidente medieval, todas ellas, resultantes del profundo cambio que la cultura había vivido durante el siglo XIII. Cabe hacer una sumaria descripción de las mismas.

Primero: la querella medieval por antonomasia, la del status de los términos universales². Desde Boecio y Porfirio, transmisores de la polémica tardoantigua sobre las relaciones entre sustancia primera y sustancia segunda, que, en muchos casos, se habían resuelto por recurso a la teoría de la derivación, en analogía con la derivación de lo múltiple respecto del Uno plotiniano. Las tendencias realistas predominarían, con excepciones notables (Pedro Abelardo, Roscellino), hasta el siglo XIII, cuando se cayó en la cuenta de que la jerarquía de sustancias segundas era insuficiente para explicar el singular y se introdujo el principio de individuación. Ockham reaccionaría, precisamente, contra una tardía versión, sutil e idealizante, de ese principio, la *haeceitas* escotista, que su autor había concebido, no como una limitación extrínseca al universal —la *natura*—, sino, por el contrario, como la actualización de un contenido positivo de ésta misma. Con su célebre crítica, no sólo a ésa, sino, por definición, a toda teoría realista del universal, Ockham pretendió poner fin de modo terminante a aquella larga discusión y mudar sin vacilaciones al universal, desde la ontología, hacia la teoría del conocimiento y la significación. La singularidad radical de todo lo existente más allá del alma, por una parte, y, por otra, la explicación de la génesis del universal con recurso a una psicología de las reacciones naturales o espontáneas del intelecto ante el impacto de lo real, sumada a una teoría de la suposición como fundamento de la verdad predicativa, constituyeron respectivamente el anverso y el reverso, la *pars destruens* y la *pars construens* de la filosofía ockhamista.

Segundo: lo que podría considerarse la faz exactamente inversa de lo anterior, la querella del conocimiento del singular, planteada explícitamente sólo desde la última veintena del siglo XIII³. La máxima aristotélica de que sólo lo universal es inteligible, y el individuo, puramente sensible, entró en abierto conflicto con el principio teológico de la omnisciencia divina, según el cual era admitida la inteligibilidad absoluta del singular material. Surgidas en el seno de la orden franciscana, diversas teorías tendieron a abandonar, precisamente, la tesis antes aludida de la individuación por la materia (es decir, disociaron la individualidad de la materialidad) y comenzaron a admitir, correlativamente, la inteligibilidad propia, *per se primo*, del singular, incluso, del material. Si Duns Scoto había concedido la inteligibilidad absoluta del singular en tanto que tal por parte de Dios, los ángeles y las almas separadas, pero negado la intelección humana directa del mismo en el estado presente, como resultado *post peccatum*, Ockham quitaría esta suerte de último dique de contención. Afirmaría que lo primero conocido, en el tiempo y en dignidad, tanto por la sensibilidad, como por el intelecto, y bajo la misma razón o aspecto, es el individuo. En síntesis, si Duns Scoto no consideró posible ir más allá de una teología de la intuición, Ockham extendió esos límites hasta una filosofía de la intuición. Al erigir al individuo en primero, no sólo ontológica, sino también gnoseológicamente, Ockham simplemente habría sistematizado las ideas de ciertos escotistas que habían virado hacia un “escotismo contra Escoto”.

Tercero: la discusión *an theologia sit scientia*, si la teología cristiana constituía un saber científico⁴. Ya desde el siglo XII se había ido abandonado paulatinamente la concepción altomedieval de la teología como saber esencialmente exegético y se habían ido introduciendo instrumentos metodológicos racionales de progresivo refinamiento en la misma. A mediados del siglo XIII, se llegaría prácticamente a traducirla a términos aristotélicos, para, luego, sobre fines

² Cf. P. Alféri (1989), pp. 29-38.

³ Cf. C. Bérubé (1964).

⁴ Cf. R. Guelluy (1947), pp. 25-71.

del mismo siglo, recurrir a un uso puntilloso de la lógica y reflexionar cada vez más escrupulosamente sobre sus límites como saber demostrativo. Ante la avanzada de la crítica filosófica a la teología, o bien se insistió en la inteligibilidad de la revelación, o bien se reconocieron ciertas limitaciones intrínsecas de la razón con respecto a ésta. Duns Escoto profundizó la primera vía, declarando a la teología ciencia *in se*, mas no *quoad nos*, en tanto *homines viatores*, pero manteniendo que Dios puede ser conocido *sub propria ratione deitatis*, con un concepto propio y *a priori* –es decir, no analógico– de los atributos divinos, formalmente distintos de la esencia y tomados en sí mismos según su orden; tal conocimiento o “teología en sí” sería el que habrían tenido los profetas y a él tendemos nosotros, en la medida de nuestras posibilidades, por la Revelación. Ockham criticaría con dureza, precisamente, la doctrina escotista de la teología como ciencia *propter quid* y *a priori* y la distinción formal escotista entre la esencia y los atributos divinos, y sostendría que el conocimiento natural de Dios no es más que un conocimiento conceptual por composición de conceptos no propios, sino comunes a Dios y a las criaturas –podríamos decir, un conocimiento nominal–.

He allí el contexto doctrinal más amplio en el que debemos considerar inscrito a nuestro autor. Introduzcámonos, ahora, en su noción de la causalidad, tema de nuestra investigación. Si hubiera que buscar un punto de partida para tratarla, procurando, al mismo tiempo, relacionarla con las polémicas antedichas –al menos, con la primera de ellas–, podríamos tomar algunos pasajes de sus obras de filosofía natural. Se trata de sus comentarios al conocido pasaje de *Física* II en el que Aristóteles distinguía entre las causas particulares y universales. Ockham –como veremos, defensor siempre celoso de una interpretación del Filósofo sospechosamente idéntica con sus propias ideas–, se vio compelido a argüir que Aristóteles no había querido decir que algo universal puede ser causa. En efecto, dijo:

“(…) universale non est nisi vox vel conceptus mentis vel scriptum, de quibus constat quod non sunt causae substantiarum (...)”⁵.

Habiéndolo reducido a signo natural (en el alma) y convencional (en el lenguaje) de los singulares externos, y habiendo sostenido que, entitativamente, el universal no es más que una cualidad del alma, Ockham se escandalizó de que se lo dotara de capacidad causal en sentido propio. Sus observaciones expresaban, en realidad, su reacción contra ciertos por él llamados *moderni*, comentaristas coetáneos de círculos escotistas que sostenían filosofías más o menos realistas. Al discutir sobre el sentido de la noción aristotélica de causa universal, Ockham estaba reaccionando expresamente contra la interpretación neoplatónica de la *Física* de Egidio Romano. Leyendo a Aristóteles en clave realista, éste habría establecido una suerte de principio de proporcionalidad real entre los efectos y las causas, postulando, para los efectos particulares, causas particulares, para los efectos universales, causas universales, para los efectos en potencia, causas en potencia, etc., en lo que constituía una suerte de reificación extrema de las categorías de la física aristotélica, conforme al esquema causal hipostático descendente típicamente neoplatónico⁶. Egidio habría partido de la máxima de que debe haber tanta distinción en la causa o en el principio cuanta hay en lo causado o principiado, o que, si hay distinción en los efectos, debe haberla en las causas: *si sit distinctio in principiatis oportet esse distinctio in principiis*.

⁵ Cf. SPhN II, 10, OPh VI, p. 238, lin. 15-17; cf. también EPhA I, 14, OPh IV, p. 143, lin. 17-19.

⁶ Cf. Aegidius Romanus, *In Physicam Aristotelis*, II, lect. VI, t. 38, f. 37rb-va: “(…) sicut ergo diversificantur effectus sic diversificantur causae, quia singularium sunt causae singulares, universalium universales, possibilium possibles, actualium in actu” (cf. Ockham, SPhN II, 10, OPh VI, p. 238, n.).

Diametralmente opuesto a una metafísica como la egidiana, Ockham rechazaba, por enésima vez, que el universal tuviera otra sede que *in mente* y, por tanto, que universal alguno pudiera ser causa de algo. No siendo sino una intención del alma y no estando en las cosas externas a ésta (*in re extra*) —concluyó—, el universal no puede ser causa de cosa externa alguna, ni eficiente ni de otro género⁷. La distinción aristotélica entre causa universal y causa particular, agregó, no podría ser sino del plano de la predicación: no habiendo cosas universales, sino signos tales, y siendo absurdo que un signo tenga poder causal, sólo puede considerarse causas reales a las cosas reales, que son individuales; sin embargo, ciertos nombres universales podrían significar verdaderamente a muchas cosas individuales, connotando o cosignificando que tienen capacidades causales; esa es, precisamente, la incumbencia de muchas proposiciones de la llamada ciencia natural:

“(…) nullum universale est causa substantiae vel alicuius generabilis et corruptibilis extra animam, et tamen de universale vere praedicatur hoc nomen causa, non pro se sed pro re singulari. Unde ista est vera ‘ignis est causa ignis’ (...), et tamen illud quod subicitur non est causa sed supponit pro causa quae est extra”⁸.

He aquí, resumida en pocas líneas, una polémica mayor del pensamiento medieval. Huelga decir, en efecto, que la noción ockhamista de la causalidad tampoco surgió de la nada, sino que, de modo análogo a las demás ideas de Ockham, debe comprenderse inscrita en una serie de debates precedentes. Ockham se nutrió de ellos, tanto en sentido negativo, para definir su propia posición por reacción contra las posiciones preexistentes, como en sentido positivo, para forjar su vocabulario, temario de discusión y corpus de autoridades a tener en cuenta. Creemos que, si se considera la historia general de esos debates precedentes sobre el significado último de la noción de causalidad, es decir, sobre la noción de causalidad tomada del modo abstracto que interesa a la perspectiva filosófica y, por así decirlo, antes de su aplicación a las diversas cuestiones de interés para la época o, incluso, para épocas posteriores —v. g., álgidos debates de connotaciones teológicas, como aquellos sobre la eternidad del mundo, el papel de la gracia y el mérito en la justificación de las almas, etc.—, esa historia espera aún ser escrita. Si tuviéramos que dar nuestra impresión general de su desarrollo durante el corto período que nos interesa —poco más que la centena extendida entre mediados del siglo XIII y mediados del XIV—, la describiríamos en los siguientes términos. Durante ese período se puede rastrear una discusión más o menos explícita entre las principales corrientes filosóficas del ámbito universitario latino acerca de los fundamentos ontológicos y gnoseológicos de la noción de causalidad, es decir, acerca de qué son y cómo se conocen las relaciones causales. Se diferenciaron entre sí según el menor o mayor contenido ontológico y, correlativamente, gnoseológico, que cada una le otorgó, y pueden ser provisionalmente clasificadas en tres grandes modelos: neoplatónico, aristotélico y nominalista.

El modelo neoplatónico forjó un vocabulario básico de la causalidad que giró en torno de la idea de contención virtual del efecto por la causa. Sin tener en cuenta, al menos inicialmente, los largos antecedentes de este paradigma filosófico de la causalidad, tanto durante el alto medioevo latino, como en el mismo siglo XIII, se puede tomar como seguro punto de partida el ingreso del *Liber de causis* en occidente y su interpretación conforme a categorías cristianas, desarrollada por Egidio Romano a fines del siglo XIII. Una tipología del modelo causal neoplatónico supondría, cuando menos, dos nociones: la radicalización del contenido ontológico de la causalidad y la postulación de cierta preexistencia —incluso, de modo más perfecto— del

⁷ Cf. EPhA II, 6, OPh VI, p. 296, lin. 23-26 y p. 306, lin. 1-13.

efecto en la causa o de la mencionada contención virtual del efecto por parte de la causa. El énfasis neoplatónico cristiano en la dependencia de los efectos respecto de la causa primera, que llegó, en el caso de Egidio (cuando menos, en el marco del discurso teológico y político-ecclesiológico⁹), a poner en crisis la autonomía de las causas segundas frente a la omnipotencia de la primera, conducía tácitamente a despojar a los efectos del status de verdaderas cosas, entidades, etc., cuando eran considerados independientes de su causa.

El modelo aristotélico, por su parte, forjó un vocabulario básico de la causalidad mediante el que se propuso compatibilizar la prioridad ontológica de la causa respecto del efecto con la distinción real de éste respecto de la causa. Durante la segunda mitad del siglo XIII, el modelo causal aristotélico así definido habría tenido, como mínimo, dos grandes manifestaciones: los maestros de artes o aristotélicos radicales, vulgarmente sindicados como averroístas latinos, y Tomás de Aquino. Pero fue Tomás quien cumplió de modo paradigmático con la tipología descrita: mantuvo la prioridad ontológica de la causa respecto de los efectos y lo hizo en ambos niveles del doble orden (*duplex ordo*) de causas que distinguió, es decir, tanto en el de la causalidad creadora de Dios respecto de las criaturas, atinente al ser (*esse*), como en el de la causalidad generadora de las sustancias, entendida aristotélicamente como el proceso de determinación sustancial (*esse hoc*) y accidental (*esse talis*). Por comparación con el modelo causal neoplatónico, Tomás morigeró claramente el contenido ontológico de la noción de causalidad al formular de modo distinto la idea de contención virtual de los efectos por la causa. Para ello se sirvió, en el nivel de la causalidad divina, del vocabulario tradicional del Intelecto divino, y en el nivel de la causalidad natural, del principio aristotélico de prioridad del ser en acto sobre el ser en potencia. Por una parte, redujo la contención de las criaturas por parte de la causa primera a la existencia meramente eidética de las cosas en la Sabiduría divina, al modo de la idea del Hermes en la mente de artífice; por otra, redujo la contención de los efectos en las causas del mundo natural a la mera existencia potencial de éstos en la materia. Con el tomismo, la causalidad continuó siendo vista como una relación real, pero, ahora, entre cosas mucho más claramente distintas. En cuanto a los maestros de artes, en ellos se produjo una tendencia a la formalización, y así, conscientemente o no, contribuyeron a desreificar la noción de causalidad de un modo aún mayor que Tomás: recurriendo a una noción que encontraron, también, en el corpus aristotélico – la distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética, conocida por el propio Tomás –, afirmaron que la causalidad constituye una relación sólo hipotética, no absolutamente necesaria, es decir, necesaria sólo si se da una condición, la aposición de la causa. Cuando menos, implícitamente, la causalidad estaba más cerda de ser una pura relación, externa y vacía, entre cosas independientes. La causa, en resumen, no sólo dejaba de entenderse como realmente “grávida” de efectos (neoplatonismo), sino que incluso se relegaba su prioridad “en naturaleza” respecto de los mismos (aristotelismo tomista), para ser vista como una pura condición de la existencia de éstos (aristotelismo radical).

El modelo nominalista de Ockham en la segunda década del s. XIV supuso la elaboración de un vocabulario causal consistente –al menos, literalmente– en la expresa y radical negación de toda contención real de los efectos por parte de la causa y en la afirmación de la radical novedad de aquéllos respecto de ésta. Si esas expresiones literales de Ockham deben ser tomadas como llana declaración de la ruptura radical entre causa y efecto o si sólo implican que la causalidad no es una cosa distinta de *las cosas*, pero que rige verdaderamente al mundo, es, en buena medida, el nudo gordiano de la investigación presente. Por lo pronto, si la tipología descrita fuera correcta

⁸ Cf. BSpH II, 4, OPh VI, p. 30, lin. 1 - p. 31, lin. 10; cf. también SPn II, 7, OPh VI, p. 231, lin. 39 - p. 232lin. 57 y p. 238, lin. 28 - p. 239, lin. 33.

en líneas generales, ello significaría que en el curso de unas pocas décadas se habría partido, desde la radical ontologización de la causalidad, por parte del neoplatonismo, pasando por el ontologismo morigerado del aristotelismo en sus dos vertientes (más morigerado en una que en la otra), hasta la tendencia fuertemente desreificante de la causalidad, típicamente ockhamista. En el modelo neoplatónico, la causa contenía ontológicamente al efecto, en el límite de su mismísima anulación como entidad independiente; en el aristotélico (cuando menos en la vertiente tomista), la causa precedía ontológicamente al efecto sin anular su autonomía; en el nominalista, la causa no contenía para nada al efecto y sólo constituía una condición para que el efecto existiera y sin la cual el efecto no podía existir —en una palabra, una pura condición suficiente y necesaria del efecto—. Esta progresiva disminución del contenido ontológico de la causalidad, desde el neoplatonismo al nominalismo, pasando por el aristotelismo, parece haberse visto acompañada por un proporcional crecimiento del papel de la gnoseología.

Hasta aquí, pues, el contexto histórico-doctrinal en el que se inscribió la filosofía ockhamista de la causalidad. Presentaremos a continuación el plan general de nuestro trabajo. Subyace a éste el convencimiento de que en los escritos filosófico-teológicos de Ockham, vertidos en la relativamente recién editada *Opera Philosophica et Theologica*, está contenida una reflexión desarrollada profusamente, aunque de modo no sistemático, sobre la idea filosófica de causalidad. La causalidad es enfocada allí desde un punto de vista ontológico, gnoseológico, metafísico y teológico. Procuraremos reconstruir y sistematizar lo esencial de esos múltiples desarrollos, analizando los pasajes más relevantes, diseminados, casi incontablemente, en los tres grandes tipos de obras que Ockham escribió durante su período no polémico o universitario: filosofía natural, lógica y teología. Nos proponemos exhibir la unidad conceptual intrínseca que existe entre esos diversos desarrollos, desde los correspondientes a la causalidad en el ámbito físico o natural, que estudiaremos entre los capítulos II y VIII, hasta los correspondientes a la perspectiva metafísica y teológica, que estudiaremos entre los capítulos IX y XI. En el capítulo I nos explayaremos sobre los temas generales a los que aludimos al comenzar esta introducción.

Entre los capítulos II y VIII reconstruiremos la noción ockhamista de causalidad tal como surgió, a saber, en el marco de lo que se suele llamar la ontología de la *res absoluta*, que Ockham sustentó en el principio de la singularidad de todo lo real. Adoptaremos, así, un punto de vista clásico en la consideración del ockhamismo, inaugurado, tempranamente, por Paul Vignaux: consideraremos que en esta filosofía se verificó un primado del punto de vista ontológico, cuando más no fuera para desmontar buena parte de la ontología tradicional, usando, para ello, la refutación lógica. La lógica sirvió a Ockham para desarticular buena parte de la ontología tradicional, pero, precisamente su vivo interés por producir dicha desarticulación indicó que le interesaba, antes que nada, lo que Vignaux llamó una nueva noción de lo real: una metafísica del individuo.

Porque enfocamos así al pensamiento ockhamista, no introduciremos la teoría del conocimiento, sino hasta bien avanzada la exposición. Expondremos la teoría del cambio (cap. III), comenzando por sus principios, las nociones de materia y forma (cap. II). Haremos hincapié en lo que constituyó prácticamente la obsesión de Ockham a la hora de elaborar sus propias ideas, subiéndose —como todo medieval— “a las espaldas de gigantes”, es decir, comentando a las autoridades: distinguir entre lo real y lo mental y/o lingüístico. Ockham, es bien sabido, no sólo se presentó como un respetuoso seguidor de las autoridades cristianas, sino también de las filosóficas. Envuelta en el ropaje de una discusión sobre la verdadera *intentio* del Filósofo y su Comentador, su preocupación más ostensible fue cuándo atribuir significación real y cuándo

⁹ Cf. Courtenay (1984), IV, p. 10, n..

puramente conceptual o nominal al cúmulo de términos técnicos filosóficos acuñados por Aristóteles y comentados por Averroes. Fue esa discusión el teatro de operaciones de su gran batalla con muchos *moderni*, especialmente, en lo atinente a las categorías o predicamentos aristotélicos y a la terminología aristotélica sobre el cambio. Nuestro punto de vista, vale la pena reiterarlo, no será el de una reconstrucción de la física premoderna de Ockham, sino de su ontología. Tampoco, cabe recordar, pretendemos hacer un repaso exhaustivo de los textos, sino sólo considerar los principales. Asimismo, no excluirémos ningún texto que consideremos importante para nuestros intereses por razones filológicas, como han hecho algunos intérpretes versados en esas cuestiones; nos atenderemos a las obras que han sido incluidas en la edición crítica por ser consideradas auténticas y nos limitaremos a señalar las discusiones que existan sobre algunas de ellas. La doctrina ockhamista del cambio y sus principios fue —explicaremos— el marco en el que apareció la noción de causalidad, la cual asumiría la difícil función de introducir dinamismo en un mundo compuesto por cosas discretas y actuales. El punto crítico de la discusión será planteado ya aquí: hasta dónde deba interpretarse como literal el carácter discreto que Ockham atribuyó a los componentes últimos de las cosas.

En los capítulos IV y V analizaremos las demás causas ockhamistas, de cuño igualmente aristotélico —la causa final y la causa eficiente—. Además de discutir sobre las relaciones que Ockham estableció entre ambas, introduciremos, ya explícitamente, el principal rasgo de su concepto de la causalidad física: su proximidad a una caracterización de la causalidad en términos legales, que supuso la combinación de un elemento de necesidad junto con uno de contingencia. Solidificando ideas ya existentes en el siglo XIII, Ockham incluyó su reflexión sobre la causalidad en el gran tema de las proposiciones *de possibili*, característico de su teoría de la ciencia y articulado —se discutirá al final de qué modo— con su teología. En los capítulos VI y VII intentaremos explicar en qué sentido la de Ockham fue una reducción de la causalidad a relación y cómo, sin embargo, esa reducción no eliminó todo elemento distintivo de la relación de causalidad respecto de otro tipo de relaciones. Ese elemento distintivo, verdadero plus cualitativo importado por la relación causal respecto de las meras relaciones locales y de otros tipos, fue, no la llana experiencia, sino el experimento. En el capítulo VIII, habiendo expuesto las visiones de ciertos intérpretes que se entusiasmaron —a nuestro juicio, excesivamente— con la confianza ockhamista en una legalidad natural, presentaremos ciertas dificultades intrínsecas que Ockham vio en los experimentos causales con las sustancias y las cualidades. Ese será el último elemento de juicio que incorporaremos antes de definir una evaluación, cuando menos provisional, del concepto de causalidad física que habría tenido Ockham.

Entre los capítulos IX y XI nos introduciremos en el enfoque ockhamista de la causalidad en los planos metafísico y teológico. A modo de necesaria introducción, en el capítulo IX, profundizaremos algunos conceptos desarrollados en el capítulo I sobre la concepción ockhamista de la teología. La monumental discusión del prólogo del comentario a las *Sentencias* acerca de si la teología es ciencia constituye, en efecto, una mediación ineludible para aproximarse al enfoque ockhamista de la causalidad extrafísica, pues tendría dos consecuencias principales. Primero, que ningún concepto de los involucrados en la idea de causalidad —“causa”, “creador”, “principio”, etc.— podría constituir un conocimiento propio de la divinidad (sin que ello equivalga, para nada, a un conocimiento llanamente falso). Segundo, que en la adquisición de esos conceptos, la razón humana no podría franquear ciertos límites connaturales a su mismo aparato cognoscitivo, debido a lo cual nuestro conocimiento de las relaciones causales entre Dios y las cosas, entre la supernaturalidad y la naturaleza, no podría exceder la mera posibilidad, por oposición a la actualidad. En el capítulo X analizaremos un tema bastante conocido del ockhamismo: las críticas a la demostración a posteriori de una primera causa eficiente, supuestamente sustituida por una

prueba por la conservación. ¿Cómo no ver, en esas críticas ockhamistas, un trasunto del espíritu crítico que guiaría las antinomias kantianas? En cuanto a la famosa prueba por la conservación, aportaremos algunos elementos de juicio que podrían tornar distinta la interpretación de la misma, de modo de volverla más coherente, creemos, con el universo conceptual que habremos descrito para ese momento. Finalmente, en el capítulo XI, trataremos el tema causal ockhamista por antonomasia: el concurso causal divino –necesario, para los filósofos; libre, para los teólogos, y, de ahí, presunta espada de Damocles suspendida sobre las causas segundas–. En este capítulo serán analizadas las visiones de ciertos intérpretes como preludeo para definir si esa amenaza habría constituido, *ad mentem* de Ockham, un *factum* o una mera hipótesis, cuestión que permitirá dar la discusión final sobre la cuestión subyacente desde el principio: hasta qué punto o en qué sentido Ockham sostuvo que toda *cosa* es susceptible de ser separada de otra.

Hasta donde sabemos, no existe, como tal, un solo libro dedicado a la noción ockhamista de la causalidad. Si repasamos los principales productos de la historiografía contemporánea, hallamos, sí, importantes y vigentes libros de conjunto que nos han permitido reconstruir el contexto y principios generales de los que dicha noción necesariamente se nutrió. Debemos comenzar por el mencionado P. Vignaux, quien escribió dos clásicos artículos sobre Ockham en los que procuró, por una parte, subrayar la importancia de su visión ontológico-metafísica del singular y situar su llamado “nominalismo” en el completo contexto de su concepción de la teología (1931¹); por otra parte, saldar los debates sobre su mayor o menor originalidad y su condición de fundador del nominalismo del siglo XIV (1931²). A diferencia de intérpretes más recientes, Vignaux no pareció encontrar grandes diferencias entre la definición de “nominalismo” que constaría en las obras de Ockham y aquélla que se iba a extender en los siglos XIV y XV. En cuanto a sus deudas con el pensamiento anterior, tomó nota de que el mismo Ockham había parecido tener autoconciencia de innovador, pues había contado entre sus adversarios a todos los maestros que conocía. Todos, había dicho, eran de algún modo realistas en materia de universales y de atributos divinos. Para sopesar la veracidad de esa opinión, Vignaux comparó a Ockham con su conspicuo adversario, Duns Escoto, y con otros personajes coetáneos, como Durand de St. Pourçain, Pierre d’Auriol y Henri d’Harclay. A partir de esa comparación, Vignaux concluyó que, si bien Ockham había adoptado tesis de sus predecesores, de la comparación con éstos, su originalidad salía fortalecida. También es célebre la línea de comparación trazada por Vignaux entre Abelardo y Ockham: entre ellos, sostuvo, mediaron la recepción del corpus aristotélico físico y metafísico y la teología especulativa del s. XIII; sin embargo, los unió la utilización de la lógica como instrumento en el análisis filosófico –en especial, en la refutación del realismo– y la concepción del universal como signo de la cosa. No hubo transmisión de textos –es cierto–; sí, reencuentro de una intuición filosófica a través del hilo conductor de la tradición lógica de Aristóteles, Porfirio, Boecio, Abelardo, Lamberto de Auxerre y Pedro Hispano. En la línea de otro trabajo del mismo Vignaux, enfático al vincular la gnoseología ockhamista con el problema teológico de la época (1948), se contó el libro de Robert Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d’Ockham* (1947), que fue la primera exposición contemporánea del célebre prólogo del comentario ockhamista a las *Sentencias*, en la que su autor procuró dar cuenta de la concepción ockhamista de la teología, proporcionó su contexto histórico-doctrinal e iluminó los principios de la teoría ockhamista de la ciencia allí desarrollada.

Probablemente, el exacto anverso de la propuesta de Guelluy haya sido otro de los primeros libros escritos en el siglo XX, el de Ernest Moody, *The Logic of William of Ockham* (1935). Mediante una versada exposición de las doctrinas gnoseológicas y epistemológicas contenidas exclusivamente en los textos de la *Opera Philosophica*, este intérprete se propuso revertir una interpretación dominante de las relaciones entre Ockham y la escolástica. Había, comentó, cierto

consenso en atribuir a Ockham una mentalidad escéptica y ávida de novedad y un espíritu rebelde, afecto a cuestionar la autoridad, los cuales —lo hubiera sabido o no— lo habrían convertido en el padre del punto de vista empírico y experimental de F. Bacon, Locke y Hume. Moody atribuyó esta visión a una suerte de espejismo historiográfico: el intento de llenar los vacíos en la supuesta continuidad de la historia de las ideas habría movido a los historiadores a ver en Ockham un mediador entre el medioevo y la modernidad¹⁰. La principal preocupación de Moody fue demostrar, por el contrario, que la reacción de Ockham contra las teorías realistas tomistas y escotistas no se habría extendido a Aristóteles mismo. Contra la visión dominante de que Ockham habría criticado al aristotelismo (no, ciertamente, desde una posición agustinizante, como había ocurrido en el pasado, pero sí con un propósito puramente crítico, con un ciego empirismo atomista y agnóstico), según Moody, Ockham no atacó a la metafísica aristotélica y al realismo en ciencia. Moody propuso tomar muy seriamente la constante apelación de Ockham a Aristóteles en su crítica a las doctrinas sostenidas por sus contemporáneos y asumir que quería retornar a un aristotelismo puro, desprovisto de elementos agustinizantes y arabizantes —presentes de modo ostensible en Duns Escoto—. La visión continuista de Ockham como mediador o precursor se habría debido, en rigor, a que la autotitulada escuela nominalista del tardío siglo XIV y el XV lo miró como su fundador¹¹, sin, necesariamente, haber interpretado de modo fiel su filosofía. Como veremos en el transcurso de nuestra investigación, el afán de Moody por exhibir el “aristotelismo” de Ockham lo llevó a entender de un modo excesivamente apegado a la ortodoxia aristotélica ciertos conceptos suyos —interpretación, ciertamente, estimulante y bien defendida, aunque discutible—. También debemos señalar los diversos artículos de Philotheus Boehner sobre la teoría ockhamista del conocimiento, la proposición, etc., así como los de Baudry —sobre todo, su libro general póstumo, principalmente filológico y biográfico, *Guillaume d’Occam; sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques* (1949)— ayudaron a revisar los antiguos prejuicios sobre Ockham en varios de los sentidos explicados y, en general, a la comprensión histórica cabal de su figura. Sin embargo, todos esos trabajos se aplicaron a reproducir la estructura más o menos literal fijada por Ockham en sus textos, por lo que se dedicaron a estudiar los temas que, innegablemente, aparecen en el primer plano para el lector de las obras ockhamistas: el problema del universal y la distinción, el problema de la relación, el de la teología como ciencia, la teoría misma de la ciencia, las críticas a las diversas pruebas metafísicas tradicionales, etc.. Por eso, un escueto o discreto lugar mereció en ellos la noción de causalidad —cuya relevancia fue siempre, con todo, reconocida—.

Una tónica similar siguieron libros generales posteriores como el de Alessandro Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham. Vita e pensiero* (1972). Organizado según el modelo más o menos literal de las obras de Ockham, trató su lógica, su gnoseología (las nociones de *notitia intuitiva* y *abstractiva*, la crítica del realismo), su metafísica (la reducción de los conceptos tradicionales de ente, esencia, existencia, relación, etc. a nombres con capacidad de suponer por las cosas), su filosofía de la naturaleza (con sus típicas preocupaciones sobre la cantidad, el espacio, el movimiento, el tiempo, etc.) y su antropología. Poca o nula dedicación —al menos, explícita— fue dada allí al concepto filosófico de causalidad. El monumental libro de Gordon Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (1975), fue, posiblemente, la

¹⁰ Ejemplos, con distintos matices, de estas visiones habrían sido Ueberweg, Siebeck, Hauréau, De Wulf, Federhofer, Michaski y Abbagnano. La excepción, Hochstetter. En cuanto a Prantl, célebre fundador de la historia de la lógica medieval, habría reconocido en Ockham a un aristotélico en materia de teoría de la ciencia, pero lo habría presentado con un lenguaje excesivamente kantiano. Similar crítica se haría a los estudios, algunas décadas posteriores, de G. Martin, cf. nuestro cap. VI.

¹¹ La primera aparición del término *nominales* se habría registrado en Colonia circa 1425, cf. Moody (1935), p. 7.

concreción perfecta del programa descripto. Organizada de una manera similar, en torno de tres grandes tópicos (teoría del conocimiento y la predicación, teología y antropología, equivalentes, según su propia presentación, a los órdenes cognitivo, teológico y de las criaturas), en esta obra, su autor comentó virtualmente todos los textos ockhamistas que un investigador del pensamiento de Ockham puede necesitar. Constituye, en ese sentido, una herramienta de gran valor. Sin embargo, Leff pecó, por momentos, de excesiva literalidad. Por lo demás, dedicó a la causalidad el espacio que ésta recibió –también literalmente– en el corpus ockhamista: apenas unas páginas al tratar los comentarios de Ockham a la *Física* y sus críticas a las pruebas metafísicas de Duns Scoto. Dedicación escasa, teniendo en cuenta la interpretación más bien fuerte que dio a la causalidad en el plan general del ockhamismo¹². Se debe, con todo, señalar que Leff contribuyó a rectificar las antiguas pretensiones de Duhem sobre que Ockham habría sido un precursor de la ciencia moderna. Los logros de Ockham, reconoció, no deberían situarse en el propio terreno de la invención científica, pero sí en el abandono de una física informada por esencias y en el consecuente alzamiento del individuo como centro de la investigación. Ockham habría determinado, en ese sentido, el fin de la metafísica y su transposición en física¹³.

Inscrito, de cierto modo, en la autorizada tradición que fundó Vignaux, aunque introdujo conceptos de la filosofía contemporánea en su aproximación a Ockham, se puede contar al libro de Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*¹⁴. Como ya lo había hecho aquél en las primeras décadas del siglo XX, Alféri vio sentado, en la singularidad, el principio fundamental de la filosofía ockhamista, a la que analizó como una gran tríada integrada por los temas del singular (la ontología), la serie (el proceso desde la intuición hasta el concepto) y el signo (el lenguaje mental y exterior). Ockham, en su visión (similar, en esto, a la de Leff), habría, por un lado, reconvertido a la ontología en física y, por otro lado, transfigurado a la filosofía, de ciencia de ciencias, en un discurso transversal que recorrería las regiones del saber y los discursos, trabajando como una suerte de catastro (*sic*) del pensar discursivo. En este sentido, sin querer modernizarlo o volverlo presentable para el gusto del día, Alféri reconoció en Ockham a un “philosophe de l’avenir”, en el marco de una visión de la historia de la filosofía inspirada por Heidegger. Para Alféri, la piedra de toque de esa amplia reconversión de la ontología y de la filosofía en ontología y pansemiótica, respectivamente, habría sido la tesis de la omnipotencia divina. Esta tesis puramente teológica fue interpretada por Alféri en los términos más bien tradicionales de una verdadera “navaja” impuesta a las conexiones del mundo, el cual resultaría, así, reducido a pura colección abierta, incompleta, infinitamente mejorable y posiblemente coexistente con una pluralidad actual de otros mundos¹⁵. La noción de causalidad fue analizada por él –de modo también sumario– en el contexto de esta interpretación¹⁶.

La avanzada de los estudios ockhamistas, a la que nos hemos referido al inicio de esta introducción, fue representada por libros como el de Cyrille Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d' Occam* (1994). Estudio extenso, por su excelente documentación, habla de la

¹² Cf. nuestros caps. V y VII.

¹³ Cf. Leff (1975), pp. 561-563.

¹⁴ P. Alféri (1989).

¹⁵ Ockham, por ejemplo, según Alféri, habría negado la idea de incomponibilidad o incompatibilidad, sosteniendo que no hay combinaciones imposibles de singulares –visión extraña, por ejemplo, a Leibniz–; cf. Alféri (1989), pp. 128-9.

¹⁶ Cf. nuestro cap. VII. Entre los libros de conjunto sobre Ockham debemos mencionar también al imprescindible *William Ockham* de Marilyn Mc Cord Adams (1987), que no ha llegado a nuestras manos. En su lugar, hemos podido consultar artículos de la misma autora sobre temas específicos de nuestro interés; cf. nuestros caps. IV y VII.

erudición del autor en el tema y, por su potencia argumentativa, denota su buena información sobre las discusiones filosóficas contemporáneas del círculo analítico. Presumimos, por comentarios del mismo Michon, que el conocido libro de Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d' Occam et le nominalisme d' aujourd' hui* (1990), al que no hemos tenido acceso, se inscribiría en la misma línea. El enfoque de Michon estuvo sustancialmente volcado al problema del conocimiento, hasta el punto de que la estructura de su obra fue, virtualmente, inversa a la de, por ejemplo, el libro de Alféri —mucho más clásico, en este sentido—. La articuló, en efecto, como una exposición, también triádica, de los temas del conocimiento (intuición y abstracción, génesis del concepto, causalidad, similitud, etc.), la verdad (teoría de la suposición y los modos) y sólo al final, la metafísica (crítica de la ontología tradicional, crítica del realismo y problema de los universales). La causalidad fue, en ella, motivo destacado de discusión, pero no en el ámbito de la naturaleza, sino en el del conocimiento¹⁷.

Entre las monografías sobre Ockham, la que nos ha sido más útil por la familiaridad de algunos de sus temas con los nuestros y más nos ha estimulado por la audacia y originalidad de sus interpretaciones ha sido la ya clásica de André Goddu, *The Physics of William of Ockham* (1984). Comentaremos en el curso de nuestro trabajo las secciones de esta obra más afines con los temas de nuestro interés. Debemos recordar, con todo, que no se trató de una monografía sobre la noción ockhamista de causalidad, sino sobre los problemas típicos de la física premoderna de Ockham (movimiento, tiempo, lugar, infinito, etc.), aunque para abordar los cuales, Goddu recurrió, sí, a una interesante interpretación de las teorías ockhamistas sobre el conocimiento intuitivo, la demostración, la lógica modal y la inducción, y conectó a la noción de causalidad con esta última. Su objetivo preciso, en ese sentido, tampoco fue idéntico al nuestro. Demás monografías relevantes que se han contado en las últimas décadas sobre diversos temas de la gnoseología ockhamista han servido para completar los desarrollos menos específicos de este trabajo. Finalmente, debemos destacar un género de estudios más bien comparativos que nos han ayudado a comprender la figura de Ockham en su preciso contexto histórico y doctrinal. Se han contado entre ellos el libro de Camille Berubé, *La connaissance de l' individuel au moyen âge* (1964) y, sobre todo, los de William Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought* (1984), Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order: an Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* (1984), André De Muralt, *L' enjeu de la philosophie médiévale* (1991) y Gijsbert Van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence* (1993). De esa bibliografía rendiremos cuenta en el capítulo final de nuestra investigación. Hasta aquí, un sumarisimo repaso de algunos hitos en la historiografía contemporánea general sobre Ockham¹⁸. La ausencia de trabajos específicos de envergadura sobre el tema de nuestra investigación sería manifiesta, hasta donde hemos podido comprobar. Existen, sí, algunos artículos específicos de los que también daremos cuenta en el curso de nuestra exposición.

¹⁷ Cf. nuestro cap. I. En la misma línea se inscribió la tesis doctoral de Ernesto A. Perini Santos, *Modalité et évidence: la description ockhamienne de la connaissance*, 2001 (agradecemos al autor habernos facilitado el manuscrito).

¹⁸ Mayores precisiones bibliográficas se podrá hallar en el citado libro de Goddu y en O. Larre (2000), pp. 29-41, así como en el transcurso de nuestro trabajo.

I. PRINCIPIOS FILOSÓFICOS

A modo de introducción, es necesario presentar sumariamente y con pretensión estrictamente informativa los principios filosóficos que subyacerán a toda nuestra exposición. Seguiremos el orden anticipado en la introducción, aunque aplazaremos exponer el último de los temas allí presentado, la cuestión de la teología como ciencia, pues le dedicaremos uno de los capítulos de nuestra investigación¹. Antes de la exposición doctrinal presentaremos sumariamente la biografía del autor.

Vida y obras de Ockham

Hasta 1940, 1324 era la única fecha cierta de la biografía de Ockham. El primer hecho de su vida que se hallaba documentado era su estadía en Aviñón a partir de ese año. Por eso, los historiadores encontraban difícil establecer con certeza todo evento en la vida de Ockham que hubiera precedido los sucesos siguientes a ese año, es decir, que los detalles de su vida académica y las fechas de sus escritos eran conjeturales. En 1940 se descubrió un archivo de 1306 de su ordenación como subdiácono. Si su carrera siguió el *cursus* acostumbrado, entonces habría nacido no más tarde que en Febrero de 1286. Hacía ya tiempo que se había descartado que hubiera sido discípulo de Duns Escoto. Esa hipótesis, sostenida por antiguos historiadores, los obligaba a situar el nacimiento de Ockham hacia el 1280, dado que el supuesto maestro había muerto en 1308². Se había descartado, además, que el maestro Guillermo de Ockham, clérigo y familiar del obispo de Durham, al cual Bonifacio VIII concedió el archidiaconado de Stow en una carta del 30 de julio de 1302, fuera nuestro Guillermo de Ockham. En el documento del 26 de febrero de 1306, en cambio, se menciona a un Guillermo de Ockham entre la lista de frailes de la orden de los *minores* que fueron ordenados subdiáconos en la Iglesia de St. Mary, Southwark, diócesis de Winchester. Sobre la base de ese dato sí se pudo fijar el nacimiento de Ockham. Se tiene por seguro que nació en Ockham, condado de Surrey, al sur de Londres. Junto con la hipótesis de sus estudios con el Doctor Sutil, se debe descartar también la de que estudió en el célebre colegio de Merton, Oxford. La primera apareció tardíamente, en Tritemio, un historiador y teólogo del siglo XV, y en Leland, un anticuarista que, bajo Enrique VIII, estudió los antiguos archivos de la orden franciscana, probablemente basándose en el anterior. Al parecer, el agregado (tardío) del nombre de Ockham en las listas de alumnos del Merton obedeció a la confusión entre Guillermo de Ockham y Guillermo de Hothum u Ochumis, dominicano que fue designado obispo de Dublin en 1326, muriendo en viaje a su destino irlandés: éste sí había sido alumno del Merton. Sobre este primer error se debió construir el segundo, es decir, la leyenda de una relación personal entre Ockham y Escoto –transformación, al decir de Baudry, de “un conflicto de doctrinas en una rivalidad de personas”–. Tras la rectificación de estos errores, se afirmó la hipótesis de que Ockham ingresó a la *Ordo Fratrum Minorum* (OFM) a poco de iniciada su adolescencia. En 1307 partió al convento franciscano de Oxford; De Wulf fechó sus estudios de artes hasta 1310 y sus estudios oxonienses a partir de dicho año.

¹ Cf. cap. IX.

² Para la siguiente síntesis biográfica, seguiremos esencialmente a Amann (1931), Baudry (1948), Ghisalberti (1972) y Larre (2000).

Sobre el contenido de sus primeros estudios, poco se sabe. Se han señalado muchas veces sus comentarios sobre el impacto causado en su época, varias décadas después, por las condenaciones de 1277 y sobre que tempranamente había tenido formación en lógica—. Según Goddu, los requerimientos de una educación de ocho años en artes, antes de que el estudiante pudiera comprometerse en disputas públicas con doctores en teología, se repetiría entre 1350 y 1380, y la única excepción permitida era el caso de alguien que hubiera sido maestro regente en artes. Por supuesto, era posible, para el canciller de la universidad dar dispensas, pero las disputas entre mendicantes y seculares habrían hecho improbable que a Ockham se le hubiera permitido iniciarse en teología sin haber tomado un curso en artes —si no en la universidad, cuando menos, en un convento franciscano en alguna parte—. Es cierto que los mendicantes se resistieron a graduarse en otra Facultad que la de teología o derecho canónico. Con todo, concluyó, Ockham tuvo que haber estudiado artes antes de iniciarse en teología. No sería imposible que hubiera estudiado artes después de haber completado sus comentario a las *Sentencias*, pero esto hubiera sido un orden curioso para una carrera académica. En todo caso, sus obras de la época universitaria dan cuenta de la importancia dada a la lógica aristotélica³: su *Expositio Aurea* contiene una exposición de la *Isagogé* de Porfirio y de las *Categorías*, el *De Interpretatione* y el *De Elenchorum* de Aristóteles (Bolonia, 1496). Junto a la lógica, la física fue su otra preocupación central en filosofía: a una extensa *Expositio super Physicam Aristotelis* o *Expositio super octo libros Physicorum* sumó, a pedido de sus superiores, una más corta y sistemática *Philosophia naturalis sive Summulae in libros Physicorum* (Bolonia 1495; Venecia 1506; Roma 1637).

En 1315 habría iniciado sus estudios de teología, la *Inceptio*, que debía ser coronada con el Doctorado. El bachillerato, lo habría alcanzado hacia 1320 tras comentar durante dos años el libro de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, obteniendo el título intermedio de *Bachalarius Sententiarum* o *Bachalarius formatus*. Ockham estuvo en la Universidad de Oxford hasta 1321 y en el convento franciscano de Londres entre 1321 y 1324. En 1323, según recientemente lo expuso Etzkorn, fue llamado a explicar su teoría de la relación al capítulo provincial de Cambridge⁴. Por comentar el libro de Pedro Lombardo accedió, hacia 1320, al bachillerato. El comentario a las *Sentencias*, una de sus principales obras, consta de cuatro libros, de los cuales, sólo el libro I es *Ordinatio* o revisión definitiva del autor a partir de sus apuntes de clase (Estrasburgo 1483; Lion 1495). Los libros restantes son *Reportationes* o notas de un discípulo asistente a sus clases, por lo cual se coincide en que reflejarían una etapa temprana del pensamiento de Ockham con respecto a la *Ordinatio*. La obra estaba ya completa para 1324, pues, como estableció Pelzer, veinticuatro de los artículos censurados en el proceso aviñonés pertenecen a los libros II-IV —quizá, para 1322. Hacia 1320, el flamante *Bachalarius sententiarum* iniciaba su carrera hacia el doctorado, que debía obtener para 1324. Como *Bachalarius formatus*, debía pasar dos o cuatro años sin enseñar, pero podía participar de *quodlibeta* y predicar. En ese tiempo debieron tener lugar las *Quodlibeta* (París, 1487 y 1488; Estrasburgo 1491), que, tiempo después Ockham puso por escrito. Baudry sostuvo que también la redacción tuvo lugar en Oxford; Hochstetter, en cambio, la fechó en los años de Aviñón. En todo caso, se coincide en que fueron posteriores al comentario a las *Sentencias*, con el que guardan ciertas diferencias doctrinales. Sobre las dos últimas obras no políticas de Ockham, la *Summa Logicae* y las *Quaestiones in Libros Physicorum*, se discute si fueron escritas en Aviñón o en Munich.

³ Para las discusiones más recientes sobre la cronología de las obras de Ockham, nos remitimos a Goddu (1984) y Beretta (2002). Consignamos aquí la fecha de sus primeras ediciones; cf. las de la edición contemporánea en nuestra bibliografía general. En la descripción del corpus hemos omitido la lista de tratados atribuidos dudosa o falsamente a Ockham.

⁴ Cf. B. Beretta (2002)

Una serie de conflictos en la Universidad impedirían a Ockham alcanzar el doctorado, ya que culminarían en su viaje a Aviñón, sede del Papado por aquellos días⁵. Juan Lutterell, canciller de la Universidad de Oxford entre 1317 y 1322, había sido depuesto de su cargo a instancias de la propia comunidad universitaria y con el patrocinio del obispo de Lincoln, Enrique Burwash. El depuesto había solicitado a Eduardo II el permiso –que, tras insistir, le fue concedido– de apelar su destitución a la Santa Sede. A Aviñón, Lutterell, un tomista ortodoxo, llevó un *Libellus contra Guillelmi Ockham*, una serie de cincuenta y seis proposiciones extractadas del comentario a las *Sentencias* y quizá de otras *reportationes* en circulación, como las *Quodlibeta*. La acusación de herejía fue atendida: al punto, Ockham fue convocado a responder al Sumo Pontífice por las proposiciones ante una comisión designada por Juan XXII⁶. Sería, de hecho, el fin de la carrera universitaria de Ockham, quien no regresaría ya a Oxford y consecuentemente se vería imposibilitado de doctorarse. El epíteto con que tradicionalmente se lo conoce, *Venerabilis Inceptor*, aludía originariamente al hecho de que, en el *cursus honorum* universitario, Ockham no pasó de ser un bachiller sentenciario. Luego, la escuela nominalista le dio una significación doctrinal, al bautizar a Ockham como *Venerabilis Inceptor Invictissimae Scholae Nominalium*. En Aviñón, el proceso se extendió por cuatro años sin llegar a una condenación definitiva. Dos fueron los dictámenes redactados: severo, el segundo, y redactado por quien sería el sucesor de Juan XXII, determinó que siete de los artículos examinados eran explícitamente heréticos; treinta y siete, falsos; cuatro de ellos, ridículos, temerarios o, cuando menos, ambiguos; tres de ellos, finalmente, no fueron censurados. Se ignoran los motivos por los cuales un juicio tan severo no devino condenación oficial de la Santa Sede. Gozando de relativa libertad dentro de los límites de la ciudad, Guillermo permanecía, para 1327, en el convento aviñonés de la OFM, esperando el veredicto del Papa, ante quien había tenido oportunidad de hacer descargo personalmente por las acusaciones.

En 1324, entretanto, se volvía explícita la revuelta de cierto sector de los franciscanos, encabezado por el general de la orden, Miguel de Cesena, contra el Papa Juan XXII. Éste, en la bula *Quia Quorundam* (10 de noviembre), se había pronunciado en forma definitiva contra la doctrina de la pobreza de Cristo. Con dicha bula, sellaba una larga polémica jalonada por distintos documentos pontificios y se alineaba explícitamente en contra del sector de de Cesena ante un conflicto interno de la orden. Dicho sector solicitó, entonces, la ayuda del emperador romanogermánico electo, Luis de Babiera, enfrentado también, pero por motivos políticos, con Juan. Para el 31 de mayo de 1327, Luis había entrado en Milán, y el 17 de enero de 1328 lograría hacerse coronar Emperador en Roma. Acto seguido, designaría a un anti-Papa franciscano. Entretanto, de Cesena comparecía el 8 de junio de 1327 en Aviñón, en respuesta a las repetidas citaciones que Juan le había hecho desde el estallido de la polémica a principios de año. No pasaron más que unos meses hasta que el fortalecido Luis, asesorado por sus nuevos aliados, diera a conocer un documento contrario a la política papalista y sus medidas. Ese documento, del 13 de abril de 1328, llevó la firma de tres testigos, miembros conspicuos de la OFM: Francisco de Ascoli, Bonagracia de Bérghamo y Guillermo de Ockham. En una carta posterior al Capítulo General de la orden en Perusa en 1334 (año en que habría de morir Juan XXII), Ockham relató

⁵ El traslado de la Curia Papal desde Roma a Aviñón se inscribía en una serie de conflictos políticos entre el poder secular y el eclesiástico, los cuales signarían toda la primera mitad del s. XIV y, por razones que ya se verán, influirían de modo decisivo en la carrera de Ockham.

⁶ La composición de la comisión no parecería favorable al examinado: la integraban el propio acusador, Lutterell, el dominicano patriarca de Jerusalén, Raimundo Bequini, un dominicano que había sido elegido obispo de Pamiers, Durando de St. Pourcain, Gregorio, un agustiniano, obispo de Belluno-Feltre, y Giovanni Paynhota, un agustiniano maestro de teología; cf. Ghisalberti, loc. cit.. Sin embargo, se ha señalado que habrían existido cercanías doctrinales entre Ockham y algunos de los examinadores.

cómo había estudiado, a instancias de Miguel de Cesena, las constituciones papales mencionadas y encontrado en ellas “(...) *quamplura haereticalia, erronea, stulta, ridiculosa, phantastica* (...)”. Había hallado, así, razones para hacer uso del derecho de resistencia a la autoridad de ese Papa, hereje a sus ojos. Fue, pues, sólo tras conocer a de Cesena, que comenzó su actuación contra el Papado. El 28 de mayo de 1328, ante su delicada situación con la Curia, de Cesena y un grupo de hermanos entre los que se contó Ockham huyeron de Aviñón a Italia, a ponerse bajo la protección del bávaro. La huida vino a confirmar una profunda solución de continuidad en la biografía intelectual de Ockham, quien abandonaba así definitivamente la vida universitaria para consagrarse a la polémica política y eclesiológica hasta el fin de su vida. Según notó Goddu, es posible que la acción de la comisión papal en 1326 ya hubiera desalentado a Ockham de ulteriores aspiraciones académicas, pero su destino era aún abierto hasta 1328, cuando, por el motivo que fuera, eligió huir, el 9 de junio de 1328, con los demás miembros de la OFM.

Llegarían a Pisa escoltados por la guardia imperial y recibidos por el pueblo. Sólo tras abandonar Roma, por dificultades políticas y militares, Luis se trasladaría a Pisa y tendría un encuentro personal con los franciscanos el 21 de septiembre. Entretanto, momentáneamente fortalecido por la confirmación de su puesto de general en un capítulo de la orden, reunido en Bolonia, Miguel de Cesena envió cartas a los hermanos y a la Universidad de París en las que ratificaba las acusaciones de herejía contra Juan y hacía público el documento aviñonés de abril de 1328 con el nombre de *Apelación de Aviñón*. Las declaraciones se repetirían en el mismo sentido en documentos del 18 de septiembre y 12 de diciembre. El encuentro con Luis, quien daría a conocer una constitución antipapal inspirada en los motivos de sus nuevos protegidos (la *Cunctos populos*), definió las preocupaciones intelectuales de Ockham en adelante. De ese giro da buena cuenta —háyase pronunciado o no— la petición a Luis puesta en boca de Ockham por Tritemio: “*Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*”. Juan inició su contraofensiva, haciendo deponer a Miguel en un capítulo reunido el 11 de junio de 1329 en París, donde hizo designar como reemplazante a Giraldo Ot, su amigo y compatriota. Los rebeldes contestaron con un documento que marcó un punto de no retorno: las *Allegationes virorum religiosorum* (Lucca, 1762; Roma, 1898). A causa de éste, Cesena recibió la excomunión el 20 de abril de 1329, medida fundamentada, a su turno, por Juan, en la bula *Quia vir reprobus* del 16 de noviembre y contestada por Ockham con el célebre *Opus nonaginta dierum* (Lovaina, 1481; Lion, 1495; Francfort, 1614; Manchester, 1940). Abandonados a la suerte del bávaro, cuando éste debió abandonar Italia y replegarse en Baviera, los franciscanos lo acompañaron, para instalarse en el convento de la OFM en Munich. Corría el último mes de 1330. Ockham residiría allí por el resto de su vida. En 1331 habrían recibido la noticia de la expulsión de la orden y condenación a prisión perpetua de de Cesena y sus seguidores. La polémica, sin embargo, no se acallaría en los años subsiguientes. Entre 1333 y 1334, Ockham escribió sus principales obras políticas: el *Dialogus* (eds. París 1476; Lion 1494), varios opúsculos antipapales como el *De Dogmatibus papae Johannis XXII* (París, 1476; Lion, 1495) y el *Tractatus contra Johannem XXII*. El 4 de diciembre de 1334 murió aquel individuo sobre el que Ockham reconoció haber escrito millares de páginas. De su sucesor, los rebeldes reclamaron que condenase al muerto como hereje. Como Benedicto XII, el nuevo Papa, pretendiera, por el contrario, reivindicarlo, Ockham prosiguió su actividad de polemista. Redactó un *Compendium errorum Papae Johannis XXII* (París, 1476; Lovaina, 1481; Lion, 1495) y demás escritos similares. En una apelación al concilio general de la Iglesia, se le conminaba a aprobar los documentos del 14 de julio y 18 de agosto de 1338, emitidos por los príncipes electores y por la Dieta de Francfort respectivamente. En éstos se afirmaban las limitaciones del poder eclesiástico en materia política, se declaraba contraria al derecho la conducta de la Curia Romana en el asunto de Luis y nula la excomunión de éste. Entretanto, el 25

de septiembre de 1339 fueron condenadas en la Universidad de París una serie de proposiciones ockhamistas: señal de la fuerza que cobraba el pensamiento del prohibido. Entre ese año y 1341, Ockham continuó con la redacción del *Dialogus*; escribió, entre 1341 y 1342, el célebre *Breviloquium de potestate papae* (París, 1937; Leipzig, 1944) y, en 1342, las importantes *Octo Quaestiones* (Lion, 1496). Ese año se eligió un nuevo Papa, Clemente VI. La hostilidad entre Imperio y Papado persistía: el 13 de marzo se ratificó la excomunión de Luis. Pero, muerto éste abruptamente el 11 de octubre de 1347, los príncipes electores designaron sucesor suyo a Carlos de Bohemia o Luxemburgo, llamado Carlos IV, en lo que constituyó un gesto de docilidad para con la Curia. Esto, sumado a las sucesivas muertes de Miguel de Cesena y Bonagracia de Bérnago en 1340 y 1342 respectivamente, anunciaba la inminente decadencia del movimiento antipapal. Ockham asumió la titularidad interina de la orden, siempre desde la clandestinidad. En 1348 escribió el *Tractatus de electione Caroli quarti*. En una carta del 8 de junio de 1349 Clemente VI contestó al general oficial de la OFM un pedido suyo de consideración del caso de Ockham y sus seguidores. Afirmó incluso haber recibido del rebelde el sello de la orden en prenda de arrepentimiento y que aceptaba eximirlo de comparecer en persona ante él. A la carta, adjuntó un documento que debía ser firmado por Ockham, en el que constaba que éste abjuraba de las opiniones sostenidas hasta ese momento en materia eclesiológica y política. Que Ockham haya consumado este arrepentimiento, firmándolo, es improbable: no hay documentos que así lo confirmen. Quizá, inclusive, murió antes de conocer semejantes condiciones de reconciliación. En todo caso, de haberlo hecho, es poco verosímil que el acontecimiento no hubiese tenido el suficiente eco como para llegarnos atestiguado, tratándose de una figura tan conspicua en el mundo intelectual y eclesiástico de la época. Los datos de su muerte son claros en relación con el lugar, el convento franciscano de Munich, más no con la fecha. Un testimonio de 1802 aseguró que en una lápida delante del altar mayor, en la iglesia del convento de Munich destruido en ese mismo año, figuraba su nombre y el día de su muerte: 9 de abril de 1347. La carta de Clemente citada más arriba desmentiría, sin embargo, una muerte tan temprana. Por eso, se consideró que Ockham debió morir hacia 1349 o 1350, víctima de la peste negra que por aquellos años asolaba Alemania. Según Goddu, con todo, no se puede afirmar nada más preciso que en algún momento entre enero de 1347 y diciembre de 1349. Beretta no vaciló en fecharla en 1347.

Los escritos filosófico-teológicos de Ockham respetaron con rigor ciertas estructuras provistas por los textos canónicos de la tradición filosófica y teológica medieval: por lo general, se trató de comentarios a alguna autoridad, de modo que el texto comentado brindó, en cada caso, el motivo de la obra y el orden de las cuestiones a tratar. En cuanto al método de discusión seguido, fue, esencialmente, la cuestión disputada, que suponía el planteo de una pregunta, la exhibición de respuestas antitéticas a ésta, con sus respectivos argumentos, y la respuesta del propio autor, más la consecuente solución que éste ofrecía a las dificultades presentadas inicialmente. Nada de esto implicaría, en principio, una ostensible innovación respecto de la escolástica del siglo XIII. Sin embargo, los textos filosófico-teológicos de Ockham exhiben las particularidades de una nueva época intelectual. Son edificios argumentativos monumentales, no dotados de la meridiana claridad formal de las sumas más emblemáticas del siglo XIII⁷: están poblados de argumentos, opiniones, impugnaciones, dudas y soluciones, con una profusión tal, que la tradicional estructura de la *quaestio* se vuelve, en ellos, extraordinariamente compleja. En cuanto a su contenido, también atestigua la inserción de discusiones típicamente contemporáneas en las preguntas transmitidas por la tradición. El ejemplo típico es el comentario a las *Sentencias*: como veremos, la vieja obra de Pedro Lombardo sirvió a Ockham y a sus contemporáneos como un molde en el cual vaciar una serie de discusiones que excedían largamente las pretensiones de la

obra original y reflejaban, en rigor, las preocupaciones teológicas y filosóficas propias del medioevo tardío. El resultado fue un texto monumental y complejo, difícilmente calificable como estrictamente teológico o filosófico. En cualquier caso, se acuerda en que el interés de Ockham en teología estuvo restringido casi completamente a la discusión lógica de los dogmas. No hay evidencia fuerte de que Ockham hubiera comentado alguna vez la Biblia, aunque iba a utilizar profusamente las Escrituras en sus obras polémicas. Allí, su método se iba a inscribir en la metodología típica de los florilegios u homilias, que se servían de las Escrituras como de una colección de aforismos, afirmaciones y argumentos de corte moral y político⁸.

La crítica del realismo

Ockham entendió lógicamente imposible que el universal, como tal, tuviera cualquier tipo de existencia cósmica. A favor de esta tesis, no desarrolló más argumentación positiva que la refutación —por cierto, exhaustiva y de refinada dialéctica— de la doctrina contraria, considerada en sus diversas variantes: el realismo. En su visión, la singularidad radical de lo real fue una consecuencia inmediata de haber reducido al absurdo cada una de las teorías que, en algún sentido, habían sostenido que el universal era *res*. En seis largas cuestiones del comentario a las *Sentencias*, Ockham presentó una serie de teorías históricamente existentes como meras variantes, en última instancia, de una misma doctrina, la que afirmaba que el universal era, no importa de qué modo, real. El hecho de que, a sus ojos, todas las teorías examinadas compartieran esa conclusión común fue lo que le permitió asumirse a sí mismo como un crítico radical de toda la filosofía precedente. De todos modos, reconoció diferencias entre ellas y las expuso en orden de mayor a menor, conforme al grado y tipo de autonomía, subsistencia o distinción que cada una concedía al universal respecto del individuo. Su tratamiento de cada una de ellas reflejó sus discusiones con adversarios concretos, pero significó una revisión completa del decisivo problema de los universales y, sobre todo, constituyó una suerte de consideración eidética del realismo. Ockham revisó virtualmente todas las estrategias filosóficas con las que, a su juicio, se podría sostener que el universal constituye alguna forma de existencia en la realidad —con el fin, claro, de demostrar que todas y cada una de ellas conducían, por igual, al absurdo, y eran, por ende, enteramente falsas—. Las cuestiones de esta célebre crítica contuvieron la refutación de, sucesivamente, el realismo extremo y moderado, el formalismo escotista y el conceptualismo tomista, en ese orden⁹.

La crítica comenzó por la versión más extrema del realismo, que no sólo sostenía que el universal era una verdadera *res extra animam*, sino que, además, afirmaba su plena autonomía y subsistencia ontológica respecto del individuo. Los términos en que Ockham puso las teorías adversarias siempre fueron deliberadamente extremos; lo suficiente como para facilitarle su posterior refutación. En efecto, agregó, los sostenedores de esta teoría pretendían, al mismo tiempo, conservar para el universal su atributo más definitorio: la predicabilidad. En consecuencia, afirmaban que el universal era una cosa exterior al alma, única y realmente distinta de los individuos, pero esencial e intrínseca a ellos, y, por lo tanto, predicable de ellos también de modo esencial. Por más maliciosa que haya sido la presentación de Ockham, es cierto que las diversas formas de platonismo convergían en la idea de que toda predicación verdadera tendría

⁷ OTh I, Introductio, p. 40*.

⁸ Cf. Goddu (1984), p. 9.

⁹ Cf. S, I, dist. 2, qq. 4-7; OTh II, pp. 99-266.

fundamento real. Así pareció entenderlo el autor incierto de esta doctrina, según lo reseña Ockham¹⁰: aquél habría sostenido que, cuantas fueran las predicaciones posibles de un sujeto, tantas serían las cosas esenciales a él, mas realmente distintas de él y distintas entre sí. El resultado era una suerte de reificación total del árbol de Porfirio: a cada elemento de la estructura lógica de géneros y especies le correspondía una *res*. Ahora bien, los universales –según esta teoría– a pesar de predicarse de y estar de modo esencial en una pluralidad de cosas, permanecerían siendo, en sí mismos, únicos e indivisos, tanto respecto de los individuos como entre sí. En suma, según esta teoría, todo universal sería un *unum* distinto realmente de todo singular y de todo otro universal¹¹.

Para Ockham, el universal era inconcebible en esos términos sin atribuirle características contradictorias con su propia naturaleza: para él adquiriría, en efecto, las notas de un singular, hasta el punto de que resultaba perfectamente igual a éste. Consideremos –observó– la definición del universal como una cosa única y realmente distinta del singular: o bien la cosa universal así definida y la cosa singular son dos cosas igualmente simples, o bien una de ellas es más simple que la otra, de modo que la menos simple –v. g., la cosa universal– contenga una pluralidad mayor de cosas que la más simple –v. g., la cosa singular–. Ahora bien, continuó, si así fuera, habría que preguntarse, acerca de las cosas contenidas por aquella cosa universal y menos simple, si son, a su vez, cosas universales o cosas singulares. Si se tratara de cosas universales, deberíamos preguntarnos, sucesivamente, por las cosas contenidas por aquéllas, si son universales o singulares; con lo cual incurriríamos en una regresión al infinito. Si se tratara de cosas singulares, el universal que las contendría sería como un todo y las cosas singulares contenidas como sus partes, y, siendo singulares las partes, sería singular el todo mismo y, por lo tanto, no ya universal. En consecuencia, de concebir al universal como una cosa única realmente distinta del singular, habría que entender que el singular y el universal son dos cosas perfectamente iguales, de las cuales ninguna contendría una pluralidad mayor de cosas que la otra. Mas, en esa perfecta igualdad en cuanto a ser cosas simples, el universal acabaría por ser idéntico a su contrario: por ser un *unum simplex*, no podría ser muchos –vale decir, sería una cosa única en número–. En síntesis, la plena reificación del universal conduciría, según Ockham, al absurdo; un universal, si fuera cosa del modo explicado, sería, por definición, no universal, sería uno y no muchos, incapaz, por tanto, de ser predicado de una pluralidad¹².

¹⁰ Según los editores, Ockham se la atribuyó a Duns Scoto en tiempos antiguos, basándose en algo sugerido por Henry d' Harclay. Sin embargo, tal opinión no se halla documentada en dicho autor; sería, más bien, comparable a la de Guillermo de Champeaux, según lo refirió Pedro Abelardo, cf. OTh II, pp. 100-101, n..

¹¹ Cf. S, I, dist. 2, q. 4, OTh II, p. 100, lin. 17 - p. 101, lin. 11: "Ad istam quaestionem est una opinio quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet singulari et de essentia cuiuslibet singularis, distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universali, ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali; et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. (...) Et ita secundum istam opinionem quot sunt universalis praedicabilia (...) de aliquo singulari (...) tot sunt in eo res realiter distinctae quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari, et omnes illae res in se nullo modo multiplicatae, quantumcumque singularia multiplicentur, sunt in quolibet individuo eiusdem speciei".

¹² Cf. S, I, dist. 2, q. 4, OTh II, pp. 108-110: "(...) quodcumque sunt duae res aequae simplices realiter distinctae, quarum neutra maiorem pluralitatem rerum sibi intrinsecam includit quam alia, vel utraque illarum rerum est una numero vel neutra, quia non est maior ratio quod una illarum sit una numero quam alia (...). (...) res universalis non includit maiorem pluralitatem rerum quam res singularis (...), quia si universalis res includit maiorem pluralitatem rerum sibi intrinsecam, aut igitur maiorem pluralitatem rerum universalium vel rerum singularium. Non rerum universalium, quia accipio unam illarum rerum universalium inclusarum et quaero: aut includit maiorem pluralitatem quam res singularis aut non. Si sic, quaero de una illarum inclusarum sicut prius, et ita (...) erit processus in infinitum. Nec potest <res universalis> includere maiorem pluralitatem rerum

Seguidamente, Ockham criticó una forma más moderada de realismo. Según éste, reseñó, el universal no subsistiría aparte del individuo ni permanecería absolutamente único por más que los individuos se multiplicaran, sino que, existiendo sólo *en* los individuos, variaría y se multiplicaría a la par que éstos¹³. El universal sería, pues, real, pero inmanente al individuo, existente en él como una parte del todo individual sustancial, que, por tanto, variaría y se multiplicaría, él mismo, con los singulares en los cuales estuviera presente. De este modo –reseñó Ockham, otra vez, con evidente intención polémica–, en cada cosa exterior al alma convivirían, siendo realmente distintos entre sí, el universal-parte y el singular-todo o diferencia contractante. El universal, en lugar de permanecer no variado o único al margen de la multiplicación de los individuos, como sostenía la teoría anterior, se multiplicaría a la par que éstos, a los cuales sería inmanente. La teoría sostenía, sin embargo, que el universal-parte o universal inmanente sería por sí mismo realmente distinto del individuo. La argumentación ockhamista contra esta forma de realismo hizo hincapié, una vez más, en que, de semejante teoría, se seguiría una contradicción: ese universal-parte tendría, otra vez, las características de una cosa única en número, esto es, un no-universal. En efecto, si convivieran, en la cosa, una parte universal y una diferencia que la individualizara o contractara, tanto una como otra resultarían dos cosas realmente distintas por sí mismas y, por tanto, igualmente singulares. Entendido el universal como realmente distinto del individuo, esto es, de la diferencia que lo contractaría, sería necesario que el universal se distinguiera de ella, o bien por sí mismo, o bien por algo intrínseco a sí mismo, más no por la diferencia misma contractante –pues, si *a* es realmente distinto de *b*, *a* no ha de distinguirse de *b* por causa de *b* mismo–. Pero, entonces, los universales-partes de los respectivos individuos-todos serían realmente distintos entre sí como son realmente distintos respecto de sus respectivos individuos-todos o diferencias contractantes. Sin embargo, el universal-parte de Sócrates no se distingue específicamente del universal-parte de Platón: luego, sólo quedaría que se distinguieran como dos cosas únicas en número¹⁴. Así, una vez más, el realismo fue reducido al absurdo, con el argumento de que conducía a que el universal se resolviera en su contradictorio, el individuo. Afirmar la existencia de una esencia universal realmente distinta del individuo e inmanente a él, concluyó Ockham, conduciría a admitir la reificación de dicha esencia, la consecuente escisión del individuo en dos nuevas cosas individuales y, a la postre, la disolución del universal.

Las dos teorías que Ockham consideró a continuación sostenían que el universal se distinguía del individuo, no real, sino formalmente –en el caso del escotismo– o intelectualmente –en el del tomismo–. Estas teorías habían constituido intentos de salir del realismo, ya que habían abandonado la concepción del universal como una cosa realmente distinta del individuo e introducido nuevos modos de distinción como expedientes teóricos para justificar, con todo, su carácter de exterior al alma. Tal como la presentó Ockham, en la teoría del Doctor Sutil ya no había un universal-parte del individuo, realmente distinto por sí, aunque inmanente a aquél, sino una naturaleza, intermedia y bifronte, que no sería, por sí misma, universal, sino apenas común, ni

singularium, quia tunc non distingueretur a rebus singularibus nisi sicut totum a parte (...) <sed> si quaelibet pars sit una numero, totum erit unum numero. (...) sed talis res <non variata nec multiplicata>, si poneretur, esset una numero; igitur non esset in pluribus singularibus et de essentia illorum (...)”.

¹³ Cf. S, I, dist. 2, q. 5, OTh II, p. 153, lin. 3-5: “(...) utrum universale et univocum sit vera res extra animam realiter distincta ab individuo, in eo tamen realiter existens, realiter multiplicata et variata”. La teoría criticada había sido atribuida erróneamente a Duns Scoto por Guillermo de Alwick, cf. Ib..

¹⁴ Cf. S I, dist. II, q. 5, OTh, p. 154, lin. 9 - p. 156, lin. 6: “(...) Omnis res realiter distincta ab alia re se ipsa vel per aliquid sibi intrinsecum distinguitur ab eadem re (...) sed humanitas quae est in Sorte, secundum istam opinionem, realiter distinguitur ab humanitate quae est in Platone; igitur se ipsa vel per aliquid intrinsecum distinguitur ab ea. (...) igitur circumscriptis differentiis contrahentibus, istae humanitates distinguuntur, sed non distinguuntur specie, igitur numeraliter; igitur utraque ipsarum se ipsa sine differentia contrahente, est una numero et singularis”.

individual, sino de una unidad menor que la real. Dicha naturaleza se reificaría como individuo mediante la adhesión de un principio de diferenciación o contracción y se universalizaría en el alma mediante la acción del intelecto. Por una parte, la *natura* debería al individuo su existencia, pues no se individualizaría por sí misma ni por algo intrínseco a sí misma, sino que sería contractada o diferenciada por la misma diferencia que lo contrae, de la cual, sin embargo, no es real sino formalmente distinta. En otros términos, la cosa exterior al alma sería realmente individual, fruto de la contracción o reificación de la naturaleza por el individuo o diferencia que lo contrae. Por otra parte, la *natura* debería a la acción del intelecto su pleno ser como universal, de modo que sólo en cuanto a ser pensada (esto es, sólo en el alma) sería universal y sólo en cuanto a ser realizada (esto es, sólo fuera del alma) sería individual. El universal y el individuo serían dos polos con la *natura* como vaso comunicante entre ambos, *natura* que –individual, en cuanto contractada en la cosa exterior al alma, y universal, en cuanto actualizada como tal en la mente– en sí misma no sería ni lo uno ni lo otro¹⁵. Ockham objetó la viabilidad lógica de esta teoría: en cuanto (formalmente) distintas, la naturaleza, de la diferencia que la contracta –observó–, debería poder afirmarse, de ambas, proposiciones contradictorias (pues la contradicción es la *via potissima* para probar la distinción de dos cosas). Pero, en cuanto (realmente) idénticas, la naturaleza y la diferencia que la contracta, evidentemente, ello no sería posible. No sería posible, entonces, para Ockham, negar que la *natura* y la diferencia sean realmente una, y no formalmente una¹⁶.

Similar fue la vía de refutación del realismo moderado, con cuyo examen Ockham cerró su revisión, y similar fue su conclusión: no habría más que distinciones reales entre cosas reales. La teoría en cuestión introducía un nuevo expediente para explicar cómo el universal se distingue del individuo: la consideración del intelecto. Por la consideración que el intelecto haría del individuo, el intelecto actualizaría el universal en potencia en aquél. El universal, como tal, en acto, no existiría sino *in mente*; sin embargo, habría un fundamento *in re* por el cual sería posible su actualización¹⁷. Nuevamente, Ockham desarrolló su crítica típica, procurando reducir al adversario a contradicción: según esta teoría, arguyó, fuera del alma sólo existiría el individuo; sin embargo, éste sería potencialmente universal *in mente*. Mas esta duplicidad implicaría que, de una y la misma cosa, se podrían predicar conceptos contradictorios; por ejemplo, podría decirse, de lo mismo, que es (en acto) singular –v. g., no apto para ser predicado de muchos– y que es (en

¹⁵ Cf. S, I, dist. 2, q. 6, OTh II, p. 160, lin. 8-9 y p. 161, lin. 1-6: “(...) natura hominis est haec et tamen non est de se haec (...), igitur per aliquid sibi additum. Et non per aliquid distinctum realiter (...) dicitur quod in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu (...) sicut illud quod est singulare non potest per aliquid additum sibi fieri universale vel commune, ita illud quod est commune non potest per aliquid sibi additum fieri singulare (...)”.

¹⁶ Cf. S, I, dist. 2, q. 6, OTh II, p. 173, lin. 19 - p. 174, lin. 8: “(...) si natura et illa differentia contrahens non sint idem omnibus modis, igitur aliquid potest vere affirmari de uno et negari a reliquo; sed de eadem re in creaturis non potest idem vere affirmari et vere negari; igitur non sunt una res. Minor patet, quia si sic, perit omnis via probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum. (...) Igitur si in creaturis ab eadem re (...) potest omnino idem vere negari et vere affirmari, nulla distinctio realis potest probari in eis”.

¹⁷ Cf. S, I, dist. 2, q. 7, OTh II, p. 227, lin. 9-13: “Alii autem ponunt quod res secundum esse suum in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis, ita quod eadem res secundum unum esse vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse vel secundum aliam considerationem est singularis”. En rigor, la exposición ockhamista de esta opinión fue bastante más compleja: incluyó dos versiones de la opinión común de que la distinción entre individuo y universal era fruto de una consideración intelectual y, en particular, la teoría de H. d’ Harclay; cf. Ib., pp. 225-240.

potencia) universal –v. g., apto para ser predicado de muchos¹⁸. Así, tanto al abordar la distinción formal, como la de razón, Ockham cuestionó la posibilidad misma de afirmar grados menores de distinción que la distinción real sin incurrir en contradicciones. No habría diversos modos de distinguir, sino sólo uno, la distinción real entre cosas reales. Se podría distinguir, tanto entre dos cosas externas al alma, como entre dos cosas mentales (pues los actos y hábitos, es decir, los contenidos mentales, en tanto verdaderas cualidades del alma, serían reales y singulares), y también entre unas y otras (es decir, entre cosas externas y cualidades del alma), pero todas ellas serán igualmente reales y singulares¹⁹. Como Ockham afirmó en otro lugar y por doquier, los universales no serían cosas, ni esenciales a las cosas, ni partes de éstas:

(...) genera et differentia et universaliter universalia non sunt de substantia rerum particularium nec partes earum²⁰.

La reducción al absurdo de las distintas teorías que Ockham presentó como realistas llegó, así, a su fin. El principio que guió, desde el principio, toda su crítica –aunque fue, al mismo tiempo, una conclusión de ella– era una máxima que se encontraría en él a cada paso, implícita y explícita:

“(...) quaelibet res singularis se ipsa est singularis. (...) quia singularitas immediate convenit illi cuius est, igitur non potest sibi convenire per aliquid aliud; igitur si aliquid sit singulare, se ipso est singularis. (...) nec est quaerenda aliqua causa individuationis (...), sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale²¹”.

Quedaba exhibida, así, una declaración de principios que serviría de regla a todo el mundo de lo creado y no podría ser contravenida más que por la Trinidad, inefable para nosotros: que todo cuanto es real es numéricamente único, simple y realmente distinto de toda otra cosa real. No habría ninguna *cosa común* a muchas cosas ni nada distinto de algo que no sea *realmente* distinto de ello; la mente no distinguiría aquello que la realidad no toleraría que sea distinguido. El verdadero problema era explicar cómo podría existir algo común y universal, habiéndose establecido que los universales no eran *extra animam*. Como señalaron, con diversos matices, varios intérpretes, la esencia del ockhamismo fue tomar como un dato irrefutable la discrepancia entre lo ontológico y lo conceptual, entre la individualidad de todo ente y la universalidad de nuestros conceptos. En lugar de asumir o intentar establecer una relación directa entre ambos, Ockham exploró sistemáticamente sus diferencias mientras aceptaba su independencia²². Es probable que no tenga caso discutir si su individualismo ontológico fue la consecuencia o el

¹⁸ Cf. S, I, dist. 2, q. 7, OTh II, p. 236, lin. 10-17: “(...) aut eadem res realiter et formaliter est singularis et universalis, aut non. Non potest dici quod non, sicut probatum est in tribus quaestionibus praecedentibus. Si sic, contra: illa res quae est singularis non est praedicabilis de pluribus; sed illud quod est universalis est praedicabile de pluribus; igitur non est idem. Et hoc est sic arguere: impossibile est contradictoria de eodem primo verificari; sed praedicabile de pluribus et non praedicabile de pluribus verificantur de singulari et universali; igitur non sunt idem”.

¹⁹ Cf. Vignaux (1931), cols. 742-746.

²⁰ Cf. EPhA I, 8, OPh IV, p. 95, lin. 235 - p. 96, lin. 237.

²¹ Cf. S I, dist. 2, q. 6, p. 196, lin. 3-6 y p. 197, lin. 7-10. Cf. Vignaux (1931), col. 739, § 2.

²² Cf. Leff (1975), p. XX y Beretta (2002), cf. infra.

fundamento de su reacción contra el realismo²³. Lo cierto es que Ockham emplearía, a su vez, esta ontología individualista como determinación o como restricción de la gnoseología: rechazado, por implícitamente contradictorio, todo universal *in re* –incluso potencial–, quedaba virtualmente rechazada la teoría de la abstracción y se imponía la necesidad de una explicación distinta del conocimiento y sus principios. Daremos una sumaria explicación de la teoría ockhamista del conocimiento, comenzando por la distinción fundamental entre modos de aprehensión.

Los principios del conocimiento: conocimiento intuitivo y abstractivo

La tesis capital de la gnoseología ockhamista, desarrollada en el prólogo del comentario a las *Sentencias*, fue la conocida distinción entre la *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva* como las dos formas posibles de aprehensión que todo juicio presupone. Que todo acto de juzgar acerca de algo presupone un acto de aprehender eso mismo fue, en efecto, el punto de partida de la argumentación ockhamista. El acto aprehensivo puede existir, argumentó Ockham, sin el judicativo, pero no al revés; luego, le es anterior por naturaleza y éste lo presupone: no se puede juzgar sobre algo si no se lo ha aprehendido, mientras que, inversamente, no es imposible que haya pura aprehensión sin ulterior juicio. Así como el juicio presupone la aprehensión –a la que, de modo inverso, no necesariamente sigue el juicio–, análogamente, los actos aprehensivos de lo complejo presuponen los de lo simple: estos últimos son aquellos en los que se basa todo conocimiento²⁴. Todo juicio presupone, en la misma potencia o facultad, el conocimiento simple de los términos, vale decir que toda proposición sobre la que se juzga es conocida en sus partes más simples²⁵. Para que el intelecto pueda juzgar una proposición cualquiera como verdadera o falsa (incluso si es imposible o necesaria), el mismo intelecto debe, primero, aprehenderla. Aprehensión de lo simple, aprehensión de lo complejo y juicio serían, pues, los tres actos constitutivos del conocimiento, de los cuales, los más elementales están presupuestos en los superiores, con lo cual, éstos no podrían existir sin aquéllos, más no a la inversa²⁶.

Ahora bien, agregó Ockham, mientras que la aprehensión puede ser de lo simple y de lo complejo, el juicio siempre es de lo complejo²⁷. La aprehensión de lo simple, la aprehensión de lo

²³ Entre quienes sostuvieron lo primero, se contaron Mc Cord Adams y Michon; Joel Biard sostuvo, más bien inversamente, que fue “...un principe ontologique premier par rapport à tout discours logique”, según la reseña de Beretta (2000) p. 144.

²⁴ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 21, lin.17-19: “(...) intellectus nullam propositionem potest formare, nec per consequens apprehendere, nisi primo intelligat singularia, id est incomplexa”.

²⁵ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 21, lin. 5 - p. 22, lin. 2.

²⁶ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 16, lin. 6-18: “(...) inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus est apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actus est tantum respectu complexi, qui nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamus, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus. Et sic patet quod respectu complexi potest esse duplex actus, scilicet actus apprehensivus et actus iudicativus”. Cf. también S, Prol., q. 1, OTh I, p. 17, lin. 15-17: “(...) actus iudicativus respectu alicuius complexi praesupponit actum apprehensivum respectu eiusdem”. Cf. también S, Prol., q. 1, OTh I, p. 21, lin. 6-10: “(...) omnis actus iudicativus praesupponit in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum. Et actus apprehensivum respectu alicuius complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum”.

²⁷ Una prueba de que se puede aprehender lo complejo sin emitir juicio sobre ello sería, según Ockham, que existen proposiciones a las que no asentimos ni disentimos: por ejemplo, cuando un laico no versado en latín oye proposiciones en esa lengua; cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p.16, lin. 19 - p. 17, lin. 2.

complejo y el juicio son actos realmente distintos entre sí, pero ordenados, los inferiores, a los superiores, todos, como actos específicamente distintos del mismo intelecto. Si Platón ama a Sócrates y, al mismo tiempo, sabe que ama a Sócrates, el acto de saber que lo ama es naturalmente posterior al acto de amarlo, porque, como se ha explicado, éste último puede existir sin el primero, mas no a la inversa –lo cual no es óbice, por otra parte, para que sean actos simultáneos, de modo que el posterior coexista con el anterior²⁸–. A su vez, el acto de amar a Sócrates presupone el conocimiento simple de Sócrates (aunque, de igual modo, puede ser simultáneo con él). Luego, esos tres actos –conocer a Sócrates, amar a Sócrates y saber que se ama a Sócrates– existirían simultáneamente: el primero y el último, en el intelecto; el intermedio, en la voluntad. Habría aquí un ejemplo de que podrían existir dos actos distintos, aunque simultáneos, en el intelecto²⁹. En efecto, no habría ningún inconveniente en que, en la misma facultad, existieran dos actos específicamente distintos respecto de un mismo objeto³⁰: que podía haberlos, era el preámbulo a la tesis verdaderamente central de Ockham, que podía haber conocimiento intelectual, tanto intuitivo, como abstractivo, del mismo objeto. Llegaba, así, a la asunción que subyacería a toda su gnoseología: que ningún acto de la parte sensitiva es causa inmediata próxima (parcial o total) de acto judicativo alguno del intelecto³¹, es decir, que es el intelecto quien juzga, no la sensibilidad³². Ahora bien, si el intelecto puede juzgar –arguyó Ockham–, es necesario que él mismo pueda, también, aprehender lo simple, que constituye la base de todos sus juicios. Los conocimientos intuitivo y abstractivo –ambos, conocimientos intelectuales– se distinguirían sólo porque el primero es conocimiento de un objeto en cuanto existente o inexistente; el otro, en cambio, haría abstracción de su existencia o inexistencia³³.

Ockham estaba afirmando –nada menos– que el individuo no era inefable, pues la intuición sensible de los objetos corpóreos sería concomitante con una intuición intelectual de los mismos. En esto, como ya hemos destacado, la suya no era más que el último eslabón de una cadena de teorías precedentes³⁴. Pretendió probarlo con diversos argumentos. Reconoció que se

²⁸ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 59, lin. 24 - p. 60, lin. 5.

²⁹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 22, lin. 18 - p. 23, lin. 10.

³⁰ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 60, lin. 8-11. 4: “(...) nec est inconveniens quod in eadem potentia respectu eiusdem obiecti sint actus distincti secundum speciem (...)”.

³¹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 22, lin. 3-15.

³² De esta tesis, Ockham ofreció un argumento persuasivo, por inducción e indirecto: probaría que el intelecto es, cuando menos en algunos casos, suficiente para hacerlo, es decir, que cuando menos en algunos casos, puede juzgar sin ayuda o concurso de la sensibilidad; más si puede hacerlo en algún caso –arguyó–, puede hacerlo en todos. Pero que, cuando menos, en algunos casos, el intelecto puede prescindir de la sensibilidad para juzgar, es patente –afirmó–, por ejemplo, en los razonamientos, en los que, para conocer las conclusiones, basta con conocer sus premisas, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 22, lin. 4-15.

³³ Otra de las objeciones contra las tesis ockhamistas fundamentales sobre los actos aprehensivos fue que no podrían existir dos actos específicamente distintos del intelecto respecto del mismo objeto. Desde un punto de vista tomista, por ejemplo, se sostendría que, puesto que las causas de todo acto cognoscitivo son el objeto y la facultad, para que hubiera dos actos específicamente distintos, debería haber alguna distinción de parte de alguna o ambas causas. En rigor, como se verá, Ockham sostendría que la causa eficiente de la *notitia intuitiva* sería el objeto mismo, mientras que la *notitia abstractiva* sería producida, a su vez, por la *notitia intuitiva* o por un hábito, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 52, lin. 14 - p. 53, lin. 4 y p. 61, lin. 8-12.

³⁴ Así lo mostró con suficiencia C. Bérubé en su estudio sobre el problema del conocimiento del individuo (1964). Dicho problema habría evolucionado históricamente hacia una creciente importancia y complejidad del problema del conocimiento intuitivo del individuo, que habría pasado, de ser una mera objeción teológica, a ser un problema tanto teológico como filosófico. Fue, según la autora, uno de esos varios casos en el pensamiento medieval en los que el teólogo estableció las cuestiones y fijó ciertas condiciones para su solución, pero donde éste permaneció dependiendo de los filósofos para una solución de conjunto (Cf. Ib., p. 225). Fue Roger Bacon quien planteó por primera vez la cuestión de la singularidad, postulando una suerte de paralelismo entre el conocimiento del universal y el del singular, por una especie universal y otra singular, respectivamente. Pero, sobre todo, fue él quien alzó la voz en defensa del mismo principio que, en última instancia, sostendría Ockham:

podía hacer objeciones, pues, de admitir una intuición intelectual, ¿no se volvería superflua la intuición sensible? En efecto, se podía argüir que sólo la *notitia abstractiva* sería intelectual o de la imaginación (*per intellectum vel imaginationem*). Además, ¿se podría admitir una intuición intelectual que sobreviviera a la sensible? Ockham respondió atribuyendo a nuestra condición actual (*pro statu isto*)³⁵ el hecho de que nuestro intelecto no intuya las cosas sensibles más que cuando las percibe sensiblemente, dando a entender que antes del pecado habría sido posible lo contrario –asimilándose, el hombre, a los ángeles y las almas separadas–. Por la misma razón, reconoció que, de cesar la intuición sensible, cesaría la intelectual, como cuando, ante una enfermedad o durante el sueño, cesan las operaciones del intelecto³⁶. Según él, entre los argumentos a favor de la intuición intelectual de los objetos sensibles se podría contar también a las autoridades filosóficas. Siempre dispuesto a esgrimir la de Aristóteles, la argumentación de Ockham, en este punto, fue particularmente sutil, pues se limitó a argüir que el Filósofo no había negado la intuición intelectual de los objetos sensibles³⁷ o, en el mejor de los casos, que la había como insinuado (*quasi innuens*)³⁸. En su opinión, Aristóteles se había limitado a decir que, mientras el intelecto es del universal, la sensibilidad es de lo singular; sin embargo, esa afirmación no debía interpretarse restrictivamente acerca de la primera facultad, como si hubiera significado que el intelecto era exclusivamente (*praecise*) de lo universal. Aristóteles, según Ockham, sólo se había propuesto establecer aquello en lo cual intelecto y sensibilidad se diferenciarían –el primero apprehendería el universal; la segunda, no–, pero esto no habría implicado que negara su

singulare est nobilius quam suum universale (Cf. Ib., p. 72, n.) –sin embargo, notaba Bacon, *totus vulgus* exaltaba al universal, apelando a Aristóteles: a éste mismo, Bacon lo releería en clave individualista. Desde esos primeros esfuerzos, pasando por diversos intentos de maestros franciscanos de los siglos XIII y XIV, hasta Ockham, se llegó al apogeo de la intelección del individuo, “fundamento mismo de la teoría ockhamista del conocimiento y, a su vez, la parte más explícita de toda la filosofía de Ockham” (Cf. Ib., p. 227ss.). La tesis de Ockham no significó más que la puesta en valor de aquella tesis del primado del singular, en la realidad y en el conocimiento, que R. Bacon había descubierto en Aristóteles mismo (Cf. Ib., pp. 361-362). Ockham buscó resolver la antinomia irresuelta por Duns Scoto entre inteligibilidad directa *in se* e inteligibilidad indirecta *quoad nos*, en el estado presente. La teoría de la intelección directa del singular, que a Duns Scoto le había parecido justificable sólo en el plano de la teología y de la metafísica, aparecería, para el Doctor Sutil, condenada en el nivel de la filosofía. Ésta partía de la experiencia, la cual testimoniaba, según Duns Scoto y Vital de Four, así como según Tomás de Aquino, que no conocemos de hecho los individuos materiales más que por sus accidentes exteriores. Ockham habría extraído las conclusiones no extraídas por Scoto de sus propias teorías (Cf. Ib., p. 187). La intuición del objeto existente tuvo para Duns Scoto un interés netamente teológico antes de devenir, para sus sucesores –sobre todo, para Ockham–, el fundamento de la teoría del conocimiento (Cf. Ib., p. 193). Abrevando en Enrique de Gand, Duns Scoto sostuvo que el más perfecto conocimiento que podemos tener del singular material *pro statu isto* era el de su *species specialissima* o *infima* (Cf. Ib., p. 157); el intelecto no podría conocer el singular *per se primo*, porque la *haecceitas* no podría causar una semejanza de sí misma en los sentidos (Cf. Ib., p. 151). Después de haber establecido que, en el estado presente, ni los sentidos, ni el intelecto conocen directamente al singular, Duns Scoto explicaba cómo el intelecto y los sentidos conocen al singular de una cierta manera y no otra: la imagen sensible contendría confusamente la sustancia y los accidentes; el intelecto abstraería el concepto universal y distinguiría cada uno de los accidentes, componiendo un concepto que exprese el todo. Pero la *haecceitas* no sería expresada por ninguno de esos conceptos y no entraría, para nada, en ese concepto acumulativo (Cf. Ib., p. 169) ¿Cuál sería exactamente la naturaleza de ese concepto que expresaría, a la vez, la naturaleza (*natura*) y sus notas individuales? Sería un concepto ni simple, como el de “ser”, ni quiditativo simple, como el de “hombre”, sino un concepto *quasi per accidens*, similar a “hombre blanco”. En todo caso, quedaba claro que, para Duns Scoto, el conocimiento del singular era evidentemente indirecto, universal y abstractivo (Cf. Ib., p. 174). Más allá del primado acordado a la inteligibilidad absoluta del singular, la tesis de Scoto sobre la intelección indirecta del singular en el tiempo presente no marcaba un progreso sustancial sobre las teorías aristotelizantes de la intelección universal del singular dadas en el siglo XIII (Cf. Ib., p. 175).

³⁵ Sobre esta distinción teológica fundamental, cf. cap. IX.

³⁶ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 27, lin. 10 - p. 28, lin. 3.

³⁷ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 63, lin. 22 - p. 64, lin. 1.

³⁸ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 68, lin. 8.

asimilación en algo. En efecto, afirmó Ockham, la facultad intelectual sería del singular, pero no se limitaría a éste, sino que también sería del universal: el intelecto aprehendería el universal y el singular; la sensibilidad, sólo el segundo³⁹. Resonaba, como trasfondo de este argumento, la célebre máxima de que “lo que puede una potencia o facultad inferior, lo puede también la superior”, esgrimida por los teólogos en los conflictos de 1277 y 1279⁴⁰.

Otro conocido argumento de Ockham fue que intuiríamos intelectualmente, no sólo los objetos sensibles, sino también otro tipo de objetos. El argumento puede sintetizarse así: si hubiera un tipo de objetos puramente inteligibles y de ellos pudiéramos tener, tanto un conocimiento intuitivo (por el cual supiéramos si existen o no) como abstractivo (por el cual no supiéramos si existen o no), al menos en ese caso se habría probado que podemos conocer los objetos en su particularidad y de modo intelectual (*in particulari et intuitive*). Ahora bien, ese tipo de objetos existe: son los estados mentales o cualidades existentes en el alma como en un sujeto. Que son puramente inteligibles (*mere intelligibilia*), es patente –cualquiera experimenta en sí mismo que para conocer sus actos de entender, sus afecciones, gozos y tristezas no precisa nada sensible–. Que de ellos se puede tener conocimiento intuitivo y abstractivo, se probaría por la siguiente razón: este tipo de objetos no podría ser conocido por deducción a partir de premisas necesarias; por lo tanto, su conocimiento será de algo contingente; mas ningún conocimiento de lo contingente se obtiene sino a partir del conocimiento simple de los términos, y el conocimiento de los términos de cualquier proposición contingente debe ser intuitivo⁴¹. Ockham dio un ejemplo. La proposición “yo entiendo” –preguntó–, ¿me es conocida de modo inmediato, por la aprehensión de sus términos, o me es conocida por deducción a partir de otras proposiciones? Que no se trata de una proposición deducible de otras, es manifiesto, porque no hay ninguna proposición contingente de la cual la proposición “yo entiendo” se siga necesariamente. De modo similar, dado que mi voluntad es libre, no hay proposición alguna de la cual se siga necesariamente la proposición “yo amo a Sócrates”, sino que ésta es primera en sentido absoluto entre las proposiciones contingentes; por lo tanto, no puede conocerse por otra proposición anterior. Ahora bien, si esas proposiciones son conocidas por mí del primer modo, es decir, por el conocimiento simple de sus términos, dado que ese conocimiento es una proposición contingente, tendré que poder conocer sus términos intuitivamente, y, entonces, se habrá probado que puedo conocer intelectualmente objetos particulares. Es manifiesto que, para conocer la proposición “yo entiendo”, no me basta con conocer sus términos abstractivamente porque, como el conocimiento abstractivo hace abstracción del *hic et nunc*, por éste no puede conocerse una verdad contingente que concierna “a cierta diferencia de tiempo”. Por otro lado, para conocer la proposición “yo entiendo”, no me basta con el conocimiento intuitivo de mí mismo, sino que es necesario que tenga conocimiento intuitivo de mi intelección. En suma, no habría verdad contingente para cuyo conocimiento evidente no se requiriera la aprehensión intuitiva de sus términos, y a ello no escaparían aquellas verdades contingentes que versan sobre actos o realidades puramente mentales: luego, también el conocimiento de tales verdades exigiría la aprehensión intuitiva de sus términos. Tales serían las proposiciones de las que San Agustín había dicho que no se puede

³⁹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 63, lin. 21 - p. 64, lin. 9: “(...) intellectus pro statu isto cognoscit singulare et primo (...). Nec Aristoteles hoc negat, sed ponit quod intellectus intelligit universale, sensus autem tantum cognoscit singulare. Et tales propositiones quasi semper scribit ad concludendum differentiam seu distinctionem inter intellectum et sensum. Nunc autem ita est quod si intellectus intelligat non tantum singulare sed etiam universale, et sensus tantum sentit singulare, sequitur distinctio inter intellectum et sensum. Et ita ad habendum distinctionem inter sensum et intellectum, quam intendit Aristoteles, non obviat quin intellectus intelligat singulare etiam primo sed non praecise.”

⁴⁰ Cf. cap. XI.

⁴¹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 28, lin. 5 - p. 30, lin. 4 y p. 39, lin. 17 - p. 44, lin. 6.

dudar: “sé que vivo”, “sé que quiero ser feliz”, “sé que no quiero equivocarme”⁴². Entre las verdades contingentes, sostuvo Ockham, éstas serían las que se conocen de modo más evidente e indudable. Pero –agregó–, si se puede tener conocimiento intuitivo de objetos puramente inteligibles, también se podrá tener, de ellos, conocimiento abstractivo. En resumen, tanto los objetos sensibles como los actos mentales podrían ser conocidos de uno y otro modo. Es más –continuó–, en el mundo sensible no habría cosa tal que, después de haber sido conocida por el intelecto como existente, éste no pudiera dudar si continúa existiendo o no; luego, todo lo que pueda ser conocido con *notitia intuitiva*, podrá serlo con *notitia abstractiva* e, inversamente, todo lo que pueda ser conocido con *notitia abstractiva* deberá serlo, primero, con *notitia intuitiva*⁴³. Como dijo Ockham en otro lugar, el mismo particular que percibiríamos por conocimiento sensible (*notitia sensitiva particularis*), lo aprehenderíamos con el intelecto (*notitia intellectiva particularis eiusdem*)⁴⁴. También respecto de la intuición de *pure intelligibilia*, Ockham procuró demostrar que concordaba con Aristóteles. Según él, la sentencia del Filósofo, “*nihil est in intellectu...*”, no recusaría la posibilidad de conocer objetos puramente inteligibles: Aristóteles había hablado sobre lo que ocurre *pro statu isto*, mas en nuestra condición actual sería, efectivamente, imposible que conociéramos intelectualmente un objeto individual externo si no lo hemos conocido, también o “antes”, sensiblemente. En este sentido, se debía aclarar que el Filósofo había hablado acerca de los objetos sensibles exteriores –v. g., mi intuición intelectual de la blancura presupone mi intuición sensible de la misma–. Así pues, la intuición intelectual sería “primera” en el sentido de que no presupondría otro conocimiento o acto de la misma facultad, aunque sí de otra: la intuición sensible de los mismos. De modo análogo, la intuición intelectual de nuestros actos cognocitivos o volitivos presupondría nuestro conocimiento de tales objetos –v. g., mi intuición intelectual de mi propio acto de entender, gozar de o desear un objeto presupondría, a su vez, mi intuición intelectual del objeto⁴⁵–. Por estos medios fue, pues, establecida la teoría de que el intelecto conocería lo simple, v. g., los términos o extremos de la proposición, de dos modos o con un conocimiento doble, intuitivo y abstractivo.

Cabe agregar algunas precisiones de Ockham sobre la *notitia intuitiva*. Por más que afirmó de modo más neto la cognoscibilidad intelectual directa del singular insinuada por pensadores precedentes, no mostró un optimismo a toda prueba sobre este tipo de conocimiento⁴⁶. De todos modos, afirmó con convicción que, por él, el intelecto sabe si el objeto existe o no, “de tal modo que, si el objeto existe, el intelecto juzga inmediatamente que existe y conoce

⁴² Ockham no sólo se apoyó en la autoridad de San Agustín, sino también en el propio Duns Escoto, aunque aclarando que no lo citaba *tamquam auctoritatem*, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, pp. 44-47.

⁴³ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 36, lin. 15 - p. 37, lin. 1. Se objetó, sin embargo, que aceptar la intuición de objetos puramente inteligibles implicaría una regresión al infinito, como ya San Agustín lo había notado: si conozco un objeto cualquiera, puedo *saber que* lo conozco y, ulteriormente, *saber que sé* que lo conozco, etc.. La respuesta de Ockham fue que no sería posible avanzar más allá de la visión intuitiva intelectual de un primer acto intelectual, al menos, *pro statu isto*. Así lo sabemos, argumentó, por simple experiencia y no podemos sino atribuirlo a la naturaleza de los objetos conocidos, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 66, lin. 8-17.

⁴⁴ Cf. EPhA I, 1, OPh IV, p. 26, lin. 134 - p. 27, lin. 144.

⁴⁵ S, Prol., q. 1, OTh I, p. 68, lin. 5-13.

⁴⁶ Se verifican ciertas observaciones de Ockham sobre que la *notitia intuitiva pro statu isto* sería oscura y no permitiría discernir entre dos cosas. Además, Ockham aclaró que no habría, al menos *pro statu isto*, intuición de todos los objetos inteligibles, incluso aunque estuvieran igualmente presentes al intelecto: no tendríamos intuición de nuestros hábitos, por los cuales nos inclinamos a cumplir determinados actos, sino sólo de éstos últimos. Esto, afirmó, lo sabemos por experiencia: por ejemplo, no tenemos intuición de la fe o la caridad en nosotros, que son hábitos, sino sólo de los actos que ejecutamos por fe o caridad. En una palabra, no tenemos conocimiento de aquello que nos mueve a cumplir determinados actos (por eso, no podemos saber si es un hábito inmanente a nosotros: ¡podría ser Dios mismo!), sino de que ejecutamos tales actos. A lo sumo podemos conocer

evidentemente que existe⁴⁷ y conoce toda verdad contingente sobre el mismo⁴⁸. En cambio, por el conocimiento abstractivo –agregó– podemos conocer a Sócrates ignorando si existe y en qué condiciones: por el conocimiento abstractivo aprehenderíamos al objeto en abstracción de su existencia o inexistencia “en un tiempo determinado” y de las condiciones que contingentemente le acontecen o se predicán de él⁴⁹. Por el conocimiento abstractivo no se podría saber, de la cosa existente, que existe, ni, de la cosa inexistente, que no existe⁵⁰, ni, en absoluto, ninguna verdad contingente acerca del objeto. Ockham subrayó que la diferencia entre conocimiento intuitivo y abstractivo sólo residiría en esto: en que el segundo haría abstracción de la existencia o

nuestros propios hábitos por un razonamiento de tipo inductivo (*per rationem et discursum*), cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 69, lin. 5-18.

⁴⁷ Y –agregó Ockham– podría, al menos en sentido estricto (sólo si Dios interviniera por su omnipotencia) saber que no existe. La tesis de que podría haber un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe fue, como se sabe, una de las más conspicuas y controvertidas de Ockham. La repetida definición ockhamista de la *notitia intuitiva* como “conocimiento de lo que existe, cuando existe, y de lo que no existe, cuando no existe” suponía (a través del segundo miembro de esta definición) que se podría conocer intuitivamente algo inexistente. Esto último implicaría, como destacó Goddu, dos problemas: la intuición de algo no existente y la intuición de algo que en realidad existe como no existente (esta última posibilidad, que Ockham no consideró literalmente, fue relevada como implícita a su planteo por un intérprete que no hemos podido consultar, Day; cf. Goddu, 1989, p. 29ss, n. 33). El punto esencial en el razonamiento de Ockham era que el conocimiento intuitivo y el objeto serían cosas absolutas independientes, de ahí que fuera lógicamente posible un conocimiento intuitivo sin un objeto actualmente existente o un conocimiento intuitivo de un objeto existente como no existente. Así lo destacaron numerosos intérpretes; cf. Ghisalberti (1970), pp. 67-69; Goddu (1989), p. 29ss.; Alféri (1989), pp. 169-185 y Michon (1994), pp. 75-79. Todo ello sería posible para Ockham, siempre –claro está– que el objeto fuera *potencialmente* existente o haya existido alguna vez en la naturaleza de las cosas. En el caso de un conocimiento intuitivo de una cosa no existente, Dios proveería el “objeto” del conocimiento intuitivo, esto, es Dios sustituiría al objeto como causa parcial del conocimiento junto con nuestro intelecto. Pero –atención– el juicio que podríamos hacer como resultado de esa causación sobrenatural sería *que el objeto no existe*. Pese a que esta última fue su posición bien clara, a causa de esta doctrina del conocimiento intuitivo de algo inexistente por cooperación de una causa sobrenatural, Ockham fue acusado antiguamente de escepticismo (cf. Goddu, op. cit., n. 29). Ockham, además, insistió en que la posibilidad de una visión intuitiva sin objeto no existiría en el orden natural; sería meramente una posibilidad lógica basada en la posibilidad de la intervención divina. Goddu y otros intérpretes modernos han hecho especial hincapié en que Ockham querría preservar la certeza de nuestros juicios sobre la existencia y las relaciones de las cosas en el mundo real, y en que, de una lectura cuidadosa de sus textos, no surgiría literalmente el problema del escepticismo. Sin embargo, reconocieron, el problema no quedaba enteramente saldado. ¿Qué significaría un juicio existencial negativo en el orden natural? En este punto, se señaló, se postulaba la posibilidad de asimilar el conocimiento humano a una característica típica del conocimiento de Dios, que conocería todos los objetos, tanto reales e irreales, como posibles e imposibles. El ejemplo dado por Ockham fue –con sorprendente actualidad– el siguiente: supongamos que ayer tuvimos una visión intuitiva de la estrella *x* e hicimos el juicio de que la estrella existía. Hoy vemos que la estrella *x* no existe y juzgamos que *x* no existe. Goddu negó terminantemente que Ockham admitiera posible un conocimiento intuitivo de cosas existentes que no existen o de cosas no existentes que existen. Tal sí sería un mundo de total engaño y escepticismo. En todo caso, si Dios nos engañara de esa forma, la consecuencia no sería un conocimiento evidente, sino una mera creencia. Todos los esfuerzos por acusar a Ockham de escepticismo naufragarían en el hecho de que él eliminó esta posibilidad por definición. Goddu conectó esta interpretación suya con su visión general de que todos los mundos posibles de Ockham serían órdenes causales estrictos. Con respecto a los juicios de existencia aquí y ahora, la causalidad de los objetos sería, pues, absolutamente necesaria; cf. Ib., pp. 49-50 y nuestros caps. V y VII.

⁴⁸ El conocimiento intuitivo de dichas condiciones de existencia contingente es una de las claves de la teoría ockhamista del conocimiento de la causalidad, cf. cap. VII.

⁴⁹ Cf. S, Prol., q. 6, OTh I, p. 175, lin. 21-23.

⁵⁰ Nuevamente, una alusión indirecta –por oposición– al conocimiento intuitivo, por el cual se puede saber, de la cosa que existe, que existe, y (al menos, por la omnipotencia divina) de la cosa que no existe, que no existe; cf. n. supra.

inexistencia del objeto y sus condiciones contingentes⁵¹. Por eso, agregó, en el orden natural se puede tener conocimiento abstractivo del objeto, incluso destruido éste⁵².

Habiendo expuesto los principios del conocimiento, no hemos sobrepasado los umbrales de la gnoseología ockhamista: sobre tales principios, Ockham levantaría todo el edificio del conocimiento objetivo, universal y necesario, al cual identificó con la ciencia. En este punto, se atendería a la concepción clásica del conocimiento, según la cual el conocimiento científico es de lo necesariamente verdadero. Podrá haber conocimiento evidente de verdades contingentes, iba a reconocer Ockham, mas no será conocimiento científico en sentido estricto, pues conocer algo con evidencia es conocerlo mediante el solo conocimiento de sus componentes o términos simples. En sus propios términos, para conocer un complejo verdadero de modo evidente, bastaría con que el conocimiento de los términos simples fuera causa suficiente del conocimiento del complejo. Ahora bien –sostuvo–, podemos conocer de este modo, tanto proposiciones contingentes, como proposiciones necesarias. Distinguió, a su vez, entre dos tipos de proposiciones que se conocerían de modo evidente, pero no constituirían ciencia: unas, las autoevidentes (*per se nota*); otras, las empíricas o contingentes. Se asimilarían entre sí en cuanto a que ambas podrían ser conocidas de modo evidente, de modo que, como había dicho, no mediará otra cosa que el conocimiento de sus términos simples. Se diferenciarían en cuanto a que, para conocer las proposiciones autoevidentes, bastaría con conocer sus términos simples de modo abstractivo; en cambio, para conocer las proposiciones empíricas o contingentes, sería necesario conocer éstos de modo intuitivo⁵³. Se ve, pues, que Ockham estableció una jerarquía, según la cual todo conocimiento sería de un complejo verdadero y dicho conocimiento podría ser evidente o no evidente; a su vez, si fuera evidente, podría, a su vez, ser científico o no, según fuera de lo necesario o de lo contingente; finalmente, en caso de no ser científico, podría ser de proposiciones autoevidentes o de proposiciones contingentes. Estas distinciones dieron cuenta de una inquietud de fondo del ockhamismo. Ockham adhirió a una concepción estricta de la ciencia como saber demostrativo, en la medida en que no estuvo dispuesto a resignar aseveraciones clásicas de la epistemología aristotélica: si un conocimiento no comprende los principios y consecuencias de la demostración, como ocurre con las proposiciones contingentes o las proposiciones autoevidentes, no demostradas o no demostrables, no puede –entendió el *Venerabilis Inceptor*– admitirse que integre el discurso científico en sentido estricto. A esta altura, se ve ya hasta qué punto el problema del universal como fuente del discurso científico preocupó a este acérrimo detractor del universal *in re*. Será preciso presentar sumariamente la teoría ockhamista del concepto como preludio a la exposición final de la epistemología ockhamista.

El universal

La concepción ockhamista del status, génesis y función del universal estuvo indefectiblemente mediada por la tesis capital de que –como muchos intérpretes han explicado– el individuo sería lo primero que se conoce intelectualmente, desde todo punto de vista: tanto de derecho como de hecho, según el orden del tiempo, la causalidad y la perfección. La pretendida

⁵¹ Sobre este punto difirió claramente con Escoto, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, pp. 33-38 y p. 64, lin. 10-18.

⁵² Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 38, lin. 8-10: “ (...) notitia autem abstractiva potest esse naturaliter ipsa re nota simpliciter destructa”. Esto último, por oposición al conocimiento intuitivo, que, según lo dicho en n. anteriores, no se podría tener respecto de un objeto inexistente en el orden natural, aunque sí en el sobrenatural.

⁵³ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 5, lin. 18 - p. 7, lin. 3.

oscuridad ontológica del singular no sería más que un engaño; no se podría defender de ninguna manera que el singular fuera inflexible.

Con respecto al status del universal, se sabe que en los textos de Ockham se verifica, evolutivamente, una sucesiva caracterización de éste como (dicho literalmente) una ficción (*fictum in esse obiectivo*), como una cualidad del alma (*passio, qualitas subiective existens in mente*) y, finalmente como un acto, el acto mismo de la intelección (*ipsamet intellectio*)⁵⁴. Según la última posición de Ockham, las proposiciones mentales estarían compuestas, no de cosas, sino de actos intelectuales⁵⁵. Pero, probablemente, sea la explicación de la génesis del universal, así entendido, aquello que con más avidez esperaría el lector tras la ingente crítica ockhamista al realismo, y, también, la que más controvertida y enigmática le parecería. Se trata de un tema ineludible, pero, por su complejidad, recurriremos a la explicación que de él han dado algunos intérpretes. Como reconoció uno de ellos, la gnoseología ockhamista quitó a la forma o *eidos* el papel central que la gnoseología aristotélica le había dado en el proceso psicológico de conocimiento⁵⁶. Por el contrario, Ockham entendió el proceso de formación del universal en estrecha relación con su gnoseología de los conocimientos intuitivo y abstractivo. Habiendo sentado que la primera cosa conocida es la cosa singular, y con conocimiento intuitivo, y que todo conocimiento abstractivo siempre presupone un conocimiento intuitivo, Ockham pensó la génesis del universal como un progresivo alejamiento respecto de la *notitia intuitiva*⁵⁷.

Una vez desaparecido el objeto intuido, ya no tendríamos evidencia de su existencia actual, sino sólo de la evidencia de su existencia en el pasado, y a ella Ockham la llamó *notitia intuitiva imperfecta*, recordativa o del pasado: una abstracción, en el sentido de un conocimiento que prescinde de informarnos sobre la existencia o inexistencia del objeto, etc.. Ahora bien, ¿cuál sería la causa de esa primera abstracción? No podría ser que la intuición misma del objeto produjera la inclinación o hábito de evocarlo —pues un acto no podría originar un hábito que inclinara sino a actos de la misma naturaleza que el acto primero: si la intuición pudiera engendrar un hábito, sería un hábito que inclinara a la misma intuición—. En rigor, sostuvo Ockham, la causa de la abstracción no sería externa (como la causa de la *notitia intuitiva*, que es, al menos parcialmente, junto con el intelecto, el objeto), sino interna. Pero la primera abstracción recordativa no podría ser, tampoco, efecto de una repetición. Parece que Ockham entendió necesario, entonces, suponer una abstracción originaria, una *cognitio prima abstractiva* concomitante con la *notitia intuitiva*, “dar cuenta de la abstracción en su irreductible diferencia” respecto de la intuición⁵⁸.

La abstracción segunda que seguiría a aquella abstracción originaria tendría ya, por causa, un hábito o inclinación. El hábito es en general el principio de toda repetición interna: es una tendencia o inclinación a reproducir un acto, una vez cumplido éste. Esta misma lógica habitual de la primera abstracción operaría, según Ockham, produciendo la memoria sensible, la imaginación, la memoria intelectual y el concepto. En la memoria sensible, tras ver un objeto, y luego de esa retención inmediata, se imprimiría por unos segundos una cualidad en el sentido exterior: esa cualidad sería, ya, abstractiva. Un proceso similar se cumpliría en la imaginación; la diferencia entre ella y la sensibilidad sería su carácter reproducible. V. g., si el color blanco altera

⁵⁴ Cf. S, I, dist. 2, q. 8, OTh II, pp. 266-292. Cf. demás lugares en la bibliografía a la que nos remitimos en las próximas pp..

⁵⁵ Moody sostuvo que el concepto entendido como acto no sería una cualidad. Goddu pensó lo contrario: que algunos actos serían cualidades; cf. Goddu (1984), n. 11.

⁵⁶ Cf. Goddu (1984), p. 108.

⁵⁷ Cf. Alféri (1989), p. 186ss.

⁵⁸ Cf. Alféri (1989), p. 193.

algunos instantes mi ojo, aunque no puedo provocar a partir de él una nueva sensación de blanco, la imagen del blanco puede ser suscitada en mí, reactivada indefinidamente. El objeto del sentido y el objeto de la imaginación serían, sin embargo, exactamente el mismo: sería la misma cosa singular; sólo que, a diferencia de la sensación propiamente dicha, el acto de imaginación podría repetirse en ausencia del objeto. La imaginación sería, en relación con la intuición, la aprehensión del mismo objeto, pero liberada de su origen externo. En cuanto a la memoria intelectual, habría, una primera abstracción en el instante mismo de la intuición, en la que el singular se daría en carne y hueso y su esencia aparecería como separable de las condiciones locales y accidentales de su presencia, y, ya luego, una segunda abstracción intelectual habitual, libre e infinitamente repetible. Más allá de estas variaciones de la abstracción, todas ellas serían, para Ockham, aprehensiones del mismo objeto singular, todas ellas, indiferentes a su existencia y divergentes entre sí sólo en cuanto a su relación de proximidad o lejanía vivencial –podríamos decir–, con él.

En esta perspectiva, el pasaje al universal no sería sino el pasaje desde la serie de actos descriptos –todos los cuales se dirigirían, como vimos, a *una misma cosa singular* recordada–, a un solo acto que se dirigiría, en cambio, a *una multiplicidad de cosas singulares*. En la interpretación de Alféri, se trataría de una suerte de síntesis entre dos hábitos recordativos abstractivos de dos cosas singulares distintas *bajo un mismo tema*. Por ejemplo, si tengo la recordación de un aspecto parcial de dos cosas –v. g., de la blancura del papel y de la blancura de la nieve–, ése puede devenir, para mí, *tema* de una visión única: tal será el concepto de blancura. La diferencia esencial entre la explicación ockhamista del universal y la del realismo residiría, según esto, en que el referente del universal es un tema o aspecto parcial de cosas que no tienen realmente nada en común; no un objeto real o propio. Sería el hábito, principio interno de repetición de los actos en ausencia de su objeto, la clave de la génesis de universal. Lo distintivo de la explicación ockhamista fue, como se ve, la postulación de una serie de aproximaciones cognoscitivas específicamente distintas al mismo objeto, pero cada una de las cuales sería concomitante con la siguiente, sin que ésta se derive de ella, sino que sea radicalmente originaria. De ahí la desconcertante afirmación ockhamista de que el conocimiento propio del singular y el específico –la *notitia intuitiva* y el universal– serían causados al mismo tiempo y de modo igualmente primero por el mismo objeto, hasta el punto de que bastaría con un objeto singular para que se produjera el conocimiento de la *species specialissima*, es decir, del mismo universal. (El concepto de género, en cambio, requeriría, por lo menos, dos individuos de dos especies distintas⁵⁹). Goddu distinguió otros interesantes detalles de la teoría: parece, por ejemplo, que un conocimiento abstractivo formaría un concepto menos o más específico, dependiendo de si el objeto es cercano o lejano. Ockham, acotó este intérprete, fue poco claro respecto a si tal concepto sería causado intuitiva o abstractivamente, indicando, a veces, que sería intuitivo, y, a veces, que sería abstractivo, pero la solución parecería ser –siempre según dicho intérprete– que, en comparación con un concepto de género, el conocimiento de la especie sería intuitivo, y, considerado como un conocimiento intuitivo, sería más general que el conocimiento intuitivo del singular. La clave sería la lejanía del objeto. El punto sería, en síntesis, que habría una distinción, por mínima que fuera, entre un conocimiento propio de un singular y un concepto específico. Ockham vio, al parecer, grados de conocimiento entre los conocimientos: propios, específicos, genéricos y confusos o comunes. Un conocimiento común –por ejemplo, que una cosa es un ente, sería lo primero que conocemos, en el sentido de que el objeto sería muy lejano y sólo nos

⁵⁹ Cf. Goddu (1984), p. 87. Como se verá, sucedería lo mismo, según Ockham, con el conocimiento de la causalidad, cf. nuestro cap. VII.

permitiría juzgar que la cosa existe. Un conocimiento confuso sería causado, o bien, por muchas cosas, o bien por una cosa vista a gran distancia⁶⁰.

Como señaló, asimismo, Alféri, ciertas alusiones de Ockham al concepto como similitud de los singulares parecerían inconsecuentes con sus críticas a toda teoría del universal como representación. Estos problemas tocan la conocida doctrina ockhamista de la institución natural de los conceptos –el aspecto “más frágil” de la gnoseología ockhamista⁶¹–. Ockham afirmó, efectivamente, que los conceptos, en última instancia, *causantur ex natura rei et ex notitia talium potest homo devenire in cognitionem rei*⁶². Parece como si hubiera confundido, en este punto, la semejanza de hecho entre las cosas externas y la semejanza interna entre esos actos que constituyen en tema del universal, tales como mi aprehensión del blanco de la nieve y del de la pared. Como bien adujo Alféri, esas cadenas de semejanzas, esas dos series paralelas, no establecerían entre sí semejanza alguna, siquiera confusa, entre el concepto engendrado por la serie interna y los objetos externos. En efecto, para ser consecuente, habría que decir que el concepto no tiene nada que ver con los singulares exteriores; más aún, sería precisamente porque el concepto *no es* una pálida copia, una similitud confusa, de los individuos, que dicho concepto los podría significar directamente –como Ockham quiso, fiel a su “navaja”–. ¿Cómo se explicaría, entonces, su conocida apelación a la naturaleza para explicar la producción del concepto? Según Alféri, esta tesis ockhamista significaría sólo que el concepto es *producido naturalmente* en el alma, no que él *semeja naturalmente* a sus objetos.

La teoría de la suposición y la ciencia

Expuesta esta singular teoría del conocimiento, la “pata” semiótica del programa gnoseológico de Ockham sería, casi una consecuencia natural de ella. El universal sería un signo o nombre (*nomen*) mental único que significaría una pluralidad, análogamente a como las palabras significan lo significado⁶³. Sería en este sentido que, para Ockham, no habría habido universal sino en el lenguaje –entendiendo por lenguaje, tanto al lenguaje exterior y convencional, escrito y hablado, como al pensamiento mismo o lenguaje natural e interior, pues ambos serían sistemas de signos que compartirían, aunque con ciertas diferencias, una misma estructura funcional–. Tanto el pensamiento como el lenguaje constituirían sistemas o complejos de proposiciones (mentales, en el primer caso, escritas o habladas, en el segundo), siendo éstas, como unidades intermedias, y los términos, como unidades mínimas. Así como el lenguaje, el pensamiento tendría en la proposición, por así decirlo, su expresión completa y madura, siendo ésta la unidad mínima de la que se puede predicar la verdad o la falsedad. Los términos y todo complejo que pueda formarse a partir de ellos, agregó Ockham, tienen o pueden tener un triple modo de existencia en el lenguaje mental, escrito y hablado, lo cual permitiría analizarlos de modo paralelo. Lenguaje y pensamiento compartirían el mismo funcionamiento, como signos que *suplirían, estarían en lugar de o supondrían por* aquello que significan –siempre en su contexto propio; la proposición exterior o interior respectivamente⁶⁴–. Precisamente, la extensión de la noción de suposición,

⁶⁰ Cf. Goddu (1984), pp. 87-88.

⁶¹ Cf. Alféri (1989), p. 248.

⁶² Cf. EPhA I, 8, OPh IV, p. 103, lin. 45 - p. 104, lin. 50.

⁶³ Contra toda una corriente que sostenía que los signos lingüísticos no remiten directamente más que a los signos mentales, y sólo indirectamente, a través de éstos, a las cosas, Ockham se preocupa por aclarar, además, que las palabras y los conceptos significan las mismas cosas, cf. SL I, c. 1, OPh I, pp. 7-9.

⁶⁴ SL I, cc. 63-77, OPh I, pp. 193-238.

concepto acuñado por los lógicos medievales para analizar los fenómenos de la significación lingüística, a la esfera de la teoría del conocimiento, constituyó una de las mayores novedades del ockhamismo⁶⁵. La suposición había sido pensada, por los lógicos, como la sustitución del objeto supuesto por su correspondiente término suponente, que remitiría a él. Este mismo concepto había sido extrapolado por Ockham al nivel del conocimiento.

Preguntar qué significa un término del lenguaje o un concepto de la mente no sería, en efecto, sino preguntar *por qué cosa supone* dicho término. El *Venerabilis Inceptor* procuró mostrar que mediante el análisis de la suposición de los términos era posible dar cuenta de la capacidad significativa de todas las inflexiones del lenguaje, sin necesidad de comprometerse con la existencia de entidades distintas de los individuos. Los tres tipos de signos (mental, escrito y hablado) no sólo establecerían relaciones de significación o suposición con la realidad exterior al lenguaje y al alma respectivamente, sino también entre sí: las palabras podrían, según esto, significar o suponer por cosas, pero también por conceptos o, incluso, por otras palabras. Los términos del lenguaje podrían dividirse, en principio, en dos grandes clases: aquellos que significan o suponen, ya por algo exterior al alma, ya por algo mental, pero en ningún caso por otros términos del lenguaje y aquellos que, por el contrario, significan o suponen, a su vez, por otros términos del lenguaje escrito o hablado. Así pues, la suposición de un término por un objeto podría establecerse, o bien, entre palabras o conceptos y cosas –sería el caso de los términos de primera imposición–, o bien, entre palabras o conceptos y palabras –sería el de los términos de segunda imposición–. Entre los términos de segunda imposición se comprenderían todas las expresiones que aluden a la materialidad del lenguaje: verbo, pronombre, tiempo, modo, etc.. En cambio, el caso de los términos de primera imposición sería más complejo, porque en ellos se comprenderían, tanto los términos significantes de realidades exteriores al alma –denominados de primera intención– como los términos significantes de realidades mentales –denominados de segunda intención–. Los términos de primera intención se situarían, por así decirlo, en un plano de significación inmediata: significarían cosas que no son, a su vez, signos. Por ejemplo, Sócrates,

⁶⁵ Cf. T. De Andrés (1972), pp. 219-277. También Moody (1935) agregó elementos esenciales para entender la evolución de la lógica bajomedieval hasta Ockham. La originalidad de éste, explicó, no debería ser buscada en la invención de los términos o distinciones (Cf. *Ib.*, p. 26). Como se sabe, la historia de la lógica medieval tenía un hito fundamental en las *Summulae logicae* de Pedro Hispano. Durante un largo tiempo había sido materia de debate si la éstas eran una versión latina de la *Synopsis de la lógica de Aristóteles* de Miguel Psellos de Bizancio, o si el tratado de éste mismo había sido, inversamente, una versión griega del de Pedro Hispano. Prantl, que había sostenido con gran tenacidad la primera opinión, consideró que el entero desarrollo de la lógica de fines del s. XIII y principios del s. XIV había estado inspirado por la “lógica bizantina”. En años posteriores, sin embargo, el balance de los académicos pareció favorecer la segunda hipótesis, la de que el texto de Psellos sería una traducción libre del de Pedro Hispano (Cf. *Ib.*, pp. 24-5). En cualquier caso, Prantl descubrió rasgos bastante sustanciales de la lógica terminista en Lamberto de Auxerre (*circa* 1250) y en Guillermo de Shyreswood († 1249), ambos de los cuales incluyeron en sus exposiciones de lógica tratados sobre las *proprietates terminorum*. Y si se aceptara que estos autores no estaban tomando o trasladando de fuentes bizantinas, la hipótesis más probable sería, según Moody, que la lógica terminista se habría desarrollado a partir de las actividades de los gramáticos, quienes, durante el siglo XIII, habían comenzado a romper con la incuestionable servidumbre a Prisciano y Donato y a construir una filosofía de la gramática. La gramática, en tiempos antiguos, había sido la criada de la retórica; en aquél momento devendría criada de la lógica. La mayoría de los términos y distinciones usadas por Ockham en sus obras lógicas se hallaron también en las obras de otros autores escolásticos de su tiempo y en los tratados lógicos atribuidos a Duns Scoto. Las innovaciones características de la lógica terminista, como *suppositio*, *copulatio*, *restrictio*, *ampliatio*, *apellatio*, *distributio* y *relatio*, que fueron las distinciones tratadas en los tratados de *proprietatibus terminorum*, habían sido usadas en una escala incluso considerablemente mayor por Escoto que por Ockham. De hecho, Ockham prácticamente no hizo uso de esas distinciones más allá de la distinción entre *significatio* y *suppositio*, que se remontaba a Tomás de Aquino y aún más atrás; no hubo en las obras de Ockham, según este intérprete, un tratado sobre las *proprietates terminorum*, más allá de un análisis de los modos de suposición.

Platón, hombre, animal, etc. supondrían por cosas que por naturaleza no son, ellas mismas, signos que supongan por otras. Los términos de segunda intención, a su vez, supondrían por los conceptos, que son, ellos mismos, signos mentales de las realidades exterior al alma: el género o la especie serían, así, términos de segunda intención. En este sentido, los términos de segunda imposición, signos de palabras escritas o dichas, y los de segunda intención, signos de conceptos pensados, se situarían en un plano de significación mediata: serían signos de signos, pues significarían, o bien, palabras con sede en el lenguaje escrito o hablado (las cuales serían, a su vez, signos convencionales de aquello que significan), o bien, conceptos con sede en la mente (las cuales serían, a su vez, signos mentales de los singulares exterior al alma).

Aclarando las relaciones de suposición entre los tres tipos de signos recíprocamente, y entre éstos y las cosas, se puede salvar a los términos universales del lenguaje sin comprometerse con el realismo –entendió Ockham–. El uso de los términos del lenguaje podría, en efecto, ser explicado en función de la lógica del lenguaje mismo, de la del pensamiento –entendido como un lenguaje– o incluso, de la relación del lenguaje con el pensamiento, mas no del modo de ser de las cosas. La teoría de la suposición de Ockham fue, así, funcional a su individualismo ontológico: todo aquello que, para Ockham, la ontología rechazaría por contradictorio sería explicable dentro de alguno de los niveles de la teoría de la suposición. De ahí, su célebre tratamiento de los términos sobre los cuales se había discutido largamente: las categorías, los trascendentales, los universales. La tradicional discusión sobre el significado de los términos universales se podía solucionar explicando que se trataba de términos con capacidad para suponer por más de una cosa. La pregunta ¿qué es *el hombre*? parecía poder ser contestada de un modo plausible, según los tres modos ockhamistas de suposición: “hombre” podría suponer por los hombres singulares, por el concepto mental, signo natural *in anima* de los muchos hombres singulares, o por un vocablo, signo convencional *in voce* o *in scripto* de los mismos. Por eso, un mismo término podría cumplir con diversas clases de suposición en diversas proposiciones: según el conocido ejemplo ockhamista, en la proposición “*el hombre corre*” se diría que *hombre* está en suposición personal; en la proposición “*hombre es una especie*”, que está en suposición simple; en la proposición “‘*hombre*’ es bisílaba”, que está en suposición material.

A la teoría de la suposición debe añadirse la decisiva teoría de la connotación, sobre la que nos extenderemos en el curso de nuestra investigación. Baste con señalar que Ockham se sirvió, una vez más, de la tradición lógica y aplicó la distinción entre términos absolutos y connotativos para desarrollar temas claves, como su interpretación de las categorías de Aristóteles. La teoría de la suposición y la connotación permitían, en la perspectiva ockhamista, eludir toda reificación de buena parte de los predicamentos aristotélicos, así como de otros términos del lenguaje filosófico, y, a la vez, conservar su pertinencia como clasificaciones de la realidad. En este sentido, podría decirse que uno de los objetivos centrales del proyecto filosófico ockhamista fue depurar la ciencia, la filosofía o, en general, el discurso de la racionalidad (esto incluiría, como se ha anticipado, el discurso teológico posible para nosotros) de toda mala interpretación de la significación de las palabras que éste usa, principalmente, en lo atinente a su significado real o nominal. Eliminar todas las falsas atribuciones de significación real a muchas palabras empleadas en el discurso filosófico y científico, atribuciones en las que muchos intelectuales habían incurrido debido –según Ockham– a su desconocimiento de la lógica, fue su propósito por antonomasia. Frecuentemente, la confusión del significado nominal con el significado real de las palabras se debía también, explicó Ockham, a los muchos sentidos de un

mismo término. Siendo, a su vez, muy corriente que las palabras fueran equívocas, era necesario distinguir sus múltiples significados⁶⁶.

¿Cómo se integró esta compleja teoría del conocimiento y la verdad en una epistemología? Ockham, dijimos, tuvo una concepción estricta de la ciencia, en la medida en que no reconoció como ciencia perfecta sino al conocimiento de la demostración; sin embargo, su concepción del tema no puede comprenderse escindida del completo proceso de reconversión de la filosofía medieval de la ciencia, cumplido entre los siglos XIII y XIV⁶⁷. Dicha reconversión consistió, en líneas generales, en el abandono de un concepto genérico de *scientia* por uno riguroso o específico: de la noción de ciencia como un saber mundano, ligada con la condena patristica de la ciencia griega (que convivía, ciertamente, con una acepción positiva de ciencia como un saber estable, aplicable, inclusive, a las cosas divinas), se evolucionó a una noción de ciencia como saber diferente de la fe. En esa evolución tuvo un papel fundamental la traducción al latín de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles *circa* 1130-1140 y su asimilación por parte de la cultura universitaria occidental. Con la recepción de esa obra, occidente recibió el aspecto más epistemológico del *Organon*, una teoría de la ciencia con un nivel de complejidad hasta ese entonces desconocido, preludiada, a lo sumo, por los elementos generales de lógica aristotélica traídos por el canon boeciano. Los *Segundos Analíticos* impusieron un ideal de ciencia con características específicas, en referencia al cual era posible construir una jerarquía y organización del saber y de los estudios: se estaba ante el primer ejemplo de un paradigma científico, en sentido kuhniano. Pero, hacia la mitad del siglo XIII, el proceso de asimilación de las doctrinas aristotélicas se iba consumando y se iniciaba un proceso que culminaría en el siglo XIV con la crítica y reconversión del ideal aristotélico de ciencia. La etapa de asimilación comenzó con el primer comentario latino a los *Segundos Analíticos* en 1230 por Roberto Grosseteste, quien inauguró la tradición epistemológica inglesa, y se consumó con el comentario de Tomás de Aquino a la misma obra (1272); con éste, se llegó a una consciente asimilación del ideal aristotélico de la ciencia como conocimiento pleno y fundado en principios propios (*iuxta propria principia*). En la huella del propio Aristóteles, Tomás reconoció la existencia de un hiato entre el modelo ideal de ciencia y sus posibilidades de realización, dada la naturaleza operativa del conocimiento humano: el paradigma demostrativo, concedió, sólo puede ser perfectamente cumplido por las ciencias a priori —lógica y matemática— y no por las ciencias empíricas, dado que la mente humana llega a los conceptos sólo por percepción de los singulares. Sin embargo, Tomás reafirmó la convicción aristotélica de que el intelecto humano está constitutivamente orientado hacia el conocimiento del universal; reconoció, así, la existencia de un hiato en el isomorfismo entre ciencia y realidad, pero lo solucionó con la distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más conocido por naturaleza.

Un segundo signo de incipiente crisis del ideal de isomorfía fueron las discusiones originadas en la crisis de 1277 y 1279 sobre las consecuencias que tenía para la ciencia natural el reconocer que, el punto de vista teológico, el mundo es radicalmente contingente —ya no sólo escenario de una regularidad aproximativa, como Aristóteles mismo lo había reconocido—. Boecio de Dacia y Siger de Bravante propusieron la siguiente solución: el conocimiento científico del mundo científico es necesario, sostuvieron, pero expresado en forma condicional; no es un requisito del conocimiento científico que sus objetos existan necesariamente, lo que cuenta es que sean invariables las relaciones de causalidad en que se encuentran insertos, es decir, que, si existe la causa, si su eficacia no es impedida por un obstáculo, entonces invariablemente se dé su efecto.

⁶⁶ Cf. EPhA I, 1, OPh IV, p. 19, 140-148.

⁶⁷ Cf. A. Tabarroni (1997), a quien nos remitimos para la reseña que sigue.

El método demostrativo aristotélico, según la nueva perspectiva, servía para garantizar la invariabilidad de los nexos causales, pero no permitía inferir sin más la existencia del efecto a partir de la existencia de la causa, que debía ser verificada de vez en vez a través de la experiencia directa. Así se introdujo, de un modo más decisivo que en el esquema tomista, un principio empírico al interior del esquema rigurosamente deductivo de la ciencia aristotélica: las leyes naturales se concebían verdaderas, siempre que se supusiera la existencia de la causa y la libre eficacia de la misma. Como hemos visto⁶⁸, hacia fines del s. XIII y, sobre todo, a partir de Duns Escoto, se potenció un cambio del patrón del conocimiento: la certeza y la evidencia, que antaño se restringían a criterios de verificación de las proposiciones científicas, fueron atribuidos, también, al conocimiento de los entes singulares. Ello implicó una ampliación del modelo aristotélico y una reconsideración de la ciencia empírica: se ingresaba en un modelo no exclusivamente deductivo de ciencia, no basado en el isomorfismo con la realidad, sino más concentrado en los criterios de evidencia y probabilidad. Los nexos causales, se asumió definitivamente, no serían necesarios en sentido absoluto. La definición escotista de lo contingente como “aquello cuyo contrario había podido acaecer en el momento en que acaeció ello” implicaba equiparar la necesidad con la necesidad lógica, distinta de la simple regularidad. La ciencia, se comenzó a pensar, no reconstruiría isomórficamente lo real, sino el orden de compatibilidad de las cosas; por eso, su objeto primario ciencia no serían los objetos actuales, sino dichas relaciones de compatibilidad, que podrían ser expresadas en proposiciones, siempre que lo avale la experiencia o intuición.

He allí, en germen, el paradigma científico proposicionalista y empirista del siglo XIV que Ockham no haría más que profundizar, al ampliar la esfera de la evidencia desde lo demostrable a lo experimentable; desde la certeza de lo evidente, a la aceptación de lo probable. Ockham exhibió la misma tendencia que sus predecesores a extender el rango de lo cognoscible a un nivel menor que aquel posible para Aristóteles⁶⁹. Concomitantemente, se operó una crítica rigurosa al ámbito de aplicación de la demostración científica entendida según el modelo aristotélico. Definido por Ockham, en las huellas de Duns Escoto, el problema de la evidencia se volvió central en el siglo XIV. Era previsible que la crítica al ideal de ciencia demostrativa y el amplio espacio acordado al conocimiento probable pero no evidente estimularan posiciones escépticas: fue lo que ocurrió en torno de 1340 con Nicolás de Autrecourt y Jean Buridan, que asumieron actitudes más y menos radicales, respectivamente. Se cumplía, así, un proceso de redefinición de los presupuestos del ideal aristotélico que había tenido comienzo con Boecio de Dacia y recibido de Escoto y Ockham el impulso teórico más importante. El proposicionalismo, el probabilismo, la teoría del *complexum significabile*, la modalización del conocimiento científico, la puesta en relieve de lo empírico: todas estas características que fue cobrando la ciencia medieval en el relativamente corto trayecto de un siglo y medio hablaron del nuevo ideal de ciencia en el cual apareció exaltada la función objetivante del lenguaje, tanto en el ámbito del cálculo, como en el de las hipótesis contrafactuales propias del análisis *secundum imaginationem*. Todo esto expresó el abandono del postulado del isomorfismo entre ciencia y realidad, que en el siglo XIII había sido identificado como soporte metafísico del ideal aristotélico de ciencia. Éste fue el amplio cuadro de situación en el que se inscribieron los ingentes esfuerzos de Ockham por incorporar al conocimiento empírico y de lo contingente en el edificio demostrativo de la ciencia, traduciendo

⁶⁸ Cf. infra, n..

⁶⁹ Cf. Goddu (1984), p. 91.

el discurso sobre lo contingente a discurso sobre lo posible –siempre que hubiera mediado la indispensable experiencia de lo fáctico⁷⁰–.

Se comprende, por todo lo dicho, cuán errados fueron los juicios de algunos intérpretes – incluso, recientes– sobre el valor de la gnoseología ockhamista. Fue el caso de Michel Bastit, crítico de la orientación que la filosofía tomó después de Tomás de Aquino, tanto con Duns Scoto, como con Ockham. Bastit entendió que este último, pretendiendo retornar a las cosas contra la abstracción del anterior, no terminó sino “entre el puro empirismo y la pura retórica” y llegó a sostener que, para Ockham, el discurso podría moldearse según la utilidad, no expresando lo que es⁷¹. Es evidente, contrariamente, que la compleja teoría ockhamista de la suposición estuvo orientada a sustentar con toda seriedad el discurso apofántico reivindicado por la tradición platónico-aristotélica como la sede de la verdad, y que, si Ockham pretendió cambiar aspectos esenciales de esas las explicaciones dadas por esa tradición sobre estas cuestiones, no difirió con ella en muchos de sus objetivos últimos.

En cambio, incluso desde una posición igualmente proclive a destacar el papel histórico-doctrinal de Tomás de Aquino, André De Muralt evaluó mucho más favorablemente la gnoseología ockhamista. Este intérprete se propuso, en años relativamente recientes, la ambiciosa empresa historiográfico-sistemática de exhibir ciertas estructuras de pensamiento subyacentes a la edad media y proyectables hasta la filosofía contemporánea⁷². El ockhamismo habría cumplido, para De Muralt, un papel preponderante en la evolución de esas estructuras. Éstas, sostuvo, habían nacido a fines del siglo XIII con el escotismo y tornarían profundamente distinto el análisis de lo real, del conocimiento objetivo, de la naturaleza, la inteligencia y la voluntad, de la esencia y el gobierno divinos del universo, de la finalidad y la contingencia de las criaturas y de la libertad humana frente a la omnipotencia divina. Entre 1250 y 1350 aparecieron las primicias de la situación intelectual contemporánea, es decir, tanto la decadencia de una concepción filosóficamente unificada de los saberes humanos posibles, como el auge del saber formalizado unívoco hoy reinante. Fue ésa, afirmó –la de fines del siglo XIII y no la del siglo XVII–, la revolución originaria contra el aristotelismo, y consistió, según De Muralt, en dos decisiones doctrinales de Duns Scoto que subyacieron a toda la escuela franciscana, incluido Ockham: la concepción unívoca, no sólo de la noción de ser, sino de toda noción universal, en detrimento de la analogía aristotélica y tomista⁷³. Duns Scoto, Pierre d’Auriole, Guillermo de Alnwick y Gregorio de Rimini elaboraron la noción de *esse obiectivum*: aquello que es, en el alma, representado en tanto que tal, de lo cual el sujeto toma conciencia de la manera naturalmente más inmediata. Esta noción desembocaría en la doctrina, común a toda la filosofía moderna, del primado de la conciencia. La tradición escotista, pese a la contraofensiva de Ockham, habría penetrado poco a poco todos los dominios del pensamiento, hasta el punto de suministrar a la filosofía moderna su principal instrumento, la distinción formal *ex natura rei*, de la que la noción de *esse obiectivum* era el correlato. Precisamente, afirmó De Muralt, el tomismo podría haberse valido de las críticas que Ockham hizo al escotismo, para contrarrestar el auge creciente de las filosofías de la representación, de base escotista y dominantes en la modernidad. Al negar, a la postre, después de algunos escauceos, toda forma de *esse obiectivum*, Ockham habría dado una lección sobre cómo evitar la tendencia representacionista que, pese a todo, sería victoriosa hasta Frege. La propuesta de Ockham habría sido, en vez de reducir, uno a otro, los términos de la

⁷⁰ Cf. cap. VII.

⁷¹ Cf. Bastit (2001), pp. 100-101.

⁷² Cf. De Muralt (1991).

⁷³ Sobre la segunda, específicamente concerniente al tema de la causalidad, nos extenderemos en el cap. XI.

intencionalidad, constituir, conforme al modelo de la *suppositio* medieval, un simbolismo lógico que le permitiera al lenguaje sustituir operativamente a lo real.

II. LA MATERIA Y LA FORMA

Las nociones de materia y forma son de interés para nuestra investigación porque, al reificar algunos pocos términos técnicos de la teoría aristotélica de los principios del ente natural, y nominalizar el resto, Ockham llegó a una nueva comprensión de la noción de unidad sustancial y a una concepción marcadamente estática del ente sujeto a cambio. Por eso, para nosotros, materia y forma sólo constituyen un objeto de estudio por su relación –habremos de establecer hasta qué punto meramente negativa– con la noción de causalidad. En distintos estudios consagrados al corpus físico de Ockham se ha destacado la significación de la teoría hilemórfica de Ockham para la evolución de la teoría medieval de la materia y su mayor o menor continuidad con la teoría moderna, sobre todo, en lo que respecta a temas como la relación entre materia y cantidad, el problema de la cognoscibilidad de la materia, etc.¹. Nuestro objetivo, al reconstruir las ideas de Ockham sobre la materia, la forma y otros conceptos asociados con ellas, es de naturaleza distinta: pretendemos evaluar hasta qué punto la doctrina ockhamista de la materia y la forma supone, como se ha señalado a veces, que Ockham las despojó de la condición de causas, y cuál fue el impacto de sus conclusiones al respecto en el conjunto de sus ideas sobre la causalidad.

Se ha señalado ya, como un tópico de interés en sí mismo, que Ockham desarrolló una filosofía de la naturaleza bajo la forma de una interpretación personal –la cual, sin embargo, no presentó como tal– de la filosofía aristotélica². El género de la exposición, el comentario o la disputa sobre la *Física* eran, ciertamente, los marcos habituales dentro de los que se desarrollaba la discusión escolástica sobre la naturaleza como objeto de reflexión filosófica y científica. Se trataba, pues, en principio –veremos, más adelante, si solamente–, de una cuestión de género literario, estructura, vocabulario y problemas: en cuanto a todos ellos, la física ockhamista es incomprensible sin la *Física*. Pero las innovaciones que Ockham produjo son sensibles y significativas. Es evidente que, dentro del molde aristotélico, operó una verdadera metamorfosis, una de cuyas principales características fue interpretar muchos conceptos de la física aristotélica con recurso a su teoría del lenguaje. Ockham procuró reducir a unos pocos los conceptos de la filosofía natural aristotélica que designan cosas reales y trasladó el resto del vocabulario aristotélico al plano de la significación lingüística tal como él la entendió. Así, pues, la física de Ockham tampoco se comprende sin su teoría de la significación.

La materia y la forma, “partes” reales e individuales del ente natural

Sin apartarse explícitamente de la clasificación aristotélica de los cuatro sentidos de causa, Ockham imprimió un énfasis inédito a una distinción utilizada, ya, por la escolástica³, según la cual el agente y el fin son causas extrínsecas, en tanto que la forma y la materia son causas intrínsecas. Una tesis característica de Ockham respecto de las causas intrínsecas o *partes per se* del ente natural fue que, sobre ellas, no hay discurso posible más que *a posteriori*; que no podemos demostrar *a priori* que existen, sino sólo afirmarlo a partir de la experiencia. Materia y forma deben ser postuladas por la experiencia o la razón (*propter experientiam vel rationem*), v.

¹ Cf. Larre (2000), pp. 107-125.

² Lo hizo de modo más enfático E. Moody (1935), cf. nuestra introducción.

³³ Cf. Tomás de Aquino, ST I-II, q. 1, a 3, arg. 1: “Finis enim est causa extrinseca”. Cf. también Ib., q. 18, a 4, arg. 2.

g., para una explicación racional de lo que conocemos empíricamente que ocurre, el cambio. Esta afirmación se relacionaba con la célebre tesis aristotélica de que el físico o filósofo de la naturaleza no demuestra los principios de la ciencia con la que opera, pues eso compete a una ciencia superior. Ockham añadió que, muchas veces, los principios de una ciencia no sólo no pueden ser demostrados por esa misma ciencia —es obvio que, en tal caso, no serían principios—, sino que además no son cognoscibles más que por experiencia (*nota per experientiam sine qua evidenter cognosci non possunt*) y no por sí (*per se nota*). Así, por ejemplo, Ockham consideraría que la existencia de la materia prima y el carácter hilemórfico de los cuerpos naturales son conclusiones propias de la ciencia natural, mientras que ciertas propiedades de la materia y de los cuerpos no son cognoscibles más que para el metafísico⁴. Aristóteles había afirmado algo similar de la existencia del cambio⁵; pero Ockham pareció extender esta afirmación a la materia y la forma: materia y forma no se conocen más que analógicamente. Por ello, cuando le tocó comentar el pasaje de la *Física* que decía que las causas tienen, ellas mismas, causas, afirmó que sólo podía ser interpretado como referido a la causa eficiente y la final, pues a la materia y forma no podemos asignarles causa ninguna, toda vez que no son accesibles para nosotros más que por analogía⁶. Con todo, sostuvo Ockham, si razonamos sobre la experiencia del cambio, llegamos a dos conclusiones fundamentales: *la materia y la forma son reales* (es decir, existentes *in rerum natura*) y *distintas*; se cuentan entre las *cosas simples* que existen en el ámbito de lo generable y corruptible⁷.

¿Cómo se justificaría la postulación misma de la materia y la forma como dos componentes reales y distintos de todo ente natural, pese a que no tenemos evidencia empírica de ellos? Para esto, las premisas de Ockham fueron dos: la evidencia empírica del cambio y el llamado principio de que nada se hace de la nada. Debemos reconocer, afirmó, que la generación y corrupción son evidentes para nuestros sentidos, mas, como afirmaran los filósofos, nada se genera *ex nihilo*⁸. Este principio le pareció absolutamente transparente desde el punto de vista racional; lo consideró aprobado por todos y, por consiguiente, conocido (*concessum ab omnibus et per consequens notum*), sin perjuicio de que pudieran construirse argumentaciones persuasivas para justificarlo, conforme a como lo entendieron los filósofos. Este tipo de argumentaciones rezaría en los siguientes términos. Que algo fuera efecto o se hiciera de la nada significaría que no se presupusiera nada como parte o como sujeto de ese efecto (*tamquam pars vel subiectum illius effectus*) además de la causa eficiente. Si se lograra probar que esto es imposible, se habría logrado justificar el principio “*ex nihilo, nihil fit*”. Ahora bien, que nada puede hacerse de aquel modo —v. g., sin presuponer alguna otra cosa como parte o como sustrato—, se prueba por experiencia (*per experientiam*). Vemos, ciertamente, que nunca se genera algo, a menos que algo precedente se destruya o corrompa, como acontece con las transmutaciones elementales: sólo corrupta la tierra, se genera el fuego; sólo corrupto éste, el aire. En este caso, cabe la argumentación precedente: o bien aquello cuya corrupción es presupuesta para la generación de la otra cosa se destruye completamente, o bien no completamente, de modo que alguna parte suya

⁴ Cf. EPhA I, 18, OPh IV, p. 209, lin. 47-51.

⁵ Cf. EPhA I, 3, OPh IV, p. 45, lin. 97-112.

⁶ Cf. SPhN I, 17, OPh IV, p. 200, lin. 24-33; BSPh I, OPh VI, p. 27, lin. 63-79 y II, 3, OPh VI, p. 29, lin. 20-24.

⁷ Cf. EPhA I, 18, OPh IV, p. 201, lin. 71 - p. 202, lin. 75.

⁸ Cf. SPhN I, 1, OPh VI, p. 155, lin. 38 - p. 158, lin. 83; EPhA I, 9, OPh IV, p. 107, lin. 3-7. En EPhN I, siguiendo a Aristóteles, Ockham discute esta y otras cuestiones estrechamente vinculadas con el problema del “punto de partida” de la ciencia física. Se dedica, así, a examinar las opiniones de los eléatas, quienes, al negar el cambio, habían cuestionado los principios mismos de dicha ciencia, situándose en una perspectiva no propia de ésta (*non naturaliter loquentes*), sino metafísica (cc. 1-8). Seguidamente, Ockham analiza las opiniones de quienes fueron propiamente físicos (*naturaliter loquentes*), pues dieron por sentado que existe el cambio, dedicándose a discutir sobre sus principios (cc. 9-11).

permanece (*remanet*) en lo generado. No puede permanecer completamente, porque sería idéntico con lo generado mismo, y entonces lo generado existiría antes de haberse generado, lo cual es absurdo, mas tampoco puede destruirse completamente, porque, si así fuera, daría igual que se hubiera destruido o que no, pues de todos modos se generaría lo generado, pero consta que esto no es así por experiencia. Luego, sólo resta que, para la generación de lo generado, se requiera la destrucción sólo parcial de una cosa preexistente, una de cuyas partes, sin embargo, permanece en lo generado. También puede ocurrir que se genere algo sin que se destruya ninguna cosa, pero tampoco en ese caso se produce la generación a menos que se presuponga alguna cosa precedente, como cuando decimos que algo se hace en alguna otra cosa. Para que el sol ilumine el aire, no se requiere que sea destruida ninguna cosa; para que la sensación se genere en la vista, tampoco, pero en ninguno de los dos casos considerados vemos que algo se genere a partir de la nada. Como se ve, la argumentación ockhamista sobre los principios del cambio presupone de modo absolutamente claro el llamado “principio de razón suficiente”, denotando que Ockham lo consideró ineludible en contexto filosófico.

Ahora bien, aceptado que “ex nihilo ... etc.”, la vía que Ockham siguió hacia la postulación de la materia y la forma como principios explicativos del cambio fue, aparentemente, más bien tradicional: toda generación presupone algo; ahora bien, aquello presupuesto no puede ser totalmente extrínseco a lo generado, porque entonces no podría decirse que lo generado no se generó de la nada. En consecuencia, debe ser, o bien lo generado mismo, o bien una parte de lo generado mismo, no totalmente diferente de lo generado. No puede ser lo primero, pues, en ese caso, lo generado se presupondría a sí mismo y sería anterior a sí mismo, o generado antes de generarse, lo cual es absurdo. Luego, sólo queda que, para cada cosa generada, postulemos una parte que es presupuesta y otra, distinta de aquella, no presupuesta y nueva: a la primera, llamamos materia; a la segunda, forma⁹. En suma, la materia y la forma han de ser postuladas como cosas (*res ponendae*) para explicar racionalmente el advenimiento de cualquier cosa al ser en la naturaleza¹⁰, cosas verdaderamente existentes y distintas entre sí (*et quod sunt et quod distinguuntur*)¹¹.

La recepción ockhamista de la teoría de la materia y la forma tuvo otros aspectos distintivos, entre ellos, la tesis de que la materia y la forma son tan individuales como el ente resultante de su unión¹². Ockham sostuvo, en efecto, que no hay dos principios para toda generación, sino que, por cada cosa generada, hay sólo dos principios por sí, reales y distintos, es decir, materia y forma:

“Non enim vult [Aristoteles] quod sunt aliqua duo quae sunt prima principia cuiuslibet generationis et generati, quamvis ponat quod sint aliqua principia posteriora primis principiis, sed intelligit quod cuiuslibet generationis et generati sunt duo principia prima per se, scilicet materia et forma”¹³.

Materia y forma, entendió Ockham, no son realidades universales, sino realidades singulares y múltiples en número, que son partes de las cosas, muchas en número: ésta forma y

⁹ Cf. SPhN I, 1, OPh VI, p. 155, lin. 15 - p. 156, lin. 37. Argumentos de este tipo en Ockham parecen dirigidos contra la teoría de Duns Escoto, según la cual la materia, considerada en sí misma, no es ni una ni múltiple, sino que toda unidad y distinción proviene de la forma, cf. Larre (2000), p. 120.

¹⁰ Cf. SPhN I, 2, OPh VI, p. 158, lin. 3.

¹¹ Cf. SPhN I, 1, OPh VI, p. 156, lin. 35-37. También cf. op. cit. p. 155, lin. 14-15.

¹² Cf. SPhN I, 8, OPh VI, pp. 176-179.

ésta materia de éste generado son primeros principios de éste generado; aquéllas, de aquél¹⁴. Los principios de las cosas no son los mismos, ni de modo inmediato, ni de modo mediato; materia y forma son nombres universales que se predicán de todas aquellas materias y formas de las cosas particulares y de modo análogo ocurre con la privación, a la que luego nos referiremos¹⁵. Esta tesis se prueba por los siguientes argumentos: cuantas son las cosas generadas, tantos son los principios de ellas, pero los principios por sí, o bien son singulares, o bien universales. Si lo generado es singular, lo serán, también, sus principios: es manifiesto, en efecto, que una forma singular está en un generado y otra en otro; luego, cuantas son las cosas generadas, tantos son en ellas los principios por sí¹⁶. Si se objetara que los principios primeros por sí son ciertas cosas universales comunes a todos los singulares, Ockham recordó, como lo hace frecuentemente en sus recurrentes críticas al realismo, la clara afirmación de Aristóteles en la *Metafísica* de que el universal no es sustancia, y deduce de ella que tampoco un universal puede ser principio de ninguna sustancia¹⁷. Ahora bien, a este respecto, para Ockham constituyó un aparente escollo la famosa doctrina aristotélica del número de los principios, pues Aristóteles afirmó que los principios son, en algún sentido, *dos* –materia y forma– y en algún sentido, *tres* –si se considera la privación–. ¿Cómo se compadecía esta aparente universalización de los principios con lo dicho? La solución ockhamista consistió en salvar a Aristóteles por la vía de la teoría de la suposición. Según Ockham, no hay universalidad de la materia y la forma más que por predicación; conforme a la verdadera intención de Aristóteles, materia y forma serían sólo nombres universales predicables de cuantas materias y formas particulares componen cada ente; del mismo modo ocurriría con la privación (aunque ésta no sea algo realmente distinto de ninguna materia):

“(…) intentio Philosophi fuit ponere plura principia quam tria a parte rei (…), ita quod vult quod omnia principia contenta sub uno commune conveniunt genere, sicut omnes materiae conveniunt in hoc communi ‘materia’ et omnes formae in hoc ‘forma’ et omnes privationes in hoc commune ‘privatio’”¹⁸.

Sólo puede hablarse de materia y forma como universales, si por tales se entienden dos nombres comunes de los principios de las cosas, que son tan varios e individuales como las cosas principiadas y, por lo tanto, son posteriores a éstos¹⁹. Como es usual, el interés por precisar cuál habría sido la “verdadera opinión” de Aristóteles sólo se comprende en el contexto de las múltiples discusiones del *Venerabilis Inceptor* con algunos modernos²⁰. Para Ockham, la interpretación de éstos sólo podía ser verdadera hablando en términos lógicos (*logice loquendo*).²¹ Esta afirmación suya debe entenderse en el contexto de algo que enseguida explicaremos: el

¹³ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 177, lin. 11-15.

¹⁴ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 179, lin. 58-62: “...dicendum quod principia non sunt universalialia sed sunt singularia quae plura sunt numero in diversis, ita quod haec forma istius generati est primum principium istius generati et illa forma alterius generati est principium illius. Et sic est de materia, quia alia est prima materia mea et tua..”.

¹⁵ Cf. EPhA I, 16, OPh VI, p. 180, lin. 21-29.

¹⁶ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 178, lin. 36.

¹⁷ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 178, lin. 39-48.

¹⁸ Cf. EPhA I, 14, OPh IV, p. p. 142, lin. 24-29. Cf. también Ib., lin. 26-35: “(...) in rei veritate sunt plura principia quam principiata. Omne enim principiatum necessario habet plura principia et distincta principiata habent distincta principia. (...) de istis tamen omnibus diversis principiis praedicantur ista tria communia, materia, forma et privatio, non tamen pro se sed pro aliis”.

¹⁹ Cf. SPhN I, 8, p. 177: “principia rerum extra”, “nomina communia ad principia rerum quae variantur sicut et generata variantur”. Cf. también EPhA II, 5, OPh IV, p. 279, lin. 39-48.

²⁰ Cf. introducción.

²¹ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 179, lin. 66.

Venerabilis Inceptor abandonó una noción metafísica de la idea de principio por otra fuertemente reificacionista. No siendo, los principios, otra cosa que partes reales del ente compuesto, cuantos entes compuestos hay, tantas serán sus partes, y el número de éstas equivaldrá al número de los principios.

La desreificación de la privación, la potencia y otros conceptos

Conforme a la definición aristotélica, materia y forma serían principios del ente natural, tanto en cuanto al generarse, como al ser (*tam in fieri quam in esse*), lo cual no significaría sino que la materia está, primero o antes (*prius*), privada de la forma que debe recibir, y después (*postmodum*) la recibe y compone un todo con ella. La generación, consecuentemente, se define como la existencia de la cosa cuya materia primero estuvo privada de la forma que ahora, por primera vez, tiene²². De este modo, se incluiría el tercero de los principios aristotélicos, cuya discusión preocupó especialmente a Ockham: la privación como principio de toda generación natural y artificial, junto con la materia y la forma. Que es necesario postularla, se probaba, según Ockham, del siguiente modo²³: si se genera algo, o bien la materia tiene de antemano la forma de lo generado, o bien no la tiene. Pero no puede tenerla de antemano, porque entonces lo generado se habría generado antes de generarse, es decir, sería anterior a sí mismo, lo cual es absurdo. Resta, entonces, que la materia no tenga de antemano (*non praebeat*) la forma de lo generado y pueda tenerla (*potest eam habere*), lo cual equivale a que esté *privada* de dicha forma. Luego, sin privación no hay generación. Ahora bien, Ockham dedicaría considerables esfuerzos a explicar que la privación, con ser principio de la generación y lo generado junto a la materia y la forma, se separa claramente de éstas: a diferencia de la materia y la forma —diría—, la privación no es nada real, si por tal cosa entendemos algo realmente distinto de la materia y la forma mismas o del compuesto del que éstas son partes.

Ockham enumeró, primero, los sentidos del concepto de privación²⁴: se dice “privación”, en primer lugar y en un sentido impropio, de la forma que debe ser expelida cuando se introduce otra (*forma expellenda quando alia forma introducitur*) porque, o bien es su contraria (v. g., la blancura y la negrura), o bien, no puede estar con ésta en la misma materia, es decir, se repugnan mutuamente por naturaleza, son incompatibles (v. g., el aire y el fuego). En estos casos, se dice que la forma a ser expulsada es “privación” de la que ha de ser introducida. En segundo lugar, y de modo más propio, se dice “privación” del sujeto del cambio, pues, como afirma Aristóteles, “el sujeto y la privación son uno en número, aunque no en especie, razón o definición”. Esta última afirmación aristotélica sirvió a Ockham de punto de partida para construir su posición sobre el concepto de privación, a saber, que “privación” es un nombre que supone por lo mismo o por la misma cosa por la que supone el nombre “materia”. En efecto, la privación de ningún modo debe ser considerada otra cosa (*alia res*) distinta de la forma, la materia o el compuesto de ambas, pues, excepto éstas, no existe cosa imaginable fuera del alma²⁵. Para sustentar esta opinión, Ockham

²² Cf. SPhN I, c. 2, OPh VI, p. 159, lin. 31-32: “(...) generatio est exsistentia rei cuius materia prius fuit privata formae quam nunc primo habet”. Se trata del sentido propio (real) de generación, pero existe un sentido impropio (nominal), cf. cap. III, n. 13.

²³ Cf. SPhN I, c. 2, OPh VI, p. 159, lin. 25-29.

²⁴ Cf. SPhN I, c. 3, OPh VI, pp. 160-163; QPhA q. 113, OTh IX, p. 702, lin. 16 - 703, lin. 20.

²⁵ Cf. SPhN I, 4, OPh VI, p. 163, lin. 5-6: “(...) ostendendum est quod privatio non est aliquid imaginable extra animam distinctum a materia et forma et composito”.

sigue su operación corriente: desarrolla sus propios argumentos y discute ciertas opiniones contrarias que considera malas interpretaciones de la verdadera opinión aristotélica²⁶.

Conforme a ello, desarrolló sus argumentos antirrealistas sobre la privación. En primer lugar, afirmó, si la privación estuviese en la materia como una realidad, debería concluirse que, para cada forma de la cual la materia está privada, habría en dicha materia una privación: esto se colige por el hecho de que cada forma puede ser inducida (*inducitur*) en la materia sin el concurso de ninguna otra forma, y, correlativamente, cada privación puede ser suprimida (*aufertur*) de la materia sin que sea suprimida de ella otra privación. Pero entonces, en la materia habría infinitas realidades, tantas como privaciones, pues son infinitas las formas de las que la materia está privada. Mas en la naturaleza no hay nada infinito; luego, la privación no puede ser algo real. De modo similar, si la privación se distingue de la materia, la forma y el compuesto, o bien no es nada –pero la nada no se distingue de la nada, porque “idéntico” y “distinto” son diferencias del ente–, o bien, algo –pero entonces, la privación es la forma, porque ninguna *res* está en la materia sino la forma²⁷. Pero el argumento central de Ockham fue el siguiente: alguien podría alegar que la privación está en la materia, no como algo positivo, sino negativo, a lo cual habría que responder que, o bien la materia es algo, o bien nada. Pero, si es algo, procede el argumento anterior (v. g., como diferentes privaciones corresponden a diferentes formas, pero las formas son infinitas, etc.). Si no es absolutamente nada (*omnino nihil*), entonces no “está” en la materia, puesto que la nada no “está en” algo²⁸. Por todo ello, hay que concluir que la privación no es principio de la generación: lo que no es, no es principio de lo que es, y la privación no es algo *in natura rerum* fuera del alma, distinto, de algún modo, de la materia, la forma y el compuesto de ambas²⁹. Ockham no sólo tuvo la intención de presentar esta tesis suya como la “correcta” interpretación de los principios aristotélicos, sino también la de mostrar que con ella acordaba el Comentador del Filósofo. Averroes, recordó, había afirmado que la potencia no está *in substantia materiae*, como si fuera parte de su definición, pues, de ser así, *el ser de la materia se destruiría, destruida la potencia*³⁰. Este argumento mostraba, según Ockham, que Averroes concordaría con la tesis según la cual la potencia no es realmente distinta de la materia; esta había sido una de las tantas veces en que, según Ockham, el filósofo árabe había hablado de cosas que *están en cosas*, mas su expresión no debía ser tomada en sentido literal³¹.

Entonces, ¿de qué modo la privación es un tercer principio diferente de la materia y de la forma?³² Recordemos los dos sentidos principales del concepto de privación: o bien es la forma que existe de modo actual en la materia y que ha de ser expulsada para que se induzca otra, o bien, el sujeto del cambio. Ahora bien, considerar a la privación un principio del cambio tomado en el primero de los sentidos conduce sólo a que es principio por accidente, no por sí, es decir, no porque sea causa o parte de la generación real externa al alma, sino porque a partir de su

²⁶ Cf. EPhA I, 15-16, loc. cit.; SPhN I, 4-7, loc. cit..

²⁷ Cf. SPhN I, 4, OPh VI, p. 163, lin. 13 - p. 164, lin. 21.

²⁸ Cf. SPhN I, 4, OPh VI, p. 163, lin. 34-38: “(...) aut privatio est aliquid aut omnino nihil. Si est aliquid, procedunt argumenta priora. Si est omnino nihil, igitur non est in materia, quia illud quod omnino nihil est, in nullo est: impossibile est enim quod illud quod omnino nihil est sit in aliquo”.

²⁹ Cf. SPhN I, 4, OPh VI, p. 163, lin. 40-41: “Dicendum est igitur quod privatio non est aliquid in rerum natura extra animam quocumque modo distinctum a materia et forma”.

³⁰ Cf. QPhA q. 113, OTh IX, p. 701, lin. 111ss. La tesis opuesta era sostenida por Walter Burleigh, cf. EPhA I, 16, OPh IV, p. 181, lin. 51-59.

³¹ Cf. EPhA I, 15, OPh IV, p. 157, lin. 40-41; Ib., 18, OPh IV, p. 197, lin. 71 - p. 198, lin. 87; Ib., II, 2, OPh IV, p. 256, lin. 30-39.

³² Cf. SPhN I, 5, OPh VI, pp. 165-168. El texto que Ockham tiene en vista es *Fís.* I, 7, 189 b 30–190 b 17. Ockham destaca inteligentemente las vacilaciones de Aristóteles respecto del número de los principios, cf. loc. cit., p. 167, lin. 64ss..

expulsión comienza la generación de la nueva cosa³³. Si se toma, pues, a la privación por la forma a ser expulsada para que se induzca otra y se genere un nuevo ente, entonces la privación es principio, pero no constitutivo de la esencia de lo generado, sino apenas necesariamente precedente por accidente a éste (*principium non quidem per se constituens essentiam generati sed per accidens praecedens necessario generatum*). En el caso de que se tome por privación al sujeto del cambio, es difícil ver en qué sentido es algo distinto de la materia y la forma, puesto que no es imaginable una tercera cosa real externa al alma, además de la materia y la forma, como no sea la forma que ha de ser expulsada. De ahí que la privación no sea más que, o la forma positiva (*forma absoluta positiva*) que ha de ser expulsada de la materia para que sea inducida otra, o la ausencia de dicha otra forma en la materia (*absentia formae inducendae*):

“Non est imaginandum quod praeter formam expellendam sit a parte rei aliquod tertium quocumque modo distinctum a materia et forma quod sit tertium principium, sive per se sive per accidens. Nec hoc intendit Aristoteles...”³⁴.

Ahora bien, ¿de qué modo, entonces, se puede salvar la postulación aristotélica de la privación como tercer principio del cambio? Ockham afirmó que Aristóteles no había pensado nada contrario a la opinión expuesta; su postulación de la privación como tercer principio podría ser salvada sin que se postule una tercera realidad además de la materia y la forma. *A parte rei* no habría más que dos principios, de los cuales, uno —la materia— primero está privado de la forma y luego no³⁵. Pero, por el hecho mismo de que es sujeto —es decir, de que necesariamente debe, primero, estar privado de la forma, y luego, tenerla—, por esa razón, el mismo sujeto es denominable con un nombre positivo y con un nombre negativo o privativo³⁶. Esto, según Ockham, significaba que los nombres “privación” y “privado” significan o suponen por lo mismo, sólo que tienen distinta definición nominal (*definitio exprimente quid nominis*). He aquí que, para explicar la tesis aristotélica de que el sujeto y la privación son lo mismo en número y difieren en razón, Ockham recurrió a su teoría de la suposición³⁷.

De ningún modo, según Ockham, Aristóteles podía haber dicho que ciertas cosas son diferentes en razón y únicas en número, pues dos cosas únicas en número son lo mismo, pero lo mismo no puede ser diferente en razón de sí mismo, ni algo puede distinto de sí mismo por consideración alguna del intelecto. Ockham, crítico, como se sabe, de las distinciones no reales, reaccionó de plano contra cualquier posible uso de la distinción de razón para resolver la cuestión. Por ninguna consideración del intelecto sería posible que algo realmente único se distinga de sí mismo³⁸. Es necesario, en consecuencia, que las distinciones no provengan sino de los distintos

³³ Cf. SPhN I, 5, OPh VI, p. 165, lin. 15-18: “In generatione (...) quae est cum corruptione alterius formae, forma abiecta potest dici principium generationis, non quia sit causa vel pars generationis realis extra animam vel generati, sed quia ab expulsione illius incipit generatio esse...” Ockham recuerda recurrentemente, por lo demás, que no en toda generación se destruye una forma y se genera otra, como ocurre en la de las sensaciones, cf. cap. III.

³⁴ Cf. SPhN I, 5, OPh VI, p. 166, lin. 29-32. Cf. también EPhA I, 16, OPh IV, p. 180, lin. 17-19.

³⁵ Cf. SPhN I, 5, OPh VI, p. 166, lin. 33-35: “(...) a parte rei sunt duo principia quorum unum, scilicet subiectum, primo privatur necessario forma et postea habet eam”.

³⁶ Cf. SPhN I, 5, OPh VI, p. 166, lin. 35-44.

³⁷ Cf. EPhA I, c. 15, OPh IV, p. 153, lin. 20-25; SPhN I, 3, OPh VI, p. 161, lin. 38 - p. 162, lin. 51; QPhA q. 113, OTh IX, p. 703, lin. 25-40.

³⁸ Cf. EPhA I, 15, OPh IV, p. 154, lin. 25-28: “(...) si hoc et hoc sunt idem numero vel unum realiter, ergo hoc est hoc; et si hoc est hoc, hoc non distinguitur ratione ab hoc, quia nihil distinguitur ratione a se ipso”. Se pueden distinguir realidades en la leche, distintas de la leche, como la blancura y la dulzura, que son cualidades sensibles

sentidos que puede tener un mismo nombre, con el que algo único, a su vez, puede ser designado. Ahora bien, para comprender la verdadera intención de Aristóteles al enunciar esta famosa proposición (*propositio famosa*), debe recordarse cuál es la causa común de los “errores” filosóficos: que se desconoce la naturaleza del lenguaje y la lógica. Debido a ello, no sólo se ignora la equivocidad de los términos del lenguaje, sino también el correcto modo de analizar ciertos giros que ayudan a simplificar o abreviar lo que se expresa, pero que no deben ser tomados “como suenan”.³⁹ Así ocurría, según Ockham, con la mencionada afirmación del Filósofo, que, si se tomaba tal como había sido enunciada y en sentido propio (*de virtute sermonis et sicut sonat*), era falsa. Debía comprendérsela como una proposición doble expresada de modo abreviado, de modo que pudiera descomponérsela en dos proposiciones cuyo sujeto fuera el mismo, sólo que no lo repitieran en razón de brevedad –v. g., la proposición que dijera “*el sujeto y la privación son lo mismo en número*” y la que dijera “*el sujeto y la privación difieren en razón*”⁴⁰–. Ahora bien, agregó Ockham, en una y otra proposición, el sujeto no significaría de modo unívoco, vale decir, no significa lo mismo. En la primera, se tomaría de modo significativo, es decir, la expresión “*el sujeto y la privación*” designa la misma cosa externa que importa el nombre –v. gr., por algo que es hombre y que no es músico. En cambio, en la segunda, esa misma expresión se tomaría de modo no significativo, porque los nombres “*sujeto*” y “*privación*” no supondrían, allí, por cosas, sino por definiciones. En suma, no habría distinción entre aquellas cosas por las cuales suponen los términos “*sujeto*” y “*privación*”, sino entre las respectivas definiciones de uno y otro término. Ockham buscó, así, trasladar plenamente la segunda afirmación al plano lógico-significativo. No habría diferencia real ni de razón entre sujeto o materia y privación, sino sólo nominal o definicional: cuando el Filósofo había afirmado que la materia y la privación se distinguían en especie o en razón, afirmó Ockham, no había establecido una distinción específica entre cosas, sino una distinción entre definiciones (nominales) que se verifican de una misma cosa⁴¹. La no-musicalidad no es, insistió Ockham, algo *en* el hombre, distinto real o específicamente del hombre mismo; lo distinto son las definiciones respectivas de no músico y hombre⁴². Por eso, la privación no es principio del cambio, sino en tanto es necesario que dicha privación se verifique del sujeto antes de que éste sea sometido al cambio –v. g., es necesario que, antes de “*músico*”, se haya verificado, del mismo sujeto que ahora es músico, “*no músico*”, de modo que se pueda decir que éste verdaderamente cambió⁴³.

La defensa de la interpretación nominalista de Aristóteles y Averroes fue constante. Ockham frecuentemente se manifestó contra algunos que negaban que Aristóteles hubiera hablado, siquiera algunas veces, de términos y en lugar de términos (*de terminis et pro terminis*). Contra ellos, afirmó que, en muchas partes de la filosofía natural y de otras ciencias reales, el Filósofo había usado los términos, no como si versaran sobre cosas (*de rebus*), sino sobre otros términos; de ahí que algunas partes de la filosofía natural aristotélica no versaran sobre la realidad más que lo que lo hace la lógica⁴⁴. Así acontecía, en su opinión, respecto del concepto aristotélico de privación. Su interpretación de la privación aristotélica se resumió en dos ideas: reducir al absurdo toda interpretación realista del concepto y salvar la postulación de la privación como tercer principio recurriendo a la teoría de la suposición. En el primer conjunto de argumentos, se

absolutas, pero por ninguna cualidad inherente a sí como éstas, la leche podría distinguirse *de sí misma*, cf. lin. 29-62.

³⁹ Cf. BSpH I, c. 3, OPh VI, p. 21, lin. 66-68.

⁴⁰ Cf. BSpH I, c. 3, OPh VI, p. 21, lin. 66-68.

⁴¹ Cf. SPhN I, c. 6, OPh VI, p. 168, lin. 5 - p. 169, lin. 31.

⁴² Cf. EPhA I, c. 15, OPh VI, p. 157, lin. 13-15; Ib., 16, OPh VI, p. 169, lin. 16 - 170, lin. 21.

⁴³ Cf. EPhA I, c. 16, OPh VI, p. 170, lin. 9-10.

⁴⁴ Cf. EPhA I, c. 4, OPh VI, p. 57, lin. 128-149.

dedicó a refutar a quienes interpretaban en sentido realista diversas afirmaciones del Filósofo, afirmando que tales interpretaciones resultan de una simple confusión entre niveles de suposición de los términos, pues Aristóteles a menudo había hablado de nombres que están en lugar de nombres (*de nominibus pro nominibus*), tanto en filosofía natural como en otras ciencias, y ello no era inconveniente, porque toda ciencia real presupone la lógica⁴⁵. Su segundo modo de argumentar en este sentido fue reducir al absurdo cualquier posible interpretación de la privación aristotélica como una realidad positiva. Finalmente, la vía ockhamista por excelencia para desreificar la privación “conformemente a la opinión de Aristóteles” fue el principio de economía: del puro hecho de que no haya o haya forma en la materia, es decir, que la materia esté o no privada de aquélla, no se sigue mayor pluralidad que la de materia y forma. V. g., para explicar la mutación sería suficiente con la ausencia (primero) y la presencia (después) de la forma en la materia⁴⁶.

La tesis ockhamista de la identidad real entre materia y privación enfrentó ulteriores objeciones que, en general, consistieron en afirmar la necesidad de una distinción real entre materia y privación como soporte-soportado. Así, por ejemplo, se objetó que nada está en sí mismo, pero la privación ‘está’ en la materia; luego, la privación no ‘es’ la materia, o que la materia o sujeto permanece, pero la privación no; luego no son lo mismo. Otro argumento se basó en la afirmación aristotélica de que la privación es principio por accidente y no por sí, como la materia y la forma: pero entonces, ¿cómo el nombre privación podría suponer por la materia?, ¿cómo podría suponer por un nombre, puesto que ningún nombre es principio de algo? Es necesario, en consecuencia –afirmaban los autores de estas objeciones–, que la privación suponga “...*pro aliquo a parte rei (...) quod est omnino aliquid aliud a materia*”⁴⁷.

La solución a estas objeciones se basó en los mismos argumentos anteriores, es decir, en la tesis general de que las autoridades filosóficas frecuentemente habían usado expresiones impropias, figurativas y trópicas, por lo cual –decía Ockham, citando una máxima corriente–, los dichos auténticos debían ser tomados en el sentido *en que se hacen o generan* y no en el sentido *que hacen*⁴⁸. En consecuencia, al interpretar las autoridades, se debe atender más a la intención que a cómo suenan *prima facie* las palabras, e incluso, hay que exponer el verdadero significado con el que éstas son usadas, pues de lo contrario podrían hasta ser utilizadas en proposiciones estrictamente falsas⁴⁹. Así, por ejemplo, la afirmación de Aristóteles según la cual la privación está en la materia no significaba sino que la materia está privada de la forma que no tiene. “La materia está privada” sería una proposición verdadera por predicación (*per praedicationem*) y no

⁴⁵ Cf. SPn I, c. 5, OPh VI, p. 166, lin. 50 ss.. Para “salvar” la postulación aristotélica de la privación conforme a los principios del nominalismo Ockham recurre, una vez más, a la interpretación lingüístico-significativa de Aristóteles. A veces, nota, proposiciones que contienen términos “que no se toman de modo significativo” son convertibles con proposiciones cuyos términos sí se toman de ese modo –es decir, proposiciones que contienen términos de segunda intención son convertibles con proposiciones que contienen términos de primera intención. Por ejemplo, la proposición “‘animal’ se predica de ‘hombre’” es convertible con la proposición “‘el hombre es ‘animal’””: en la primera, sin embargo, ‘animal’ no se toma de modo significativo, o como nombre de primera intención, sino de segunda, y lo contrario ocurre en la segunda. De modo similar –continúa–, la afirmación de Aristóteles “los principios son tres” es convertible con la proposición “‘principio’ se predica de tres cosas” –donde esas “tres cosas” no son realmente sino dos, puesto que “hombre” y “no músico” no son *cosas* distintas, sino dos *nombres* distintos que suponen *por la misma cosa*. Sobre el carácter metacientífico de la lógica, cf. también BSpH I, 3, OPh VI, p. 21, lin. 69-70.

⁴⁶ Cf. SPn I, 6, OPh VI, p. 171, lin. 76-83.

⁴⁷ Cf. SPn I, 7, OPh VI, p. 172, lin. 17 - p. 173, lin. 24.

⁴⁸ Cf. SPn I, 8, OPh VI, p. 173, lin. 27-30: “(...) sicut communiter dicitur, sermones authentici (...) sumendi sunt in sensu *in quo fiunt* et non in sensu *quem faciunt*. Et ideo plus attendenda est intentio quam eorum verba; immo frequenter eorum verba sunt exponenda (...)”.

⁴⁹ Cf. EphA I, 18, OPh IV, p. 197, lin. 81-83.

por inexistencia real (*non per realem inexistentia*). No sería necesario postular la privación como una tercera realidad inherente a la materia para explicar que, primero, ésta carezca de forma, y luego, la tenga⁵⁰. Ciertamente, Aristóteles había dicho que, cuando es adquirida la forma, no permanece la privación a la que dicha forma correspondía, por más que permanece el sujeto del cambio –v. gr., cuando el mismo que era no músico o estaba privado y carente de música, ahora es músico–. Mas ello no significaría que algo que primero existía se haya corrompido⁵¹. Decir, pues, que la privación se corrompe con el advenimiento de la forma sería una expresión metafórica (*metaphorica locutio*)⁵². En cuanto a la proposición “privación es principio [del cambio]”, bien entendida –como, según Ockham, la había entendido Aristóteles– es por accidente y no por sí, porque “privación” no significa sino que la forma (la cual es principio por sí y no puede ser principio sino cuando existe) no existe⁵³. Así quedaba reafirmado que los principios reales de la generación y lo generado no serían realmente sino dos: materia y forma⁵⁴. Esto sería lo mismo que decir que la materia y la forma son principios por sí (entre otras cosas, porque propiamente es principio de la generación sólo aquello que permanece al término de la generación: pero así son sólo la materia y la forma). La privación es, en cambio, principio sólo *por accidente* –sin que esto signifique, claro está, que sea propiamente *un accidente*, es decir, algo que permanece realmente en la cosa. Materia y privación son realmente idénticas y nominal, racional o definicionalmente distintas: el nombre “privación” supone por la materia misma, connotando que alguna forma no está en ella⁵⁵. Que la privación no es nada positivo es similar a decir que, cuando un cuerpo es oscuro, ese predicado no mienta una realidad existente en el cuerpo, realmente distinta del cuerpo mismo, al modo en que lo blanco está en la pared, sino que connota que el cuerpo puede recibir la luz. En suma, la privación no está en el substrato *subiective et realiter*⁵⁶; no se debe decir que materia, forma y privación concurren a la generación como *tria existentia a parte rei*⁵⁷.

Ockham nominalizó, no sólo el concepto de privación, sino también el de *potencia*: negando que la potencia sea algo real inherente a la materia o de la esencia de la materia, afirmó que es un puro nombre significativo de la materia. En efecto –argumentó–, la potencia no es un intermediario entre la materia y la forma, más bien, la misma materia “es” la potencia de recibir la forma⁵⁸. Ciertamente, el nombre “potencia” es un relativo, apto por naturaleza para verificarse de la materia y suponer por ella, pero para que se verifique no se requiere nada real además de la materia e inherente a la materia misma, sino que basta que la materia pueda tener algo que no tiene. Sostener que la potencia es algo real adicional a la materia implicaría, agregó Ockham, un sinnúmero de contradicciones similares a las esgrimidas en otras de sus argumentaciones contra el realismo. Por ejemplo, que, si la potencia fuera una *res existens in materia*, entonces sería, o bien sustancia (entonces sería actual antes de ser actual), o bien, accidente (pero no puede ser postulada ninguna tal cualidad...etc.). Supóngase, asimismo, que la potencia fuera una relación: la relación al no-ente no es una relación real, pero la forma a la que la materia está en potencia no es real; luego, el ser en potencia de la materia a la forma no es una relación real⁵⁹. Además, si la potencia fuera una *res existens in materia*, no lo sería más respecto de una forma que de otra, sino que lo

⁵⁰ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 174, lin. 49-60.

⁵¹ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 174, lin. 61 - p. 175, lin. 75.

⁵² Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 175, lin. 76-77; QPhA q. 113, OTh IX, p. 701, lin. 99-107.

⁵³ Cf. SPhN I, 8, OPh VI, p. 175, lin. 93-96.

⁵⁴ Cf. SPhN I, 5, OPh VI, p. 166, lin. 66-67: “...a parte rei vere et realiter non sunt nisi duae res quae sunt principia”.

⁵⁵ Cf. QPhA q. 113, OTh IX, pp. 698-702.

⁵⁶ Cf. EPhA I, II, 12, OPh IV, p. 125, lin. 60 - p. 126, lin. 94.

⁵⁷ Cf. EPhA I, c. 15, OPh IV, p. 155, lin. 67-70; Ib., c. 16, OPh VI, p. 171, lin. 1 - p. 173, lin. 75.

⁵⁸ Contra Enrique de Gante, cf. SPhN I, 10, OPh VI, p. 182, lin. 44 - p. 183, lin. 61.

⁵⁹ Cf. SPhN I, 10, OPh VI, p. 184, lin. 81-85.

sería de cualquier forma de la que está privada la materia y que puede informarla, mas tales formas son infinitas; luego, existirían infinitas cosas en la materia: tantas, como las formas a las que está en potencia⁶⁰. Por todo esto, el ser en potencia es la sustancia misma de la materia; no una relación alguna adherida a la materia (*aliquis respectus additus materiae*)⁶¹. Decir que la materia está *en potencia* a la forma sustancial es impropio; mejor es decir que la materia es potencia respecto de aquélla⁶², y la materia es potencia a la forma cuando no la tiene y puede recibirla: ninguna otra cosa real es importada por esta proposición. En fin, Ockham desarrolló un cúmulo de argumentos que omitiremos aquí, con el objetivo de salvar la capacidad significativa de las proposiciones que contienen conceptos de tipo privativo relacionadas con la privación, sin otorgarle una entidad positiva distinta de la materia o de la forma respecto de la cual la materia está privada⁶³.

Ockham llevó hasta las últimas consecuencias su interpretación antirrealista de las relaciones entre materia y forma al discutir con diversas teorías que habían explicado la generación postulando algún tipo de pre-inherencia o incoación (y hasta la existencia, de modo diminuto) de las formas en la materia⁶⁴. Lo habían hecho –según refirió Ockham– para salvar la generación de ser explicada como una forma de *creatio ex nihilo*: si nada de la forma misma precediera en la materia, decían, como dicha materia no es algo de la misma forma, la forma, antes de que se hiciera en la materia sería pura nada y, en consecuencia, sería creada de la nada. Así, la forma sería dada *ab extrinseco* y los agentes serían dadores de formas (*datores formarum*)⁶⁵. Ockham se expresó decididamente en contra de estas teorías con los argumentos conocidos: si algo de la forma sustancial precediera realmente a la generación del compuesto en la materia, eso real sería, o bien no distinto de la materia misma, o bien distinto de ella. Si no lo fuera, entonces se obtendría la propia tesis ockhamista (v.g., que nada de la forma precede en la materia); si lo fuera, o bien sería accidente, o bien, sustancia; mas no puede ser sustancia porque, en ese caso, la sustancia se precedería a sí misma⁶⁶. Asimismo, si la forma precediera en la materia, lo haría de modo total o parcial; si total, entonces no habría, propiamente, generación; si parcial, entonces una parte de la forma precedería a la generación y otra no, pero sobre ésta última habría que preguntar, ulteriormente, en caso de ser totalmente nueva, si es creada, según el mismo argumento de quienes afirman la precedencia de la forma. Por fin, si alguna parte de la forma sustancial precediera en la materia, entonces, al venir al ser de modo total, la forma sustancial recibiría un aumento, al modo de las cualidades, lo cual es contrario a su definición⁶⁷. Todas estas dificultades condujeron a Ockham a descartar la tesis de que algo de la forma preceda realmente en la materia. Si se dijera –continuó– que lo hace de modo imperfecto y potencial y que es

⁶⁰ Cf. SPn I, 10, OPh VI, c. 10, OPh VI, lin. 77-80, 91-98, 99-106 y 113-129.

⁶¹ Cf. EPhA I, 18, § 7, OPh IV, p. 206, lin. 39-44.

⁶² Cf. SPn I, 10, OPh VI, p. 185, lin. 107-112.

⁶³ Cf. QPhA q. 113, pp. 704-5 y q. 114. Obviamos los comentarios de Ockham sobre muchos otros conceptos de la teoría aristotélica del cambio que servirían como ejemplos de su interpretación nominalista de Aristóteles; cf. EPhA I, 15, OPh VI, p. 151, lin. 48 - p. 152, lin. 76.

⁶⁴ Los representantes de estas posiciones eran Agustín de Hipona, Mateo de Aguasparta y Roger Marston, cf. SPn I, 18, OPh VI, pp. 200-205.

⁶⁵ Cf. SPn I, 18, OPh VI, p. 200, lin. 5 - p. 201, lin. 10: "Videtur enim multis quod necessario in materia praecedunt inchoationes formarum quae postea fiunt formae perfectae; ad quod moventur ratione et auctoritate. Ratione tali: si nihil ipsius formae praecederet in materia, cum ipsa materia non sit aliquid ipsius formae, forma antequam fieret in materia esset purum nihil, et per consequens forma crearetur de nihilo. Item, si nihil forma praecederet in materia, cum forma fiat in materia ab agente, forma totaliter esse ab extrinseco, et ita agentia essent dadores formarum..." Un representante de la posición creacionista contra la que discutían esos autores era Avicena, cf. cap. XI.

⁶⁶ Cf. SPn I, 18, OPh VI, p. 201, lin. 18-25.

⁶⁷ Cf. SPn I, 18, OPh VI, p. 201, lin. 26-40.

actualizada y perfeccionada por el agente, es preciso aclarar que aquello que está en algo sólo de modo potencial, no está allí de modo real, sino, simplemente, puede existir: decir que la forma no está en la materia de modo potencial no es decir algo distinto a decir que Sócrates, estando en París, puede estar en Roma⁶⁸. Antes de generarse el compuesto, la forma es una pura nada. Pero esto –contra lo que alegaban quienes postulaban la incoación de las formas– no implicaría que es creada, porque para que algo sea creado son necesarias dos condiciones: ciertamente para que algo sea creado, antes de existir debe ser una pura nada, de modo que no preexista ninguna parte suya en acto –lo cual se cumple–, pero, además, debe ser hecho por un agente que no presuponga nada. Mas esta última condición no se cumple en la generación del compuesto de materia y forma. En una palabra, la forma no sería creada, porque ninguna creación presupone necesariamente un sujeto, pero la generación natural del ente compuesto de materia y forma de hecho lo presupone⁶⁹; la forma no es creada porque, si bien no se presupone una parte de ella en la generación del nuevo ser, sí es presupuesta la materia de modo necesario por el agente. De ahí que los agentes naturales no sean dadores de formas, pues sería tal aquel agente que imprime o induce una forma preexistente en algo de lo que, sin embargo, puede prescindir para producirla, mas el agente natural no puede hacer ninguna de las dos cosas –ni imprimir una forma preexistente en la materia, ni prescindir de la materia para producir la forma–. En síntesis –concluyó–, compete a la materia misma, sin ninguna forma preexistente o incoada intermedia, recibir a la forma⁷⁰. Así, una vez más, Ockham eliminó los intermediarios superfluos. Que la forma está en potencia en la materia no significa, pensó, sino que la materia *no tiene una inclinación contraria a ella* y que la forma *puede existir en ella*. La noción de inclinación merece una mención especial, pues Ockham solió referirse a una inclinación (*inclinatio*) o apetito (*appetitus*) de la materia respecto de la forma, pero recordando que dicha inclinación no sería algún tipo de esfuerzo motor (*quodam nisus et inclinatio quasi motiva*), pues ello implicaría atribuir alguna actividad a la materia respecto de la forma. No habría más inclinación a la forma en la materia que el hecho de que la materia pueda recibir la forma, es decir, que no tenga ninguna inclinación intrínseca o incompatibilidad con ésta⁷¹. Ese apetito, una vez más, no sería *extra animam* distinto de la materia misma; sería la pura posibilidad de que la materia reciba, en sí, la forma, vale decir, el hecho de que nada se lo impida⁷². Como ha destacado Alféri, es evidente que Ockham tuvo cierto horror a la tradicional “aura misteriosa de potencialidad invisible y, sin embargo, realmente inherente al ser mismo del ente”⁷³ que muchas veces parecía implicar la teoría aristotélica del cambio; por eso reaccionó contra todo misterio dinámico, en la explicación del mismo –al precio, podría admitirse, de reducir lo procesual a lo estático–. Incursionaremos, en el apartado siguiente, en un importante punto de la teoría ockhamista: la concepción de la materia como una entidad con actualidad propia. Pero antes, conviene adelantar que hay una cierta proximidad entre la precedente definición de las relaciones entre materia y forma y la de las relaciones entre causas y efectos. Ockham definió el poder causal de los objetos como poder de producir algo, siempre que no lo

⁶⁸ Cf. SPn I, 18, OPh VI, p. 202, lin. 45 “...esse enim in aliquo potentialiter non est nisi posse esse praecise in illo, (...) forma propter esse potentiale in materia non plus est in materia quam Sortes qui est Romae est Parisiis.”. Ib., p. 204, lin. 100-105: “...aliquid dicitur esse in potentia naturalis alicuius quando illud ex natura sua potest illud suscipere et [ex] natura sua non inclinatur ad contrarium illius vel non inclinatur contra illud, quantumque nihil ipsius sit praecedens in eo”.

⁶⁹ Cf. SPn I, 18, OPh VI, p. 202, lin. 56-69.

⁷⁰ Sobre las decisivas implicancias de esta teoría para la doctrina ockhamista de la creación, cf. cap. XI.

⁷¹ Cf. EPhA I, 18, OPh VI, p. 202, 82-104.

⁷² Cf. SPn I, 18, OPh VI, p. 203, lin. 70-81; Q III, 22, OTh IX, p. 290, lin. 34-37. La razón por la cual no se dice propiamente que la materia está inclinada a la forma es que la inclinación es un acto, mas la materia no tiene, por sí, acto en sentido propio, cuando menos, en el sentido estricto. Sobre la noción de inclinación, pero aplicada a la forma, cf. infra.

impidiera un obstáculo. De modo análogo –se expresó– la forma puede informar la materia, siempre que no haya, en la materia, una inclinación contraria que se lo impida.

La materia prima como res actual

Ockham asumió la tesis aristotélica clásica de que la materia está en potencia a todas las formas, es decir, no tiene ninguna forma inherente a sí de modo necesario, de suerte que, dada cualquier forma sustancial, la materia puede, tanto recibirla por la acción de un agente, como ser privada de ella. En una palabra, la materia guardaría una relación contingente con cualquier forma; no hay forma determinada de la que sea inseparable⁷⁴, y por sí misma está en potencia a cualquier forma⁷⁵. De este modo, no estaría necesariamente unida ni necesariamente separada de forma ninguna; no habría forma que esté esencialmente determinada a recibir, pero tampoco le repugnaría recibir ninguna:

“(...) materia (...) non habet aliquam formam determinatam coniunctam sibi nec aliqua forma determinata necessario est privata saltem secundum totam speciem, hoc est non necessario caret omni forma cuiuscumque speciei. Ex quo patet quod nulla est forma in materia quin possit materia carere ea”⁷⁶.

Pero, junto con lo anterior, Ockham sostuvo que la materia primera es, por sí misma, una *res determinata et distincta ab omni alio*⁷⁷, que siempre existe actualmente *in rerum natura*. Uno de sus argumentos fundamentales para sostener la actualidad por sí de la materia fue que lo que no es en absoluto, no puede ser parte o principio de ningún ente. Lo que es parte de la sustancia, como había dicho Aristóteles, es sustancia; ahora bien, toda sustancia en acto es actual, y la materia es parte y principio de la sustancia; luego, también la materia ha de ser actual por sí misma⁷⁸. La materia no está determinada a recibir o a no recibir forma alguna, pero eso no significa que sea algo sólo en potencia; por el contrario, es necesario que esté en acto por sí misma, es decir, que no tenga su ser propio a partir de forma ninguna, de tal suerte que por ninguna potencia pueda ser engendrada –pues no está en potencia al ser–, ni corrompida –pues ninguna virtud o causa puede hacer que no exista⁷⁹–. Ockham dijo, en consecuencia, que la forma no causa en la materia algo más que sí misma, es decir, que no da el ser a aquélla, como si causara una tercera cosa además de sí misma y de la materia. En otras palabras, al recibir la forma, la

⁷³ Alféri (1989), p. 91.

⁷⁴ Cf. EPhA I, 16, OPh IV, p. 178, lin. 70-71.

⁷⁵ Cf. SPhN I, 9, OPh VI, p. 179, 6-11: “(...) materia est quaedam res actualiter existens in rerum natura, quae est in potentia ad omnes formas substantiales, nullam habens necessario et semper sibi inexistentem. Sed quacumque forma substantiali data, ipsa materia potest ea privari et potest eam habere, secundum quod agens quandoque causat eam in materia quandoque non causat”.

⁷⁶ Cf. EPhA I, c. 16, OPh IV, p. 171, lin. 41-46. Se trataba del comentario a una afirmación de Averroes, según la cual, la materia “non habet in se formam propriam neque privationem propriam”.

⁷⁷ Cf. EPhA I, 16, OPh IV, p. 178, lin. 67; Ib., p. 180, lin. 40.

⁷⁸ Cf. SPhN I, 10, p. 180, lin. 1-9.

⁷⁹ Cf. SPhN I, 9, OPh VI, p. 179, 11- p. 180, lin. 17: “Et ideo non est imaginandum quod materia sit quid in potentia tantum de se (...), sed est vere actu ex se ipsa, ita quod per nullam virtutem potest esse in potentia ad esse in rerum natura, sed semper est actu in rerum natura, quamvis semper sit in potentia ad formam qua privatur; immo ipsa est de se ingenerabilis et incorruptibilis, quae per nullam potentiam potest non existere”.

materia no recibe, además, el ser, puesto que lo tiene por sí misma⁸⁰. Pero también enfatizaría que la clase de entidad o existencia que tiene la materia privada de toda forma —es decir, la materia primera— no es “el mismo tipo de entidad o existencia” que le confiere la forma cuando es inducida en ella, y de la que está privada antes de serlo. Como se ve por lo dicho y se advertirá mejor en los siguientes argumentos, Ockham trató, por un lado, de explicar que la tesis de la total inactualidad de la materia sería insostenible, pero, por otro lado, de conciliar su posición con la ortodoxia aristotélica, según la cual la materia está en potencia a todas las formas; para ello, estableció una distinción entre ser en potencia a cualquier forma y ser en potencia como opuesto al no ser en absoluto. Esto le permitió explicar que, de la materia, se dice sólo el primero de los sentidos de “ser en potencia”, mas no el segundo: la materia estaría en potencia a todas las formas pero no al ser en absoluto.

La necesidad de que así fuera surgió, para Ockham, de diversos argumentos. En primer lugar, el de que aquello que no está en acto —sino que *puede* estarlo— puede ser producido y comenzar a ser como algo nuevo (*produci et esse de novo*), pero no es posible que la materia exista de modo nuevo (*de novo*), porque, entonces, no se la presupondría en la generación; luego, la materia está verdaderamente en acto (*vere in actu*). Es necesario, por ello, concluir que la materia primera está en potencia a las formas de todas las especies generables y corruptibles, pero también es una cosa actual, inengendrable e incorruptible⁸¹. Para fundamentar su posición, Ockham recurrió a argumentos aristotélicos sobre la eternidad de la materia prima: la materia no puede comenzar a ser de modo nuevo (*nec potest incipere esse*) ni dejar de ser (*nec desinere esse*). Ello se colegiría a partir de la distinción aristotélica entre dos tipos posibles de generación: o bien se genera algo cuando una cosa se genera de otra cosa como de una parte suya —mientras que algo se corrompe como parte remanente—, o bien se genera algo en algo como en el sujeto que presupone⁸². Ahora bien —argumentó Ockham, siguiendo a Aristóteles—, la materia no se genera de ninguno de esos dos modos. No del primero, porque, si se generara de una parte suya, sería compuesta, pero si así fuera, no sería primera, pues la materia prima es aquella más simple que la cual no existe nada. Mas tampoco del segundo, porque la materia no se hace en un sujeto presupuesto, sino que todo lo que se hace la presupone⁸³.

Como siempre, un elemento central en la argumentación ockhamista fue la conciliación de la propia opinión con las autoridades. Ockham presentó posibles objeciones a su tesis de la actualidad de la materia, la mayoría de las cuales consistían en acusarlo de contrariar la doctrina aristotélica, y procura demostrar que su propia opinión es plenamente coincidente con la del Filósofo. Un defensor de las doctrinas aristotélicas podía argüir, en este sentido, que, si la materia fuera cierto acto, como afirmaba Ockham, entonces no estaría en potencia a *todo* acto, algo que

⁸⁰ Cf. SPHN I, 9, OPh VI, p. 180, lin. 17-24: “Et ideo esse suum proprium non habet a forma, sed est quaedam entitas indistincta a quodam esse, quod esse vel entitas privatur alio esse sive alia entitate quam potest recipere, scilicet forma, ita quod nihil recipit praeter forma. Non enim est imaginandum quod forma aliquid aliud a se causet in materia, quasi materia recipiat a forma quoddam esse medium inter materiam et formam, sed materia recipit ipsam formam et esse quod est realiter formam, et nihil aliud recipit”.

⁸¹ Cf. SPHN I, 11, OPh VI, p. 186, lin. 3- p. 187, lin. 7: “Non solum autem materia prima est illa quae est in potentia ad omnes formas omnium specierum formarum generabilium et corruptibilium, sed etiam est quaedam res actu existens et est ingenerabilis et incorruptibilis, ita quod per nullam potentiam potest generari et corrumpi”.

⁸² Cf. SPHN I, 11, OPh VI, pp. 186-188: “(fit) “ex aliquo tamquam ex parte sua”; “illo quod generatur ex parte sua et corrumpitur in parte remanente”; “in aliquo tamquam in subiecto sibi praesupposito”; “prima materia...illa qua nulla est simplicior”.

⁸³ Cf. Ib.. Cf. argumentos similares y otros sobre la actualidad por sí de la materia en EPhA I, 18, OPh IV, p. 205, § 7, lin. 1-10ss.

parecería contradecir la tesis aristotélica de la potencialidad de la materia a la forma⁸⁴. Asimismo, podría objetarse que la materia no tiene verdaderamente el ser, sino a partir de la forma, mas la forma tiene el ser de modo nuevo; luego, la materia adquiere el ser de modo nuevo a partir de la forma⁸⁵. La estrategia de Ockham fue, básicamente, distinguir entre dos sentidos de ser en acto. De modo estricto, argumentó, se entiende por acto la acción de informar otra cosa, acción que adviene de modo nuevo a dicha cosa (*actu informante aliud et adveniente sibi*). Según esta acepción, se toma por acto a la forma sustancial que adviene de modo nuevo a la materia y, en consecuencia, no se dice que la materia es ente en acto, pues está en potencia a todo acto sustancial y no tiene ningún acto sustancial por sí, sino que respecto de éste es pura potencia. Todas las autoridades que habían negado actualidad a la materia lo habían hecho, según Ockham, siguiendo esta acepción de ser en acto⁸⁶. Pero hay, agregó, una segunda acepción de ser en acto que entiende, por acto, todo lo distinto del ser en potencia, es decir, de aquello que absolutamente no tiene ser *in rerum natura* sino que *puede* ser. Pues bien, según la segunda acepción, no se puede decir que la materia no esté en acto, sino que es cierto acto (*quidam actus*); la materia no está en potencia a todo acto, pues no está en potencia a sí misma:

“...actus multipliciter accipitur: aliquando accipitur stricte pro actu informante aliud et adveniente sibi; aliquando accipitur prout distinguitur contra esse in potentia, hoc est contra illud quod non est in rerum natura sed esse potest. Primo modo accipiendo actum, dicendum est quod materia est in potentia ad omnem actum substantialem et nullum actum habet de se, sed est pura potentia, distinguendo potentiam contra actum sic sumptum, quia tunc actus sumitur pro forma substantiali adveniente de novo materia. (...) Secundo modo accipiendo actum, dico quod materia est quidam actus, hoc est materia est existens in rerum natura; nec est in potentia ad omnem actum, quia non est in potentia ad se ipsam”⁸⁷.

En sentido similar, Ockham distinguió entre dos sentidos de ser: ciertamente, la forma da el ser a la materia en el sentido de que la informa, mas también se puede tomar el ser en el sentido de cualquier cosa existente *in rerum naturam*, y la materia existe de ese modo “antes” de recibir cualquier forma. Ockham reconoció, así, un modo de ser particular (*quoddam esse*) a la materia, entidad que, según esto, no variaría por más que lo hagan las formas que dicha materia puede tener de modo sucesivo:

“...materia est quoddam esse, hoc esto quoddam ens vere existens in rerum naturam antequam forma sit. Nec illud esse variatur, quantumcumque formae varientur...”⁸⁸

La distinción introducida por Ockham entre dos sentidos de actualidad, sostén de su teoría de la actualidad de la materia, fue dirigida por él a solucionar una afirmación de Averroes, según la cual, la materia es un intermedio entre el puro no ser y el puro ser. El Comentador, declaró

⁸⁴ Cf. SPn I, 10, OPh VI, p. 182, lin. 23-24: “...si materia esset de se quidam actus, igitur non esset in potentia ad omnem actum...”.

⁸⁵ Cf. SPn I, 11, OPh VI, p. 187, 27-29: “...materia non habet esse nisi a forma, sed forma de novo est, igitur de novo dat esse materiae, et per consequens materia de novo habet esse, igitur generatur”.

⁸⁶ Por ejemplo, Averroes, cf. EPhA I, c. 16, p. 177, lin. 34-41.

⁸⁷ Cf. SPn I, 10, OPh VI, p. 182, 27-39.

⁸⁸ Cf. SPn I, 11, OPh VI, p. 187, lin. 34 ss; cf. también EPhA I, c. 16, p. 171, lin. 26-34.

Ockham, estaba queriendo decir que la materia existe, actualmente y por sí, en la realidad, más no tiene, por sí, forma sustancial alguna⁸⁹. Ockham llegó, así, a la conclusión de que la materia, por una parte, es *sustancia*, mas, por otra, está *en potencia a la forma sustancial*⁹⁰.

Hubo otra consistente objeción presentada por Ockham a su propia teoría, a saber, que, si la forma fuera recibida en una materia ya actual, entonces, por ejemplo, la forma sustancial sería una pura determinación accidental, puesto que todo lo que recibe un ente en acto es accidente. Ockham respondió insistiendo con la doble acepción de ente en acto. Estrictamente, sostuvo, es en acto todo aquello que es existente por sí, no existente en otro como parte, apto por naturaleza para ser así conservado en el ser, y de este modo la materia no es ente en acto, porque nunca existe sino como parte en otra cosa, es decir, en el compuesto. Mas, en un sentido lato y comunísimo, es en acto todo aquello que existe *in rerum natura*, y de este modo la materia es un ente en acto⁹¹. En otras palabras, los términos “acto” y “potencia” son opuestos –entendió Ockham– sólo cuando se toman por ser en potencia *a cierta forma* y estar en acto *bajo dicha forma*.⁹² En fin, la materia está en potencia a todo acto que implique que algo informe otra cosa, pues no tiene ningún acto de ese tipo por sí misma; sin embargo, en otro sentido, es un ente verdaderamente existente en acto.

Ahora bien, tras explicar por qué es necesario postular la actualidad de la materia primera independiente de toda entidad que le confiera la forma, Ockham aclaró que la materia primera no puede ser aprehendida por la sensibilidad o el intelecto con un conocimiento simple y propio, sino sólo por composición de conceptos más simples de otras cosas⁹³. El concepto compuesto a partir de éstos significa y supone por algo verdaderamente real y nos permite concluir intelectualmente que hay algo en la realidad que primero está privado de la forma y luego está “debajo” de ella y la tiene, por más que no lo podamos conocer simple y propiamente. En otros términos, la materia es conocida por analogía con la forma⁹⁴. En efecto, a pesar de ser una entidad real por sí misma (*vera res existens in rerum natura*), la materia dependería de ésta para ser conocida, del mismo modo que la sustancia dependería de las cualidades de las que es sujeto para ser conocida:

“Ista autem materia prima, quamvis sit vera res existens in rerum naturam, non tamen a sensu vel intellectu est apprehensibilis cognitione simplici et propria sibi, sed est intelligibilis per analogiam ad formam tantum, (...), quia est quaedam entitas se habens ad formas substantiales sicut subiectum se habet ad diversas qualitates quas recipit vel potest recipere successive...”⁹⁵

Sin embargo, afirmó Ockham, el hecho de que la materia no sea cognoscible sino por analogía o por comparación con la forma no se debe a que no es una entidad por sí independiente

⁸⁹ Cf. EPhA I, 17, OPh IV, p. 192, lin. 17-25.

⁹⁰ Cf. EPhA II, 1, OPh IV, p. 238, lin. 29-30: “Materia enim actualiter et vere est substantia. Sed (...) est substantia in potentia ad formam substantialem”.

⁹¹ Cf. SPhN I, c. 11, OPh VI, p. 188, lin. 43-53: “...‘ens in actu’ dupliciter...accipitur: uno modo large et communiter pro omni ente existente in rerum natura, et sic non est verum quod omne adveniens enti in actu est accidens; et sic materia est ens in actu. Alio modo accipitur ens in actu magis stricte pro illo quod est per se existens, non inexistens alteri tamquam pars, natum sic conservari in esse. Sed sic materia prima non est ens in actu, quia numquam existit nisi sicut pars in altero, scilicet in composito, nec potest esse nisi sit pars; et propter hoc forma sibi adveniens non est accidens”.

⁹² Cf. SPhN I, c. 10, OPh VI, p. 185, lin. 130 - p. 186, lin. 134.

⁹³ También habla del conocimiento de la materia como un conocimiento complejo, pues es un conocimiento cualquiera de cuyas partes expresa algo distinto de la materia, cf. SPhN I, c. 15, OPh VI, p. 195, lin. 12-17.

⁹⁴ Cf. SPhN I, 14, OPh VI, p. 194-195.

⁹⁵ Cf. SPhN I, 9, OPh VI, p. 180, lin. 37 - p. 181, lin. 43.

de la forma que puede recibir, sino a un defecto de nuestro intelecto. A pesar de que, como explicaremos enseguida, según reconoció Ockham, la forma es inteligible de modo más perfecto que la materia, con todo, sostuvo, si nuestro intelecto pudiera prescindir de toda imagen sensible o de toda imagen de la fantasía para conocer, podríamos aprehender directamente la materia separada de toda forma, esto es inteligir la materia con un concepto simple y propio. Mas, como no podemos conocer sino mediante la sensibilidad y la fantasía, pero es la forma sustancial la que siempre está unida a alguna cualidad sensible, entonces, concluyó, sólo conocemos la materia cuando está informada por alguna forma sustancial:

“(…) causa quare materia non est intelligibilis a nobis nisi per comparationem ad formam, non est quia materia non habet entitatem distinctam a forma, sed est propter defectum intellectus nostri. Unde si intellectus noster posset immediate totaliter moveri ab aliquo ente extra animam sine phantasmate medio et sine omni sensibile medio, ita posset materia intelligi sicut forma (...). (...) quia [materia] non habet aliquam (...) formam substantialem, cui necessario est coniuncta semper aliqua qualitas determinata sensibilis, ideo non potest intelligi per se, hoc est non potest intelligi aliquo conceptu simplici sibi proprio, sed intelligitur aliquo conceptu composito (...)”⁹⁶.

Ahora bien, la cognoscibilidad sólo por analogía con la forma y con el individuo es sólo la primera de las propiedades que Ockham atribuyó a la materia. Por una parte, afirma que es idéntica en razón y diversa en número en los diversos entes⁹⁷. El *Venerabilis Inceptor* probó lo primero por el principio de economía: no hay razón para postular su diversidad en especie; vale decir, la materia de dos cosas que se transmutan sustancialmente entre sí es la misma. Mas si la materia es única en razón en los diversos entes, en cambio, no es única en número, y ello se prueba con diversos argumentos. Si existen formas sustanciales que se repugnan mutuamente, entonces, la misma materia en número no puede ser sujeto de tales formas simultáneamente; luego, es necesario que entre ellos la materia sea distinta en número. Por lo demás, entre dos individuos –v. g., un asno y un hombre– no puede existir nada común único en número, pues nada extenso puede estar simultáneamente en muchos lugares. Algunos sostenían que la unidad numérica pertenece a la materia sólo en cuanto informada por la forma, no por sí misma. Ockham respondió con la misma distinción explicada entre ser, acto y potencia en sentido estricto y en sentido lato: si se toma unidad por lo existente por sí en un género de modo último y completo (*ultimate et complete*), afirmó, toda unidad es a partir de la forma (pues nada es único de este modo si no es planta, animal, etc.). Pero la unidad se toma, también, por lo existente, aunque no por sí y de modo incompleto, y, en este sentido, rebatió, la materia tiene una unidad que no es a partir de la forma, e, incluso, la precede⁹⁸. Por otra parte, Ockham afirmó que la materia se halla, respecto de la extensión, no como una sustancia o sujeto respecto de un accidente o cosa distinta de la materia, inherente a la materia misma (*aliae res a materia sibi adveniente*), sino como un sujeto respecto de un predicado que se dice de él, como los predicados se dicen del sujeto en las proposiciones “por sí del segundo modo”⁹⁹. Vale decir, la materia sería, por sí, antes de tener forma sustancial o accidental, extensa y cuantificada o dimensionada (*extensa et quantam vel dimensionatam*): no podría existir sin alguna extensión o cantidad, pues no podría acontecer que

⁹⁶ Cf. EPhA I, c. 16, OPh IV, p. 176, lin. 27- p. 177, lin. 39.

⁹⁷ Cf. SPhN I, c. 12, OPh VI, pp. 188-191; EPhA I, 18, § 7, OPh IV, p. 207, lin. 52-61.

⁹⁸ Cf. SPhN I, c. 12, OPh VI, p. 190, lin. 57-59: “(...) distinctio et unitas non existentium per se in genere, cuiusmodi est materia, non est a forma, immo praecedat formam”.

todas sus partes ocupen el mismo lugar, sino que es necesario que tenga una parte distante de las otras, sin que la extensión sea un accidente suyo en sentido real, así como la cantidad se predica de la sustancia sin ser un accidente real de la sustancia.

⁹⁹ Sobre este tipo de proposiciones, cf. caps. VII y IX.

La reificación de la forma

La materia y la forma son, conforme a lo dicho, reales y distintas entre sí de modo real y total¹⁰⁰. Esta tesis supone una ontología individualista y realista de la forma, que está en plena sintonía con el nominalismo ockhamista del universal: la forma es, o bien, algo real externo al alma, es decir, una parte de la cosa natural, junto con la materia a la que informa, que es individual como la cosa misma de la que es parte junto con la materia, o bien una intención del alma que no hace sino significar a las formas tomadas en el primer sentido. En efecto, el término forma o especie es equívoco: designa, tanto a las formas (es decir, a las partes reales de los entes compuestos, que informan sus materias), como a las intenciones del alma, que no son más que signos que suponen por dichas partes reales¹⁰¹. Siendo, como la materia, una parte real del ente natural, la forma sustancial perdió, en la perspectiva ockhamista, todas las connotaciones metafísicas que, pese a su inmanencia, revestía en el esquema aristotélico, y se constituyó plenamente en una *res* —sólo que dependiente de su unidad con la materia, sin la cual perdería el ser, pues no podría existir por sí—:

“Est autem talis forma quaedam res quae per se non potest esse, sed semper est in composito, adveniens materiae presuppositae, sine qua esse non potest, quae aliquando est in materia sustentante eam et aliquando non est in materia sed simpliciter desinit esse...”¹⁰²

En este sentido, Ockham se esforzó por dejar bien claro que las autoridades no habían pensado a la forma y a la materia como distintas meramente en definición o según razón —como si realmente fueran una misma cosa y se distinguieran sólo racionalmente—, sino, por el contrario, como dos cosas realmente distintas (*duae res distinctae realiter*). Ni Aristóteles ni Averroes habían dudado, según él, de que la forma y la materia fueran cosas realmente distintas, ni de que la materia fuera algo verdaderamente existente en la naturaleza y por sí mismo (*in rerum natura secundum suam essentiam*). Solamente había señalado que la forma no puede existir sin la materia, ni la materia, ser desprovista de toda forma¹⁰³.

De modo coherente, Ockham tendió a eludir la tesis aristotélica de que sólo el compuesto, más no la materia ni la forma, es engendrable e incorruptible, y afirmó que la forma es una verdadera *res* que se genera y se corrompe. La forma es, en su perspectiva, aquello real verdaderamente nuevo en toda generación, realmente distinto de la materia, pero que, separado de ella, deja de existir. Para defenderlo, distinguió entre tres sentidos de generación y corrupción: estricto, lato y muy lato¹⁰⁴. En sentido estricto, afirmó, generarse y corromperse es comenzar a existir (o dejar de existir), de modo nuevo, una parte, preexistiendo otra. Decimos, propiamente, que algo se genera, si existe por primera vez, pero sólo en cuanto a una de sus partes. En otras palabras, generado en sentido estricto es aquello de lo cual precede una parte, sólo otra de las

¹⁰⁰ Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 291, lin. 36-38: “(...) nihil est materia nisi quod recipit in se formam absolutam distinctam realiter et secundum se totam ab illa materia”; Ib., p. 293, lin. 99-101: “[materia et forma] sunt duae res totaliter et secundum se totas distinctae quarum una manens simul cum alia, informat eam”.

¹⁰¹ Cf. EPhA II, 2, OPh IV, p. 246, lin. 25-35; Ib., p. 248, lin. 79-86; Ib., 5, OPh IV, p. 282, lin. 27 - p. 282, lin. 32.

¹⁰² Cf. SPPh I, 15, OPh VI, p. 196, lin. 10-13.

¹⁰³ Cf. EPhA II, 2, OPh IV, p. 248, lin. 87 - p. 249, lin. 106; Ib., 5, OPh IV, p. 281, lin. 11-19.

¹⁰⁴ Cf. SPPh I, 15, OPh VI, p. 196, lin. 16-32; Ib., 16, p. 197, lin. 5 - p. 198, lin. 20.

cuales es verdaderamente nueva. En este sentido, sólo es generable y corruptible el ente natural, v. g., el compuesto de materia y forma como partes realmente diferentes entre sí. Pero, en sentido lato, generarse y corromperse es, simplemente, poder ser de modo nuevo y poder dejar de ser de ese modo, y en este sentido, puede admitirse que se corrompe una *res* cuando cesa completamente, es decir, cuando nada de ella permanece. En este sentido lato, es necesario que la forma se corrompa y se genere, porque la forma se destruye completamente¹⁰⁵. En efecto, razonó Ockham, si la forma fuera absolutamente inengendrable, entonces el compuesto no sólo presupondría la materia, sino también a la forma. Mas, en ese caso, ni siquiera podría decirse que el compuesto mismo es generado, pues la generación no se distinguiría de una pura agregación y disgregación de cosas preexistentes, que son la generación o corrupción tomadas en sentido no estricto, propias del arte, en el cual (se verá más en detalle luego) no hay producción o destrucción de una nueva cosa, sino, simplemente, congregación de cosas preexistentes conforme a un orden debido y pura disgregación o separación de cosas preexistentes que pueden existir separadas. En otros términos, si la forma fuera preexistente y no nueva, sería equiparable a la materia, y entonces la generación natural no se distinguiría del arte. Por el contrario, sostuvo, cabe concluir que, para que la generación natural sea verdadera aparición de una nueva *res*, y la corrupción, destrucción de ésta, es necesario que sea la forma la parte de lo generado que verdaderamente adquiere el ser y lo pierde: en efecto, esto no puede acontecer con la materia, porque ésta, según lo probado, es inengendrable e incorruptible; luego, concluyó, sucede a la forma. Es necesario, por todo ello, que la forma sea una parte real del ente natural, que constituye la verdadera novedad en lo generado y la verdadera pérdida en lo corrompido¹⁰⁶. Esta concepción de lo generado y sus principios motivó el rechazo de una máxima omnipresente en la física aristotélica y escolástica, aquella según la cual lo generado se genera como lo semejante, de lo semejante: tal cosa, afirmó Ockham, sólo acontece cuando no hay verdadera generación o advenimiento de una cosa nueva, sino mera agregación de partes preexistentes, como en el arte:

“Notandum est quod stricte accipiendo generationem, numquam aliquid fit ex simili; (...) sed large accipiendo ‘fieri’, potest aliquid fieri ex similibus, sed tunc non est generatio sed congregatio tantum”¹⁰⁷.

Es propio de la forma –al contrario que la materia– el ser diversa en razón en diversos entes (en efecto, si fuese de la misma razón en todos los entes, como la materia, no habría diversidad entre los entes generados); como la materia, es extensa, es decir, tiene partes distantes entre sí¹⁰⁸. La forma, como la materia, tiene una inclinación, en el marco de una concepción según la cual los entes naturales obran determinados por una inclinación (*inclinatio*) propia que

¹⁰⁵ En cuanto al tercero y más lato sentido de los conceptos de generación y corrupción, es el puramente nominal, según el cual no se genera verdaderamente nada nuevo, ni de modo parcial, ni de modo total, sino que simplemente se agregan de una manera nueva cosas preexistentes o se separan cosas previamente juntas. A este sentido de los conceptos de generación y corrupción corresponde la producción por arte, cf. *infra*.

¹⁰⁶ Cf. SPn I, 15, OPh VI, p. 196, lin. 33 - p. 197, lin. 40: “Cum igitur generatio naturalis distinguatur a congregatione et corruptio naturalis a segregacione, oportet dicere quod aliqua pars generati de novo est quando compositum generatur et desinit esse quando compositum corrompitur. Sed hoc non potest esse verum de materia, quia illa est ingenerabilis et incorruptibilis substantia, sicut probatum supra; igitur hoc est verum de forma, quia ipsa primo est quando compositum generatur et desinit esse quando compositum corrompitur”. Cf. también EPhA II, 2, OPh IV, p. 251, lin. 48-49: “(...) forma est illud quod secundum se totum de novo est per generationem”. La generación sustancial es, por eso, generación en sentido estricto y movimiento en sentido no estricto, Cf. cap. III.

¹⁰⁷ Cf. EPhA I, II, OPh IV, p. 117, lin. 11-14.

¹⁰⁸ Cf. SPn I, 15, OPh VI, p. 197, lin. 40-47.

“importa” cierto conato y esfuerzo (*conatus et nisum*), por más que dicho impulso no puede sino ser el acto mismo del ente natural. Que no puede ser sino un acto —no un hábito—, Ockham lo demostró así: lo pesado, estando en su lugar propio, no se inclina al acto, porque la inclinación es respecto de la cosa ausente no habida; en cambio, sí hay inclinación cuando lo pesado está fuera de su lugar propio. Mas la gravedad permanece en el cuerpo, tanto cuando está como cuando no está en su lugar propio; por lo tanto, eso nuevo no puede ser la gravedad (análoga al hábito) sino un acto, el acto de inclinar a la forma. Luego, la inclinación de una forma a operar de cierto modo es algo real distinto de la forma misma, pero eso real es un acto; no una cualidad.

A través de las ideas expuestas, se consolidó la visión ockhamista de la materia y la forma como entidades o cosas parciales (*entitates partiales*)¹⁰⁹. Su trascendencia esencial en el plano ontológico consiste en que, probablemente, por primera vez en un contexto “aristotélico”, se postula que hay cosas que no pueden existir solas: los términos de esta tesis, en efecto, habrían resultado virtualmente incompatibles desde una perspectiva aristotélica tradicional, porque, desde el punto de vista aristotélico, no es cosa o ente sino, precisamente, lo que puede existir separado. Pero elevar la materia y la forma a la dignidad de cosas realmente distintas, realidades positivas¹¹⁰, aunque existentes sólo como partes del compuesto, conduce a plantear una concepción esencialmente distinta de la unidad del compuesto: efectivamente, Ockham se refirió a las partes esenciales del ente natural como entidades distintas que conforman un *unum* por coincidencia local.

En lo que respecta a cómo conocemos la forma, del mismo modo que la materia no es conocida por sí sino por comparación a la forma, sostuvo que también lo hacemos por analogía, es decir, por su comparación con la materia (aunque el conocimiento analógico de la forma es más fácil que el de la materia). *De hecho*, afirmó, tampoco la forma es conocida por nuestro intelecto, pues éste, unido al cuerpo, no puede acceder directa y propiamente a la materia y la forma. Conocemos la materia como soporte de la forma, del mismo modo que conocemos al hombre como soporte de la blancura; tampoco conocemos la forma sino informando la materia, ni la blancura sino informando al hombre¹¹¹. A pesar de ser cosas distintas, reales, individuales, etc., la materia y la forma no nos son directamente accesibles; de ahí que Ockham se refiriera a ellas, usando el *locus* aristotélico, como a cosas más conocidas por naturaleza, pero menos conocidas para nosotros¹¹². De ahí que, creemos, sea difícil ver en la forma ockhamista una suerte de empirización de la forma aristotélica, como lo hicieron Alféri y Bastit al sostener que se trata del contorno o figura concreta de la cosa, más próxima a la *morphé* que al *eídos o species*¹¹³, porque lo propiamente visto con el ojo corpóreo no son, sostendría Ockham, sino las cualidades¹¹⁴, mientras que la forma, tanto como la materia, no pueden ser conocidas directamente.

¹⁰⁹ Cf. SPhN I, 9, OPh VI, p. 180, lin. 24-27: “Et ista duo esse partialia sive duae entitates partiales constituunt sive faciunt unum totum, vel magis proprie loquendo sunt duae partes unius entis seu esse totalis quod est totum compositum ex illis”.

¹¹⁰ Cf. EPhA I, 16, OPh IV, p. 161-162 lin 109-148: “(...) ‘materia’ (...) [s]trictè dicitur de re positiva habente in se formam distinctam realiter. (...) ‘forma’ (...) accipitur (...) pro re positiva informante aliam, scilicet materiam (...) semper materia et forma realiter distinguuntur (...)”.

¹¹¹ Cf. EPhN I, 15, p. 177, lin. 42-57. Aquí, Ockham explicó sumariamente que el intelecto humano no conoce propia y simplemente, ni la materia, ni la forma, ni el compuesto y prometió extenderse sobre la cuestión en un ulterior comentario al *De Anima* que nunca escribiría.

¹¹² Cf. EPhN I, 1, OPh IV, p. 26, lin. 145 - p. 27, lin. 145. Sobre el puesto de la materia y la forma en el orden del conocimiento, cf. cap. VII.

¹¹³ Cf. Alféri (1989), p. 90 y n. 127; Bastit (1997), p. 152.

¹¹⁴ Cf. cap. VIII.

La exposición precedente muestra suficientemente que Ockham desarrolló una concepción netamente personal de los principios aristotélicos del ente natural. Cabe, en este punto, hacer algunas reflexiones sobre la significación filosófica de las ideas expuestas. En primer lugar, se puede decir que Ockham estuvo en camino a una cierta concepción materialista de la materia y la forma. En lo respectivo a la materia, radicalizó una doctrina tradicional de la escuela franciscana, elevando la dignidad ontológica de este principio a la de un ente por derecho propio. Por eso, aunque no rechazó de plano la tesis aristotélica de la preeminencia de la forma sobre la materia, la moderó considerablemente: reconoció que la forma era, como dijo Aristóteles, “más perfecta y divina” que la materia; sin embargo, adujo, el compuesto es aún más perfecto que la forma, porque incluye la perfección de la forma y *la de la materia*. En efecto, recalcó, no hay que suponer que la materia primera no tiene, por sí, alguna perfección; más aún, agregó, la materia prima es, por sí, más perfecta que cualquier accidente de la sustancia¹¹⁵. Por eso, la forma sola no es más perfecta que el compuesto de forma y materia¹¹⁶. En lo que respecta a la forma, Ockham desarrolló una concepción ciertamente no aristotélica de este principio. En su presentación, la forma es una *res* extensa e individual como la materia; de ahí que ambas, materia y forma, resulten dos componentes del ente corpóreo, tan corpóreos como el mismo compuesto del que son partes.

En segundo lugar, cabe destacar que la teoría ockhamista de la materia y la forma también supone una bien definida y personal noción de principio. El *Venerabilis Inceptor* estableció que la materia y la forma son principios del compuesto sin ser cosas distintas de él, en el sentido de que el compuesto no es una tercera cosa distinta de la reunión de ambas. Con ser reales, los principios no necesariamente son *real y totalmente distintos* de lo principiado —se apresuró a aclarar Ockham, posiblemente, en contra de los neoplatónicos—; son partes de lo principiado, más allá de las cuales no es posible avanzar (en este sentido, todo lo que tiene principios tiene partes, que son los principios mismos)¹¹⁷. Todo indica lo que ya hemos adelantado, que Ockham se forjó una concepción realista y antimetafísica de la noción de principio. Algo similar ocurre con la noción de naturaleza: el *Venerabilis Inceptor* terminó identificando este concepto con las partes intrínsecas del ente natural, es decir, con la materia y la forma. Esta identificación no era estrictamente extraña a la *Física*, pero las afirmaciones de Aristóteles cobraban, en la presentación de Ockham, un sentido nuevo. Nos hallamos ante el firme proyecto de reducir los principios de la física aristotélica, o bien, a puros nombres de cosas, o bien, a cosas. En este sentido, Ockham distinguió aquellas cosas que son naturaleza (por ejemplo, los cuerpos celestes, que, por no tener materia, no tienen dos partes) de las que tienen naturaleza (los cuerpos compuestos de materia y forma como de sus dos partes esenciales). La forma y la materia, tomadas separadamente del compuesto, son, una y otra, naturaleza; el compuesto, en cambio, es lo que tiene naturaleza, es decir, tiene materia y forma¹¹⁸. A su vez, Ockham distinguió lo que es o tiene naturaleza de lo que es por naturaleza (*a natura, secundum naturam*) o *según el curso común de la naturaleza*

¹¹⁵ Cf. EPhA I, 18, OPh IV, p. 201, lin. 71 - p. 202, lin. 81; Ib., II, 1, OPh IV, p. 238, lin. 31-44.

¹¹⁶ Esto da ocasión de comentar una afirmación de Averroes según la cual la causa es más perfecta que lo causado. Según Ockham, no debe entenderse que esta afirmación del Comentador está referida a cualquiera de las cuatro causas, sino sólo a las causas extrínsecas, pues de las intrínsecas sería —de acuerdo con lo dicho— falsa, ya que el todo siempre es más perfecto que la parte, y las causas intrínsecas son partes del compuesto, que es su efecto, cf. BSPH II, 3, OPh VI, p. 29, lin. 12-19; EPhA II, 1, OPh IV, p. 238, lin. 45-51.

¹¹⁷ Cf. EPhA I, 6, OPh IV, p. 76, lin. 15-30: “(...) non est imaginandum quod principium rei sit aliqua una res distincta realiter et totaliter ab illo cuius est principium. Hoc enim est impossibile et omnino superfluum. (...) Sed hoc nomen ‘principium’ importat ipsam rem non protensam ulterius (...). Notandum est igitur quod omne habens principium habet plures partes”.

¹¹⁸ Cf. EPhA II, 2, OPh IV, p. 241, lin. 8-15; Ib., p. 244, lin. 26-32.

(*secundum communem cursum naturae*)¹¹⁹. Lo que tiene naturaleza es, como hemos dicho, lo que tiene una parte real intrínseca; en cambio, lo que es por naturaleza no es una parte real de un ente sino alguna acción o pasión, como el ir hacia arriba corresponde por naturaleza o según el curso...etc. al fuego. Como de costumbre, la intención de Ockham fue distinguir entre dos sentidos de “natural”: en un sentido, sostuvo, es naturaleza aquello que es real; la materia y la forma; en otro sentido, es natural un modo de comportarse de las cosas que *tienen* materia y forma:

“Ferri enim sursum neque *est natura* neque *habens naturam*, sed *est a natura* et *est secundum naturam*, hoc est *secundum cursum naturalem*. (...) ferri sursum et universaliter acciones et passiones non sunt aliquae res distinctae realiter ab agentibus et patientibus existentes in eis et distinctae realiter a formis et qualitatibus absolutis”¹²⁰.

Además, en lo que respecta a la noción ockhamista de naturaleza, cabe destacar una idea cuyas consecuencias respecto de la teoría causal son decisivas: la naturaleza de los entes generables y corruptibles —esto es, su materia y su forma— muchas veces es principio, no activo, sino pasivo de su movimiento; el elemento activador es siempre un agente extrínseco. En qué medida el hecho que la forma y la materia sean partes las destituye de su poder causal, en beneficio del agente extrínseco, es decir, de la causa eficiente, lo veremos más adelante.

La unidad local de la forma y la materia

La tesis de que la materia y la forma son partes reales del compuesto generado por naturaleza tiende, como hemos explicado, a subrayar su realidad y su distinción recíproca. Ockham también destacó que entre ellas no existe una relación causal: ni la materia es causa de la forma, ni ésta de la materia (de hecho, había sostenido que no podemos asignarles causas); en todo caso, una y otra son causas intrínsecas parciales del compuesto¹²¹. Cabe destacar que, en este y muchos otros sentidos que hemos venido señalando, la materia y la forma tienen, según Ockham, una relación análoga a la de la sustancia y la cualidad: realidad por sí y distinción recíproca, pese a no existir sino juntas. El sujeto, afirmó, se dice “materia” del accidente, como la materia, de la forma sustancial. Así como la materia no es parte de la forma ni es la forma misma, la sustancia no es parte del accidente ni es el accidente mismo¹²². Ciertamente, Ockham conservó la terminología aristotélica que distinguía entre la unidad accidental de sustancia y accidente y la unidad esencial de materia y forma, pero, en los hechos, debilitó esa distinción y tendió a presentar ambas unidades de un modo muy similar. El resultado fue que la segunda se aproximó notablemente a la primera: Ockham tendió a debilitar la unión de la materia y la forma, así como la unión de la sustancia y la cualidad. Es cierto, sin embargo, que atribuyó un mayor grado de separación e independencia recíproca a las segundas que a las primeras, en la medida en que

¹¹⁹ Sobre esta última noción, fundamental por su relación con la teología, cf. cap. XI.

¹²⁰ Cf. EPhA II, 1, OPh IV, p. 239, lin. 4-11.

¹²¹ Cf. SPhN II, 1, OPh VI, p. 215, lin. 59-67.

¹²² Así, por ejemplo, la materia, que, siendo verdaderamente actual *in rerum natura*, está, con todo, en potencia a las formas, es comparable al hombre, que, siendo verdaderamente existente, está en potencia a la blancura, cf. EPhA I, 14, OPh IV, p. 141, lin. 16-21.

sostuvo que la materia y la forma son *partes* de una sustancia, mientras que la cualidad es una *cosa extrínseca* a la sustancia¹²³.

Constituyó una especial preocupación suya aclarar que la materia y la forma no constituyen el compuesto por intermediación de alguna tercera entidad: simplemente, la materia –según lo explicado– *es* cierta potencia apta por naturaleza para recibir la forma y lo hace de modo directo o inmediato, y la forma *es* cierto acto apto por naturaleza para ser recibido por la materia. ¿Por qué –en otras palabras– la materia puede recibir la forma y hacer un *unum per se* con ella? Simplemente, dijo Ockham, porque el acto es acto y la potencia es potencia: no se debe buscar una causa ulterior de la materia ni de la forma¹²⁴. Ahora bien, que la materia y la forma sean principios de la generación, continuó, no significa sino que existen, ambas en el mismo tiempo y lugar (*simul in eodem loco et situ*), de modo que la materia esté presupuesta por la forma recibida en ella de modo nuevo, y que la forma exista con novedad según toda ella y según cualquiera de sus partes. El ente natural generado no es una tercera cosa (*tertia entitas*) distinta de la materia y la forma –entidades reales y realmente distintas–, existiendo juntas y simultáneamente:

“(…) praeter materiam et formam nihil est nisi quoddam compositum quod non est aliud a partibus simul iunctis. Dicendum est igitur quod praeter partes quae sunt materia et forma non est alia tertia entitas distincta ab illis, sed est aliqua composita quae nec est una pars nec alia, (...), sed simul et coniunctim materia et forma unitae”¹²⁵.

Las consecuencias ontológicas de esta afirmación son trascendentales. Para comprenderlas, convendrá que nos detengamos en un tópico caro a Ockham, la generación de los entes artificiales y sus diferencias con la generación natural. Ockham sostuvo una interpretación radicalmente antirrealista de la generación por arte. Según él, la forma del artefacto no es una forma sustancial nueva (*aliquid substantiale novum*)¹²⁶, ni tampoco accidental¹²⁷; con la generación de un artefacto, no se genera (o al menos, no necesariamente) una nueva cosa sustancial o accidental. Cuando el artífice trabaja con diversos materiales, éstos no reciben, por su acción, algo realmente nuevo y distinto. En una palabra, según esta teoría, los entes artificiales no serían verdaderas novedades, no agregarían, en sentido estricto, nada nuevo al mundo¹²⁸. Es manifiesto, argumentó Ockham, que muchas veces basta con mover de lugar cosas preexistentes para obtener, por composición, un nuevo ente (v. g., una casa), o basta con separar cosas que existen juntas (como se hace el mercurio por ablación de una parte de la piedra), o con transfigurar algo preexistente (como, del cambio de figura que se imprime al bronce, se hace la estatua)¹²⁹. Una de las objeciones que Ockham enfrentó –y aceptó– es que, entonces, los entes por arte no existirían propiamente; serían sólo entes por naturaleza a los que se ha manipulado de

¹²³ Cf. EPhA II, 2, OPh IV, p. 255, lin. 22-25.

¹²⁴ Cf. SPhN I, 19, OPh VI, p. 199, lin. 15 - p. 200, lin. 23.

¹²⁵ Cf. SPhN I, 19, OPh VI, p. 206, lin. 27-33.

¹²⁶ Cf. EPhA II, 1, OPh IV, p. 228, lin. 404-405; Ib., 2, p. 246, lin. 36 - p. 248, lin. 78.

¹²⁷ Cf. EPhA II, 1, OPh IV, p. 251, lin. 50 - p. 252, lin. 71.

¹²⁸ Cf. SPhN I, 20, OPh VI, p. 209, lin. 9-13: “...quando artificialia fiunt, nulla res nova secundum se totam generatur de novo, –vel non est necessarium quod generatur semper res de novo existens secundum quamlibet partem eius–”. Los argumentos de Ockham para defender su noción de la generación artística fueron más numerosos que los expuestos aquí, cf. Ib., p. 209, lin. 16ss..

¹²⁹ Cf. SPhN I, 20, OPh VI, p. 210, lin. 51 - p. 211, lin. 55; QPhA q. 119, OTh IX, p. 719, lin. 16-20; EPhA II, 1, OPh IV, p. 217, lin. 31 -p. 219, lin. 101.

cierto modo; el hombre, por su actividad fabril, no generaría, en sentido estricto, nada¹³⁰. El artefacto es, en verdad, o bien una única cosa natural (la escultura, hecha sólo de piedra), o bien muchas (la casa es piedras y maderas aproximadas localmente y dispuestas de determinada manera, la ciudad, muchos hombres congregados y ordenados de cierto modo, la cama, madera y hierro, etc.). En suma, los entes artificiales no agregarían nada realmente nuevo a los entes naturales. A tal punto es la naturaleza la única y verdadera artífice de cualquier cambio, agregó Ockham parafraseando a Aristóteles, que podría, ella misma, producir todo aquello que produce el arte, a pesar de que esto ocurra muy raramente o nunca. Muchas cosas producidas por la naturaleza y el arte, de hecho, son similares en figura, color, etc.: una piedra puede ser pulida por el viento hasta volverse apta para servir de pared de una casa, o algo por el estilo¹³¹. A veces, reconoció Ockham, el arte contribuye a que se genere alguna verdadera *res nova*, ya sustancial, ya cualitativa, pero, en esos casos, el artífice sólo opera como causa de la aproximación de los agentes naturales a sus pacientes naturales. V. g., a veces, por la medicina puede generarse alguna cualidad nueva, como cuando el médico produce, mediante su arte, calor, frío, humedad (sudor), etc. Sin embargo, el médico sólo aproxima los agentes que pueden, por naturaleza, producir estas u otras cualidades o sustancias a sus pacientes naturales: son éstos las únicas causas de novedades reales. En suma, Ockham entendió que, para explicar la aparición de un ente por arte, no es necesario postular que allí hay algo real verdaderamente nuevo; en ocasiones –reconoció–, puede haberlo, pero ello se debería estrictamente a la acción causal de los agentes naturales a los pacientes, y el artista sería sólo la causa de la aproximación local entre éstos, necesaria para que los agentes naturales operen, o, a lo sumo, removería un obstáculo que impidiera que lo hicieran¹³². Ahora bien, ¿cómo conciliar esto con la afirmación de Aristóteles, según la cual ciertas cosas se generan por arte? Según Ockham, una vez más, Aristóteles había usado implícitamente la teoría de la suposición y distinguido entre una definición real y otra nominal. Los entes por arte serían realmente entes por naturaleza y sólo nominalmente se distinguirían de éstos¹³³. En suma, el arte nunca sería causa, por sí, de algo nuevo en el mundo, sino a lo sumo, por accidente¹³⁴.

P. Alféri¹³⁵, que interpretó, en general, al pensamiento de Ockham como una nueva configuración de los límites de la ontología, destacó su análisis de la técnica como expresión de una tajante división entre dos “regiones” de entes: aquella sola a la que compete la emergencia de formas nuevas, la naturaleza, es radicalmente distinguida de aquella otra, la técnica, cuya esencia

¹³⁰ Cf. SPn I, 20, OPh VI, p. 211, lin. 56 : “...quaelibet res artificialis est vere et realiter naturalis” (...). Cf. también EPhA II, 1, p. 222, lin. 190-1: “...artificialia sunt naturalia... naturalia fiunt artificialia”.

¹³¹ Cf. EPhA II, 1, OPh IV, p. 224, lin. 258-270.

¹³² Cf. EPhA II, 4, OPh IV, p. 271, lin. 39-48; Ib., 5, p. 294, lin. 10-15; Ib., 12, p. 373, lin. 33 - p. 374, lin. 41.

¹³³ Cf. EPhA II, 1, 219, OPh IV, lin. 110 - p. 229, lin. 410.. Omitimos aquí referir en detalle esta extensa discusión.

¹³⁴ Cf. En QPhA q. 118, OTh IX, 716, lin. 8-13, Ockham se manifestó sobre la cuestión de los entes por arte de un modo ligeramente diferente, que podría dar lugar a confusiones. Señaló que aquella proposición que dice que los artefactos añaden realmente algo a la naturaleza *no es evidente, ni deducible de proposiciones evidentes, ni tampoco verificable por experiencia*. Esto podría sugerir que atribuye un valor epistemológico débil a su ontología nominalista del arte: simplemente –pareció estar diciendo– *no podemos probar, ni por deducción, ni por experiencia*, que los artefactos agregan algo real al mundo. Sin embargo, luego de esta sorprendente afirmación, desarrolló, en esencia, la misma concepción de los entes por arte de sus otras obras de filosofía natural y distinguió dos sentidos del concepto de generación: propiamente (*simpliciter*), es la adquisición de una cosa que antes no existía y es, pues, ella misma, totalmente nueva; en sentido restricto (*secundum quid*) e impropio, es la transformación de una cosa, de tal suerte que ésta se vuelve de un modo que antes no era (*res fit aliqualis qualis prius non fuerat*) y ello sólo implica que una proposición puede comenzar a verificarse de ella. Así, en sentido estricto, generación es el advenimiento de una *cosa nueva*; en sentido lato, de una *proposición (verdadera) nueva*, cf. QPhA., q. 118, OTh IX, p. 716, lin. 14 - p. 718; Ib., q. 119, OTh IX, pp. 719-720.

es el montaje, es decir, la pura yuxtaposición, imbricación y combinación. Consciente de la diferencia esencial entre arte o técnica y naturaleza, Ockham habría entrevisto profundamente la cuestión de la esencia del objeto técnico, pues habría diferenciado el nacimiento de un ente natural, en el que la venida de una forma nueva marca su singularidad, inteligible como esencia, del advenimiento del objeto técnico. Afirmando que éste no tiene forma nueva alguna, Ockham habría sugerido que no tiene esencia, es decir, habría entrevisto la técnica como vaciada de contenido ontológico, lo cual habría significado una desnaturalización de la técnica, que dejaba de estar, como lo había estado, según Aristóteles, "...anclada en el mismo suelo ontológico que la generación natural;...universalizada, ligada a un número finito de modelos formales"¹³⁶. Ockham, por el contrario, al suprimir de la producción de los artefactos toda forma nueva, habría liberado a la técnica y, lo que es más decisivo, habría desplazado la atención, desde los principios cósmicos del objeto técnico, al artesano mismo como sede de una acción eficiente que no consiste, ya, en prolongar la actividad formativa de la naturaleza y en volver presentes las esencias universales.

Como se verá, el arte fue sólo de uno de los casos de cambio en sentido débil o cambio puramente nominal distinguidos por Ockham. La tesis fundamental de toda la ontología de Ockham fue que debe distinguirse entre las cosas absolutas, verdaderas realidades, y todo lo demás; "lo que hay" son sólo las *res absolutae*, y podemos reducir todas las viejas entidades de la metafísica (universales, formalidades, relaciones, etc.) a puros nombres. De modo coherente, la teoría ockhamista del cambio pretendería establecer una distinción radical entre verdaderos cambios (aquellos que implican la emergencia de una nueva cosa absoluta) y cambios que acontecen, esencialmente, en el plano de los nombres, y sólo en sentido débil en el mundo. Esta distinción fundamental tendría una consecuencia: todos los conceptos centrales de la terminología aristotélica del cambio –materia, forma, privación, contrario, principio, causa, etc.– tendrían dos acepciones, una propia y real; otra impropia y nominal. En este sentido, el arte y la naturaleza fueron diferenciados por Ockham con inusitado énfasis. El arte fue presentado como el ejemplo paradigmático del cambio puramente nominal, de las innumerables modificaciones secundarias de lo real, cuya verdadera índole era necesario denunciar permanentemente, so pena de permitir una multiplicación errónea de lo real "malinterpretando" a las autoridades filosóficas. En comparación, la naturaleza sería el ámbito por excelencia del cambio en sentido propio; exclusiva artífice de lo verdaderamente nuevo. Fue su obsesivo combate del realismo y la multiplicación innecesaria de entidades el que llevó a Ockham a desarrollar una concepción netamente naturalista de las operaciones artísticas, según la cual la clásica división entre entes por arte y por naturaleza no sería una división entre cosas, pues todo lo hecho por arte sería, en realidad, una creación de la naturaleza y los artefactos no introducirían verdaderas novedades en la realidad¹³⁷.

Pero el concepto ockhamista de arte no nos interesa sino por el concepto de naturaleza que surgiría de la comparación con él. Más decisivo que el hecho de haber igualado los entes artificiales a los naturales sería el hecho de que Ockham haya tendido, implícitamente, a equiparar los entes naturales con artefactos naturales, al haber concebido la unidad de la materia y la forma con un carácter mucho más próximo a la unidad accidental, lejos de la unidad ontológica que éstas

¹³⁵ Cf. Alféri (1989), p. 92.

¹³⁶ Cf. Alféri (1989), p. 93.

¹³⁷ Cf. BSPH II, 1, OPh VI, p. 25, lin. 7-13ss.: "...ista non est divisio rerum, quia omnino eadem res quae est naturalis est artificialis (...). Sed illa est divisio praedicabilium" (comentando *Phys.* II, 1 192 b 8 ss.). En tren de salvar ciertos pasajes de Aristóteles no concordantes con su opinión, Ockham recurrió a un argumento conocido: arguyó que el Filósofo estaba utilizando expresiones en sentido no propio, presuponiendo los conocimientos lógicos de sus potenciales lectores (Cf. *Ib.*, p. 26, lin. 38-43). Según Ockham, también el Comentador afirma que los artefactos son por separación o reunión (Cf. *Ib.*, p. 26, lin. 26-28). Sobre el ente por arte como generado sólo en sentido lato, cf. EPhA I, 15, OPh IV, p. 151, lin. 34-47 y, en general, nuestro cap. III.

tenían en la tradición aristotélica. En efecto, las diferencias establecidas por Ockham entre arte y naturaleza se diluyen a la hora de comparar la estructura ontológica misma del artefacto y el ente natural, entre las cuales se advierten diferencias bien poco esenciales. Ockham entendió por igual al ente natural y al artificial como compuestos por coincidencia local de sus partes, las cuales son, por sí mismas, cosas. Concibió del mismo modo la unidad entre las partes del compuesto generado por naturaleza y las del generado por arte: en ambos casos, afirmó que se trataba de una unidad por contigüidad local. Ciertamente, agregó que las partes del ente artificial pueden existir separadas en el orden natural, mientras que ello no ocurre con las del ente natural. Las partes del ente por arte pueden, incluso, existir de modo simultáneo, sin que necesariamente compongan el correspondiente todo, pues, además, se necesita que estén dispuestas del modo debido y convenientemente situadas. Ocurre, así, que los ladrillos, el cemento y las otras partes de la casa pueden existir simultáneamente sin que sea verdadero decir “los ladrillos, el cemento, etc. *son* la casa” —si, por ejemplo, no son manipulados por el constructor como conviene a las reglas del arte—. En cambio, sostuvo, es imposible que ésta materia y ésta forma existan en la naturaleza, a menos que sean simultáneamente existentes. Inversamente, es imposible, en la naturaleza, que ésta materia y ésta forma sean simultáneas en tiempo y lugar y no compongan un todo, de modo análogo a como es imposible que la sustancia y el accidente sean simultáneas en tiempo y lugar y no compongan un todo¹³⁸. Finalmente, la materia no puede, en el curso natural, existir separada de toda forma, por más que si se realizara aquello que es imposible en el orden natural, existiría como, de hecho, es, sin forma alguna que la informara. Siempre hablando desde el punto de vista racional, que es el que expuso el Filósofo, esa materia desnuda de toda forma sería incorruptible:

“(…) si per impossibilem [materia prima] esset sine omni forma, nullum agens posset eam destruere secundum intentione Philosophi”¹³⁹.

Se ve, por las afirmaciones anteriores, que la materia y la forma no coexisten como coexisten dos sustancias en el mismo lugar: la interpretación ockhamista de las relaciones entre materia y forma como puramente locales supuso, evidentemente, una profunda revisión de la

¹³⁸ Cf. SPhN I, 19, OPh VI, p. 208, lin. 78-86. La concepción de la unidad de las partes intrínsecas como puramente local se completó con la observación de que la diferencia entre el objeto y sus partes, o entre el objeto y sus cualidades, reside sólo en la capacidad del primero para moverse localmente por sí mismo, capacidad de la que están privadas por naturaleza sus partes y cualidades. Como es manifiesto, movida cualquier cosa localmente, también se moverán localmente todas sus partes y las cualidades de las que es sujeto, porque unas y otras son inseparables del cuerpo, aunque sean, ellas mismas, corpóreas; en cambio, no son aptas por naturaleza para moverse por sí mismas: así, la materia y la forma son cosas distintas, extensas ambas y coincidentes localmente; sin embargo, no pueden separarse localmente una de la otra sin dejar de existir *in natura rerum*; tampoco las cualidades pueden separarse localmente de la sustancia, pues sólo coexistiendo localmente con ella existen *in natura rerum*, cf. SPhN III, 11, OPh VI, p. 284, lin. 1-16 y 20-23. “Possunt autem moveri omnia corpora localiter. Et de corporibus caelestibus manifestus est (...) quod quodlibet corpus caeleste movetur circulariter. Ista autem corpora inferiora possunt localiter moveri...Caetera autem omnia corporalia, sive sint partes essentielles, cuiusmodi sunt materia et forma, sive partes integrales, cuiusmodi sunt partes componentes elementorum et aliorum corporum, sive sint qualitates inherentes subiectis, vere moveri possunt localiter, quamvis aliqua moveantur per se, alia autem non moveantur, nec per naturam moveri possunt, nisi ad motum aliorum, quia motis nobis moventur omnia quae in nobis sunt. (...) si aliquid sit in loco, omnia quae sunt in ipso sunt in loco, et quia illa non possunt separari ab illo in quo sunt, ideo ipso mutante locum, necesse est et alia mutare loca, et per consequens moventur localiter” En esto se diferenciaría el movimiento local del movimiento de alteración: “todas las cosas” (partes esenciales, cualidades) que están en un sujeto se moverán localmente si el sujeto se mueve localmente, en cambio no tienen por qué alterarse todas ellas si éste se altera. Un objeto puede ser receptivo de una cualidad (*susceptivum qualitatis*) sin que lo sean todas sus partes.

¹³⁹ Cf. EPhA I, 18, OPh IV, p. 206, lin. 26-30.

física aristotélica, pero esto no significa que constituyera un grosero empirismo¹⁴⁰ y, menos aún, que entrañara la desaparición de la ontología¹⁴¹, sino que, como veremos luego¹⁴², se trató una revisión de los conceptos ontológicos clásicos de subsistencia e inherencia.

Conclusiones: la materia y la forma, "causas" intrínsecas

Ockham, como se ha visto en nuestra exposición y señalado por la mayoría de los intérpretes, transformó los principios aristotélicos en partes actuales y extensas del ente¹⁴³. Se ha afirmado que, al pensar la materia como ser en acto, extenso y cuantitativo, inauguró la idea de una física no aristotélica, experimental y cuantitativa, estableciendo, así, un hilo de continuidad desde la teoría del primado de la singularidad hasta la física moderna¹⁴⁴. Quizá, la concepción ockhamista era una consecuencia previsible de la teoría franciscana de la materia, tal como se venía desarrollando en occidente desde la segunda mitad del siglo XIII¹⁴⁵. Se señaló, sin embargo, que la novedad de Ockham residió en describir a la materia como algo positivo carente de determinación sustancial, pero que posee en sí mismo determinaciones accidentales, pues, al ser extendida en el espacio, la materia de una cosa poseería una figura con una cierta forma y otras propiedades accidentales¹⁴⁶. No es nuestro objetivo discutir estas cuestiones, sino reflexionar sobre las implicancias ontológicas del planteo ockhamista. Puede ser que, como afirmó Goddu, al poner énfasis en que la materia y forma son cosas reales independientes, Ockham no haya hecho más que continuar la tradición escolástica concerniente a la separabilidad de la materia y la forma. En todo caso, es ése el punto de mayor interés para nosotros: las tesis ockhamistas de la realidad y extensión de la forma y de la exterioridad ontológica recíproca de ésta y la materia, con la tesis de que ambas son *res* como trasfondo, derivaron en un notable debilitamiento de la unidad sustancial, que motiva algunos interrogantes.

Por empezar, si, como hemos afirmado y se reconoce generalmente, para Ockham, la unidad del ente compuesto de materia y forma sólo es la coexistencia espacial y temporal de éstas, se debe, ante todo, ser consciente de la profunda subversión del concepto tradicional de "uno por sí" que esto implica, y preguntar cuál es el criterio –si alguno fue estipulado por el *Venerabilis Inceptor*– para distinguir la unidad por sí del compuesto de materia y forma respecto de otro tipo de unidades, como la de la sustancia y el accidente¹⁴⁷. Uno de los problemas de fondo que evidentemente implica la ontología ockhamista es, en efecto, dar cuenta de la unidad una vez que se ha enfatizado, al interior mismo del ente, la diversidad.

¹⁴⁰ Así la presenta Bastit (1997), p. 150.

¹⁴¹ Cf. Bastit (1997), p. 120.

¹⁴² Cf. cap. III.

¹⁴³ Cf. Larre (2000), p. 109. Quien no suscribió ese reconocimiento mayoritario fue Moody (1935), que tendió a interpretar sólo como discursivas todas aquellas distinciones que –al menos, literalmente– Ockham presentó como reales y que resultaban evidentemente poco ortodoxas para la concepción aristotélica tradicional. Moody sostuvo que el uso ockhamista de la antítesis de materia y forma como principios fue puramente analógico y negó que Ockham hubiera sostenido la distinción real de ambas. De lo contrario, argumentó, se estaría atribuyendo a Ockham la postulación de diversos principios anteriores al ser; ello acarrearía la conclusión –según él, difícilmente coherente con el ockhamismo– de que la metafísica ya no sería filosofía primera, sino que se identificaría con la física o ciencia discursiva sobre lo mudable, cf. *Ib.*, p. 141. Precisamente, otros intérpretes, como G. Leff y Alféri, atribuyeron a Ockham la reducción de la metafísica, o, más precisamente, de la ontología, a la física, cf. introducción.

¹⁴⁴ Cf. Alféri (1989), p. 98ss..

¹⁴⁵ Cf. Pérez Estévez (2001).

¹⁴⁶ Cf. Goddu (1984), pp. 95-107.

¹⁴⁷ Cf. cap. III.

En segundo lugar, está el problema clásico de si, al hacer hincapié en la idea de la materia y la forma como partes del ente natural, no oponiéndose al vocabulario causal aristotélico; pero introduciendo la cualificación de “intrínsecas” para las causas material y formal, Ockham dejó de considerar a la materia y la forma como verdaderas causas y pasó a identificar la idea de causa en sentido propio con la de una entidad extrínseca a lo causado. En líneas generales, Ockham se atuvo, al menos verbalmente, a la ortodoxia: la forma sustancial, afirmó, se dice “forma de” la materia, pero no “causa formal” de la materia; sino de todo el compuesto –pues, como se ha dicho, no es el compuesto mismo, sino una parte de él, lo mismo que la materia¹⁴⁸-. También se atuvo a la tesis básica del aristotelismo de que la materia y la forma se relacionan como tales por la mediación de un agente extrínseco. La materia primera, apta por naturaleza para recibir toda forma, basta por sí sola (*sufficit*), junto con ésta, para la generación y la corrupción de los entes naturales, pero siempre que concorra un agente¹⁴⁹. Las partes del compuesto, es decir, la materia y la forma, no existen en el orden natural sino componiendo el compuesto, pero dependen, para hacerlo, de las causas extrínsecas, la eficiente y la final:

“(…) generatio naturalis et similiter generatum non tantum requirunt materiam et formam tanquam partes, sed etiam requirunt *causas essentielles ex quibus dependent et sine quibus esse non possunt, saltem quando primo sunt* (...)”¹⁵⁰.

Tradicionalmente se entiende que en Aristóteles la teoría de la causalidad estaba imbricada en la teoría de los principios del cambio porque nociones como materia y forma, que, primero, eran enfocadas desde un punto de vista estático, eran insertadas, luego, en el sistema dinámico del cambio como causas material y formal. Es, precisamente, esta transformación lo que Ockham puso en crisis, en la medida en que distinguió, como se ha visto claramente en el texto citado, entre las partes y las causas esenciales del ente compuesto, afirmando que, sin sus partes esenciales o partes por sí, el compuesto no puede existir, mas sin sus causas esenciales, las partes del compuesto no pueden unirse¹⁵¹. Ockham estableció una clara distinción entre la relación que las causas intrínsecas tienen con sus efectos y la que tienen las causas extrínsecas con los suyos. De las partes del compuesto, al compuesto que éstas forman, existe una relación ontológicamente intrínseca; de las causas a lo causado, una relación ontológicamente extrínseca. Y precisamente el carácter extrínseco respecto de su efecto, por el cual se distingue la causa eficiente de las causas intrínsecas, sería el origen de una metodología esencialmente empírica como método de verificación de las relaciones causales de este tipo, de la que nos ocuparemos más adelante:

“(…) nunquam causa materialis vel formalis est secundum se totam distincta a re et a qualibet parte rei, (...) causa autem efficiens distinguitur totaliter ab effectu quando effectus secundum se totum habet esse de novo. Et potest per hoc sciri an aliquid sit causa efficiens alterius, puta si sine ipso non potest res esse primo et cum

¹⁴⁸ Cf. SPhN II, 1-2, OPh VI, pp. 213-217; EPhA II, 5, p. 288, lin. 24-30. Cf. cap. III.

¹⁴⁹ Cf. EPhA I, 18, OPh IV, p. 198, 91-94.

¹⁵⁰ Cf. SPhN II, 1, OPh VI, p. 213, lin. 4-7. En este sentido, Ockham afirmó que se debía excluir a la causa eficiente, la causa final y el tiempo de la definición de la generación y lo generado, cf. SPhN I, 2, OPh VI, p. 159, lin. 37 - p. 160, lin. 39; EPhA I, c. 15, OPh IV, p. 155, lin. 76-82.

¹⁵¹ Cf. SPhN I, 1, OPh VI, p. 155, lin. 5-7.

ipso potest existere. Sicut ex hoc quod ignis est praesens ligno, fit calor in ligno, quia aliter non fieret in ligno; ideo ignis est causa efficiens caloris in ligno”¹⁵².

¿Alcanza con decir que ganó preeminencia la causalidad eficiente en detrimento de las nociones de causa material y formal, para concluir que éstas perdieron todo poder causal? Cuando menos, cabe decir que estamos ante una desarticulación de la teoría aristotélica de las cuatro causas como una unidad orgánica, puesto que se justifica el tratamiento separado de las causas intrínsecas del de las extrínsecas. Es cierto que, quizás por su obsesivo programa de concordar con las máximas autoridades filosóficas, Ockham conservó la nomenclatura de las cuatro causas y no se presentó a sí mismo como un expreso reformista. En este sentido, puede desconcertar cierto empeño de su parte en conformarse a la autoridad del Filósofo, afirmando que hay cuatro causas:

“(…) eiusdem rei sunt plures causae in diverso genere causae, quia impossibile est quod aliqua res sit causata nisi habeat plures causas; et si sit composita ex materia et forma realiter distinctis, necessario habet quattuor causas”¹⁵³.

Cuando menos, es claro que Ockham diferenció con inusitado énfasis las partes intrínsecas de los seres naturales, incapaces, por sí mismas, de producir algo nuevo, de sus causas, necesariamente exteriores a lo que producen. Por otra parte, se debe reconocer que, al afirmar la distinción real e independencia ontológica (cuando menos, de derecho) de la materia y la forma, Ockham implícitamente desdibujó la distinción entre entidades extrínsecas e intrínsecas y, consecuentemente, debilitó la ligazón necesaria de las partes o causas intrínsecas con la cosa. Por todo ello, será necesario replantear hasta qué punto debe tomarse seriamente a las causas intrínsecas como únicas absolutamente necesarias para una cosa, por contraposición con los agentes extrínsecos¹⁵⁴.

¹⁵² Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 282, lin. 8-16.

¹⁵³ Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 286, lin. 24-26.

¹⁵⁴ Cf. Larre (2000), p. 103.

III. EL CAMBIO

En esta investigación, la teoría ockhamista del cambio no interesa más que por su condición de instrumento para la argumentación ontológica: Ockham se sirvió de la clásica problemática del cambio como de una oportunidad para defender sus ideas acerca de qué cosas hay en el mundo. En la filosofía ockhamista, fue a propósito de la pregunta por el cambio que se descubrió a las únicas verdaderas entidades exteriores al alma, las llamadas *res absolutae*.

En lo que genéricamente denominamos la teoría del cambio consideramos comprendidos varios capítulos del pensamiento físico de Ockham, tal como está expuesto en el corpus de su filosofía natural, en la medida en que se trata de las soluciones aportadas por él a la problemática general del devenir físico, según había sido planteada por Aristóteles. Su variedad temática y complejidad testimonia, en buena medida, las discusiones de la física medieval tardía respecto de problemas tan diversos como clásicos. Fueron decisivos el tema del movimiento según la cantidad, las relaciones entre ésta y la sustancia y la divisibilidad del continuo, así como la discusión sobre la actualidad o potencialidad del infinito. También, el del cambio cualitativo y la conocida problemática de la transición desde una teoría cualitativa de la remisión y aumento de las cualidades hacia la teoría cuantitativa moderna. Asimismo, el problema del movimiento, que implicó la antinomia entre la teoría cualitativista del movimiento, la cual postulaba una *forma fluens* o forma transeúnte, realmente distinta del móvil y del lugar adquirido, y otra que reducía el movimiento a la existencia sucesiva de una cosa permanente en lugares diferentes y a su relación espacial sucesivamente diferente con otras cosas permanentes; de modo similar, la discusión entre quienes, para explicar el movimiento de un proyectil, postularon una fuerza motriz impresa y quienes se negaron a postular un ímpetu o cualquier entidad adicional, afirmando que el proyectil se mueve a sí mismo y concluyendo que, cuando menos, en esos casos, no se cumplía la máxima aristotélica de que todo lo que se mueve es movido por otro distinto.

Muchas de esas temáticas, tratadas, todas ellas, con merecido detenimiento en los trabajos existentes sobre la física del siglo XIV en general y sobre la física de Ockham en particular¹⁵⁵, exceden el propósito de esta monografía. Al ocuparnos de la teoría del cambio, nuestro objetivo central es exponer la reducción ockhamista del mundo a sustancias y cualidades para precisar las nuevas ideas sobre los clásicos conceptos de subsistencia e inherencia que estarían implicadas en ella, en la medida en que tales conceptos son ineludibles a la hora de estudiar el concepto ockhamista de causalidad. Por eso, no trataremos la problemática del cambio local, aunque anticipamos que el movimiento local tiene un papel, y muy preciso, en la definición de la causalidad dada por Ockham, al que oportunamente nos referiremos. Algo similar ocurre con la cuestión del cambio cuantitativo: aunque se vinculó con otra, que rozaría los intereses de la última parte de nuestro trabajo –la controvertida explicación ockhamista del milagro de la eucaristía, que supone la doctrina del concurso de Dios con la criatura–, el tema del cambio según la cantidad excede los límites de lo que Ockham entendió por causalidad en sentido propio, por no tratarse, como veremos en adelante, de un cambio real, de modo que solamente haremos referencia indirecta a él. En suma, apenas nos referiremos a la concepción ockhamista de los cambios local y cuantitativo para que se perciba la profunda solución de continuidad establecida por Ockham entre éstos y el cambio según la sustancia y la cualidad. Con éste nos habremos situado, por así decirlo, en los umbrales del tema de la causalidad y nos habremos formado una idea de las dificultades intrínsecas con las que, como muchos reconocieron, se enfrentó una ontología física

¹⁵⁵ Cf. Goddu (1984), pp. 112-29 y Larre (2000), pp. 141-223.

como la de Ockham a la hora de pensar ese concepto: pensar la idea de causalidad en el ockhamismo equivalió a la difícil tarea introducir el dinamismo en un mundo enfáticamente concebido como sólo compuesto por entidades discretas, absolutas y actuales. Por todo lo dicho, en lo que sigue tampoco pretendemos hacer una exposición sistemática y completa de la teoría del cambio sustancial y cualitativo; sólo presentaremos aquellos aspectos suyos que contribuyen a entender el pensamiento de Ockham como una ontología.

El proyecto filosófico general ockhamista consistió, en buena medida, en establecer límites taxativos entre lenguaje y realidad allí donde Aristóteles no los había establecido, combinado, ello, con una aplicación escrupulosa de la regla de no multiplicar entidades innecesariamente. En consonancia con ese plan general, la teoría ockhamista del cambio fue el intento de reducir al mínimo los cambios reales y explicar lo eliminado por recurso a la sola lógica del lenguaje y de las variaciones en la disposición recíproca de las cosas reales. Ockham siempre se propuso cumplir a rajatabla con el imperativo de no poner más cosas en la realidad que las que la realidad tolera que pongamos; por eso, de modo consecuente, se propuso explicar el cambio, en sentido estricto, como la aparición de algo verdaderamente nuevo y real o como la verdadera destrucción o desaparición de algo preexistente. ¿Cómo podemos saber cuándo estamos ante la ocurrencia de una novedad real y cuándo no? –fue la pregunta de Ockham–. Debemos usar esta regla –respondió–: dado el hecho de que, sucesivamente, denominaciones contrarias puedan verificarse de un objeto, si tal hecho puede ser salvado por el sólo movimiento local (de las partes del objeto, de éste en relación con otros objetos, etc.) o por agregación o remoción de partes a los mismos objetos preexistentes, entonces, no estamos obligados a postular, allí, una nueva *res*. En otros términos, el principio de no-contradicción –la vía más poderosa para probar la distinción entre las cosas– nos obligaría a admitir que, siempre que algo pasa, de ser sujeto de un determinado predicado, a serlo de su respectivo contradictorio, hay un cambio, cuando menos en el lenguaje. Si podemos explicar dicho cambio por el sólo recurso a variaciones accidentales de la realidad (no entendiendo “accidental” en términos reales) entonces nos estaría vedada, por arbitraria, toda identificación del cambio con una novedad de las cosas mismas. Ockham se propuso, así, reducir al máximo posible los casos en los que es legítimo exceder la pura novedad lingüística y extenderla a lo real.

Las especies de cambio o movimiento: súbito y sucesivo, adquisitivo y privativo, real y nominal

En general, el programa ockhamista respecto del problema del movimiento o cambio (*motus*) constó de dos lineamientos fundamentales: distinguir sentidos propios e impropios del concepto –es decir, distinguir qué es propiamente cambiar de lo que no lo es–; tras ello, lograr una explicación del cambio que satisficiera las exigencias del nominalismo, v. gr., que salvara los fenómenos y el poder significativo del lenguaje sin multiplicar las entidades. En este marco se inscribió la discusión planteada por Ockham respecto del significado del concepto de movimiento en general y su conocida preocupación por sentar que, en sí mismo, el proceso por el cual algo cambia no constituye una realidad adicional respecto de la misma cosa que cambia o de las realidades permanentes de tipo accidental que ésta pierde o adquiere al cambiar: salvo éstas –y a excepción del agente que produce el cambio–, no se requiere postular ninguna otra realidad para explicar que algo cambia¹⁵⁶. Ello se demostró con argumentos bien caros a la dialéctica

¹⁵⁶ Cf. SPhN III, 3, OPh VI, p.253, lin. 22- 26: “...quando aliquid mutatur ibi non est illud quod mutatur, scilicet aer vel ignis, et res quae acquiritur vel deperditur; sicut quando aer illuminatur praeter aerem est lux quae nunc

ockhamista. Supóngase lo contrario, es decir, que el hecho de que una cosa cambie implica algo real además de dicha cosa que experimenta el cambio y de las cosas que comienzan o dejan de existir en ella como consecuencia del cambio: en ese caso, como todo cambio se da en el tiempo y el tiempo se compone de infinitos instantes, el cambio le significaría recibir y/o perder infinitas realidades¹⁵⁷. La reificación del concepto de movimiento en la que, erróneamente, muchos habían incurrido no provenía de una dificultad de la realidad, sino del lenguaje. La razón es, dijo Ockham, que algunas inflexiones lingüísticas impropias crean confusión, porque se ignora que no suponen por algo diferente de aquellas mismas cosas significadas por las expresiones propias. Así, muchos conceptos engañosos por ser sustantivos (cambio, mutación), bien interpretados, no significarían cosas, sino apenas acciones de cosas. Ello se debe a que, frecuentemente, se crean vocablos que no son estrictamente necesarios, pues no significan, de modo directo, realidades, sino que remiten de modo oblicuo o connotativo a las realidades mismas. Una vez más, Ockham declaró estar siguiendo las huellas de Aristóteles (*vestigis Aristotelis inhaerendo*)¹⁵⁸ al hablar así. Según esta opinión, pues, el cambio se explica suficientemente sin más cosas en la realidad que las cosas permanentes¹⁵⁹.

La reducción ockhamista del cambio a las cosas permanentes se inscribió, como hemos notado, en el contexto de las intensas discusiones de la época sobre la teoría física. Ockham reaccionó contra ciertas teorías coetáneas que postulaban la existencia de realidades transitorias inherentes al sujeto del cambio, las cuales operarían como intermediarias entre el estado previo al cambio y el posterior. Desde fines del siglo XIII, la teoría aristotélica del movimiento venía siendo objeto de fructíferas controversias¹⁶⁰. Independientemente o por recepción de las teorías

primo est in aere et ante non erat. Et istis positis, omnibus aliis amotis, exceptis causis sine quibus aer et lux esse non possunt, vere aer mutatur ad lucem”.

¹⁵⁷ Cf. SPhN III, 2, OPh VI, p.250, lin. 14-25. Cf. más argumentos en SPhN III, 2, OPh VI, p.250, lin. 26 - p. 252, lin. 78.

¹⁵⁸ Cf. SPhN III, 3, OPh VI, p.252, lin. 1 - p. 253, lin. 19.

¹⁵⁹ Cf. SPhN III, 3, OPh VI, p.254, lin. 51 - p. 255, lin. 54: “...ad hoc quod aliquid mutetur sufficiunt res permanentes, (...) nullo modo requiritur aliqua res quae statim debeat destrui (...)”. Por tanto, no hay cosa alguna “...praeter res permanentes quae possunt durare per tempus, et ita mutatio non est talis res subito transiens et destructo, quae tantum duret per instans” (Ib., p. 255, lin. 70). A rechazar toda reificación del movimiento que supusiera la duplicación de las cosas permanentes se consagraron, en su mayoría, las QPhA, qq. 8-36.

¹⁶⁰ La explicación aristotélica clásica del movimiento como producto de la tendencia de los cuerpos a sus lugares naturales, tendencia que resultaba del predominio de uno de los elementos por sobre los demás en su mezcla o composición, era complementada con la tesis de que toda entidad capaz de moverse, animada o no, es, a su vez, impulsada por otra cosa, y de que motor y movido son distintos pero no están física o espacialmente separados (aunque ello sí ocurre en el movimiento violento). Constituía un tema de interés explicar por qué un movimiento se acelera o desacelera, especialmente, en relación con su cualidad de violento o de natural, según se aproxime o no a su lugar natural. Las dificultades surgían a la hora de precisar las relaciones entre la velocidad del movimiento, el peso del cuerpo que se mueve, el medio a través del cual se mueve y el tiempo que tarda en hacerlo. Se discutían cuestiones como las siguientes: si las variables se dividieran al infinito, ¿qué ocurriría con la fuerza impulsora? ¿se debilitaría hasta desaparecer? ¿Cuál es la fuente de la fuerza que permite a un cuerpo continuar moviéndose después de perder su aparente contacto con el impulsor inicial? Después de que una piedra ha sido lanzada, ¿qué es lo que la mantiene en movimiento? Siempre según Aristóteles, la fuente de movimiento continuo era el medio externo (v.g., para la piedra, el aire), pero se entendía que éste es activado por el impulsor inicial. La primera porción de aire activado empuja a la piedra y simultáneamente activa la unidad de aire adyacente o segunda unidad y así sucesivamente. A medida que el proceso continúa, sostenía la teoría, la fuerza impulsora de las sucesivas unidades de aire disminuye gradualmente hasta alcanzarse una unidad de aire que es incapaz de activar la unidad de aire contigua: es en ese punto cuando la piedra comienza a caer con su movimiento descendente natural. En conclusión, Aristóteles empleaba el medio simultáneamente como fuerza impulsora y como resistencia. Si el medio no resistiera, el movimiento sería instantáneo. La resistencia ofrecida por el medio es proporcional directamente a su densidad. La supresión de toda resistencia del medio equivaldría a la existencia de vacío, sólo que Aristóteles sostenía que el mundo es un *plenum* compuesto, en la región sublunar, de cuerpos integrados por los cuatro elementos, y en la supralunar, del éter; cf. Grant (1983³), p. 79ss..

árabes, en el medioevo latino se habían iniciado las discusiones con Roger Bacon y Tomás de Aquino, quienes habían rechazado la fuerza incorpórea como explicación del movimiento violento continuo de un cuerpo, pero esta tendencia sería contrarrestada en el s. XIV por Francisco de Marchia, Nicolás Boneto y, de la forma más madura, por Jean Buridan¹⁶¹, quien hablaría –tal vez, por primera vez– de un ímpetu o fuerza impulsora, transmitida desde el impulsor inicial hasta el cuerpo puesto en movimiento y cuya potencia estaría en relación con la velocidad y cantidad de materia.

Ockham rechazó, por superflua y conducente a contradicciones, la postulación de estas realidades paralelas a las realidades permanentes como expedientes explicativos del cambio. En lo que competía al problema del cambio, respondió, en efecto, con la formulación de su *novacula*, la regla según la cual, si podemos explicar que una proposición es verdadera sin recurso a otras entidades que las permanentes, es vacuo postular otro tipo de entidades, tales como cosas transeúntes:

“Quando propositio verificatur pro rebus, si res permanentes sufficiunt ad verificandum frustra ponitur alia res”¹⁶².

La aplicación de la navaja ockhamista a las realidades transeúntes, que redundó en la sola aceptación de las cosas permanentes, se repetiría respecto de las realidades no absolutas en la discusión del problema de la relación¹⁶³. Sentado, pues, que el cambio no constituye, él mismo, una realidad adicional respecto de las cosas que cambian, habría que definir su naturaleza, pero,

¹⁶¹ Los antecedentes de las discusiones sobre este tema habían sido los abundantes textos griegos y árabes que ingresaron en occidente no antes de los siglos XII y XIII. Se destacaba el neoplatónico tardoantiguo Juan Filópono, quien había criticado la función asignada por Aristóteles al medio y negado que el medio externo (especialmente, el aire) fuera causa del movimiento violento, sugiriendo una fuerza incorpórea impresa. Estas ideas llegaron a la latinidad cuando Averroes transmitió un breve ensayo de Avempace, presuntamente influido por Filópono. Entre los autores islámicos, la teoría de la fuerza incorpórea impresa (*mail*) de Filópono llegó a la idea de que, al moverse violentamente, un cuerpo es capaz de recibir un *mail* proporcional a su peso, el cual constituiría una *calidad permanente* que habría de persistir indefinidamente en el cuerpo en ausencia de resistencias externas –consecuentemente, en el vacío, dada la ausencia de resistencias externas, un cuerpo podría moverse con movimiento violento con una trayectoria y duración indefinidas; no habría razón para su detención–. En occidente, Francisco de Marchia (1323) hablaría del movimiento violento como resultado de una *virtus derelicta* o fuerza autodisipante, con colaboración del aire. Nicolás Boneto († circa 1343) sostendría, similarmente, que en un movimiento violento queda impresa en el móvil una *forma no permanente, sino transitoria*, de modo que el movimiento en un vacío es posible en tanto que esta forma persista, pero cuando desaparece, ese movimiento cesa. La adopción de esta forma no permanente y transitoria suponía un radical abandono de la física aristotélica, a la vez que un importante aporte a la misma. Según Buridan, finalmente, como hay más materia en un cuerpo pesado y denso que en uno liviano y raro, aún siendo del mismo volumen y forma y aún impulsados con la misma velocidad, el más pesado recibiría un mayor ímpetu y, por tanto, recorrería una mayor distancia. Cantidad de materia y velocidad fueron, pues, los criterios de Buridan para determinar el ímpetu: los mismos que se usarían en la física newtoniana. En los hechos, el ímpetu era una cualidad interna de la fuerza impulsora, que Aristóteles había supuesto como externa. Buridan afirmó que en ausencia de resistencias, un cuerpo se movería indefinidamente, en línea y a velocidad uniforme y que ni su tendencia a su lugar natural lo impediría; ello contradecía potencialmente la idea aristotélica de un universo finito. El movimiento indefinido, uniforme y rectilíneo iba a ser un ingrediente esencial del principio moderno de inercia. A pesar de cierta oposición –dentro de la que se contó Ockham–, las teorías de fuerza impresa ejercieron una influencia ininterrumpida hasta bien entrado el s. XVI; cf. Grant, loc. cit.; Larre (2000), pp. 195-223.

¹⁶² En directa reacción contra la máxima del escotista Walter Chatton, según la cual no puede explicarse la verdad de ciertas proposiciones más que postulando tales entidades transitorias. Según Chatton, “(...) quando propositio est vera pro rebus, si res permanentes non sufficiunt ad eius veritatem oportet addere aliquid ultra”; cf. QPhA, q. 12, OPh VI, pp. 422-3, n..

¹⁶³ Cf. cap. VI.

para ello, antes sería preciso decir qué tipos o especies de cambio hay. En sentido genérico, puede decirse que mudar, cambiar, etc. no es sino que lo que muda o cambia se halle de un modo distinto que antes. Como siempre, la principal preocupación de Ockham fue distinguir celosamente cuándo la realidad tolera que hablemos de cambio y cuándo no —en cuyo caso, diría Ockham, el cambio acontece, principalmente, en el nivel de la predicación, y sólo de un modo débil o impropio en el mundo—. En otros términos, Ockham se preocupó, ante todo, por establecer cuál es el correlato real del concepto de cambio, cuándo el cambio implica la emergencia de algo verdaderamente real nuevo y cuándo implica solamente que un nuevo nombre puede ser predicado o verificado de algo preexistente. El hilo conductor elegido para desarrollar esta tesis del doble sentido (real y nominal) de cambio fue la tabla aristotélica de los predicamentos. Ockham afirmó que no existe cambio, en sentido estricto, más que respecto de las únicas categorías que, en su perspectiva, designarían directamente algo de la realidad, es decir, verdaderas *res absolutae*: las categorías de sustancia y cualidad. Habría, así, verdadero cambio, cuando una sustancia adquiere una cualidad que antes no tenía, como cuando un cuerpo recibe luz o alguien adquiere el hábito de la visión: la luz y el hábito de la visión son verdaderas novedades en el sujeto que los recibe¹⁶⁴. En cambio, muchas veces las proposiciones que enuncian un cambio no suponen por una verdadera novedad de la realidad, a tal punto que para que se verifiquen algunas categorías no sea necesario que exista movimiento alguno¹⁶⁵. En cuanto a la categoría de lugar, si bien es tan nominal como la de relación, a diferencia de ésta, parece implicar necesariamente un cambio. Ciertamente, el propio Aristóteles había afirmado que sólo hay cambio respecto de la sustancia, la cualidad, la cantidad y el lugar¹⁶⁶. Una de las principales preocupaciones de Ockham sería reducir aún esta clasificación a los dos primeros predicamentos, explicando el resto en términos nominales. En una palabra, Ockham se propuso explicar que muchos de los cambios que enunciamos en el lenguaje no son propiamente tales, es decir, no son verdaderas innovaciones de “lo que hay”, sino simples variaciones del modo en que los entes se hallan dispuestos, variaciones que nuestro lenguaje refleja. En su mayor parte, los predicamentos aristotélicos no serían, entonces, sino los diversos instrumentos lingüísticos con los que contamos para hacerlo. Así, como habíamos adelantado en el capítulo anterior, Ockham distinguió una acepción propia y real de generación, de otra impropia y nominal: en sentido estricto, afirmó, generación es el advenimiento de una *cosa nueva*; en sentido lato, de una *proposición nueva*:

“(...) hoc nomen ‘generatio’ dupliciter accipitur. Scilicet stricte, et tunc per talem generationem acquiritur vera res nova quae ante non erat. Sicut est in generatione substantiae; nam ibi ipsa materia acquirit veram formam quae ante non erat, sed secundum se totam est de novo quamvis prius fuerit in potentia tantum. Similiter est quando aer fit lucidus, nam lux est vera qualitas quae ante non erat in actu secundum aliquam sui partem; et similiter est in dealbatione (...). Aliter accipitur generatio large, quando scilicet per transmutationem subiecti locali vel ablationem alicuius vel additionem vel per quamcumque aliam mutationem incipit habere novam denominationem quam prius non habuit (...). Et quia hoc potest contingere sine nova re addita (...), quia scilicet non est hic nova res distincta secundum se totam a re priori (...) vocatur generatio large sumpta (...)”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cf. EPhA I, II, OPh IV, p. 119, lin. 30-40.

¹⁶⁵ Es el caso de la relación, la cantidad y otras categorías, cf. cap. VI.

¹⁶⁶ Cf. SPhN III, 1.

¹⁶⁷ Cf. EPhA I, 14, OPh IV, p. 150, lin. 10 - p. 151, 33. Cf. también EPhA I, c. 15, OPh IV, p. 159, lin. 28-52, donde Ockham estableció dos modos de distinguir entre generación en sentido propio y estricto. Según el

¿Cómo podemos saber cuándo estamos ante la ocurrencia de una novedad real y cuándo no? —se preguntó—. Debemos usar esta regla: dado el hecho de que, sucesivamente, denominaciones contrarias puedan verificarse de un objeto, si tal hecho puede ser salvado por el sólo movimiento local (de las partes del objeto, de éste en relación con otros objetos, etc.) o por agregación o remoción de partes a los mismos objetos preexistentes, entonces no estamos obligados a postular, allí, una nueva *res*. En otros términos, el principio de no-contradicción —la vía más poderosa para probar la distinción entre las cosas— nos obliga a admitir que, siempre que algo pasa, de ser sujeto de un determinado predicado, a serlo de su respectivo contradictorio, hay un cambio, cuando menos en el lenguaje. Si podemos explicar dicho cambio por el sólo recurso a variaciones accidentales de la realidad, tales como los cambios de lugar de las mismas cosas preexistentes, entonces nos estará vedada, por arbitraria, toda identificación del cambio con una novedad de las cosas mismas. Ockham procuró, así, reducir al máximo posible los casos en los que sería legítimo exceder la pura novedad lingüística y extenderla a lo real:

“(…) ad cognoscendum quando est per talem transmutationem aliquam rem secundum se totam productam, utendum est hac regula quod quando potest esse talis diversa et opposita denominatio successive propter solum motum localem, tunc non oportet ponere ibi novam rem secundum se totam primo exsistere”¹⁶⁸.

Los artefactos, todos los fenómenos de agregación social entre seres vivos, algunos entes naturales y muchas más cosas del mundo, sostuvo Ockham, deben ser rigurosamente distinguidos de las únicas cosas realmente existentes, las *res absolutae*. He aquí, por otra parte, la distinción fundamental que se requeriría para no interpretar mal a las autoridades filosóficas¹⁶⁹. Consecuentemente, aquellos procesos por los cuales se origina cualquiera de estos entes que no son estrictamente *res absolutae* no serían, estrictamente, cambios. El arte, debemos recordar, opera meramente por agregación, separación o transfiguración de cosas naturales. Los procesos de rarefacción y condensación sólo implican que el mismo cuerpo en número, sin que se le agregue nada, ocupe un mayor lugar (rarefacción) o menor (condensación), por el solo alejamiento o aproximación de sus partes. La misma lluvia es sólo agregación de cosas. Un pueblo, una ciudad, un ejército no son cosas distintas de sus miembros: un pueblo es muchos hombres, aunque ningún hombre sea pueblo. No hay algo real que medie entre los objetos relacionados, que se genere cuando los objetos comienzan a estar en relación y se corrompa cuando dejan de estarlo¹⁷⁰.

La teoría del cambio expuesta presuponía la de los principios del ente sujeto a cambio y sus causas ya presentada por nosotros; por eso, al haber distinguido entre dos sentidos fundamentales de cambio —real y nominal—, Ockham se vio llevado a hacer pareja distinción entre

segundo y más amplio, se considerarían generaciones en sentido estricto, tanto la de la cualidad absoluta, como la de la sustancia, y de este modo se distinguiría el advenimiento de cualidades y sustancias como cosas totalmente nuevas, de los cambios en sentido nominal, correspondientes a las categorías nominales (v. g., la adquisición de una nueva figura, la condensación o rarefacción, etc.). Según el primero, sería generación en sentido propio sólo la de la sustancia, porque sólo en el caso de la generación sustancial es siempre verdadero que adquiere él ser de modo nuevo (*de novo generatur et capit esse*) un ente en sentido propio (*ens simpliciter*), mientras que según el resto de cualquiera de las otras categorías podría haber cambio puramente nominal: la cualidad, en efecto, sólo en una de sus acepciones fue considerada real por Ockham, cf. infra.

¹⁶⁸ Cf. EPhA I, 15, OPh IV, p. 160, lin. 85-89.

¹⁶⁹ Cf. EPhA I, 16, OPh IV, p. 168, lin. 30 - p. 169, lin. 32: “Et ista distinctio <i. e. entre cambio en sentido propio e impropio> multum necessaria in sciendo intentionem Philosophi et Commentatoris, quia ipsa ignota frequenter errabitur circa intentionem eorum”.

¹⁷⁰ Cf. EPhA I, 15, OPh IV, p. 160, lin. 89 - p. 161, lin. 108; Ib., p. 162, lin. 1 - p. 164, lin. 41.

sentidos de causa. Así, afirmó que la noción de causa material se puede tomar en dos sentidos: en sentido propio, sería causa material aquella *res* que fuera sujeto de una verdadera transformación, es decir, de un cambio real, ya sustancial, ya cualitativo. Diríamos, entonces, que allí una *res* recibe otra –ya sustancial, ya cualitativa–, la cual verdaderamente la informa (*vera res sibi inhaerentem et informantem*). Pero en un sentido menos propio (*transsumptive*), diríamos que es materia o causa material del cambio aquella *res* que fuera transformada (*transmutatur*) sin que algo realmente nuevo le adviniera, como –según hemos explicado– en los productos del arte. Cuando un trozo de bronce recibe la figura de la estatua, allí sólo habría una modificación local del trozo de bronce todo o de algunas de sus partes¹⁷¹; de modo análogo, en sentido propio y estricto (*proprie et estricte*), sólo sería forma o causa formal de algo aquella *res* distinta de otra, a la cual informara y con la que compusiera una cosa única (*unum*), o por sí (en el caso del cambio sustancial), o por accidente (en el caso de la unión entre sustancia y cualidad). Sólo cuando verdaderamente adviniera tal realidad nueva, sustancial o cualitativa, a otra preexistente se podría decir que ambas son causas formal y material, respectivamente, del compuesto de materia y forma o del agregado de sustancia y cualidad en cada caso, porque allí algo sería *realmente distinto de como era*. En cambio, según Ockham, la utilización de las categorías de causa formal y material en el arte no sería propia, sino apenas por similitud (*similitudinarie*) con la naturaleza: la figura sería la forma del bronce o la causa formal de la estatua sin que, por haberse impreso al bronce, hubiera advenido al bronce alguna realidad nueva (*alia res*)¹⁷².

No sólo las nociones de causa formal y material, sino también gran parte de la terminología tradicional del cambio fue interpretada por Ockham en función de su distinción entre cambios en sentido real y cambios en sentido nominal. Así, con los contrarios: cuando se dice que la ceguera y el hábito de la visión son contrarios, sostuvo, se habla de contrarios en sentido estricto, pues, como la adquisición del hábito de la visión no se puede salvar por puro movimiento local de las partes del sujeto que recibe dicho hábito (cf. infra), es necesario que allí el nuevo hábito sea una real novedad. En cambio, cuando se dice que estar privado de ángulos y tener ángulos son contrarios, allí se habla de contrarios en sentido impropio, pues la adquisición de ángulos no implicaría más que una modificación de la figura, que se puede verificar mediante el solo movimiento local de las partes del sujeto, sin que éste se vea realmente modificado. Forma y figura son, sostuvo Ockham, sentidos nominales de la cualidad; en consecuencia, el pasaje desde el estar privado de cualquier forma o figura a su contrario no implicaría un verdadero cambio¹⁷³. De modo similar, agregó, el paso desde el estar privado de una cierta relación con otra cosa al estar en relación con ésta tampoco sería un verdadero cambio. Así, cuando una pluralidad de cosas pasaran, de no estar ordenadas entre sí, a estarlo, no habría, allí, verdadera adquisición de algo nuevo, pues el orden, que es una relación, no es *vera res*. La formación o destrucción de cualquier tipo de asociación entre individuos (un ejército, un pueblo, una ciudad) no implicaría la adquisición o pérdida de alguna cosa por parte de los individuos mismos, pues cualquiera de esas asociaciones no es más que los individuos que las componen, dispuestos de cierta manera. En consecuencia, así como los términos del vocabulario causal ya mencionados, también el concepto de corrupción debería ser interpretado según la doble significación de cambio: cuando un ejército se disgregara, no diríamos que allí verdaderamente se hubiera corrompido o destruido algo¹⁷⁴. Algo similar sostuvo Ockham respecto del concepto del cambio como pasaje de un contrario a

¹⁷¹ Cf. SPn II, 1, OPh VI, p.214, lin. 16-33 y p. 215, lin. 59 - p. 216, lin. 75; EPhA I, 15, OPh IV, p. 161, lin. 109 - p. 162, lin. 148.

¹⁷² Cf. SPn II, 2, OPh VI, p.216, lin. 2-19.

¹⁷³ Cf. EPhA I, II, OPh IV, OPh IV, p. 119, lin. 41-47.

¹⁷⁴ Cf. EPhA I, II, OPh IV, p. 124, lin. 33-47.

otro: que a veces algo pasa de un contrario a otro –cambia– sólo en un sentido nominal, es decir, en el sentido de que, de modo nuevo, un cierto predicamento (relación, cantidad, posición, etc.) puede serle atribuido o deja de poder serlo¹⁷⁵.

Pero Ockham agregó que el cambio no sólo se clasifica según si implica o no novedades de carácter real, sino también, si por él sólo aparece o sólo desaparece algo (ya sea del orden de lo real, ya del orden lingüístico). Vale decir, los cambios reales pueden ser, o bien simultáneamente adquisitivos y privativos, o bien no. Según el primer modo, una cosa puede experimentar un cambio de tal modo que adquiera algo nuevo sin, por ello, perder nada, o bien –inversamente– de tal modo que pierda algo que tenía sin, al mismo tiempo, adquirir, por ello, una nueva cosa¹⁷⁶. Por ejemplo, cuando el aire es iluminado, allí no hay pérdida, sino sólo adquisición de algo, la luz; cuando el aire es oscurecido, no adquiere nada positivo; simplemente, pierde algo, la luz¹⁷⁷. Según el segundo modo, en cambio, una cosa recibe o adquiere algo y también, correlativamente, pierde algo. Ockham agregó que estos dos tipos de cambio pueden, a su vez, ser nominales o reales: en un caso, lo adquirido y lo perdido no son cosas reales –por ejemplo, nada puede desplazarse localmente, es decir, llegar a un nuevo lugar, sin, al mismo tiempo, abandonar otro lugar, pero el lugar no es algo real distinto de la misma cosa que se desplaza localmente; en el otro caso, tanto lo perdido como lo adquirido son verdaderas realidades –por ejemplo, cuando un cuerpo se calienta, adquiere la cualidad del calor, pero pierde la de la frialdad–. Finalmente, completó, dentro de este último tipo de cambio hay que distinguir aquellos en los que la adquisición y pérdida acontece de modo total y simultáneo o súbito (*simul et semel*), como en el caso del movimiento local, de aquellos en los que el proceso de adquisición y pérdida se da de modo sucesivo (*successive*) –por ejemplo, la pérdida de frío precede a la adquisición del calor de tal modo que el frío se retire, disminuya o se remita gradualmente–.

En síntesis, a partir de la definición general del cambio real como el “hallarse, la cosa, de un modo distinto que antes”, Ockham precisó que ello puede ocurrir de varias maneras: porque lo que cambia adquiere o pierde una verdadera cosa –una forma sustancial o una cualidad– o porque adquiere o pierde un lugar¹⁷⁸.

El “cambio” según la sustancia

Como hemos explicado en la introducción, la crítica ockhamista del realismo en materia de universales, desarrollada en el corpus lógico y en el comentario a las *Sentencias*, constituyó el punto de partida de un individualismo ontológico que se vio profundizado a través de la interpretación de las categorías aristotélicas, desarrollada sistemáticamente en la *Suma de Lógica*. No es sorprendente que Ockham, al analizar el primero y principal de los predicamentos tomado

¹⁷⁵ Cf. EPhA I, 14, OPh VI, p.147, lin. 68-75.

¹⁷⁶ V. g., si consideramos el calentamiento de un cuerpo frío, decimos que al comienzo del proceso de calentamiento el cuerpo tiene la cualidad de la frialdad, que es –en términos ockhamistas– realmente distinta de sí mismo, cualidad contraria de aquella que tendrá al término del proceso de cambio, es decir, el calor. Ockham hizo permanentemente la salvedad de que no siempre debe entenderse que en el cuerpo exista algo realmente distinto del cuerpo mismo y de aquello que resultará al término del cambio, es decir, de lo que el cuerpo recibirá, cf. EPhA I, 14, OPh IV, p. 144, 58 - p. 145, 68.

¹⁷⁷ Cf. SPhN III, 3, OPh VI, p.254, lin. 39-41: “...illud quod mutatur quandoque solum amittit et nihil adquiret, sicut patet in obtenebratione aeris et consimilibus...”. Cf. también EPhA I, 16, OPh IV, p.174, lin. 32 - p. 175, lin. 40.

¹⁷⁸ Cf. SPhN III, 3, OPh VI, p.254, lin. 42-45: “...‘mutari est aliter se habere nunc quam prius’: non enim aliter aliquid se habet nunc quam prius nisi quia habet formam vel locum quem prius non habuit vel caret forma vel loco quem prius habuit”.

en sus dos acepciones, haya rechazado la realidad de la sustancia segunda; en cambio, merece ser subrayado el hecho de que haya adherido implícita y bastante poco críticamente a la idea maestra de la ontología aristotélica: la de la sustancia primera, el individuo subsistente y soporte de accidentes, unidad autónoma. Probablemente, esta adhesión a la idea de que el mundo se compone de sustancias primeras en sentido aristotélico haya sido la causa de uno de los conflictos más característicos de la ontología de Ockham, pues a pesar de ella, el *Venerabilis Inceptor* iría más lejos que Aristóteles en la individualización de lo real. Esto provocaría una dificultad de fondo, nunca del todo reconocida por él –al menos, *loquendo philosophice*–: explicar cómo, si lo real se compone de verdaderos átomos, éstos se mantendrían unidos en el curso común de la naturaleza, en la forma de sustancias primeras aristotélicas.

Después de afirmar la exclusiva existencia de las sustancias primeras fuera del alma y la existencia puramente *in anima* de las segundas, Ockham siguió, palmo a palmo, las *Categorías* y comentó las propiedades de la categoría de sustancia allí distinguidas por Aristóteles, tales como no admitir grados en su generación o corrupción, ser sujeto de contrarios, etc. –análisis para el que remitimos a otros intérpretes¹⁷⁹–. El cambio sustancial, del que se había ocupado al referirse a la materia y la forma como partes esenciales del ente natural, consistía en la mutación desde una forma a otra con la que la primera es incompatible –v. g., incapaz de estar simultáneamente en la misma porción de materia–. Este tipo de cambio, afirmó, tanto si es adquisitivo (generación) como si es privativo (corrupción), es súbito, no sucesivo¹⁸⁰. En efecto, toda sucesión implica que, de lo mismo, puedan predicarse sucesivamente cosas contradictorias, pero ello no acontece cuando la materia recibe la forma sustancial¹⁸¹. Ciertamente, puede decirse que una parte de la materia recibe una parte de la forma, otra parte de la materia, otra, etc. –pues tanto la materia como la forma son extensas–, mas no que una misma parte de materia puede recibir primero una parte de la forma y luego otra. Por el contrario, una misma parte de la materia recibe una parte de la forma toda y de una vez; no de modo sucesivo, sino simultáneo. En una palabra, la forma tiene partes, pero no es recibida por partes¹⁸². (Cabe destacar que la forma es extensa y compuesta de partes que no distan localmente, pero –esto la diferencia de las cualidades según las cuales puede haber aumento y disminución– ella misma es indivisible.)

Ahora bien, Ockham consideró que el cambio súbito sólo es cambio en un sentido amplio¹⁸³. La generación o corrupción sustancial no sería, pues, estrictamente cambio, pues cambio es la recepción, por parte de un sujeto, de algo de lo que antes carecía; la generación y corrupción sustancial, en cambio, sería producción y destrucción en sentido absoluto¹⁸⁴. Aquello

¹⁷⁹ Cf. Moody, (1935), pp. 136-142; Leff, (1975), pp. 199-203 y Larre (2000), pp. 143-145. Sobre la propiedad de no admitir grados en su generación o corrupción, cf. nuestro cap. VIII.

¹⁸⁰ Cf. QPhA, q. 33, OPh VI, p. 481, lin. 23-31: "...duae formae substantialibus alterius rationis sunt impossibiles in eadem materia in qua tamen possunt sibi succedere. Similiter impossibile est quod in eadem parte materiae inducatur primo una pars formae substantialis et postea alia pars eiusdem speciei cum parte praecedenti simul tamen manens cum ea, et ita forma substantialis non recipit maius et minus. Ista autem contrarietas non sufficit ad motum, quia forma substantialis non potest successive induci nec expelli de eadem parte materiae, eo quod non habet gradus inducibiles in eadem parte materiae sicut habet calor et albedo".

¹⁸¹ Cf. SPhN III, 6, OPh VI, p. 264, lin. 16-19: "...nunquam est successio nisi propter hoc quod ex parte rei oritur quod contradictoria si formentur verificantur unum post aliud".

¹⁸² Cf. SPhN III, 8, OPh VI, p.276, lin. 107-8: "... nulla forma substantialis fit in eadem parte material in tempore... sed in instanti". Cf. también SPhN III, 24, OPh VI, p.324, 33-37: "...materia recipiens formam non recipit eam successive sed simul totam secundum eandem partem. Unde eadem pars materiae totam formam simul recipit, et non partem ante partem, et ideo (...) secundum substantiam non est motus".

¹⁸³ Cf. SPhN III, 8, OPh VI, p.273, lin. 17-28.

¹⁸⁴ Ockham equiparó, así, el cambio o movimiento en sentido estricto, con el clasificado por Aristóteles como cambio "de sujeto a sujeto" (v. g., de hombre no blanco a hombre blanco, donde el substrato de ambos términos es el mismo). La generación (cambio "de no sujeto a sujeto") y la corrupción (cambio "de sujeto a no sujeto") no

que decimos que se mueve –argumentó–, cuando espera un cambio futuro, está, en ese mismo momento, existiendo; lo que se genera de modo súbito, en cambio, antes de generarse no existe en absoluto: tal es la sustancia. Ésta, en cuanto se genera y se corrompe, no se dice que se mueve, o, cuando menos, no en sentido estricto, pues lo que no es en absoluto, no puede decirse, estrictamente, que se haya movido cuando haya comenzado a existir –y de modo análogo cuando se ha corrompido¹⁸⁵–. Cabe aclarar que, cuando Ockham se refirió a la generación y destrucción como aparición o desaparición de nuevas o viejas cosas, no olvidó los principios de su explicación del cambio sustancial, según los cuales, la generación y destrucción son siempre en cuanto a una parte. Lo que aparece de modo totalmente nuevo o se destruye totalmente era, como se recordará, la forma, siendo la materia, la parte remanente y necesariamente incorruptible¹⁸⁶. Una cuestión que preocupó a Ockham fue qué ocurriría en el verdadero instante inicial en que la forma sustancial comienza y deja de existir, toda vez que se trataría, como hemos explicado, de un comienzo y un fin súbitos, no graduales. Puesto que en el instante de su generación, la forma sustancial adquiriría el ser inmediatamente luego del no ser –afirmó–, debe haber allí una causa eficiente.

El cambio según la cualidad: la ontología de las cualidades reales, individuales y absolutas

El tratamiento ockhamista del cambio cualitativo se inscribió en el marco de la tendencia de fines de la edad media a reducir los cambios cualitativos a cuantitativos, apartándose de la tesis aristotélica de que la modificación de una cualidad no se produce por adición de partes. Su expresión paradigmática habrían de ser los aportes del Merton College durante el s. XIV respecto de tratar variaciones en velocidad o movimiento local como si fueran variaciones en la intensidad de una cualidad; esta tendencia se consumaría en la época moderna con la traducción, por parte de Galileo, de la *intensio* o latitud de una forma al valor numérico que se le asigna, de modo que fuera posible hablar de la velocidad a la que la *intensio* cambia en relación a otra forma invariable conocida como la *extensio* o longitud¹⁸⁷. Como ya hemos manifestado, las implicancias propiamente físicas y, en general, científicas de la posición de Ockham quedarán en segundo plano en nuestro enfoque, pues hemos propuesto privilegiar sus implicancias ontológicas. Para nosotros, la verdadera relevancia de la teoría ockhamista de la alteración reside en la nueva concepción de la cualidad que la sustenta y sólo a los efectos de ponerla de manifiesto expondremos su teoría del cambio cualitativo.

El hilo conductor de la argumentación de Ockham, del mismo modo que en el apartado anterior, fue la discusión de la cualidad como predicamento aristotélico y la discusión del cambio cualitativo en el contexto del comentario a la *Física*. Discutió, en ese sentido, las especies de cualidad, las propiedades de dicha categoría y demás tesis de Aristóteles al respecto. En ese contexto, volvió sobre su tesis general de que no puede decirse que algo radicalmente nuevo se mueva y afirmó que no sólo debe negarse carácter de movimientos a la generación y la corrupción

son cambios en este sentido estricto, cf. SPhN III, 8, OPh VI, p.274, lin. 42 - p. 275, lin. 60. Sobre otros argumentos para negar carácter de movimiento a la generación sustancial, cf. Ib., p. 276, lin. 98-110.

¹⁸⁵ Cf. SPhN III, 8, OPh VI, p.274, 43-45: "...quod non est, non movetur, sed quod generatur non est; igitur quod generatur non movetur".

¹⁸⁶ La generación y corrupción sustanciales corresponden al sentido estricto de generación. En uno amplio, corromperse significa, simplemente, que algo primero sea y luego no. Mientras que, dentro del primer sentido se ubica sólo el cambio sustancial, dentro del segundo puede caber, también, la generación accidental, cf. QPhA q. 113, OPh VI, p. 701, lin. 95ss..

¹⁸⁷ Cf. Grant (1983³), p. 113 y Larre (2000), pp. 175-194.

de la forma sustancial, sino también a las de la forma accidental. Cuando se genera una *res* accidental nueva en un sujeto —por caso, el calor en un pedazo de madera—, ciertamente se dice que la madera se mueve, porque ella misma preexiste al calor; más de éste mismo no se dice que se mueve, pues nada de él existía antes allí; de ahí que, análogamente a la forma sustancial, cuando la forma accidental absoluta se genera o se corrompe, no se dice de ella, propiamente, que se ha movido, pues, estrictamente, no se puede decir que la aparición o desaparición de una *res* totalmente nueva sea movimiento, pero tal aparición o desaparición acontece cuando existe de modo nuevo, tanto una *res* accidental o cualidad, como una *res* sustancial; en el mismo sentido, puede decirse que es nuevo —y, por tanto, que no resulta de un movimiento— el agregado (*aggregatum*) de sustancia y cualidad:

“...quamvis quando generatur accidens secundum quod est motus, tunc subiectum illius accidentis quod generatur moveatur, tamen illud quod generatur non movetur; sed subiectum illius quod generatur vere movetur. Unde calor quando continue augmentatur in ligno, quamvis lignum vere moveatur, tamen calor qui generatur sive aggregatum ex ligno et calore non movetur. Et ita illud quod generatur non movetur, et per consequens generatio non est motus”¹⁸⁸

Se ve que lo implicado en estas afirmaciones es el gran tema ockhamista del carácter real y realmente distinto de la cualidad respecto de la sustancia, punto de partida esencial de la teoría de la cualidad y el cambio cualitativo. En relación con esta tesis verdaderamente constitutiva de la ontología de Ockham, no queda claro si el *Venerabilis Inceptor* percibió que desacordaba con Aristóteles. Una cierta inquietud de su parte parecería manifiesta; aunque no siempre ha sido adecuadamente destacada. En alguna oportunidad, cuando menos, Ockham afirmó claramente que la lista aristotélica de las cuatro especies de cualidad, dada en las *Categorías*, era incompleta, pues carecía de un tipo de cualidad —el único— que, a su modo de ver, constituía algo de la realidad. Aristóteles, sostuvo, había clasificado las cualidades en hábitos y disposiciones, potencias o incapacidades naturales, pasiones y cualidades pasibles y formas y figuras. Pero existe, afirmó Ockham, un quinto tipo de cualidad (llamativamente, no hay, en este texto, extensos párrafos dedicados a explicar que esta tesis es conforme a la opinión del Filósofo): las llamadas cualidades individuales sensibles y no sensibles; calor, frío, dulzura, olor, etc., en el primer caso; visión, imaginación, actos apetitivos, intelectivos y volitivos, en el segundo. (Restaría examinar si en los mismos cuerpos existen también cualidades no sensibles).

“...sicut ponit Philosophus in *Praedicamentis*, quattuor sunt modi qualitatum: unus modus est habitus et dispositio; alius est naturalis potentia et impotentia; tertius est passio et passibilis qualitas; quartus est forma et circa aliquid constans figura. Sed praeter istam divisionem qualitatis potest poni alia, quia quaedam est qualitas sensibilis quae ab aliquo sensu particulari potest sentiri, cuiusmodi est calor, frigus, color, sapor, odor et sic de aliis. Alia autem est qualitas quae non est sensibilis ab aliquo sensu particulari, cuiusmodi sunt ipsae sensationes, quia ipsa visio oculi non potest videri nec ab aliquo sensu sentiri. Similiter talis qualitas est imaginatio interior, et actus appetendi, et intellectio et volitio. Utrum autem in rebus inanimatis

¹⁸⁸ Cf. SPhN III, 8, OPh VI, p.276, lin. 90-97.

corporalibus sit aliqua qualitas quae non possit sentiri aliquo sensu particulari, patebit inferius”¹⁸⁹.

Las cualidades del segundo tipo, explicó, no son perceptibles por los sentidos, en cuanto pertenecen al intelecto. Ockham también se refirió a estos dos tipos de cualidades reales como accidente absoluto corpóreo y accidente absoluto espiritual respectivamente¹⁹⁰. A la pregunta sobre si también existen cualidades no sensibles en las cosas sensibles mismas, respondió, en otro lugar, afirmativamente: algunas cualidades absolutas de los objetos corpóreos no son perceptibles, dijo, sino que sólo las podemos conocer a partir de las operaciones de dichos objetos; por ejemplo, sólo podemos conocer ciertas propiedades venenosas de algunas plantas a partir de la intoxicación que nos producen cuando las ingerimos¹⁹¹. Es el momento de explicar que Ockham distinguió entre dos sentidos de accidente¹⁹²: por tal, afirmó, puede entenderse, o bien, algo real, o bien, algo predicable, es decir, algo conceptual. Según el primer sentido, es accidente una *res* (como toda *res*, individual) que informa realmente alguna sustancia, de la cual es realmente distinta; así, por ejemplo, la blancura informa la pared, siendo algo realmente distinto de la pared. El nuevo sentido de cualidad agregado a la clasificación aristotélica de las cualidades, es decir, la cualidad individual y real –sensible o no– sería un accidente en este sentido. Tomado el concepto de accidente así, el sustantivo concreto que le corresponde supone por la sustancia en la que el accidente inhiere, connotando al accidente mismo –v. g., “blanco” supone por la pared, connotando la blancura que está en la pared–, en tanto que su correspondiente abstracto –“blancura”– importa o supone por el accidente mismo:

“Quoddam enim est tale accidens quod cuius abstractum importat rem distinctam a subiecto sibi tamen inhaerentem. Et isto modo album est accidens homini, quia albedo quae est abstractum albi, importat rem distinctam a substantia quae potest intelligi, substantia non intellecta, sive realiter possit separari sive non”¹⁹³.

Ockham insistió especialmente en que este sentido del concepto de accidente se distinguiría de un segundo y más lato sentido, según el cual, accidente no designa una cosa inherente a la sustancia, distinta de ella¹⁹⁴. Para ejemplificar este sentido de accidente, recurrió al célebre ejemplo aristotélico: “ñato” es un accidente de la nariz, pero no supone por alguna cosa distinta realmente de la nariz, que inhiere en la nariz como lo blanco en la pared, sino por la nariz misma, sólo que connotando que la nariz tiene una cierta figura (la figura, recuérdese, como la cantidad, no era, para Ockham, cosa alguna realmente distinta de la sustancia que tiene figura o cantidad). De modo consecuente, tampoco su correspondiente abstracto –“ñatez”–. Ahora bien, a diferencia del accidente tomado en el sentido anterior, el accidente tomado en este sentido no podría ser conocido, a menos que lo sea la sustancia: en la definición de “blancura” no cae “hombre”; en la de “ñatez”, en cambio, necesariamente cae “nariz”. Esto no significaría que dicho

¹⁸⁹ Cf. SPhN III, 14, OPh VI, p. 293, lin. 7-10. Siendo las cualidades no sensibles interiores al alma verdaderas cosas, cabe dentro de las generales de lo generado sin magnitud, cf. EPhA I, 6, OPh IV, p. 75, lin. 42-46.

¹⁹⁰ Cf. S IV, q. 9, OTh VII, p. 155, lin. 15-18.

¹⁹¹ Cf. S IV, q. 2, OTh VII, p. 24, lin. 4-8.

¹⁹² Habiendo definido, antes que nada, al accidente en sentido general como algo que se predica de la cosa “no del primer modo por sí”, EPhA I, 8, OPh IV, p. 98, lin. 318 - p. 99, lin. 325. Sobre esa distinción, cf. caps. VII y IX.

¹⁹³ Cf. EPhA I, 8, OPh IV, p. 99, lin. 326-332.

accidente se predica necesariamente del sujeto: alguna nariz puede no ser fiata. De los dos sentidos de accidente o *passio*, éste, más lato, correspondería a una propiedad perteneciente al sujeto de modo permanente e invariable, extrínseca y, sin embargo, esencial a él. No necesita ser una cosa real, actualmente existente en el singular; basta con que sea una simple posibilidad o capacidad, para que pueda, en virtud de ello, ser común a una serie de singulares, en cuyo caso le corresponderá un signo universal, un concepto de propiedad que se predica del concepto de la especie a que pertenece el individuo del cual se predica. Como se verá con el correr de los capítulos, esta distinción entre dos sentidos de accidente sería medular para la teoría ockhamista de la ciencia y, a través de ésta, para su epistemología de la causalidad¹⁹⁵.

En cuanto al accidente tomado en el primer sentido, es decir, a la cualidad entendida como *res absoluta*, ¿cómo sustentó Ockham su tesis de que es realmente diferente de la sustancia? En su respuesta se advierte cómo su teoría del cambio fue, indirectamente, el instrumento para desarrollar una teoría ontológica: porque es imposible, respondió, que algo pase de un contradictorio a otro sin adquisición o pérdida de alguna cosa —siempre que ese cambio no se pueda salvar por transición temporal o local—. Sería, por cierto, absurdo que, cada vez que una sustancia y todas sus partes se mueven, la sustancia adquiriera o perdiera alguna cualidad¹⁹⁶, por lo que sabemos que el puro movimiento de ese tipo no requiere que postulemos, allí, una nueva cosa. En cambio, ¿qué ocurre con el pasaje de “no-blanco” a “blanco”, según el cual, como acostumbro a decir Ockham, primero no es verdadero decir “la pared es blanca” o “la blancura está en la pared” y luego sí lo es? Este pasaje no puede salvarse por puro movimiento local; luego, concluyó el *Venerabilis Inceptor*, la blancura se diferencia realmente del hombre y es una verdadera *res* que puede comenzar o dejar de existir *in rerum natura*¹⁹⁷. Al igual que las sustancias, las cualidades o accidentes tomados en este primer y más estricto sentido de accidente serían lo único que verdaderamente existe y, por ende, lo único que verdaderamente ingresa o egresa del ser, es decir, lo único respecto de lo cual decimos estrictamente que hay generación. Ahora bien, al accidente tomado en el primer sentido, agregó Ockham, Aristóteles y Averroes lo denominaron accidente separable. Cabe aquí aclarar qué alcances atribuyó Ockham al accidente separable aristotélico y averroista y cuáles le atribuyó él mismo, es decir, cómo interpretó que las autoridades filosóficas habían entendido la noción y en qué medida él mismo se separó, al respecto, de ellas. Según su opinión, el Filósofo y el Coméntador habían hablado de accidentes separables, no tanto en el sentido de accidentes realmente separables de la sustancia, sino más bien de cognoscibles o inteligibles independientemente de la sustancia. No habían querido decir que el calor es realmente separable del fuego, o que la negrura lo es del cuervo, sino sólo que en la definición del calor no entra el fuego, como tampoco en la de la negrura el cuervo y, por lo tanto, que el calor puede ser conocido independientemente de que se conozca el fuego, etc.. Ockham mismo hizo énfasis en que es posible inteligir (es decir, tener conocimiento intuitivo intelectual) el accidente prescindiendo de igual conocimiento de la sustancia en la que éste inhiere. En cuanto

¹⁹⁴ Cf. QPhA, q. 102, OTh IX, p.669, lin. 11-19. Sobre las connotaciones teológicas de esta distinción entre sentidos de accidente, cf. cap. IX.

¹⁹⁵ Cabe adelantar que, según una manera bastante extendida de interpretar la segunda acepción ockhamista de *passio*, ésta habría sido entendida por Ockham como un verdadero “prolongamiento esencial del compuesto de materia y forma, que está en el sujeto sin ser forma ni materia”, como una “consecuencia ontológica de la esencia singular”; cf. Alféri (1989), pp. 99-103 y nuestros caps. VII-VIII. De ser así, como se verá, la visión de Ockham no diferiría esencialmente de la de Tomás de Aquino, según quien ciertas proposiciones que constituyen los principios del conocimiento científico expresan relaciones inmediatas desde el punto de vista metafísico: el valor epistémico de la ciencia consiste en su posibilidad de representar la realidad mediante una relación de isomorfismo (*adaequatio intellectus ad rem*), cf. Tabarroni (1997), loc. cit..

¹⁹⁶ Cf. QPhA q. 115, OPh VI, p.708, lin. 36-48.

¹⁹⁷ Cf. Q VII, q. 2, OTh IX, p. 707, lin. 10-18; EPhA II, 1, OPh IV, p. 226, lin. 333 - p. 227, lin. 256.

a si los accidentes, tomados en este sentido, son realmente separables de las sustancias, y no meramente cognoscibles aparte de ellas, Ockham afirmó claramente que las autoridades filosóficas no habían hablado de esa cuestión:

“<Aristoteles> non vocat accidens separabile illud quod realiter separari potest. Tunc enim calor in igne non esset accidens separabile nec nigredo in corvo, cum ista realiter separari non possunt; et tunc (...) oporteret dicere quod ignis caderet in definitione caloris et corvus in definitione nigredinis, quod est manifeste falsum. Et ideo vocat accidens separabile illud quod importat rem distinctam, (...) quia neutrum definitur per reliquum, sed potest utrumque intelligi perfecte et definitive definitione sibi conveniente sine reliquo. (...) Et de ista separabilitate et non de alia intelligunt Philosophus et Commentator (...). *Est etiam intelligendum quod in istis generabilibus et corruptibilibus semper vel frequenter tale accidens est separabile realiter (...)*”¹⁹⁸.

Respecto de las cualidades que, sostuvo, constituyen cosas absolutas¹⁹⁹, Ockham aceptó la división aristotélica tradicional en primarias y secundarias. Entre las primeras, reseñó, se cuentan las cuatro cualidades de los elementos: calor y frío, humedad y sequedad. Entre las segundas, el resto (dulce, amargo, blanco, etc.). Ockham sostuvo que las cualidades secundarias son causadas por las primarias en el sentido más estricto de causar, es decir, porque son traídas al ser de modo totalmente nuevo por éstas. Ello, dijo, se sabe por experiencia: vemos, por ejemplo, que, ante la presencia del calor, el hombre se hace de color más oscuro, y, ante la del frío, empalidece. Cualidades secundarias como el color se nos presentan, así, por experiencia, como efecto de las cualidades primarias²⁰⁰. Las cualidades primarias pueden también, causar cambios según las cualidades entendidas en sentido impropio; por ejemplo, el calor puede ser causa de rarefacción, y el frío, de condensación, que no implican que se produce una verdadera cosa nueva, sino sólo una diversa aproximación entre las partes de la cosa preexistente (mayor en el caso de la condensación y menor en el de la rarefacción). Una y otra se explicarían, así, por el puro movimiento local de las partes de lo preexistente²⁰¹.

¿De qué modo habría, según Ockham, cambio según los accidentes reales o cualidades sensibles? Sabemos ya suficientemente que, para él, no habría alteración o movimiento a la cualidad si no hubiera adquisición o pérdida de una realidad inherente al sujeto del cambio, es decir, si no comenzara a existir o éste adquiriera una *res nova* o si no dejara de existir una *res antiqua*. Ahora bien, afirmó, eso no puede saberse más que por experiencia. Además, como ya vimos, afirmó que la alteración puede significar, o bien, adquisición o pérdida de una cualidad que no tiene contrario²⁰², o bien, de una cualidad que sí lo tiene²⁰³. En el primer caso, la alteración será inmediata o súbita; en el segundo, se tratará de la inducción sucesiva de una cualidad: no hay otra manera de explicar un cambio sucesivo o gradual más que porque allí se verifica la remisión de

¹⁹⁸ Cf. EPhA I, 8, OPh IV, p. 100, lin. 380 - p. 101, lin. 400.

¹⁹⁹ Debe recordarse que, en sentido más amplio, se inscribe en la categoría de cualidad todo nombre por el que se responda a la pregunta “¿cuál?”; en este sentido, son cualidades la belleza o la fealdad, la densidad y la rareza, que no son alguna cosa diferente de la sustancia y la cualidad real, sino sólo el hecho de que las partes de la sustancia disten menos o más respectivamente, etc., cf. QPhA., q. 117, OPh VI, p. 713, lin. 20-30.

²⁰⁰ Cf. QPhA., q. 117, OPh VI, p. 713, lin. 31- p. 714, lin. 40.

²⁰¹ Cf. QPhA., q. 117, OPh VI, p. 714, lin. 41ss..

²⁰² Cf. QPhA., q. 33, OPh VI, p. 481, lin. 38 - p. 482, lin. 48.

²⁰³ Cf. QPhA., q. 33, OPh VI, p. 481, lin. 32-37.

una forma cualitativa contraria a la que se está induciendo²⁰⁴. También, destacó, es posible que se verifique aumento o disminución gradual en cualidades que no tienen contrarios, cuando se da una mayor aproximación de la causa agente o por una multiplicación de las causas agentes. Vale decir, también las cualidades que no tienen contrario pueden aumentar sucesivamente, mas no porque su inducción implique la retirada de una cualidad contraria —que no tienen—, sino por una mayor aproximación de la causa que las produce o por la agregación de una causa concurrente con ésta. Por ejemplo, la luz producida en un determinado medio, que no tiene una cualidad contraria, no aumentará, a menos que la fuente que la produce se mantenga a una distancia constante del medio que la recibe, o que se le sume otra fuente de iluminación²⁰⁵. En cambio, en el segundo caso —el de la alteración de cualidades que sí tienen contrario— no se da lo inverso, es decir, no es posible que una cualidad de este tipo deje de existir de modo súbito²⁰⁶.

Respecto de cómo acontece el cambio en las cualidades que tienen contrario, hubo un problema largamente discutido por Ockham y sus coetáneos: cuando se altera una cualidad de este tipo, el movimiento de alteración que se verifica es sucesivo, porque —como hemos dicho— al mismo tiempo que se induce la cualidad en cuestión, se expelle su contraria. Pero, ¿habría que admitir que, en cierto punto del movimiento, ambas formas contrarias conviven o permanecen simultáneamente, aunque una de ellas —la que se retira— lo hace en un grado mínimo o remiso? Ockham rechazó de plano esta posibilidad: no se puede aceptar que en el mismo sujeto convivan dos cualidades contrarias, ni aunque una de ellas esté en grado mínimo, porque ello implica manifiestas dificultades. ¿Deberíamos, en efecto, aceptar que la blancura y la negrura permanecen juntas en un mismo sujeto, cuando no lo percibimos así? Blancura y negrura deberían, en efecto, poder ser vistas juntas, porque las visiones de cosas contrarias no son, ellas mismas, contrarias²⁰⁷. Por esta y otras muchas razones, la tesis de una presencia simultánea de cualidades contrarias en el sujeto de la alteración debe rechazarse (se trata de una opinión que, como de costumbre, Ockham atribuye a Aristóteles). Por el contrario, el proceso de alteración debe interpretarse, según el *Venerabilis Inceptor*, del siguiente modo: cuando algo se altera de modo sucesivo según alguna cualidad, es decir, no la adquiere toda de modo simultáneo, en parte, carece de alguna parte de esa

²⁰⁴ Cf. SPhN III, 23, OPh VI, p.318, lin. 3 - p. 319, lin. 15: "Quod autem secundum qualitates sensibiles subiectum alteratur, non potest aliter quam per experientiam ostendi. Unde per experientiam scimus quod aliquid de calore alteratur ad frigus, et e converso; et similiter de albedine ad nigredinem, et e converso, et sic de aliis qualitibus sensibilibus. Et secundum istas qualitates non solum est alteratio qualiscumque sed est secundum eas alteratio successiva et alteratio quae est de contrario in contrarium, sicut de dulcedine ad amaritudinem et de albedine ad nigredinem. Sed de ista alteratione est una difficultas specialis...utrum scilicet quando aliquid alteratur de qualitate contraria ad qualitatem contrariam simul expelatur una qualitas et inducatur alia ita quod illae qualitates secundum gradus remissos simul maneat". Cf. también SPhN III, 14, OPh VI, p.293, lin. 24 - p. 294, lin. 33.

²⁰⁵ Cf. SPhN III, 23, OPh VI, p.319, lin. 29-35: "...nunquam est successio in productione qualitatis nisi propter contrarium vel propter aliquam variationem circa causa agentem vel circa causas agentes. Unde formae quae non habent contrarium, simul et subito inducuntur nec postea augmentantur nisi propter approximationem maiorem causae efficientis vel propter aliquam causam agentem invenientem. Sicut lux a corpore luminoso producta non augetur si remaneat in aequali distantia et non superveniat aliquod luminosum...". Cf. también SPhN III, 24, OPh VI, p.323, lin. 19-23: "...quamvis enim lux posset fieri in instanti, tamen postea secundum maiorem continuationem et successivam approximationem luminosi et illuminabilis vere lux continue et successive augetur (...). Igitur non valet 'luci nihil est contrarium, igitur secundum lucem non est motus'. Cf. también QPhA, q. 33, OPh VI, p. 482, lin. 54-62.

²⁰⁶ Cf. QPhA, q. 148, OPh VI, p. 802, lin. 13-19: "...cuiuslibet formae augmentabilis habentis contrarium est dare aliquod individuum quod a suo contrario non potest corrumpi nisi in tempore, ut [patet] de calore et frigore; igitur impossibile est quod aliqua forma eiusdem speciei cum ea corrumpatur a suo contrario in instanti (...) quia impossibile est quod sint duae formae eiusdem speciei quarum una excedat aliam in virtute resistendi in infinitum...".

²⁰⁷ Cf. SPhN III, 23, OPh VI, p. 320, lin. 39 - p. 321, lin. 67. Ver más dificultades que se siguen, según Ockham, de esta posición y refutación de los argumentos a favor, p. 321, lin. 68ss..

forma como antes, y, en parte, tiene alguna parte de esa forma que antes no tenía. Habiéndose retirado de modo gradual la forma contraria hasta su expulsión total, se adquiere de modo continuo y sucesivo la contraria. En una palabra, el movimiento de pérdida precedería de modo absoluto al de adquisición²⁰⁸.

Así como lo hizo respecto de la forma sustancial, Ockham también trató la cuestión del instante en que las formas cualitativas comenzarían y dejarían de existir²⁰⁹. Nunca está demás recordar que, en su perspectiva, las cualidades son, tanto como las sustancias, realidades individuales y permanentes –las únicas que es necesario postular para explicar el devenir–. Sin embargo, fue especialmente difícil establecer de qué modo adquiriría el ser en un primer instante la cualidad producida de modo nuevo y por alteración (*de novo per alterationem*), pues de este tipo de cualidad (en cuanto resulta de un movimiento sucesivo) podría decirse que no es toda simultáneamente, sino que siempre una parte de ella es futura; de ella, dijo Ockham, siempre es verdadero decir que ahora es y en el instante inmediatamente anterior no era²¹⁰. ¿Cuál sería, entonces, el primer instante en que existe? Afirmar este comienzo de la cualidad (tanto en cuanto a todas sus partes como a una de ellas) es necesario, afirmó, si se rechaza que durante el proceso de alteración coexistan, aunque en grado remiso, cualidades contrarias en el sujeto que cambia. Por ello, afirmó Ockham, es necesario que haya un primer instante en el que la cualidad tiene el ser de modo total. Si debemos aceptar que hay un instante primero, es necesario, correlativamente, que haya uno último en que exista la cualidad contraria remitida. Pero esta visión del proceso de alteración como una sucesión gradual que, sin embargo, necesariamente tiene un comienzo y un fin en absoluto generó algunos problemas, de los que Ockham se ocupó con gran diligencia. Si así fuera, reconoció, entonces, la cualidad, existente en un grado ínfimo, dejaría el ser de modo súbito, y entonces, al final del proceso de alteración, que es sucesivo, se daría un proceso de corrupción, que es súbito. Vale decir, el movimiento en sentido estricto (v. g., sucesivo) se vería limitado por un acontecimiento que no constituye movimiento en ese sentido estricto (v. g., súbito); algo insinuado por Averroes al decir que todo cambio que se desarrolla en el tiempo termina en un cambio que *no* se desarrolla en el tiempo²¹¹.

La solución de Ockham fue la siguiente: sólo es necesario afirmar un comienzo y un fin temporales de la cualidad en cuanto total, más no en cuanto a sus partes. Vale decir, hay un primer instante en el que podemos decir que la cualidad adquirida de modo sucesivo adquirió el ser de modo total y, de modo similar, un último instante en el que dicha cualidad existe de modo total, de suerte que en el instante inmediatamente posterior ya no exista de ese modo. En cambio, aseguró Ockham, no podemos decir esto de la cualidad tomada en grados o partes. Vale decir, no podemos postular que haya una primera parte de la cualidad, o dicha cualidad existente en grado ínfimo o muy remitido cuando la cualidad es inducida, ni, de modo similar, que haya una última parte de la cualidad en remisión antes de que sea inducida la forma contraria. La razón es la siguiente: supongamos que aproximamos una fuente de calor al agua, lo cual supone su alteración,

²⁰⁸ Cf. SPhN III, 23, OPh VI, p.321, 71-81: "(...) quando alteratur aliquid successive secundum aliquam qualitatem non acquirit totam illam qualitatem simul sed successive, et ita dum movetur partim est in termino ad quo, hoc est, caret aliqua parte formae sicut prius, et partim est in termino ad quem, hoc est habet aliquam partem quam prius non habuit. Unde quando aliquid alteratur ab una qualitate contraria ad aliam, primo continue remittitur et expellitur forma contraria, et illa tota expulsa, continue acquiritur et successive alia qualitas contraria praecedenti, ita quod primo praecedit motus deperditivus prioris qualitatis quam sequitur motus acquisitivus posterioris qualitatis, et ita nulli gradus illarum formarum sunt simul".

²⁰⁹ Larre (2000), 175-194.

²¹⁰ Se trataba de una discusión entre Ockham y W. Burley; cf. Larre (2000), loc. cit..

²¹¹ QPhA, q. 148, OPh VI, p. 803, lin. 53-55: "...omnis transmutatio non in tempore est finis transmutationis in tempore, secundum Commentatorem, VI *Physicorum*, commento 32...".

del frío, a su contrario, el calor. Supongamos, también, que en ella hay un grado ínfimo de frío, cuya destrucción precede a la existencia de un grado ínfimo de calor. Necesariamente debe tratarse de instantes subsecuentes, es decir, no del mismo, puesto que, de lo contrario, el frío y su contrario coexistirían en el mismo sujeto, lo cual se rechazó. Ahora bien, dado que son instantes distintos, entre ellos hay un tiempo intermedio. Pero durante este tiempo intermedio necesariamente el agua será, o fría, o cálida, o ni lo uno ni lo otro. No puede ser fría, porque, entonces, el instante inmediatamente anterior a este tiempo intermedio no habría sido, como se afirmó, el último instante, y en grado más ínfimo, de la frialdad. No puede ser, tampoco, caliente, porque, entonces, el instante inmediatamente posterior no habrá de ser, como, también, se afirmó, el primero y más ínfimo del incipiente calor. Mas tampoco podríamos decir que el agua no es, ni fría, ni caliente, puesto que toda vez que se aproxima una causa natural a un paciente apto — siempre que nada lo impida— el agente produce el efecto para el que, a su vez, es apto por naturaleza. Ni pensar en multiplicar las entidades permanentes, postulando una forma intermedia, porque respecto de ella podría repetirse el mismo argumento *ad infinitum*²¹². En una palabra, si postulamos que hay un último e ínfimo grado en que existen la cualidad en retirada y un primer e igualmente ínfimo grado en que existe la cualidad a ser inducida, debemos postular un tercero mediador entre ambas²¹³. En conclusión, toda alteración de una cualidad que tiene cualidad contraria supone un movimiento de expulsión de ésta, que no permanece en grado alguno, ni siquiera atenuado, y otro de inducción de la primera. De lo contrario, los contrarios se darían simultáneamente en un mismo sujeto. Una forma que tiene contrario es inducida sucesivamente. Cada grado de cualidad es adquirido total y súbitamente. Se componen así el carácter sucesivo de la alteración con la súbita adquisición de los grados de intensidad.

Hemos visto hasta aquí que Ockham distinguió varios sentidos de movimiento o cambio: en orden de prioridades, primero distinguió el movimiento de la producción o destrucción de cosas absolutas nuevas o viejas respectivamente, como la sustancia o la cualidad. Ello lo llevó a entender estrictamente por movimiento sólo la mutación que se verifica en algo preexistente — entonces, por ejemplo, cuando Sócrates ha enrojecido, podemos decir, de él, que cambió, porque preexistía a la rojez de la que ahora es sujeto, más de la rojez misma no decimos que cambió, sino que se generó, pues es una cosa totalmente nueva. Ockham distinguió, también, según el modo en que acontece el movimiento, si éste es súbito o si es sucesivo: el cambio súbito acontecería, o

²¹² Cf. QPhA q. 146, OPh VI, pp. 796-798. Ockham argumentó así en respuesta a Burley, según quien no habría un instante primero en el que la cualidad resultante de la alteración comenzaría a existir; cf. QPhA, q. 149, OPh VI, p. 804, lin. 13 - p. 805, lin. 35: "...est dare ultimum instans in quo forma corrumpenda per alterationem habet esse totale, et sic est dare primum instans in quo forma producenda per alterationem habet esse totale. (...) est dare ultimum extrinsecum talis alterationis in quo verum est dicere quod ista alteratio modo non est et immediate ante fuit. Sed in isto instanti forma producta habet primo esse totale et non prius (...) [sed] impossibile est dare ultimum instans in quo forma corrumpenda per alterationem habet esse partiale, et cum hoc primum instans in quo forma producenda habet esse partiale. Probatur, quia pono quod *a* sit ultimum instans in quo calor partialis est in aqua et *b* sit primum instans in quo calor partialis est in aqua. Tunc cum *a* et *b* non sint idem instans, aliter contraria essent simul in eodem subiecto, erunt igitur diversa, et per consequens inter *a* et *b* est tempus medius. Tunc quaero: aut in illo tempore medio aqua est calida aut frigida aut neutra. Si sit frigida, igitur *a* non fuit ultimum instans in quo est frigida, quia post *a* es frigida; (...) si sit calida, igitur fuit calida ante *b* (...); quod est contra positum. Si sit neutra, sequitur quod agens naturale est approximatum passo per tempus et non aget in ipsum, quod est impossibile". Ver argumentaciones similares en QPhA, q. 150, OPh VI, p. 806, lin. 10 - p. 807, lin. 27. Cf. QPhA, q. 147, OPh VI, p. 799, lin. 11-13: "(...) formae permanentis productae in esse per alterationem est dare ultimum intrinsecum esse totalis sui individui, supposito quod additio gradus vel ablatio variet individui". Cf. también QPhA, q. 146, OPh VI, p. 798, lin. 55-59: "...ponens quod contraria non sunt in eodem subiecto in quocumque gradu, habet necessario ponere quod non solum forma permanens habet primum esse sui totalis, (...) sed etiam quod habet primum esse alicuius suae partis".

²¹³ QPhA, q. 150, OPh VI, p. 807, lin. 48: "...impossibile est dare caliditatem minimam vel frigiditatem, quia hoc dato, oportet necessario dare aliquod tertium...".

bien, cuando se generara o corrompiera una sustancia, o bien, cuando se generara una cualidad que no tenga cualidad contraria (v. g., la luz). En cambio, los movimientos sucesivos serían los de aquellas cualidades que tienen una cualidad contraria y serían susceptibles de aumento y disminución (Ockham admitió que existiría cambio sucesivo respecto de cualidades que no tienen contrarios, pero dicho cambio se explicaría por una variación de parte de la causa agente). Resta presentar, finalmente, el análisis ockhamista de un tipo de movimiento que, en rigor, no constituiría propiamente movimiento por las razones dichas: no acontecería, según el *Venerabilis Inceptor*, en el orden de lo real (*in natura rerum*), o cuando menos, no necesariamente en ese orden. En cambio, siempre involucraría una modificación de tipo significativo-lingüístico.

Nominalización del cambio según el resto de las categorías. Conclusión: subsistencia e inherencia, revisadas

Resta analizar, en efecto, el movimiento que se verifica según los predicamentos aristotélicos subsiguientes a la sustancia y la cualidad –cantidad, relación, acción, pasión, hábito, etc.–, es decir, aquellos predicamentos que, en términos ockhamistas, no suponiendo por algo real distinto de las mismas sustancias y cualidades o cosas absolutas, las significarían de diverso modo. Se sabe ya, en términos generales, que el cambio según estas categorías no constituye verdadero cambio o movimiento en la realidad, tomado en el sentido ockhamista. El movimiento local, por empezar, no implica que las cosas movidas adquieren o pierden alguna realidad:

“...contradictoria possunt successive verificari sine omni destructione vel productione cuiuscumque rei propter hoc solum quod mobile mutat locum et vadit de uno loco ad alium. Unde ex ipso quod corpus sine omni alia re est in hoc loco et prius non erat in hoc loco possunt contradictoria verificari. (...) ad quod corpus sit in hoc loco...requiritur quod hoc corpus sit et quod ille locus sit et non sit aliquod medium inter hoc corpus et hunc locum...”²¹⁴.

Las cosas que se mueven localmente no se ven realmente modificadas, sino que permanecen como son²¹⁵; por ello, para explicar que algo se desplazó de un lugar no es necesario –insistió Ockham– postular una cierta realidad perdida por el móvil (*res derelicta*)²¹⁶. En cuanto al movimiento según el resto de las categorías, afirmó que puede explicarse por simple recurso a alguno de los tipos de movimiento ya explicados, o por varios de ellos combinados, como ocurre, en el ejemplo siguiente, con el movimiento a la relación, aunque ello es extensible a las categorías de acción, pasión, tiempo, posición y hábito:

“...non est necesse moveri ex hoc ipso quod tale relativum de novo competit sibi. Et si protervias quod saltem quandoque necesse est moveri, (...) sed tunc non

²¹⁴ Cf. SPhN III, 10, OPh VI, p. 281, lin. 26 - p. 282, lin. 36.

²¹⁵ Cf. SPhN III, 10, OPh VI, p. 281, lin. 37-41: “...quamvis omnes res nunc sint quae prius erant et non aliae, tamen [motum] nunc est in hoc loco (...). Sic igitur dicendum est quod per motum localem acquiritur locus et non aliud...”.

²¹⁶ Cf. SPhN III, 10, OPh VI, p. 282, lin. 42 - p. 283, lin. 53.

movebitur motu distincto ab alteratione, motu locali, et augmentatione vel diminutione...²¹⁷.

Vale decir, cuando en el ámbito de la predicación se verifica un movimiento según alguna de las categorías que siguen a la sustancia y la cualidad, ese fenómeno predicativo podría explicarse suficientemente, desde el punto de vista de lo que acontece en la realidad, recurriendo a unos pocos tipos de movimiento: la generación o destrucción de alguna cosa absoluta (esto incluye, sabemos ya, tanto la generación o destrucción de una sustancia, como la adquisición o pérdida de una cualidad por parte de una sustancia), el aumento o disminución de una o unas cualidades preexistentes, el movimiento local o todos o algunos de esos movimientos combinados. Por ejemplo, el movimiento según la cantidad tampoco involucraría la adquisición o pérdida de cosa real alguna, sino sólo un cambio local²¹⁸. Tampoco habría aparición de una nueva realidad según la figura, el cuarto modo de la cualidad: ninguna nueva cosa se adquiere –insistió Ockham–; ninguna antigua se pierde por el hecho de que algo cambie de forma o figura²¹⁹. Pero, según lo dicho, cuando una proposición se verifica por cosas de la realidad (es decir, no por nombres o por conceptos), si *una* cosa es suficiente, para su verdad, es superfluo postular *dos* cosas; luego, no es necesario postular que las cualidades de cuarta especie difieran realmente de la sustancia y de sus cualidades absolutas, es decir, que sean algo real aparte de éstas²²⁰. Al movimiento según la relación, particularmente significativo para nosotros, nos referiremos oportunamente²²¹.

El cambio o movimiento ocurre, pues, en un primer sentido, cuando se opera desde una cosa a otra tales, que no puedan existir juntas en la misma materia, aunque sí sucesivamente, y que no admitan el más y el menos –las formas sustanciales–. En un segundo sentido, cuando se da de una *cosa* a otra tales, que, no pudiendo, tampoco, existir simultáneamente en el mismo sujeto, si sean susceptibles de grados –las cualidades como frío y calor, etc.–. En un tercer sentido, cuando se da de un *concepto* a otro tales, que no puedan verificarse o predicarse simultáneamente de lo mismo, aunque sí sucesivamente²²². Como se ha visto, la teoría del cambio de Ockham

²¹⁷ Cf. SPhN III, 25, OPh VI, p. 328, 70 - p. 329, lin. 87.

²¹⁸ La tesis ockhamista de que la cantidad no es alguna *res* absoluta diferente de la sustancia, ha sido señalada como antecedente de los debates modernos, hasta el punto de afirmarse su proximidad a Descartes. Se ha precisado, sin embargo, que no implicó identificar sin más a la sustancia con la cantidad. La doctrina ockhamista de la cantidad estuvo estrechamente vinculada con la explicación de la transubstanciación eucarística. Según Ockham, en la eucaristía existirían praeternaturalmente los accidentes visibles y cuantitativos del pan sin que “por debajo” de ellos esté la sustancia del pan, sino la sustancia del cuerpo de Cristo, subsistente, a su vez, sin sus accidentes visibles ni cantidad. Allí se daría el caso de una sustancia no cuantitativa y de unas cualidades cuantitativas pero no sustanciales. Precisamente, Ockham hizo de su teoría de la cantidad la salida al problema de cómo pueden existir la sustancia sin la cantidad o la cualidad sin sustancia, es decir, cómo la sustancia y la cantidad pueden ser separadas sin que la segunda sea una *res absoluta*. En el caso de la eucaristía, donde el cuerpo de Cristo existe sin sus partes extendidas, es decir, sin cantidad, se realiza la posibilidad absoluta de una sustancia no cuantitativa y se expone la verdadera naturaleza de la cantidad según Ockham, para quien la cantidad no es la sustancia misma, mas tampoco una cosa distinta de ella, sino un término connotativo accidentalmente predicable de la sustancia que connota que ésta tiene partes; en efecto, al contrario que identificar realmente a la sustancia con la cantidad, Ockham entendió que ésta puede existir aunque no sea cantidad. La forma, la materia y las cualidades sensibles serían, según él, cuantitativas *natural*, pero no *necesariamente*; cf. Larre (2000), pp. 161-174.

²¹⁹ Cf. SPhN III, c. 15, OPh VI, p.295, lin. 40-42: “Aliquid autem quod est unius figurae fit alterius figurae absque nova rei inductione vel antiquae destructione...”.

²²⁰ Además –un argumento frecuente en Ockham–, Dios, que puede hacer todo lo que no es contradictorio, no puede separar la figura de la sustancia; luego, la figura de un cuerpo no es un accidente real de éste; cf. Q VII, 2, OTh IX, p. 707, lin. 20 - p. 708, lin. 35; cf. también nuestro capítulo XI.

²²¹ Cf. cap. VI.

²²² Cf. QPhA, q. 33, OPh VI, p. 480, lin. 9 - p. 481, lin. 19.

supuso que este triple sentido de contrariedad se correspondiera con un triple y fundamental sentido de cambio. Es hora de señalar que existe una directa correlación entre las nociones ockhamistas de ente compuesto, causa y cambio tomadas en sentido estricto, por oposición a dichas nociones tomadas en sentido impropio o lato. Ockham fue especialmente enfático en la afirmación de que sólo hablamos de ente en sentido real si hablamos de un compuesto sustancial de partes realmente distintas que, a su vez, puede ser soporte (contingente) de otras entidades reales no sustanciales, sino cualitativas. Asimismo, subrayó que no hay cambio en sentido propio si no adviene al ser, de modo nuevo, una verdadera sustancia o una verdadera cualidad en el sentido explicado. Finalmente, afirmó que no hablamos de causa en sentido estricto si no hablamos de una realidad a la cual sigue un cambio en ese mismo sentido. Toda otra acepción de cosa, de cambio o de causa no fue, para él, más que nominal y, por ende, impropia²²³. También algunas nociones clásicas de la filosofía aristotélica fueron materia de esta distinción entre sentido propio (real) e impropio (nominal), medular en su filosofía. Por ejemplo, estar en un sujeto (*esse in*) o acontecer de modo accidental (*accidere*) se tomarían, en sentido propio, sólo de la cualidad real y absoluta respecto de la sustancia: de la blancura se diría propiamente que está en la pared, así como, del calor, que está en el fuego. En cambio, el animal no estaría en el hombre más que en sentido impropio —en cuanto a que se predica de éste—, como tampoco la cantidad estaría propiamente en el cuerpo, etc..

La teoría del cambio sustancial y cualitativo expuso preocupaciones fundamentales del ockhamismo, como el poner bajo la lupa las numerosas ocasiones en que mentamos algo como una novedad, para que se advierta que sólo en un número reducido de esas oportunidades podemos decir que algo comenzó o cesó de existir *in rerum natura* y, a la vez —un poco circularmente—, utilizar ese estricto análisis del cambio como ocasión de argumentar sobre qué es lo existente *in rerum natura*. Cabe destacar que, si la asunción de la sustancia primera aristotélica como una de las pocas *res* verdaderamente existentes fuera del alma no pareció constituir un motivo de demasiada argumentación por parte de Ockham, sus esfuerzos para incluir a las cualidades (al menos, a algunas especies de ellas) entre las *cosas* fueron, en comparación, evidentemente mayores. La verdadera novedad de la teoría ockhamista del cambio, en efecto, fue la elevación de la cualidad a cosa. En este sentido, no compartimos la interpretación predicativa de la cualidad ockhamista elaborada por Moody. En coherencia con su interpretación general de Ockham²²⁴, este intérprete afirmó que su distinción entre sustancias y contrarios cualitativos no fue una distinción metafísica, sino más bien una distinción involucrada en la significación discursiva de cosas que no son, en sí mismas, más que sustancias; distinción que Ockham habría hecho sólo en función del análisis del cambio. Siempre según Moody, sustancia y cualidad son sólo términos absolutos requeridos para una gran ciencia discursiva fundada por Ockham sobre la base de la filosofía de Aristóteles; no términos que expresan una distinción absoluta en el ser en cuanto tal, desde el punto de vista del cual sólo existen las sustancias²²⁵. Sobre si el énfasis de Ockham en la realidad y novedad de las cualidades debe ser tomado menos que literalmente, aplazaremos la discusión²²⁶. Ciertamente, otros intérpretes mantuvieron que Ockham habría sostenido la existencia de cualidades instanciadas en los objetos físicos individuales²²⁷; si aceptáramos que lo hizo, en ese caso, probablemente, y sin quererlo, Ockham haya sido uno de los

²²³ Como ejemplo de este claro paralelismo, cf. EPhA I, 4, OPh IV, p. 61, lin. 242 - p. 62, lin. 264 y 265-291.

²²⁴ Cf. nuestro cap. II.

²²⁵ Cf. Moody (1935), p. 131.

²²⁶ Cf. cap. VIII.

²²⁷ Cf. Bergmann (1954).

primeros en intentar una interpretación satisfactoria de la problemática división aristotélica de las *Categorías* en accidente particular y accidente universal.

Si la elevación de la dignidad ontológica de la cualidad por parte de Ockham no fuera negada, entonces sólo hasta cierto punto el ser soporte de accidentes resultaría un rasgo fundamental e irreductible de la sustancia, como la concebía la ontología aristotélica clásica. Si se aceptara que sostuvo la realidad absoluta de la cualidad, Ockham no sólo habría puesto a ésta mucho más a la par de la sustancia en dignidad ontológica que toda la tradición aristotélica precedente; también habría abonado la idea, implícitamente inaceptable para Aristóteles, de que la sustancia puede existir separada de la cualidad. Como destacaron lúcidamente Vignaux²²⁸ y Alféri²²⁹, esa es una consecuencia a la que la ontología de Ockham se enfrentó a propósito de ciertos casos límite, como cuando se considera lo siguiente: si toda cualidad o accidente, entendida como *res absoluta*, es distinta de la sustancia en la que inhiere, ¿qué ocurre con aquellos accidentes que parecen inseparables de su sujeto (el negro del cuervo, el blanco de la nieve)? Del mismo modo, las *passiones* tomadas en el sentido, no de accidentes reales, sino de propiedades predicables que designan posibilidades o capacidades (v. g., ser móvil, ser capaz de pensar), ¿son separables del sujeto al que pertenecen? Retomaremos esta cuestión en capítulos posteriores²³⁰.

Otra verdadera novedad de la teoría ockhamista del cambio fue que, evidentemente, puso en crisis la concepción tradicional aristotélica del cambio como un proceso, tendiendo a reducirlo a una sucesión de estados actuales²³¹. Naturalmente, como destacó Goddu, al negar que el movimiento fuera una cosa distinta de las cosas permanentes, Ockham no quiso negar su misma realidad —hacer tal cosa lo hubiera colocado, sorprendentemente, más cerca de Parménides, que de Aristóteles²³²—. Pero, como reconoció el mismo intérprete, Ockham pareció eliminar todo expediente positivo que diera cuenta de él. Como se verá, esta concepción del cambio sería decisiva respecto de su noción de la causalidad.

²²⁸ Cf. Vignaux (1948).

²²⁹ Cf. Alféri (1989), p. 98.

²³⁰ Cf. caps. VII-VIII y XI.

²³¹ Cf. Larre (2000), p. 194.

²³² Cf. Goddu (1984), p. 212.

IV. LA CAUSA FINAL

El orden de los sucesivos capítulos de esta investigación podría sugerir que pretendemos ratificar la impresión, que campeó más o menos extendidamente en la crítica, de que el pensamiento ockhamista se orientó a reducir la idea de causa a la de causa eficiente. Según esta impresión, Ockham habría comenzado apartando las causas material y formal de la escena, al privilegiar las causas extrínsecas por su exterioridad respecto de lo causado; habría continuado quitando poder causal en sentido propio a la causa final, en virtud de su condición de causa metafórica; finalmente, habría desreificado por completo la idea de causalidad, al clasificarla explícitamente bajo la categoría de relación –no real, para él–; al cabo de esta progresiva reducción, Ockham no parecería haber dejado en pie más que a la causa eficiente. Esta impresión nos parece, en general, contener un fondo de verdad, pese a que muchos autorizados intérpretes relativamente recientes del pensamiento ockhamista no estarían estrictamente de acuerdo con ella, en particular, si se agregara que Ockham no sólo redujo la causalidad a la acción de un agente extrínseco, sino que, además, tendió un manto de duda escéptica –incluso, sobre esta última–.

Examinar la noción ockhamista de causa final de modo exhaustivo implicaría estudiar sus connotaciones estrictamente prácticas e, incluso, físico-teológicas, es decir, sus vínculos con la vida moral considerada en sí misma y en relación con Dios, temáticas que exceden los propósitos de este estudio. Lo que nos compete es analizar cómo su noción de la causa final, o por lo menos algunos de sus lineamientos fundamentales –sobre todo, la tesis que la mayoría de los intérpretes reconoce permanente a lo largo de las obras de Ockham: *finis movet metaphorice*– se inserta en su concepción general del devenir de la naturaleza. Se tratará, por una parte, de precisar si, al exhibir el carácter no necesariamente real de la causa final y al subrayar con persistencia que ésta no produce, por sí misma y propiamente, nada nuevo en la realidad, Ockham asestó un golpe a la idea clásica de causa final. Por otra parte, se tratará de determinar hasta qué punto, además de haber reducido la causa final a puro objeto de deseo del agente, redujo el ámbito de los agentes dotados de causas finales, despojando de teleología a la naturaleza.

La reducción de la causa final al plano desiderativo

A mediados del siglo XX, A. Maier historió la problemática de la causa final en los siglos XIII y XIV, señalando una creciente tendencia a criticar la postulación de la causa final en la naturaleza inanimada, pero dio a Ockham un papel marginal en la evolución hacia la tesis de que en ella todo sucede por necesidad (la doctrina de Buridan habría sido el término maduro de ese viraje¹). Parece haber sido decisivo, siempre según Maier, el hecho de que Duns Scoto siguiera a Egidio Romano en sostener que los agentes naturales son siempre instrumentos de agentes inteligentes y, más próximamente, a Tomás Wylton, quien hizo del fin algo psicológico, de modo que su causalidad consistiera en el hecho de ser amado o deseado por una causa eficiente.

Ciertamente, la tesis más o menos permanente de Ockham al respecto, según ha acordado la mayoría de los intérpretes, habría sido similar a la de Wylton. Solamente el editor de la EPhA, G. Leibold, sostuvo más recientemente que Ockham permaneció como un fiel aristotélico, manteniendo que en la naturaleza la forma es el verdadero fin que completa la cosa, en la que el

¹ Cf. Mc Cord Adams (1998), pp. 1-2, a quien nos remitimos para el estado de la cuestión rendido en adelante.

proceso de la generación se termina y por la cual es regulado, en consonancia con lo sostenido por Aristóteles en *Física* II. Leibold apoyó su visión con argumentos filológicos, tratando de erradicar, por no auténticos, todos los pasajes de la OPh-Th fuertemente tendientes al escepticismo respecto de la causa final. Convencido de que Ockham mantuvo una posición sustancialmente consistente sobre el tema a lo largo de todas sus obras, Leibold halló que las afirmaciones más radicalmente contrarias de Ockham a la causalidad final en la naturaleza, realizadas en la cuestión disputada conocida como *De Fine*, incluida en las QV², en la SPhN y en Q, son plenamente inconsistentes con EPhA (por supuesto, según el modo en que él interpretó esa última obra). Concluyó que esas inconsistencias no pueden ser explicadas como fruto de una variación de opinión en el curso de una obra a otra, ni en función de una diferencia de géneros literarios; por todo ello, terminó dudando de la autenticidad de *De Fine* y Q y afirmando lisa y llanamente la no-autenticidad de SPhN. S. Brown, editor del resto del corpus físico ockhamista, contrario a esos argumentos filológicos, no encontró objeciones para considerar auténticos SPhN, *De Fine* y Q; consecuentemente, intentó armonizar las tendencias escépticas de éstos respecto de la causa final con la posición aparentemente más proclive a ella de EPhA. Mc Cord Adams, si bien con dudas respecto de *De Fine*, SPhN y BSPH, dio por auténticos a éstos, así como a S, EPhA, Q y QPhA; concediendo, por tanto, la autenticidad de todos los textos editados, reconoció las diferencias doctrinales entre EPhA y los otros textos en discusión. Los intérpretes coincidieron, pues, en su mayoría, en que debe estudiarse la posición ockhamista sobre la causa final incorporando un bastante amplio rango de pasajes, desde el comentario a las *Sentencias* (1317-1319)³, siguiendo con la cuestión *De Fine* (se cree, anterior a 1319)⁴, SPhN (1319-1321, el primer comentario a la *Física*)⁵, BSPH (1322-1323)⁶ y EPhA (1321-1323, el más tardío comentario del texto aristotélico)⁷, hasta Q (1322 o 1324-1325)⁸.

Mc Cord Adams señaló, a la par que las continuidades, las variaciones, y aún las incoherencias más o menos importantes de Ockham a lo largo de sus escritos no polémicos, detallando los cambios que sufrió su pensamiento sobre la cuestión a lo largo de las mencionadas obras. Comenzó en el temprano prólogo del comentario a las *Sentencias*, en el que, según mostró Brown, el vocábulo “metafórico” ya aparecía asociado con el movimiento de la causa final⁹. Siguió con la cuestión *De fine*, en donde Ockham distinguió un sentido puramente limitativo –impropio– del concepto de fin como aquello que es último simplemente porque en ello cesa el movimiento, sin ninguna connotación de perfeccionamiento. En la SPhN, Ockham desarrolló la epistemología de la física, ya mencionada en capítulos anteriores, según la cual, muchas de las tesis del físico no pueden ser probadas a priori, sino sólo a posteriori, por experiencia e inducción¹⁰, afirmó por primera vez que algo puede ser causa final, incluso, aunque no exista y presentó las ideas que serán objeto sustancial de nuestra exposición en lo que sigue. Afirmó que, propiamente hablando, los agentes naturales inanimados no intencionan nada, a menos que sean movidos por agentes inteligentes, y que, incluso en ese caso, propiamente hablando, no serían ellos mismos los que se diría que actúan por un fin, sino el agente inteligente mismo que los ordena; no obstante, una vez

² Cf. QV, q. 4, OTh VIII, p. 99ss.

³ Cf. S, Prol., q. 5, OTh I, p. 164ss..

⁴ Cf. QV q. 4, OTh VIII, p. 99ss..

⁵ Cf. SPhN I, caps. 1, 2 y 17 y II, c. 3, OPh VI, pp. 155-157, 159, 200 y 318, respectivamente.

⁶ Cf. BSPH II, caps. 1, 6 y 12, OPh VI, pp. 27, 36-37 y 242-244, respectivamente.

⁷ Cf. EPhA II, c. 12, OPh IV, pp. 368-369.

⁸ Cf. Q IV, q. 1, OTh VII, p. 293ss..

⁹ Cf. S, Prol. q. 5, OTh I, p. 164, en respuesta a la afirmación de Richard de Conigton de que el fin es causa del agente, como la forma, de la materia.

¹⁰ Se refiere a los principios de la física: que las sustancias sublunares son compuestas de materia y forma, que los principios del movimiento son contrarios, que la materia es potencia y la forma acto, etc..

emitido este juicio conflictivo con el propio uso de Aristóteles en *Física II*, Ockham reconoció que se podía hablar de fin o causa final en una segunda, aunque menos propia, acepción (que Leibold llamó *als ob*), si por tal nos refiriéramos a lo que, según el curso común de la naturaleza y suprimidos los obstáculos, sigue al agente. En la BSPH, profundizó la cuestión metodológica, sugiriendo que la teleología es parte de los presupuestos indemostrables de la física y recurriendo a Averroes en aval, con su afirmación de que Aristóteles no había demostrado propiamente la teleología. En la EPhA, Ockham no sólo reiteró la epistemología de las ciencias naturales de las obras más tempranas, aceptando la evaluación de Averroes de que Aristóteles había dado, más bien, persuasiones, que pruebas evidentes o demostraciones absolutas en física. Además, introdujo una idea que manifestó tomar de Averroes: que los argumentos de Aristóteles, más que probar que la naturaleza intenciona, es apta para producir o actúa en vista de los fenómenos biológicos y naturales, probaban que dichos fenómenos no ocurren por casualidad. Por otra parte, en la misma obra, Ockham concedió que los fenómenos que se dan siempre o en la mayoría de los casos acontecen por un fin, y hasta pareció adoptar el lenguaje de los efectos que son intencionados por la naturaleza. Pero en las Q, que contienen sus últimos desarrollos sobre la causa final y son, en general, su última obra no polémica según la cronología propuesta, Ockham profundizó su escepticismo, negando que pudiera probarse que todo efecto tiene una causa final distinta de la eficiente, afirmando que se distinguen, eso sí, por sus definiciones nominales, siempre en razón del modo en que el fin es causa –siendo amado o deseado, etc.–. A la observación de que los agentes naturales actúan a través de determinados medios, de modo que el efecto es naturalmente apto para ser producido, replicó que tales procesos causales determinados son sólo evidencia de la necesidad natural. A la acusación de que, si la naturaleza no intenciona una cosa en vez de otra, no habría errores en la naturaleza, Ockham replicó que conceptos tales de error y defecto se aplican sólo a los agentes libres¹¹. Añadió, en contexto teológico, que no se puede probar que los agentes que obran por necesidad natural tengan un fin preestablecido por un agente voluntario¹². Su última conclusión fue, por lo tanto, que los procesos naturales uniformes en sí mismos no constituyen una base a partir de la cual inferir que ocurren por un fin, porque podrían ser adecuadamente explicados en términos de necesidad natural. Esta conclusión, destacó Mc Cord Adams, fue diferente de la extraída en EPhA, en donde, al menos, se conservaba para el fin la connotación de forma o función que perfecciona al agente; en el último texto, Ockham descreyó de que la uniformidad causal probara que la ordenación de los hechos uniformes es obra de un agente voluntario inteligente. No analizaremos todas esas sucesivas variantes que asumió la doctrina ockhamista de la causa final; nos concentraremos en el corpus físico y sólo ocasionalmente en las Q.

Sea cual fuere la interpretación que se dé de la causa final ockhamista, debería atenerse a la que consideramos una definición fundamental de Ockham, ya mencionada, según la cual, causa es una cosa de la que otra depende para existir –cuando menos, para comenzar a hacerlo¹³–. La causa final ockhamista conservaría su carácter de causa sólo en la medida en que cumpliera con la condición de ser algo extrínseco a la cosa, como la causa eficiente, de lo cual, sin embargo, ésta dependiera; por eso, se debe determinar si Ockham pensó que podía hacerlo, aún a pesar de sostener que no constituye algo propiamente motriz, al punto de que podría ser causa final incluso sin existir realmente y que, por lo tanto, es causa metafóricamente.

Ockham partió de la definición de la causa final como aquello que es amado o deseado por el agente, amor o deseo que lo mueve a obrar. Según ello, la peculiaridad de la causa final sería

¹¹ Cf. Q IV, 1, OTh IX, loc. cit..

¹² Cf. Q IV, q. 2, OTh IX, p. 301ss.

que no causa sino cuando opera la causa eficiente y siempre que lo haga por amarla o desearla. Por esto, el fin sería causa de modo metafórico: por no ser él el que produce el efecto, es decir, el que obra como motor, ya que eso compete exclusivamente a la causa eficiente, la única que propiamente produce cualquier cambio o transmutación real. En una palabra, el agente sería movido por el fin a mover; pero el movimiento que le imprimiría el fin no sería propiamente un movimiento, el movimiento en sentido propio nunca sería sino el producido por la causa eficiente:

“...quando dicitur finis movere efficientem accipitur ‘movere’ metaphorice, scilicet pro amari vel desiderari, et non accipitur proprie pro transmutari. (...) causam finalem causare non est aliud quam esse illud propter quod amatum vel desideratum efficiens efficit vel producit effectum, ita quod ad hoc quod causa finalis causet, duo requiruntur: scilicet quod ametur vel desideretur et quod efficiens producat quod amat vel desiderat (...)”¹⁴

De las varias distinciones que Ockham hizo sobre la causa final¹⁵, la más interesante es aquella entre fines amados y fines deseados: los primeros serían verdaderas entidades reales; los segundos, sólo ideales. En el primer caso, el fin sería algo presupuesto por la acción del agente: de este modo es fin (o debe serlo) Dios, por amor de quien éste obra (o debe hacerlo), pero que preexiste a las acciones de cualquier agente. De modo similar es cuando alguien bebe un remedio amargo: allí el fin es él mismo, de modo que la causa final de la acción de beber el remedio es algo existente y real, presupuesto por la acción de la causa eficiente y que en modo alguno seguirá a su acción, sino que preexiste a ella. En cambio, cuando el fin es algo simplemente deseado –no amado–, es decir, algo simplemente ideal y no existente, la acción del agente muchas veces tiene por efecto la producción de esa misma entidad ideal que constituía su causa final. En ese caso, el fin “causaría” (es decir, movería) sin existir; más aún, si deviniera real, sería como efecto de la causa eficiente que había obrado por deseo de él y antes de cuya acción no existía. De tal modo ocurre, por ejemplo, con la salud que falta al enfermo, por deseo de la cual éste toma el remedio: de curarse, la salud –causa final del tomar el remedio– sería efecto de dicha acción de tomar el remedio. En resumen, Ockham extrajo la sorprendente conclusión de que la causa final podría “causar”, tanto si existiera (en cuanto amada) como si no existiera (en cuanto deseada)¹⁶. En esa medida, sostuvo, la causa final se inscribiría junto con la causa eficiente en la definición antedicha, según la cual, es causa todo ente sin el cual no existe otro; sólo que la causa final no movería más que como objeto de deseo (es decir, movería en sentido metafórico), mientras que la causa eficiente –y sólo ella– movería propiamente, es decir, produciría o cambiaría:

¹³ Cf. cap. II.

¹⁴ Cf. SPhN II, 4, OPh VI, p. 221, lin. 26 - p. 222, lin. 34.

¹⁵ Por una parte, distinguió entre causa final suficiente o total e insuficiente o parcial, pues un agente puede obrar por deseo o amor de más de una cosa simultáneamente (por ejemplo, si alguien fuera a un banquete tanto para comer como para beber, y no para una u otra de esas cosas por separado, en cuyo caso, la sola bebida y la sola comida serían, cada una, causas finales pero insuficientes de la ida al banquete). Añadió que una misma acción puede obedecer a muchas causas finales, no sólo insuficientes, sino también suficientes, Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 287, lin. 46-55; SPhN II, 4, OPh VI, p. 222, lin. 34-55). Por otra parte, afirmó que una única cosa puede mover como causa final a muchas acciones de diversas causas agentes (es decir, muchos agentes pueden tener el mismo fin amado o deseado, Ib.). Finalmente, distinguió entre fines no últimos y fines últimos: el cansarse es fin de la caminata, sin embargo, la caminata misma no es sino en vistas de la salud; cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 284, lin. 5, lin. 18.

¹⁶ Cf. SPhN II, 4, OPh VI, p. 222, lin. 56 - p. 225, lin. 118; EPhA II, 5, OPh IV, p. 285, lin. 20-35.

“(…) illud sine quo movente res non esset, est causa efficiens si proprie moveat et causa finalis si moveat metaphorice (...)”¹⁷.

En una palabra, Ockham sostuvo que bastaría con que un objeto fuera intencionado por un agente para que pudiera decirse que opera como su causa final. Si el fin fuera, como se decía tradicionalmente, la causa de las causas, sería porque mueve al agente de algún modo mediato a que produzca una nueva sustancia:

“(…) finis est quodammodo causa causarum, quia aliquo modo mediate movet efficientem ad agendum et efficiens producit formam in materia quae est propter formam”¹⁸.

Pero que lo anterior no habría entrañado la intención de disolver, sin más, el poder explicativo de la causa final, se colige por el hecho de que Ockham solió destacar que el objeto amado es verdaderamente algo sin lo cual el agente no produce el efecto y que, inversamente, de ser amado por él –al menos si no lo es con alguna condición adicional (*sub condicione*)–, el agente verdaderamente produce algo en consecuencia, incluso aunque, como había recalcado, la causa final fuera algo simplemente ideal o deseado¹⁹. En este sentido, parece haber habido un cierto énfasis de su parte en que, análogamente a la forma y la materia, la causa final ejerce un tipo de causalidad *sui generis*:

“(…) sicut causalitas materiae non est nisi informare forma, et causalitas formae non est nisi informare materiam, ita causalitas finis est amari et desiderari efficaciter, sine quo amore vel desiderio non fieret effectus”²⁰.

Hasta cierto punto, pues, el hecho de que Ockham haya mantenido que la causa final mueve metafóricamente en el sentido explicado no parece incompatible con que la hubiera conservado como un expediente explicativo necesario para dar cuenta de la producción de ciertos efectos: toda vez que el agente, quien propiamente causa tales efectos, lo haga por desearlos o amarlos, de suerte que, sin tal amor o deseo actual, el agente no procedería a producirlos, allí el fin ejercería su causalidad *sui generis*. Según esto, la causa final no estaría excluida de la definición propia de causa como aquello sin lo cual otra cosa no puede existir. Por otro lado, al haber reducido Ockham la causa final al plano de la causalidad psicológica del deseo o del amor de parte de la causa eficiente, parece más difícil hallar algún intento, por su parte, de integrar la causalidad final a su epistemología de la causalidad. Si Ockham atribuyó, o no, fecundidad explicativa a la causa final respecto de los hechos empíricos naturales, no parece muy claro – como se verá luego, hay intérpretes que no lo descartaron e incluso lo sostuvieron—. Para responder, debemos aún analizar sus ideas sobre la presencia de la causa final en las entidades no inteligentes ni dotadas de voluntad.

¹⁷ Cf. SPn II, 5, OPh VI, p. 226, lin. 28-29.

¹⁸ Cf. EPhA II, 13, OPh IV, p. 404, lin. 26-28.

¹⁹ Cf. Q IV, q. 1, OTh IX, p. 296, lin. 72-73 y p. 298, lin. 108-111.

²⁰ Cf. Q IV, q. 1, OTh IX, p. 293, lin. 15-18; Ib., p. 294, lin. 25-39.

Teleología y necesidad en la naturaleza

La recepción ockhamista de la *Physica* incluyó la concepción del devenir natural como propiamente causal y no puro fruto del azar o la casualidad: también en este punto Ockham se proclamó tributario de Aristóteles y enfrentado, como él, a los presocráticos, que habían sostenido la suficiencia de la materia como principio explicativo de los cambios²¹. Ockham, por otra parte, no halló inconveniente postular, al mismo tiempo, que todo lo que opera tiende a un fin, incluso, los entes no racionales; sólo que, afirmó, los primeros lo hacen por necesidad, mientras lo segundos, de modo libre:

“(...) si finis non intenderetur, nihil fieret, cum nullum agens naturale aliquid agat nisi propter finem (...). Cum hoc tamen stat quod illa fiant de necessitate naturae, sicut finis necessario intenditur (...)”²².

Con esto, Ockham pareció acogerse a una perspectiva escolástica generalizada, según la cual, operar de modo necesario no es incompatible con operar en vistas de un fin²³. Los agentes que operan por medio de conocimiento y voluntad (*per cognitionem et voluntatem*) operarían con arreglo a propósitos y de modo espontáneo (*a proposito et sponte*) y no estarían determinados necesariamente a un fin más que a su contrario; lo contrario ocurriría con los agentes naturales. Esta distinción medular intentaba responder a la clásica pregunta de por qué o cómo algo empieza a obrar, es decir, pasa de la quietud a la actividad. Ockham afirmó que, para que actúe una causa libre, es condición necesaria y suficiente una mutación de la voluntad, y tal mutación se da por el puro y simple hecho de que la voluntad comienza a dirigir su atención a un fin que antes no se proponía, el cual no está más inclinada a producir que a no producir, pues se halla, respecto de él, de modo contingente. La diferencia entre agentes naturales y libres reside en que la causa libre puede no obrar, aunque se den todos los requisitos para que lo haga –algo de lo que es incapaz la causa natural–. En esto consistiría el ser causa libre: en ser por sí misma indiferente respecto de un determinado efecto; el fuego, en cambio, si se dan las condiciones, habría de quemar sin más, y no podría sino hacerlo. Según la definición de Ockham, la voluntad es causa libre en cuanto que, queriendo operar *a*, y sin que haya modificación alguna de las otras causas cuyo curso requiere para causar –v. g., el intelecto o los objetos externos–, aún así, puede pasar, de modo nuevo, a querer *no-a*. La voluntad se halla de modo equivalente o indiferente respecto de objetos contrarios, de modo que puede producir tanto uno como el otro²⁴. De ahí que la teoría ockhamista acerca del conocimiento de la causalidad, que estudiaremos más tarde, se restrinja al ámbito el de las entidades no libres, aquellas que pasan de la inactividad a la actividad tan pronto se dan las condiciones fácticas que su acción requiere:

²¹ Cf. BSpH II, c. 6, OPh VI, pp. 36-38.

²² Cf. EPhA II, 12, OPh IV, p. 371, 36-52. Cf. también EPhA II, 8, OPh IV, p. 325, § 2, lin. 6-15; *Ib.*, p. 326, § 4, lin. 1-9. Cf. también SPhN II, 6, pp. 227-229.

²³ Cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 2 a 3, resp..

²⁴ Cf. EPhA II, 8, OPh IV, p. 319, lin. 111 - p. 320, lin. 120. Cf. también BSpH VIII, 1, OPh VI, p. 118, lin. 55-68; Q III, 22, OTh IX, p. 290, lin. 43-45.

“(…) agentia naturalia noviter exeunt in actum de otio quando nunc est amotum impedimentum, puta ignis nunc approximatur ligno, et prius non. Sed agens liberum exit noviter in actum quia noviter intendit finem”²⁵.

En la esfera de los agentes no libres, agregó Ockham, los objetos agentes y pacientes se relacionan complementariamente en cuanto al modo de obrar y recibir: si el agente natural está necesariamente determinado a producir cierto efecto y no otro, es decir, a obrar de cierto modo siempre que se den las debidas condiciones, en cambio, el paciente respectivo se halla contingentemente dispuesto a recibir. Vale decir, cualquier objeto natural que consideremos no será ni más ni menos proclive a recibir un cambio determinado que el cambio contrario; será perfectamente indiferente a uno y a otro; de ahí que él mismo sea perfectamente insuficiente para producir, tanto un cambio, como su contrario, y permanezca en estado de quietud, a menos que reciba la acción de un objeto extrínseco que esté naturalmente (v. g., necesariamente) determinado a producir uno o el otro. Por ejemplo, un cuerpo cualquiera se halla tan contingentemente dispuesto a recibir la blancura como la negrura, de suerte que, si careciera de una tanto como de otra, no podría por sí mismo volverse blanco ni negro, sino que siempre necesitaría de un agente extrínseco, tanto para lo uno, como para lo otro. En una palabra, en la naturaleza existe una complementariedad entre causas o agentes necesarios y pacientes o recipientes contingentes –o, como dijo Ockham, entre principios activos necesarios y principios pasivos contingentes²⁶. Reproduciendo los principios de la física de la escolástica, teñida, incluso en Tomás de Aquino, de cierta atmósfera necessitarista, Ockham no negó que las causas naturales operaran con arreglo a fines, sino que se diferenciarían de los agentes libres por el hecho de que sus fines les estarían determinados –a algunos de ellos, podríamos decir, fuertemente (los agentes naturales inanimados: el fuego no se inclina a causar calor y frío); a otros, débilmente determinados (los agentes naturales dotados sólo de apetitos, como los animales, pueden obrar cosas contrarias; el cielo, ante pacientes opuestos, puede producir efectos contrarios, tanto sucesiva como simultáneamente²⁷). En efecto, notó Ockham, de los animales sabemos, cuando menos, por experiencia, que no obran del mismo modo en todo tiempo. El hecho de que en determinado momento obren de determinada manera y, en otro, de otra parecería indicar que lo hacen con arreglo a fines –v. gr. las golondrinas parecen saber que los nidos que fabrican en determinada época del año son para procrear–. Ello autorizaría a conjeturar, reconoció Ockham, que lo hacen con arreglo a apetitos determinados, de tal modo que, una vez saciado uno, cesa determinada acción de ellos. De modo similar, vemos que ejecutan acciones contrarias en sucesivos momentos; ello nos permite inferir que lo hacen para saciar sucesivamente apetitos contrarios. Sin embargo, concluyó, difícilmente “conozcan” el fin en vistas del que actúan, pues, como se ha dicho, frecuentemente el fin es algo futuro e inexistente *in rerum natura*. Mas ello, replicó, no es argumento para negar que operen por un fin: los brutos, ciertamente, no obran por conocimiento intelectual, ni por voluntad libre, mas, como tienen alma sensitiva, tienen conocimiento e imaginación de los objetos sensibles existentes en el presente. Junto con dicho conocimiento, cooperan los astros, que producen en ellos –y en determinadas épocas– ciertas cualidades; éstas operarían como concausas, junto con el conocimiento de los sensibles exteriores, de la variación de sus movimientos²⁸. Por eso, allí podría ser asignada una causa final (*potest ibi assignari causa*

²⁵ Cf. Q IV, 1, OTh IX, p. 300, lin. 148-151.

²⁶ Cf. QPhA, q. 127, OPh VI, OPh IV, p. 740, lin.

²⁷ Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 290, lin. 27-33.

²⁸ Cf. EPhA II, 12, p. §9, OPh IV, p. 379, lin. 10 - p. 380, lin. 53.

finalis)²⁹; no obstante, la teleología natural –determinó– no es algo tan evidente ni tan claro (*nec ita evidenter nec ita clare*). Por ejemplo, como había insinuado Aristóteles, que las plantas obren con arreglo a fines es algo difícil de percibir para nuestro intelecto (*minus percipiatur ab intellectu nostro*)³⁰. En cuanto a los entes inanimados, agregó Ockham, no puede decirse que actúen con arreglo a fines por sí mismos, y si se afirmara que lo hacen movidos por un ente dotado de intelecto y voluntad, en ese caso ellos, serían meramente instrumentos de éste y sólo de éste se podría decir que obra con arreglo a un fin –v. g., si alguien empuñara una flecha con el propósito de matar a un hombre, no podría decirse propiamente que es la flecha, sino el arquero, quien tiene el propósito de matarlo–; del mismo modo, si alguien aproximara el fuego a una casa para quemarla, el propósito de quemarla no se atribuiría al fuego. A lo sumo, terminó por decir Ockham, puede admitirse que existe finalidad en las acciones de estos entes, si por tal se entiende la regularidad que éstas revisten según el curso común de la naturaleza, puesto que siempre obran del mismo modo, con tal que no se les interponga un obstáculo u otra anomalía que impida que operen según como están determinados:

“(…) finis (...) dupliciter accipitur: uno modo proprie, et sic finis dicitur aliquid intentum vel desideratum vel amatum propter quod agens agit. Et sic naturalia pure inanimata, si non moventur nec reguntur ab aliquo agente a proposito, non habent causam finalem nec finem. Alio modo accipitur finis vel causa finalis pro illo quod secundum communem cursum naturae, nisi impediatur, sequitur ad operationem alterius et eodem modo sequitur ac si esset praescitum vel desideratum ab agente. Et isto modo finis reperitur in inanimatis, etiam posito quod a nullo cognoscente regantur vel moveantur. (...) Et ideo [Philosophus, II *Physicorum*] ponit in natura finem, quia eodem modo fit sicut si fieret ab arte”³¹.

Como hemos antipado, el *Venerabilis Inceptor* agregó que Aristóteles no había probado, estricta y positivamente, que la naturaleza actúe intencionalmente, sino algo distinto: que lo operado por ella no es casual –comentando el argumento aristotélico de que, si la naturaleza no obrara con arreglo a un fin, entonces los agentes naturales no se determinarían a producir, más, un efecto, que otro, pero eso es manifiestamente contrario a los sentidos³²–. Con esto, Ockham pareció dar, si no por equivalentes, al menos, por mutuamente implicados, los conceptos de teleología, regularidad y ausencia de casualidad³³. En este sentido, para él fue una cuestión de especial interés explicar cómo es posible que existan *in rebus* la casualidad (*casus*) y lo fortuito (*fortuna*)³⁴.

Por lo que compete a lo fortuito, afirmó que pertenece al puro orden de las causas voluntarias o libres: es fortuito el hecho resultante de que un agente, habiendo operado con el propósito de obtener un determinado fin, en pocos casos (*ut in paucioribus*) y sin habérselo propuesto, consiga un fin distinto del intentado (daba, en este punto, el célebre ejemplo

²⁹ Cf. SPhN II, 6, *loc. cit.*; QPhA, q. 126, OPh VI, p. 735, lin. 79-80.

³⁰ Cf. EPhA II, 12, § 11, OPh IV, p. 384, lin. 12-27; *Ib.*, § 12, lin. 8-10.

³¹ Cf. SPhN II, 6, OPh VI, p. 229, lin. 51 - p. 230, lin. 63; EPhA II, 12, OPh IV, p. 376, lin. 42-44.

³² Cf. EPhA II, 12, OPh VI, p. 386, lin. 32-36: “(...) ratio Philosophi consistit in hoc quod si quilibet fieret a casu, nullum agens determinaretur ad quemcumque effectum, nec per consequens aliquis effectus determinaret sibi quodcumque agens. Ex quo sequitur quod quilibet posset indifferenter fieri ex quolibet, quod est manifeste contra sensum”.

³³ Cf. EPhA II, 391, lin. 63 - p. 392, lin. 78.

³⁴ Cf. SPhN II, 11-12, pp. 240-245; QPhA qq. 128- ; Q I, 17, pp. 90-93; EPhA II, 8, OPh IV, p. 330, § 7, lin. 34 - p. 331, lin. 59.

aristotélico de la ida al mercado para comprar y el encuentro fortuito, allí, con un deudor). Para que algo sea causa de modo fortuito, afirmó Ockham, es necesario que no sea a propósito y que no sea frecuente (*ut frequenter*) sino raro (*raro*). Puede ocurrir que, siendo, un mismo efecto, producido por varias causas, acontezca fortuitamente por parte de una, mas no de la otra (cuando el deudor va al foro para encontrarse al acreedor, pero éste no va para eso, sino para comprar o con algún otro propósito). Mientras lo fortuito corresponde a lo producido por causas libres, lo casual correspondería a las causas naturales, pero –reconoció Ockham– si se la compara con la explicación de lo fortuito, la de lo casual es algo más oscuro (*magis latet*). Explicar por qué en la naturaleza acontece algo de modo casual es difícil, afirmó, si se recuerda que las causas naturales siempre obran de modo uniforme (*uniformiter*) y por el mismo “fin”, y no en diversos tiempos por diversos fines, como las causas libres³⁵. Asimismo, de una causa libre, podríamos decir que puede producir el mismo efecto de modo fortuito y de modo no fortuito (el acreedor puede encontrarse en el mercado con el deudor, tanto por fortuna, como a propósito, dependiendo ello del propósito con que haya ido al mercado), algo que no podemos atribuir a una causa natural. Por lo demás, no es suficiente con que un hecho natural ocurra raramente o de modo poco frecuente, para que pueda catalogarse como casual: los eclipses, por ejemplo, son poco frecuentes, pero resultan de causas naturales y necesarias. En respuesta a la pregunta de cómo es posible lo casual en el ámbito de la causalidad natural, Ockham afirmó que no hay casualidad en la naturaleza misma; todo hecho casual no sería sino, siempre y en última instancia, efecto de una causa no natural, es decir, libre. En la naturaleza misma nada es producto de la casualidad, sino sólo de la causalidad necesaria:

“(…) quamvis a causis naturalibus naturaliter agentibus possit aliquid fieri a casu, tamen circumscripta causa agente voluntarie, nihil potest accidere casualiter. Cuius ratio est, quia illud quod de necessitate et inevitabiliter evenit, non evenit casualiter; sed circumscripta omni causa libera et agente voluntarie, quidquid eveniret ab illis causis de necessitate et inevitabiliter eveniret, igitur nihil tale eveniret casualiter.”³⁶

Más aún, afirmarí­a en un texto posterior, en la naturaleza misma nada ocurre de modo contingente; toda contingencia en las cosas proviene de la causalidad libre o no natural de la voluntad humana:

“(…) contingencia est in rebus propter libertatem voluntatis creatae.”³⁷

Es cierto, concedió, que las causas naturales obran necesariamente, pero siempre que sean aproximadas; mas, que lo sean, será contingente si, a su vez, la causa de su aproximación es voluntaria –en cuyo caso, el efecto por ellas producido sería casual, no respecto de ellas mismas, sus causas inmediatas, pero sí de las mediatas o lejanas–. De ahí que el fuego no queme si no es aproximado al paciente apto, pero que lo sea es algo contingente, a tal punto que podría no quemar nunca por no tener la proximidad suficiente. Así, supóngase que alguien voluntariamente

³⁵ Cf. SPhN II, 11, OPh VI, p. 241, lin. 15-17; Ib., p. 242, lin. 3-5.

³⁶ Cf. SPhN II, 12, OPh VI, p. 242. Ciertamente, llama la atención su caracterización de lo producido naturalmente como necesario e inevitable, precisamente por lo que se explicará enseguida –que las causas en el mundo sublunar no son imposibles de ser impedidas–, cf. infra. Podría, con todo, argüirse que las causas naturales son inevitables siempre que se den las condiciones a las que están sujetas.

³⁷ Cf. Q II, q. 3, OTh IX, p. 116, lin. 101-102.

cargue su caballo con unas telas y, habiéndose aproximado éste a una parva de heno cercana a una flama, las telas caigan y se quemen: allí, la combustión de las telas será por casualidad, pues proviene, inmediatamente, de causas naturales –el fuego y el caballo–, más, mediatamente, de una causa libre –quien cargó al caballo–, de tal suerte que, si el caballo no hubiera sido cargado con las telas, éstas no se habrían quemado. Así, sin la libertad, serían inexplicables una serie de hechos de la experiencia misma –aquellos, precisamente, que llamamos fortuitos y casuales–.

Entonces, el orden natural ockhamista, considerado por sí mismo, ¿es refractario a toda contingencia? No, en cuanto que la necesidad con que operan las causas naturales no es absoluta, sino hipotética. En sentido absoluto, afirmó Ockham, toda causa, tanto la que obra determinada por la naturaleza, como la que obra de modo libre, actúa contingentemente; en ese sentido, es tan contingente que el fuego queme como que obre mi voluntad. Esta es la razón de la inclusión de operadores modales en la enunciación de los juicios causales universales –v. g., “toda causa natural, si dada, *puede* darse el efecto”, etc.. La razón de que los entes libres actúen contingentemente sería que, por sí mismos, no estarían, en absoluto, determinados a operar de un modo o de otro, a tal punto que podrían cumplirse todas las condiciones requeridas para su acción, sin que, sin embargo, obraran –puesto que, como se explicó, una causa agente a propósito es aquella que se halla contingentemente dispuesta a obrar de determinada forma, es decir, que no está más determinada a producir *a* que a no producirlo–. En cambio, distinguió Ockham, los entes meramente naturales o no operantes con arreglo a propósitos operan causalmente de modo contingente sólo en el sentido de que es contingente que se cumplan las condiciones requeridas por ellos para hacerlo, pero, dadas todas esas condiciones, y de no haber algún defecto anómalo de la naturaleza, las causas naturales operan necesariamente –vale decir, dadas, se dan sus efectos–:

“(…) aliquid fieri contingenter dupliciter potest intelligi: uno modo quod potest simpliciter fieri et potest numquam fieri, et sic ignis contingenter calefacit lignum, quia potest impediri ut numquam calefaciat. Alio modo dicitur aliquid contingenter fieri quia agens libere et sponte facit illud ita quod potest non facere illud, quantumcumque omnia praevia actioni et requisita fuerint posita in esse, et potest facere”³⁸.

“(…) omne activum naturale est determinatum necessario ad certum effectum et non potest non agere nisi impediatur vel deficiat aliquid requisitum ad talem actionem”³⁹.

En una palabra, mientras las causas no naturales o libres causarían de modo contingente y evitable, de suerte que tuvieran en su potestad obrar o no obrar, las causas naturales lo harían de modo necesario e inevitable, de suerte que estuvieran determinadas a producir cierta clase de efectos; por eso, operan siempre igual, de suerte que, considerado un agente de este tipo, cualquier variación en los efectos por él producidos se debería, o bien, a la adición de otra causa (v. g., si a una fuente de calor se le suma otra, el calor producido será mayor; lo mismo, si una fuente de calor es más o menos aproximada al elemento combustible), o bien, a una mutación de las condiciones (por ejemplo, la interposición de un obstáculo), o del paciente (que podría retirarse o

³⁸ Cf. QPhA, q. 126, OPh VI, p. 733, lin. 18-24.

³⁹ Cf. QPhA, q. 127, OPh VI, p. 740, lin. 65-67.

ser indebidamente aproximado o alejado⁴⁰), mas no del agente natural mismo. Toda causa natural, en cuanto es la misma, siempre opera del mismo modo: lo que hace en un tiempo, lo hace en todo tiempo, como el sol, que siempre produce calor y luz en un medio, si no se lo impide un obstáculo (v. g., una ventana)⁴¹. Así, en lo que a los entes naturales se refiere, Ockham pareció asumir de modo incondicional el viejo lema de que lo mismo, en cuanto a que es lo mismo, siempre hace lo mismo. Así rezaba el lema escolástico: puesta la causa suficiente, se da el efecto de modo necesario: “posita causa ponitur effectus”⁴²; “causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni”⁴³, pues la causa suficiente, por definición, no requiere nada adicional para actuar⁴⁴. Como se verá mejor más adelante, la definición ockhamista de la necesidad causal no fue esencialmente diferente⁴⁵, pero se destacó, como su elemento distintivo, la distinción lógica entre necesidad absoluta e hipotética, cuya definición más conocida se da en el texto que sigue, la cual fue explotada por Ockham de un modo decididamente sistemático, al ser aplicada a numerosos aspectos de su teoría de la proposición:

“(…) duplex est necessitas: scilicet absoluta, et ex suppositione. Necessitas absoluta est quando aliquid est simpliciter necessarium, ita quod eius oppositum esse verum includit contradictionem (...). Necessitas ex suppositione est quando aliqua condicionalis est necessaria, quamvis tam antecedens quam consequens sit contingens”⁴⁶.

La doctrina de la necesidad condicional de las causas naturales era deudora de un aspecto central de la teoría ockhamista de la ciencia: la de la traducción de la necesidad real a necesidad hipotética como medio de tornar, a una proposición, capaz de ser parte del discurso científico. Ockham, como se verá más detalladamente luego, no se apartó de la concepción epistemológica clásica, según la cual, las premisas de una demostración deben ser necesarias, esto es, ser verdaderas y no poder ser falsas. El problema era que, entonces, ninguna proposición que afirmara un hecho contingente podría ser premisa de una demostración; inclusive, muchas proposiciones universales reales no serían, según ello, necesariamente verdaderas. La salida que propuso Ockham fue verter ese tipo de proposiciones asertóricas, reales y sobre el presente como proposiciones condicionales y sobre lo posible. Esta traducción se debía aplicar, incluso, a las definiciones esenciales como la proposición “hombre es animal”. En la medida en que fuera categórica o asertórica, sobre la realidad y en el tiempo presente, se trataba de una proposición contingente en sentido estricto (*simpliciter*). En efecto, “hombre es animal” podría traducirse a la proposición “algo compuesto de cuerpo y alma intelectiva es animal”, pero ésa, si no existiera ningún hombre, sería una proposición condicional falsa. En ese sentido, sostuvo Ockham, no sería más contingente “hombre es animal” que “hombre es blanco”, la cual, como aquélla, es una pura afirmación sobre la realidad y en el presente. En cambio, una proposición condicional que tuviera

⁴⁰ Cf. S, d. 17, q. 6, OTh III, p. 517, lin. 11-13: “(...) duo calida appropinquata vehementius calefaciunt quam distantia, et duo lumina approximata magis illuminant aliquod illuminabile eis approximatum quam si distarent”.

⁴¹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 62, lin. 3-1: “(...) agen<s> natural<e> (...) quidquid facit uno tempore, facit alio tempore, nisi sit aliqua variatio ex parte passi vel ex parte agentis vel aliquod aliud impedimentum, ita quod si uno tempore facit unum, omni tempore faciet unum, et si uno tempore facit centum, alio tempore faciet centum, et ita semper idem”.

⁴² Cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 14, a 8, arg. 2; Ib., I, q. 63, a 2, arg. 3.

⁴³ Cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 115, a 6, arg. 1.

⁴⁴ Cf. Tomás de Aquino, ST III, q. 49 a 1, arg. 4: “(...) posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum”.

⁴⁵ Cf. cap. V.

⁴⁶ Cf. Q VI, 2, OTh IX, p. 590, lin. 13-24.

el mismo contenido, pero que no versara sobre lo real, sino sobre lo posible (*de possibili*), sería necesaria, porque sería necesario que, si el antecedente fuera verdadero, el consecuente fuera verdadero; por ejemplo, sería necesaria la proposición “*si existe el hombre, entonces el hombre es animal*” u “*hombre puede ser animal*”. En cambio, para Aristóteles –acotó el *Venerabilis Inceptor*– no había sido necesario traducir “*hombre es animal*” a una condicional de posibilidad porque, para él, la misma proposición asertórica es necesaria, en la medida en que habría necesariamente cuando menos un individuo de la especie hombre, según la tesis aristotélica de la eternidad del mundo⁴⁷.

Como veremos más detalladamente en los sucesivos capítulos, la concepción ockhamista de la causalidad natural se inscribe en la doctrina descripta⁴⁸. Los entes que nos circundan, sostuvo Ockham, son causas hipotéticamente necesarias. Las conexiones que establecen entre ellos son necesarias, pero ellos mismos no lo son, ni en cuanto a su existencia, ni en cuanto a sus operaciones; lo necesario es que, si uno de ellos existe y se dan ciertas condiciones requeridas, siga otro. Así resultó justificada la inclusión del modo de la posibilidad en la definición ockhamista de la causa eficiente⁴⁹. La contingencia en la causalidad natural reside en el cumplimiento de las diversas condiciones requeridas por las causas naturales en cada caso; no en el modo en que las causas naturales mismas actúan. Por eso, de una causa de este tipo, no se dice que *produce* necesariamente su efecto –pues ello podría no ser verdadero si la causa misma no existiera o si fuera impedida por algún obstáculo–, sino que basta con que el efecto *no pueda ser producido* en ausencia de ella, para que sea su causa:

“[Dubium] (...) videtur quod omne illud quo posito ponitur aliud sit causa proprie dicta, quia non est de ratione causae quod ad ipsam necessario sequatur effectus, sed quod non possit sine ea. Igitur sufficit quod ipsa posita ponatur effectus, et quod non ponatur effectus sine ea (...) [Solutio] (...) Ad aliud de causa et effectu dico quod de ratione causae est quod possit virtute propria ad eam sequi effectus ex natura rei et naturaliter”⁵⁰.

Ockham no se apartó, en lo sustancial, de la doctrina aristotélica de la necesidad hipotética dada por Tomás de Aquino al oponer el mundo de los astros, como un ámbito de necesidad absoluta, al mundo sublunar, como ámbito de lo que ocurre en la mayoría de los casos⁵¹. El ejemplo del orden celeste como ámbito de necesidad causal absoluta fue tomado por Ockham de Averroes: el sol puede ser impedido de producir éste o aquél efecto particular (siempre a causa de la interposición de algún obstáculo o por falta de las condiciones adecuadas), más su movimiento

⁴⁷ Cf. Q, OTh IX, p. 116.

⁴⁸ Cf. caps. VII y IX.

⁴⁹ Cf. cap. V.

⁵⁰ Cf. S IV, q. 1, OTh VII, p. 15, lin. 12-17 y p. 17, lin. 14-16.

⁵¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* II 30:16: “Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute et in agente et in paciente, erit necessitas absoluta in causa agente: sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; unde non agunt semper et ex necessitate, sed ut in pluribus”. Según la cosmología aristotélica, la necesidad causal absoluta sólo se da en los procesos circulares –ya literalmente (los astros), ya metafóricamente (las estaciones, las transmutaciones elementales, las especies), donde lo necesario es el ciclo o proceso; no los individuos–. Cf. Aristóteles, *De Gen. et Corr.* II, II, 337 b 9 - 338 b 19 y Mansion (1946²), pp. 321-2.

mismo escapa a todo impedimento y, en ese sentido, es una causa absolutamente necesaria – nuevamente, por oposición a las causas del mundo sublunar–:

“(…) Commentator (...) vult quod quando est necessitas simpliciter, tunc res non est propter actionem suam. Sed talis necessitas non invenitur nisi in rebus aeternis et non in rebus generabilibus et corruptibilibus, quia generabilia et corruptibilia sunt propter actiones, sicut terra propter serratorem, et sic de aliis; et hoc est etiam, quia generabilia et corruptibilia possunt impediri ab actionibus suis, sic scilicet quod non operabuntur. Taliter autem non possunt impediri aeterna, quamvis possint aliquando impediri ab aliquibus effectibus producendis. Sicut sol potest impediri quod non producat asinum in tali tempore vel tali, sed non potest impediri quin moveatur”⁵².

La misma distinción, o una muy similar, era aplicada ya por los maestros de artes del siglo XIII corrientemente sindicados como averroístas. Resultaba de aplicar, a la causalidad, la distinción aristotélica entre sentido absoluto (*simpliciter*) y sentido restringido (*secundum quid*)⁵³. Resultaba que se distinguía una necesidad absoluta de otra, sujeta a una o varias condiciones, algo que había sido de gran importancia en las diversas polémicas entre filósofos y teólogos durante el siglo XIII. Boecio de Dacia y Siger de Brabante habían afirmado que el mundo no es necesario en sentido absoluto, pues, desde ese punto de vista, se somete a la omnipotencia divina como a la causa absoluta de su existencia, sino necesario en sentido hipotético, en cuanto a las leyes que lo rigen, según las cuales, puesta la causa, y de no mediar obstáculos, se da el efecto correspondiente⁵⁴. Según esto, las proposiciones causales generales, expresadas en el modo de la realidad (v. g., “si el fuego es aproximado a un elemento combustible, produce calor”), no serían necesarias en sentido absoluto, puesto que ni su antecedente ni su consecuente son necesarios en el sentido estricto de que su opuesto incluya contradicción; en cambio, si fueran expresadas en el modo de la posibilidad, serían necesarias: *condicionalmente* necesarias, es decir que, si se cumpliera el antecedente, se cumpliría el consecuente⁵⁵. Comentando a Averroes, Ockham conservó la afirmación de aquél de que ciertas causas naturales son necesarias en sentido absoluto, es decir, no pueden ser impedidas por obstáculo alguno y, por lo tanto, no cabe decir que “pueden” producir tal o cual efecto. Mas aún, de tales causas se demuestran sus efectos –vale decir, de su existencia se sigue la existencia de éstos–⁵⁶. El sol, por ejemplo, no puede ser impedido en su movimiento; en ese sentido, a la existencia del sol sigue de modo necesario la existencia de los infinitos individuos de cada especie, incluso, en el futuro. En cambio, afirmó Ockham, de la existencia misma de una causa natural sólo condicionalmente necesaria no se puede demostrar la existencia de su efecto, pues dicha causa puede ser impedida. En este caso, concluyó, lo máximo que puede hacerse es demostrar que de ella puede seguirse tal efecto:

“(…) secundum Philosophum et Commentatorem hic aliquando causa efficiens est agens necessario, et ideo non impedibile, et tunc ex agente contingit demonstrare simpliciter effectum esse vel esse tale vel etiam esse futurum, et sic de aliis

⁵² Cf. EPhA II; 13, OPh IV, p. 399, lin. 74-84. La definición de la causa necesaria como aquella que no reconoce obstáculos o impedimentos se remonta, cuando menos, a Avicena.

⁵³ Cf. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, cap. 25, 180^a 25-30.

⁵⁴ Cf. Tabarroni (1997), p. 213.

⁵⁵ Cf. cap. VII.

⁵⁶ La relación entre la demostrabilidad de los efectos de una causa y la necesidad de su operar tenía repercusiones teológicas. Tomás de Aquino, por ejemplo, había sostenido que la no eternidad del mundo es indemostrable por razón, de la libertad de la voluntad divina, cf. ST I, q. 46 a 2, resp. y cap. XI.

circumstantiis. Ut quia sol necessario movetur nec potest impediri, ideo contingit simpliciter demonstrare quod homo generabitur et quod animalia producentur in infinitum et huiusmodi. (...) Quando autem causa non est necessario agens sed potest impediri, tunc non potest demonstrari effectus esse vel esse actualiter talis, sed sufficit quod demonstretur quod possit esse vel quod possit esse talis”⁵⁷.

Conclusiones: conservación de una teleología natural débilmente diferenciada de la necesidad

Quizá haya que matizar la opinión de que Ockham, en el fondo, no admitió para nada la causa final en los entes naturales y de que, al aceptarla como un sentido impropio del término no hizo más que rechazarla subrepticamente⁵⁸, o la opinión de que, puesto que para Ockham sólo la causa eficiente produce el efecto, la causa final fue, para él, de algún modo estéril⁵⁹. En cualquier caso, no es correcto sostener que la naturaleza ockhamista fuera un principio puramente pasivo o receptivo, ni que hubiera sido esa supuesta pasividad el fundamento aportado por Ockham para sostener la intervención omnipotente de Dios en la producción accidental y sustancial, ni, mucho menos, que la naturaleza ockhamista fuera del todo pasiva y manipulable. Ockham no sostuvo una reducción del principio activo a la voluntad⁶⁰, aunque sí parece que redujo a ella la fuente de la contingencia. Podemos concluir, no sólo a partir de sus textos, sino también siguiendo a los intérpretes más autorizados, en que Ockham no negó de plano la causa final. El problema que salta a la vista al examinar los pasajes centrales dedicados por él al tema es, más bien, precisar qué relación estableció entre ésta y su compañera en la división de las causas en intrínsecas y extrínsecas, es decir, la causa final. Así se percibe en las conclusiones de Mc Cord Adams sobre el tema. Si bien fue puntillosa en señalar los matices y sucesivas variantes sufridas por la doctrina ockhamista de la causa final, reconoció la persistencia de ciertos temas a lo largo de dicha evolución: junto a un persistente impulso del *Venerabilis Inceptor* a reconocer fines en la naturaleza y concederles alguna significación explicativa, esta intérprete advirtió en él un persistente deseo de reconocer regularidades y familias de secuencias causales determinadas (conjuntos de condiciones causalmente suficientes) en la naturaleza. Junto al repetido reclamo ockhamista de que no neguemos tener acceso epistémico a correlaciones entre causas eficientes y efectos a través de la observación⁶¹, Mc Cord Adams identificó en Ockham una persistente estima de la causalidad eficiente como la fundamental en la explicación del movimiento, un persistente reconocimiento de las clases naturales del mundo sublunar que agrupan compuestos hilemórficos, los cuales son o tienen poderes causales eficientes tanto activos como pasivos, y hasta un persistente acuerdo con la categoría de “bondad natural”. Pero la intuición de Maier de que Ockham debía ser incorporado a una historia de la crítica de la causa final se confirmaría, según Mc Cord Adams, por los siguientes hechos: la persistente preocupación de Ockham por responder si las regularidades naturales descritas dan evidencia de algún factor explicativo genuino *por encima y sobre* las causas eficientes y sus dudas sobre si se debería conceder que el ser último en el tiempo, por oposición al ser intermedio, confiere, automáticamente, valor explicativo, es decir, si tiene status normativo y provee una explicación adicional a la provista por

⁵⁷ Cf. EPhA II, 11, OPh IV, p. 363, lin. 74-84.

⁵⁸ Cf. Larre (2002), p. 137.

⁵⁹ Cf. Bastit (1997), p. 152.

⁶⁰ Cf. Bastit (1997), pp. 153-154.

⁶¹ Cf. cap. VII.

las causas eficientes⁶². En efecto, junto con las “persistentes preocupaciones” ockhamistas respecto al valor de las causas eficientes señaladas por Mc Cord Adams, ella reconoció que hay en Ockham una preocupación similarmente persistente (y, de hecho, decisiva) sobre si la analogía entre arte y naturaleza realmente sostiene la inferencia aristotélica de que la naturaleza actúa, como el arte, con arreglo a fines⁶³.

También Goddu estableció una conexión, que elevó a esencial, entre el mantenimiento ockhamista de la causa final y el compromiso de fondo que entendió que existió, por parte de Ockham, con las leyes causales naturales⁶⁴. Según Goddu, si Ockham afirmó que, estricta y propiamente hablando, sólo se puede atribuir acciones teleológicas a agentes con intelecto y voluntad, pero admitió que en un sentido menos estricto también se puede hacerlo con las bestias y cosas inanimadas, basándose en la regularidad percibida de los hechos de la naturaleza, fue porque en verdad su aceptación de la uniformidad de los procesos causales naturales, del principio de causalidad eficiente y de su teoría de la inducción “descansaban” (*sic*) en la causa final. Postulando una suerte de círculo virtuoso en el corazón del ockhamismo, según el cual la causa final sostendría y sería mutuamente sostenida por la inducción, Goddu llegó a hablar de la causa final como la más importante y fundamental de las explicaciones causales según el *Venerabilis Inceptor*. Según este intérprete, Ockham habría considerado que aceptar las causas finales como probables era indispensable para salvar la necesidad de los hechos naturales, pero evitando comprometerse con aceptar una necesidad absoluta en éstos. Siempre de acuerdo con Goddu, Ockham habría entendido que si eliminaba la causa final sin más, la única alternativa real que hubiera tenido habría sido la explicación por las causas eficientes que hubiera implicado un universo completamente determinado sin comienzo, fin y, últimamente, sin explicación, porque entonces su necesidad no sería meramente hipotética sino absoluta. Esta explicación de Goddu fue, sin duda, intelectualmente estimulante, y atendible, más que nada, si se toma en cuenta que el autor la propuso en estrecha relación con su respetable y elaborada interpretación sobre cómo Ockham usó la lógica modal⁶⁵. Sin embargo, de las conclusiones a las que Goddu llegó, específicamente, respecto de la causa final, hay que decir, como mínimo, que no estuvieron suficientemente desarrolladas como para justificar la decisiva conclusión de que la entera teoría ockhamista de las leyes causales naturales descansó en la causa final y que esa fue, para el *Venerabilis Inceptor*, la más importante de las causas en el nivel explicativo –más allá de que Ockham se hubiera acogido al epíteto tradicional del fin como *causa causarum*, lo cual bien pudo haber sido una mera concesión elegante a la tradición–. El punto central del problema es, como se ve, la relación entre la opción por una naturaleza hipotética, en detrimento de una naturaleza absolutamente necesaria: no parece que Ockham haya justificado su opción por la naturaleza hipotéticamente necesaria en la causa final entendida por él en sentido amplio, es decir, en la hipótesis probable de que las entidades naturales no dotadas de intelecto y voluntad operan con arreglo a fines. Más bien, parece que buscó fundamentos para ello en la causa final entendida en sentido estricto, es decir, en la hipótesis (según veremos, ¡también probable!) de que en la naturaleza intervienen entidades con intelecto y voluntad, las cuales operarían –ellas sí, propiamente– con arreglo a fines. La contingencia, afirmó Ockham categóricamente, existe en las cosas porque existe una voluntad creada que es causa libre. Para rechazar un universo necessitarista –similar al que, al menos, según cierta imagen extendida en el ambiente latino, se

⁶² Constituía un manifiesto supuesto de la teleología aristotélica que dondequiera que se viera un estado de acabamiento de un ente hacia el cual se encamina el movimiento como hacia su límite, se diría que el sujeto de ese movimiento era en vistas de ese término, cf. Mansion (1946²), p. 256.

⁶³ Cf. Mc Cord Adams (1998), pp. 40-43.

⁶⁴ Cf. Goddu (1984), pp. 94-95 y 206.

⁶⁵ Cf. caps. I, VI-VIII y XI.

habían forjaron los filósofos árabes sobre la base de los antiguos griegos—, Ockham no necesitó postular fuertemente la teleología natural. Le bastó con conservar a rajatabla la vieja distinción entre causas libres y necesarias; sólo que lo haría, como se verá, a su estilo: debilitándola epistemológicamente.

En efecto, Ockham entendió que la existencia de causas libres no es estrictamente demostrable, sino sólo materia de persuasión; por distintas razones, objetó la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de la causalidad libre en el mundo y redujo a probables todas las pruebas que se podían esgrimir para hacerlo. En lo respectivo a esos argumentos probables, también se reconoció deudor de las autoridades: Aristóteles —con sus reiteradas observaciones sobre que suprimir la libertad de la voluntad implicaría eliminar toda noción de mérito moral⁶⁶— e, incluso, Averroes, a quien Ockham le atribuyó su propia opinión de que la voluntad es causa libre y no natural, mientras que, en la naturaleza, lo único contingente son los pacientes o principios pasivos, siendo las causas o principios activos siempre necesarias. También “coincidió” con Averroes en que un mismo objeto puede ser causa natural y necesaria respecto de algunas cosas y causa no natural y libre respecto de otras —por ejemplo, el alma intelectual, respecto de los actos de conocimiento, es causa natural, y respecto de los de la voluntad, es causa libre⁶⁷. ¿Cómo se probaría, según él, que lo fortuito acontece por la sola acción de las causas libres o agentes con arreglo a propósitos, si se recuerda la pasada afirmación de que no hay casualidad en la naturaleza misma, más que por intervención de las causas libres o no naturales? La respuesta de Ockham sorprende: no podemos probarlo, afirmó, sino a partir de un uso impropio del lenguaje por parte de los hablantes; éstos, comúnmente, no atribuyen carácter fortuito a lo que acontece por causas puramente naturales. Aunque la intervención de causas no naturales en el curso de la naturaleza no pueda ser, en sentido estricto, probada, podemos atribuir libertad a lo que los hablantes vulgarmente llaman libre:

“Quod autem causa fortuita sit causa agens a proposito, probari non potest nisi ex usu loquentium, quia communiter loquentes non attribunt fortunam causis pure naturaliter agentibus”⁶⁸.

Si Ockham mantuvo, aunque evidentemente debilitada, la teleología natural, no lo hizo para salvar a la naturaleza de ser un orden absolutamente necesario. Que no lo es, le pareció evidente, dadas sus reiteradas observaciones sobre la interposición de obstáculos o impedimentos a la acción de las causas naturales⁶⁹; que éstas pueden ser impedidas y, por tanto, no puede decirse universal y necesariamente que actúan, sino, a lo sumo, que *pueden* hacerlo, fue, para Ockham,

⁶⁶ Cf. EPhA II, 8, OPh IV, p. 320, lin. 121 - p. 321, lin. 174.

⁶⁷ Cf. EPhA II, 8, OPh IV, p. 323, lin. 219 - p. 324, lin. 251.

⁶⁸ Cf. SPhN II, 11, OPh VI, p. 242, lin. 44-47. La expresión *ex usu loquentium* se oponía normalmente a la expresión *de virtute sermonis* (cf. SL I, c. 77, OPh, p. 237, lin. 11-18). La oposición era aproximadamente equivalente a aquella entre expresiones propias e impropias.

⁶⁹ La conciencia de que, aunque la naturaleza opera uniformemente, hay límites para esa uniformidad estaba, ya, en Aristóteles, quien no sólo había tematizado un buen número de “anomalías” en el cuadro general de la regularidad natural (los monstruos, la generación espontánea; la misma la generación equívoca (cf. A. Mansion, 1946², p. 296ss.), sino también había hablado de impedimentos a la acción de las causas unívocas. La idea de obstáculo es de origen aristotélico. En Aristóteles, el concepto de obstáculo podría relacionarse con cierta necesidad entendida como una violencia antiteleológica. En ese sentido, Aristóteles hace mención más de una vez, sin precisar de cuáles se trata, de ciertos impedimentos que se oponen a un desarrollo natural, cf. *De Part. An. I*, I, 641 b 25 - 255 b 7: “en δὲ τοῖς φυσικοῖς αἰὲν ἰσχύει, ἀν μέ τι ἐμποδῖσθαι” (cf. también *Met. IX*, 5, 1048 a

materia de evidencia empírica. Al conceder que la actuación uniforme de las cosas naturales se dé por una manifestación de que actúan en vistas de un fin, parece, más bien, que Ockham estaba intentando dar una explicación de la regularidad natural sin recurso a unos agentes superiores que condujeran a las cosas a operar así, toda vez que el *Venerabilis Inceptor* consideraba difícil probar la influencia causal de esos agentes en el mundo empírico. Al dar por aceptado que el curso común de la naturaleza puede ser equiparado con una cierta finalidad inmanente a la misma, Ockham probablemente no estaba queriendo decir más que lo siguiente: para explicar que la cosa siempre opera de la misma manera, es suficiente con decir que la cosa misma se conduce así porque esa es su naturaleza⁷⁰ y no se requiere postular que es conducida por otro. Probablemente, Ockham estaba lidiando con las numerosas teorías más o menos coetáneas sobre el gobierno y la influencia de agentes inteligentes ultraterrenos en la causalidad de la naturaleza. Tomás de Aquino, por ejemplo, había afirmado que nada que no sea cognoscitivo se conduce por sí mismo a un fin y que, si lo hace, es necesario que sea conducido por otro⁷¹. La teleología inmanente de Aristóteles había tendido a volverse extrínseca a la naturaleza, y quizá Ockham no hizo otra cosa que retroceder respecto de esa tendencia. Al hacerlo, estaba siendo fiel, en un sentido, a Aristóteles mismo, cuyos más autorizados intérpretes se niegan a atribuirle una concepción animista de la naturaleza. Es verosímil que la tradición filosófica en tiempos de Ockham viniera percibiendo desde hacía ya muchos siglos ciertos problemas discutidos hoy mismo por los aristotelistas, que surgían de un sinnúmero de expresiones de Aristóteles por las cuales parecía que estaba personificando a la naturaleza. Cargando las tintas sobre ciertos pasajes aristotélicos, podía llegar a pensarse en la naturaleza como ejerciendo una acción inteligente en todo el universo, cual economía universal que dispone todas las cosas a lo mejor, utilizando igualmente bien los desechos que le quedan, previendo el porvenir y adaptando el presente, haciendo siempre

15ss. y *Phys* II, 8, 199 b 25). En ausencia de indicaciones suficientes, según Mansion, no hay medio de decidir si es cuestión de un obstáculo venido de la materia o de un agente externo, cf. Mansion (1946²), p. 297.

⁷⁰ Cf. Q II, 3, OTh IX, p. 115, lin. 91 - p. 116, lin. 97: "(...) causa mere naturalis (...) ex natura sua determinat sibi certum effectum et non alium (...) Exemplum: ignis approximatus ligno calefacit eum (...) Et si quaeras quare tunc plus calefacit quam frigefacit, respondeo quod natura sua est talis"; Q IV, q. 1, OTh IX, p. 300, lin. 152-157: "(...) agens liberum (...) non plus inclinatur ex natura sua ad unum effectum quam ad alium; sed (...) agens naturale (...) ex natura sua sic inclinatur ad unum determinatum effectum quod non potest causare oppositum effectum; patet de igne respectu caloris".

⁷¹ Cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 2 a 3: "Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequatur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem...".

lo conveniente y nada en vano⁷². Es verosímil, también, que la necesidad de eliminar las ambigüedades y deslindar la causalidad propiamente inteligente de la no inteligente, sumadas a las diversas teorías neoplatonizantes que postulaban la influencia de agentes inmateriales en el mundo sensible, hubiera derivado en posiciones como la de Tomás de Aquino. Vista en este contexto, la posición de Ockham implicó retrotraer la finalidad de las cosas naturales a la inmanencia, como originalmente pareció pensarlo Aristóteles. Sin embargo, se trató de un regreso sin gloria: en las palabras de Ockham la acción “conforme a fines” de las causas no libres está, como ya señalaron algunos intérpretes, despojada de connotaciones axiológicas y presentada con tono descriptivo; además, aparentemente no dio a esta causa ningún papel en uno de los capítulos más distintivos de su doctrina de la causalidad, el del conocimiento de la misma, que colocó en manos exclusivas de la causa eficiente, según veremos próximamente⁷³.

⁷² Cf. Mansion (1946²), p. 251ss..

⁷³ Cf. cap. VII.

V. LA CAUSA EFICIENTE

Ingresaremos ahora en la sección central de nuestra investigación. En este capítulo y los dos siguientes estudiaremos, sucesivamente, la noción de causa eficiente, sus vínculos con la teoría de la relación y las ideas de Ockham sobre cómo conocemos que algo es causa eficiente de otra cosa. Dentro de esta sección, el presente capítulo compone una suerte de bloque con el siguiente, por estar dedicados, ambos, a lo que puede darse por la ontología ockhamista de la causalidad —sin perjuicio de cómo respondamos, al cabo, a la cuestión capital de si, en tanto relación, la causalidad fue des-ontologizada por Ockham—. Tratándose de la problemática filosófica central de esta investigación, creímos conveniente presentar en forma desagregada esos varios aspectos que el tema de la causalidad eficiente reviste en Ockham, aspectos que la mayoría de los intérpretes trató de modo integrado, pero al precio de hacerlo más sumariamente. Ello tiene, es cierto, el inconveniente de que no podremos exponer nuestras propias conclusiones sobre la cuestión sino en forma paulatina. En última instancia, el problema de cuál fue el valor dado por Ockham a la causalidad natural en su conjunto no habrá recibido una apreciación íntegra de nuestra parte sino cuando toquemos el tema del concurso causal divino. Sin ir tan lejos, todo tratamiento de su concepto de causalidad desde el punto de vista ontológico será parcial, debido a que el *Venerabilis Inceptor* otorgó un papel decisivo a la gnoseología, como se verá un poco más adelante, e incluso, como hemos dicho, para completar el estudio de su ontología de la causa eficiente habrá que determinar qué implicó su concepción de la causalidad bajo la categoría de relación, de lo cual recién nos ocuparemos en el capítulo siguiente. En éste analizaremos exclusivamente su definición de la causa eficiente. Una tipología de la causa eficiente como la que presentaremos aquí no constituye objeto de explicación sistemática por parte de Ockham, sino que, como sucede con la mayoría de los autores escolásticos, debe ser reconstruida a partir de desarrollos fragmentarios del autor insertos en discusiones de la más diversa índole, tanto en sus obras de filosofía, como de teología. La definición de la noción de causa eficiente, un motivo tan recurrente en los textos de Ockham como escuetamente desarrollado, reviste, sin embargo, algunas ideas relevantes sobre la causalidad que procuraremos destacar: exterioridad, novedad, indistinción entre “lo que obra” y “aquello por lo cual” obra y condicionalidad o carácter hipotético.

Causa y causa eficiente

Si, como hemos visto, la división aristotélica de las causas en cuatro no fue estrictamente rechazada por Ockham, tampoco la idea de causa fue estrictamente identificada por él con la de causa eficiente. Por lo general, a Ockham no le interesó discutir esa cuestión, sino distinguir entre una significación real —propia— de la noción de causa en general, que podría ser tomada, ella misma, según los cuatro sentidos aristotélicos, y una significación nominal —impropia—. En la medida en que estén involucradas en el advenimiento de una cosa nueva en sentido propio, Ockham considera en un pie de igualdad a las causas intrínsecas con las extrínsecas. Toda causalidad tomada en sentido propio supondría —lo veremos enseguida— dependencia, pero, en cuanto a que el compuesto no puede existir sin la materia y la forma, depende de ellas como de sus causas. En cuanto a la causa final, el efecto también depende de ella en cuanto a comenzar a existir, en la medida en que, incluso no existiendo la causa final misma, sino siendo simplemente

deseada por el agente, constituye algo sin lo cual éste, la causa eficiente, no produciría algo realmente distinto de sí mismo:

“(…) causa multipliciter accipitur: scilicet strictissime, et sic causa est vera res positiva distincta realiter a causato vel esse potest. Et distinguitur in causam materialem, formalem, efficientem et finalem. (...) Aliter accipitur magis large. Et tunc causa materialis uno modo dicitur illud propter cuius transmutationem vel ad formam vel ad locum (...) aliquid dicitur esse de novo. (...) Similiter causa formalis aliquando accipitur improprie pro illo quod (...) facit per se venire in conclusionem. Et isto modo definitio potest dici causa formalis (...)”¹.

Como se ve, Ockham no objetó que fueran cuatro las causas, siempre que algo dependiera de ellas para adquirir el ser de modo nuevo. Lo principal sería, según su enfoque, distinguir cuándo viene al ser algo nuevo de cuándo la novedad es del puro plano de los conceptos y los nombres; por eso distinguió entre un sentido propio de causa formal (una de las partes reales e intrínsecas a los entes naturales) de uno impropio, usado en el plano de deducción. En efecto, la mayoría de las veces en que Ockham empleó el concepto de causa, lo hizo en el primer sentido: ante todo –afirmó–, sería causa sería una *res* que se hallara, respecto de otra distinta, como de su efecto; sólo impropriamente se podría hablar, por ejemplo, de las relaciones deductivas entre las proposiciones de un razonamiento como de relaciones causales, refiriéndose a las premisas como “causas” de la conclusión o a la proposición antecedente como “causa” de la consecuente:

“(…) ‘causa’ ad praesens dupliciter accipitur: uno modo pro re aliqua habente aliam rem tanquam suum effectum (...). Alio modo dicitur quando importat prioritatem unius propositionis ad aliam secundum consequentiam, sicut dicimus quod quando ab una propositione ad aliam est consequentia naturalis et non et converso, antecedens est causa consequentis et non e converso”².

En esto, Ockham no innovó demasiado; probablemente, esta distinción fuera corriente entre los autores escolásticos y, en todo caso, se contaba entre las derivaciones previsibles de la tradición dominante en la escolástica. La causalidad era la categoría filosófica por excelencia para dar cuenta de los cambios *in re*; hubo cierto convencimiento predominante de que la causalidad en las cosas y la causalidad en las ideas serían distintas y de que, además, habría una prioridad inequívoca de la primera sobre la segunda. Cuando Ockham afirmó que “causa” se aplica propiamente a las relaciones entre cosas y sólo impropriamente a las relaciones entre proposiciones, no hizo otra cosa que asumir, con su propio lenguaje, ese convencimiento

¹ Cf. EphA I, 1, OPh IV, p. 18, lin. 91-94 y ss..

² Cf. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, OPh. II, p. 519, lin. 315-322. Cf. también S, d. 41, q. un., p. 605, lin. 14 - p. 606, lin. 6: “(...) de ‘causa’, distingo quod dupliciter accipitur. Uno modo pro re aliqua habente aliam rem tanquam effectum, et isto modo potest dici causa ‘illud quo posito aliud ponitur, et non ponitur illud aliud sine eo’. Alio modo accipitur causa, non pro re aliqua respectu alterius rei, sed magis denotat quamdam prioritatem unius propositionis ad aliam secundum consequentiam. (...) Et sic frequenter quod antecedens est causa consequentis, et tamen non est proprie causa efficiens nec materialis nec formalis nec finalis. Unde quando ab una propositione ad aliam est consequentia naturalis et non e converso, tunc potest aliquo modo dici quod antecedens est causa consequentis et non e converso. Verumtamen hoc vel raro vel numquam contingit nisi quia in re aliquid est causa alterius, vel potest esse vel fuit”. El final de este pasaje indica, sin embargo, que la causalidad en el ámbito del discurso científico fue estrechamente anudada por Ockham a la causalidad en el plano de las cosas, lo cual sería coherente con el fuerte realismo de la concepción ockhamista de la ciencia, repetidamente señalado por muchos intérpretes, cf. cap. I.

fundamental de que la causalidad es, ante todo, un asunto *de re*, y sólo en sentido impropio, atinente al plano discursivo o racional.

Ockham agregó que, si la de causa es, en sentido propio, una noción *de re*, incluso dentro de ese sentido real podrían distinguirse acepciones más o menos estrictas, según cuán real fuera el producto de la causa. En la física aristotélica había una prioridad inequívoca de la causalidad según la sustancia natural, por oposición, tanto al cambio accidental, como al cambio artificial, pero fue propio de Ockham distinguir tajantemente los usos respectivamente real y nominal de la causalidad, reagrupando, bajo el primero, al cambio según la sustancia y la cualidad y, bajo el segundo, al cambio según las demás categorías. Como hemos visto³, cuando se emplean los conceptos de cambio o causalidad para referirse a producciones artísticas, a movimientos locales de los objetos y a todo cambio que se dé en el género de las categorías de relación, cantidad, hábito, etc., se estaría haciendo, según Ockham, un uso impropio o derivado de dicho concepto. El escultor, al tomar un trozo amorfo de bronce y darle la forma del Hermes, o un cuerpo, al impulsar a otro a moverse de lugar, no serían, según esto, causas más que en un sentido impropio. Ninguno de esos cambios —ni el del bronce en Hermes, ni el del nuevo lugar ocupado por el cuerpo— implicarían el advenimiento de algo verdaderamente nuevo. El escultor, v. g., toma un material y meramente cambia sus partes de lugar, adquiriendo, éste, una figura distinta de la que tenía. Sólo cuando lo causado es realmente una nueva realidad respecto de la causa (ninguna redundancia le parece superflua, a Ockham, si le permite cargar las tintas en esta definición), estamos ante una noción propia o estricta de causalidad, mientras que empleamos una noción puramente nominal cuando nos referimos a la mayoría de los hechos de la producción artística, el movimiento local y cualquier modificación que no acontezca en el plano de las cosas absolutas, sino puramente en el de la significación. He aquí, otra vez —ahora, aplicado a la noción de causa— el programa nominalista de distinguir entre las significaciones reales y nominales de las palabras.

Pero Ockham, evidentemente, tendió a identificar la causalidad, no sólo con una novedad real —por oposición a los puros cambios nominales, como el involucrado en la producción artística—, sino, además, con una novedad real que es una nueva *res absoluta* realmente distinta de la causa —por oposición a la relación inmanente entre las partes intrínsecas de la cosa y la cosa misma⁴—. En este sentido, habría que reconocer que la tendencia ockhamista a oponer las *causas* extrínsecas a las *partes* intrínsecas implica prácticamente reservar el nombre de causas para las primeras. Además, aunque no le haya otorgado prioridad expresa sobre el resto, el hecho es que Ockham definió la noción de causa *simpliciter* en los mismos términos en que definió a la causa eficiente:

“(...) definitio causae efficientis est esse illud ad cuius esse sive praesentiam sequitur aliud”⁵.

“(...) causa est ad cuius esse sequitur aliud”⁶.

³ Cf. cap. III.

⁴ Cf. S, dist. 17, q. 7, OTh III, p. 533, lin. 14-16: “(...) numquam aliquid requiritur ad aliquid aliud eiusdem rationis nisi sit causa ipsius extrinseca vel pars intrinseca ipsius”.

⁵ Cf. Q IV, q. 1, OTh IX, p. 294, lin. 23-25.

⁶ Cf. S, Prol., q. 11, OTh I, p. 307, lin. 17.

Y, así como definió sentidos propios e impropios de *causa simpliciter o en general* según cuán nuevo fuera el efecto respecto de la misma, aplicó el mismo criterio para distinguir sentidos propios e impropios de *causa eficiente*. En sentido propio, afirmó, es causa eficiente aquella cosa absoluta a partir de la cual adquiere el ser alguna otra cosa absoluta que no existía antes de ningún modo, de suerte que constituya una completa novedad en el mundo. Son causas eficientes en sentido propio sólo aquellas entidades reales, absolutas, individuales y actuales a cuyo ser sigue alguna otra entidad del mismo tipo. La causalidad eficiente, tomada en este estricto sentido, se atribuye exclusivamente a las sustancias y a las cualidades individuales que causan nuevas sustancias y cualidades individuales: el sol, que es causa eficiente de la planta; el fuego, que es causa eficiente del calor. A esta altura, creemos, se comprende mejor por qué fue necesario explicar en los capítulos iniciales la interpretación ockhamista del problema del cambio y, en general, su “adecuación” de la física de Aristóteles a su propia ontología, que sólo admitió cosas individuales, actuales y permanentes. En efecto, la noción de causa de Ockham presupuso su ontología de las cualidades y sustancias o *res absolutae* como únicas entidades reales y su tesis de que no habría cambio estrictamente sino cuando apareciera una *res absoluta* totalmente nueva, en tanto que los cambios del arte o el puro movimiento local no supondrían ninguna verdadera novedad. Entonces –recordemos–, sólo se hablaría de causa eficiente en un sentido menos estricto cuando, en vez de ser traída al ser una cosa completamente nueva, se diera origen a una nueva cosa por la simple combinación de cosas preexistentes o la destrucción de una combinación anterior de cosas, como sucede en las técnicas: sólo en sentido amplio se podría decir que el constructor es causa eficiente de la casa como de una nueva cosa, pues la casa no es estrictamente más que la posición, en lugares adyacentes, de cosas preexistentes –los materiales–. Y, según Ockham, sólo en un sentido extremadamente lato se podría hablar de la causa eficiente para referirse a cualquier tipo de modificación de una cosa absoluta preexistente, por ejemplo, su cambio de lugar. Como se ve, su criterio para discernir los diversos sentidos de causa eficiente fue, por así decirlo, “cuán nuevo” fuera el efecto respecto de la causa:

“Stricte dicitur causa efficiens quando causat rem noviter existentem, ita quod nihil illius rei praecessit, sicut quando ignis generat ignem et sol calefacit lignum: ibi enim forma substantialis et accidentalis noviter est. Large dicitur causa efficiens illa quae efficit aliquid esse aliquale quale prius non fuit sive rem novam faciendo, sive partes praeexistentes coniungendo, sive partes auferendo, vel aliis modis consimilibus. Et sic dicitur quod artifex est causa domus, quia solum componit partes domus ad invicem, et tamen nulla res secundum se totam nova est, quamvis sit verum est dicere ‘haec domus est’, et tamen prius non erat verum. Largissime accipitur causa efficiens pro omni movente, sive istud movens faciat aliquid unum ex multis, sive transmutando partes sive auferendo partes faciat illud alterius figurae quam prius, sive etiam solum transmutat illud localiter”⁷.

Hasta donde hemos visto, la mayor preocupación de Ockham fue vigorizar la convicción, más o menos preexistente, de que la noción de causa es, en sentido primero y fundamental, *de re*, del plano de las cosas, y de que tanto más propiamente se predica de algo, cuanto más propiamente nueva es la realidad que a ella sigue. Pero junto con ese punzante realismo causal se percibe, según veremos, una decidida orientación hacia la formulación de la idea de causa en términos legales.

⁷ Cf. SPn II, 3, OPh VI, p. 217, lin. 6 - p. 17, lin. 20.

La formulación de la noción de causa en términos hipotéticos

La definición de la causa en general citada más arriba, que Ockham frecuentemente usó como implícitamente equivalente a la de causa eficiente, solió presentarla en forma más desarrollada, recurriendo a dos fórmulas ligeramente diferentes. Según una, más o menos conocida en el medioevo⁸ puesta la causa, se *da* el efecto:

“(…) illud quo posito, *ponitur* aliud etc., ipsum est causa illius. Hoc patet, quia secundum Aristotelem, V *Metaphysicae*, ‘causa est ad cuius esse *sequitur* aliud’”⁹.

Pero esa no fue su fórmula más corriente: en la mayoría de los casos, Ockham introdujo un verbo modal, definiendo a la causa como aquello a cuyo ser *puede* seguir el ser de otra cosa —el efecto— y que, inversamente, si no se da, *no es posible* que se dé el efecto, al menos, *según el orden natural*:

“Omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, ita quod illis positus, omnibus aliis circumscriptis, *potest sufficienter poni* effectus”¹⁰.

“(…) sicut ratio causandi est illud quod existens in aliquo vel in se *potest esse* causa effectus, omni illo quod non est causa eiusdem effectus circumscripto (...)”¹¹.

“...omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, quibus positus *potest effectus poni* et ipsis non positus *non potest poni* naturaliter, et a nullo alio dependet, sicut frequenter dictum est”¹².

“(…) illud quod posito *potest aliud poni*, circumscripto quocumque alio, et quo non posito *non potest aliud poni* naturaliter, est causa illius”¹³.

“(…) omnis res absoluta quae *non potest naturaliter existere* sine alia re absoluta, dependet ab ea in aliquo genere causae naturaliter, quia ‘effectus sufficienter dependet’, etc”¹⁴.

“(…) quando aliquid sic se habet quod illo posito *potest aliud poni* naturaliter, et illo non posito *non potest aliud poni* naturaliter, illud est causa illius. (...) quandocumque aliquid sic se habet quod illo posito, ceteris paribus, *potest poni*

⁸ En la escolástica eran corrientes sentencias como “causa est ad quam de necessitate sequitur aliud”, “[causa est] ad quam sequitur esse alterius”, cf. Gilson (1978), p. 238. Similar fue en Ockham, aunque con su vocabulario proposicionalista, cf. SL I, c. 10, OPh I, p. 37, lin. 49-51: “(...) si quaeras quid significat hoc nomen ‘causa’, potest dici quod idem quod haec oratio ‘aliquid ad cuius esse sequitur aliud’ vel ‘aliquid potens producere aliud’, vel aliquid huiusmodi”. Sobre la noción del nombre relativo “causa” como proposición abreviada, cf. cap. VI. También los predicados modales disposicionales, típicos de las proposiciones científicas, los cuales reconocemos por los sufijos -ible, -able o -ivo, ocultarían, según observó Ockham, una proposición, y más precisamente, como hemos adelantado, una proposición condicional, cf. caps. IV y VII.

⁹ Cf. S IV, q. 1, OTh VII, p. 3, lin. 5-10 y p. 12, lin. 14-20.

¹⁰ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 35, lin. 24 - p. 36, lin. 2.

¹¹ Cf. Ib. I, d. 7, q. 1, OTh III, p. 114, lin. 19-26.

¹² Cf. S II, qq. 12-13, OTh V, p. 257, lin. 24 - p. 258, lin. 1.

¹³ Cf. S II, qq. 12-13, OTh V, p. 276, lin. 19-21.

¹⁴ Cf. S II, q. 14, OTh V, p. 313, lin. 10-13.

effectus, et ipso non posito, positis quibuscumque aliis, *non potest poni effectus naturaliter*, ipsum est causa illius effectus vel causa causae (...)"¹⁵.

Esta definición surgió, según lo informó el propio Ockham, de la lectura del pasaje de *Física* II en el que Aristóteles había distinguido, como una propiedad de la causa, el poder ser, la misma, causa de cosas contrarias, a saber, que la misma causa, cuando está presente, es causa de *a*, y cuando está ausente, es causa de *no a* —por ejemplo, la presencia del capitán en el barco es causa de que el barco llegue a buen puerto, en tanto que su ausencia es causa de que la nave se destruya—:

"Hic ponit Philosophus tertiam condicionem quae est quod eadem causa est causa contrariorum effectuum. Sicut eadem causa quando est praesens, est causa alicuius, et quando est absens, est causa contrarii; sicut praesentia gubernatoris est causa salvationis navis et absentia eiusdem est causa eversionis eiusdem navis"¹⁶.

Esa interpretación era extraída de un compendio de citas de Aristóteles atribuido a Beda:

"Causae contrariae sunt contrariorum effectuum (In IV *Meteor.*, text. com. 40). Intelligitur per se; nam idem per se non erit eidem causa contrarii, per accidens [0982A] autem non inconvenit, quod causa eadem faciat contrarios effectus, sed unus erit per se, reliquus autem erit per accidens. Nam caliditas per se calefacit, sed per accidens infrigidat. Sic enim eadem erit causa contrariorum, ubi dicit Philosophus (II *Physic.*, tex. com. 30). Et datur exemplum de nauta, qui sui praesentia est causa salutis navis, et sui absentia est causa submersionis: manifestum est autem quod absentia nautae non est causa per se submersionis navis, quia effectus per se positivus requirit aliquam causam per se positivam: talis autem causa sunt venti"¹⁷.

¹⁵ Sobre las frecuentes expresiones *naturaliter*, *secundum cursum naturae*, etc., cf. cap. XI. Las apariciones de esta definición de la causa son mucho más numerosas. Como ejemplos adicionales, cf. S III, q. 3, OTh VI, p. 123, lin. 15 - p. 124, lin. 2. Ib. q. 14, p. 316, lin. 8-9: "(...) illud quo posito potest aliud poni, et quo non posito non potest aliud poni, illud habet rationem causae respectu illius"; Ib. q. 19, OTh VI, p. 413, lin. 5-13: "(...) quando aliquis effectus sic se habet ad aliquam rem quod posita illa re potest poni effectus, illa res habet rationem causae respectu illius effectus immediate vel mediate"; Ib. q. 7, OTh VI, p. 201, lin. -10: "(...) quando aliquid sic se habet ad aliud quod ipso posito potest aliud poni in esse simpliciter vel in esse perfecto, et isto substracto non potest poni in esse simpliciter vel in esse ita perfecto sicut cum isto, illud est causa eius"; S, dist. 5, q. 1, OTh III, p. 47, lin. 8-12: "(...) intelligendo sicut intelligit Philosophus, V, c. 2 *Metaphysicae*, quod illud idem est causa ad cuius esse sequitur effectus, et quo posito potest poni effectus, et quo non posito non potest poni effectus, —et eodem modo proportionaliter de agente et generante (...); EPhA II, 6, OPh IV, p. 299, lin. 64-67: "(...) potest aliquid esse causa (...) ut illud dicatur causa per se, quo posito, omni alio ablato, posset effectus produci, et ipso ablato, quocumque alio manente, non produceretur".

¹⁶ Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 289, lin. 1-7.

¹⁷ Cf. *Venerabilis Bedae Sententiae, sive axiomata philosophica ex Aristotele et aliis praestantibus collecta, una cum brevibus quibusdam explicationibus ac limitationibus*, sectio prima, PL XC 981d-982^a. Como se ve, en el comentario de "Beda" se aclaraba que la misma cosa no puede ser causa de cosas contrarias en el mismo sentido: el capitán sería causa por sí del buen timoneo del barco, pero sólo por accidente podría ser causa de su naufragio. Ockham, como se verá en el cap. VII, pareció soslayar esa distinción y, por el contrario, explotar el componente negativo de la definición de la causa, dando, a la ausencia del efecto, en ausencia de la causa, una significación epistemológica decisiva para dar por probado que algo fuera causa de otra cosa.

R. Wood informó que esta definición pseudo aristotélica de la causa ya había sido usada por Duns Scoto (el propio Ockham lo reconoció¹⁸), y antes, por Pedro Hispano. Pero, según ella, Duns Scoto no la había usado de modo exclusivo, sino que la había combinado con una noción de *influencia causal* proveniente del *Liber de causis*, que explicaba *qué* hace que una causa actúe – por oposición, podemos asumir, a la definición aquí presentada, que, al menos, según esta intérprete, no implicaría la idea de productividad, sino de la de mera sucesión¹⁹-. Esta última definición, la dada por Ockham, puede esquematizarse así:

Si [(*c* y sólo *c* → es posible *e*) y (no *c* y sólo no *c* → no es posible *e*)] → *c* es causa de *e*

Ockham introdujo una serie de observaciones que la volvieron más compleja, al hacer una suerte de tipología de los diversos modos según los cuales un objeto podría cumplir con ella. La definición precedente era estricta, porque, según ella, una cosa es causa de otra, sólo si cumple con *ambos* miembros de la misma definición, es decir, si su presencia basta para que se dé o pueda darse el efecto y *en su ausencia éste no acontece, o no puede acontecer*. Así, el concepto ockhamista de causa resultaría prácticamente equiparado con el de una condición suficiente (por el primer miembro de la definición) y necesaria (por el segundo) de otra cosa. Por eso, Ockham reconoció sólo a aquella entidad que cumpliera con ambos miembros de su definición el carácter de causa en sentido más propio o *causa total o precisa*:

“(...) dicitur causa totalis illud quod potest aliquem effectum sufficienter producere, et sine quo non potest talis effectus produci; et sic causa totalis et causa praecisa sunt idem”²⁰.

Pero también, reconoció Ockham, puede ocurrir que un objeto cumpla sólo con *uno u otro*, alternativamente, de los miembros de la definición. Si la presencia del objeto basta para que se dé o pueda darse el efecto, pero no es imposible que dicho efecto se dé en su ausencia –si otra cosa, distinta de aquélla en especie, puede ser causa igualmente suficiente de un efecto similar en especie al que aquélla produce–, estaremos ante un objeto que puede cumplir con el primer miembro de la definición de causa y no con el segundo, y una y otra causas serán *condiciones suficientes no necesarias* o *causas totales (meramente) suficientes* del efecto, en tanto que una y otra podrían producir el efecto sin el concurso de la otra ni de ninguna otra cosa:

“(...) uno modo dicitur causa totalis illud quo posito, omni alio circumscripto, potest effectus sufficienter produci; et isto modo, causa totalis dicitur causa sufficiens (...)”²¹.

¹⁸ Cf. S, d. 7, q. 2, OTh III, p. 140, lin. 5-14: “(...) in creaturis nihil absolutum necessario et essentialiter praesupponitur alteri absoluto nisi sit eius causa in aliquo genere causae, secundum istos...” La referencia correspondiente a Duns Escoto, dada por la edición crítica, es *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, nn. 47-51, ed. Vaticana, II, 153-155 y *De primo principio*, cap. 1, divis. 2 (Ed. E Roche, St. Bonaventure, 1949, 6 - 8). Sin embargo, aclaran los editores, se trataba de un principio aceptado por todos. Ockham también se refirió a ella como una *propositio communis* (cf. S IV, q. 7, OTh VII, p. 119, lin. 16-18) y *frequenter acceptam* (cf. QV, q. 6, a. 8, OTh VIII, p. 251, lin. 10-12).

¹⁹ Cf. Wood (1990), p. 40 y nuestro cap. X.

²⁰ Cf. Q I, q. 1, OTh IX, p. 8, lin. 171-177. Cf. también S, Prol., q. 1, OTh I, p. 54, lin. 1-2: “(...) causa agente totali naturali, approximata sufficienter passo disposito, si non agat in tempore statim ponitur effectus”; S, Prol., q. 8, OTh I, p. 214: “(...) causá totali efficiente approximata passo sufficienter disposito poterit sequi actio”.

La definición de causa total (meramente) suficiente puede formalizarse así:

Si $[(c1 \text{ y sólo } c1 \rightarrow \textit{puede darse } e) \text{ pero también } (c2 \text{ y sólo } c2 \rightarrow \textit{puede darse } e)] \rightarrow c1 \text{ y } c2 \text{ son, una y otra, causas suficientes o causas totales (meramente) suficientes de } e$

El ejemplo corriente de Ockham es el del sol y el fuego. Ambos son, de modo independiente, causas suficientes del calor, puesto que, ante la presencia de uno, aún en ausencia del otro, se da el calor:

“(…) probatur quod ignis est causa caloris, quia ipso igne posito –omnibus aliis amotis– sequitur calor in calefactibili approximato; eodem modo probatur de sole quod est causa caloris, quia igne amoto et sole approximato sequitur calefactio”²².

De ahí que una misma clase de efectos pueda ser producida por dos causas igualmente suficientes distintas en especie y, por lo tanto, que *efectos de la misma especie puedan ser producidos por causas de distinta especie*:

“(…) falsa est ista propositio ‘Ad diversitatem effectuum sequitur diversitas causarum’, nam sol habet diversos effectus tam in diversis passis quam in eodem; sicut in eodem medio habet causare lucem et calorem et tamen sine diversitate solis. Patet etiam ex praedictis quod falsa est haec propositio ‘diversitas causarum arguit diversitatem effectuum’, nam, sicut declaratum est frequenter, diversae causae concurrunt ad eundem effectum non solum specie sed etiam numero. Similiter patet quod sol calefacit sine igne et ignis sine sole”²³.

Inversamente, un objeto puede cumplir con el segundo miembro de la definición dada inicialmente, pero no con el primero, si no es posible que se dé el efecto en ausencia de él, pero tampoco basta su presencia para ello, y entonces será *condición necesaria no suficiente* del efecto, pues su presencia no basta para que se dé el efecto, pero éste tampoco puede darse sin él. Se trata de una *causa parcial o insuficiente*. La definición de *causa parcial o insuficiente* puede formalizarse así:

Si $[(c1 \text{ y sólo } c1 \rightarrow \textit{no puede darse } e) \text{ pero } (no \text{ } c1 \text{ y sólo } no \text{ } c1 \rightarrow \textit{no puede darse } e)] \rightarrow c \text{ es causa parcial o insuficiente de } e$

²¹ Cf. Q I, q. 1, OTh IX, p. 8, lin. 171-177.

²² Cf. S, d. 1, q. 3, OTh I, p. 417, lin. 17-21; EPhA II, 5, OPh IV, p. 287, lin. 55-58. Cf. también SPhN II, 3, OPh VI, p. 219, lin. 40-43: “(…) causa sufficien[s] (...) vocatur a quibusdam causa totalis. Et vocatur causa sufficiens illa quae, circumscripto omni alio quod non est subiectum formae, facit effectum, sicut ignis quando nihil concurrat praeter lignum ad calefactionem est causa totalis efficiens, vel magis proprie sufficiens sive praecisa”. Como se ve, aunque la mayoría de las veces Ockham introdujo el verbo modal para hablar de las causas, a veces no lo hizo.

²³ Cf. SPhN II, 3, loc. cit.. Cf. también Q III, q. 21, OTh IX, p. 287, lin. 60ss: “(…) effectus diversi eiusdem speciei possunt esse a diversis causis speciei, licet non idem effectus; patet de calore qui potest esse ab igne et a sole. Ita (...) primus actus potest causari ab obiecto aliquando sine habitu, et alius actus eiusdem speciei non potest causari nisi ab habitu”; S II, q. 14, OTh V, p. 327, lin. 18-23: “(…) non est generaliter verum quin idem effectus productus a causa secunda necessario producat a causis diversarum rationum, puta calor productus ab igne, sole et Deo, et alius [effectus] eiusdem rationis potest causari a solo Deo. Et si sol produceret ignem et calorem, ille ignis posset causare alium ignem et calorem”. Sobre la distinción entre causa total o precisa y causa suficiente, cf. R. Wood (1990), pp. 38-9.

Esta es una razón adicional para afirmar que *efectos de la misma especie puedan ser producidos por causas de distinta especie*: ello puede ocurrir, no sólo en razón de la existencia de dos causas distintas en especie e igualmente suficientes para producir determinado efecto, sino también en razón de que, muchas veces, es necesaria la concurrencia de una pluralidad de causas parciales diversas en especie para la producción de un mismo tipo de efectos. Ahora bien, algo puede ser causa parcial o insuficiente de dos modos distintos. Es frecuente que un objeto produzca, por sí solo, determinados efectos, más que no produzca otro tipo efectos sino en conjunción con otros objetos. En medicina, para producir el remedio para determinada enfermedad, muchas veces se necesita mezclar diversas hierbas, de tal suerte que si alguna de ellas es suprimida, el remedio no produce el efecto buscado: éste resulta de la conjunción y sólo de la conjunción de múltiples cosas, por lo que ninguna de ellas puede producirlo por separado; sin embargo, ninguna de ellas *depende* de las otras para producir su propio efecto, y menos aún para existir. Se trata de causas insuficientes o parciales *no ordenadas, independientes o separadas* de un mismo efecto. También el objeto externo y el intelecto son causas parciales concurrentes del acto intelectual, puesto que, de no estar presentes ambos, no es posible que se produzca la intelección y, por el contrario, dados ambos, inmediatamente tiene lugar el acto de entender; sin embargo, uno y otro causan por su propia virtud, es decir, ninguno de los dos *depende* del otro para causar. Este es, pues, un primer tipo de causas parciales o insuficientes, entre las que no existe clase alguna de dependencia ontológica ni causal:

“(...) causa insufficiens (...) sine alia non facit effectum, sicut patet in medicina ubi pro multis effectibus producendis diversae res diversarum specierum coniunguntur et commiscentur”²⁴.

Un segundo tipo es el de aquellas causas parciales que, por el contrario, se *ordenan* a un mismo efecto, entre las cuales hay algún tipo de dependencia:

“(...) quandoque causa insufficientes concurrentes ad eundem effectum habent ordinem ad invicem, quia quandoque una dependet ab alia, sicut planta dependet a sole; quandoque autem non dependet una ab alia, sicut quando diversae herbae concurrunt ad eundem effectum in corpore humano”²⁵.

A su vez, dentro de las causas parciales *ordenadas*, se distinguirían las *esencial*, de las *accidentalmente* ordenadas. Con esto, Ockham introdujo el conocido esquema de la física aristotélica. Las causas esencial y accidentalmente ordenadas se distinguían por el tipo de *dependencia* que mantenían entre sí. En la serie de causas parciales *accidentalmente ordenadas*, una dependería de otra para *existir*, pero no para ser *conservada en el ser* ni para *causar*, a su vez. Por ejemplo, si *a* fuera causa de *b* y *b* fuera causa de *c* por sí mismo, sin concurso alguno de *a*, entonces *a* no sería verdaderamente causa de *c*, al punto de que, si *a* podría ser sustituido por cualquier otro objeto en la producción de *b*, *b* podría producir, a su vez, *c* de igual modo que si hubiera sido *a* su causa. El ejemplo más frecuente es la serie padre - hijo: el hijo no podría comenzar a existir sin el padre, pero podría vivir y engendrar otro hombre, aún muerto el padre. Si en la serie *a - b - c* de causas accidentalmente ordenadas, *a* es, meramente, “causa de la causa”, es

²⁴ Cf. SPhN II, 3, OPh VI, p. 219, lin. 43-46.

²⁵ Cf. SPhN II, 3, OPh VI, p. 219, lin. 52-56. Sobre la distinción entre causas parciales esencial y accidentalmente ordenadas, cf. cap. X.

decir, no es requerido en modo alguno para la producción de *c*, dijo Ockham, *a* es meramente *causa lejana* o *mediata* de *c*, lo cual, equivale a negar que tenga carácter alguno de causa respecto de *c*, ya que la causa lejana no es, en sentido estricto, causa:

“(…) *causa efficiens remota* (...) est tantum *causa causae*, sicut aliquis dicitur pater alterius quia est avus ipsius, scilicet quia pater patris sui. Sic ignis dicitur *causa remota* illius quod fit ab effectu suo, et tunc quando est *causa remota* nihilominus fit effectus sine eo nisi forte per accidens impediatur”²⁶.

En efecto —apuntó—, ¿qué sentido tiene decir que algo es causa de otra cosa si, por más que se lo suprima, esa otra cosa efectivamente se da²⁷? Si hay dos objetos relacionados entre sí como causa mediata e inmediata respectivamente, pero se trata de dos causas accidentalmente ordenadas, entre ellas existiría, precisamente, una relación accidental, en el sentido de que la causa inmediata produciría un efecto por sí misma, sin requerir, para ello, de concurso alguno de la causa mediata²⁸. Pero, según la doctrina aristotélica, para comenzar a existir, una causa parcial accidentalmente ordenada no dependería total o exclusivamente de otra causa parcial accidentalmente ordenada sino, también, de causas de otra especie que ella, a saber, de los astros o, más precisamente, del sol. La serie de las causas accidentalmente ordenadas estaba, en el esquema aristotélico, imbricada con la serie de las causas parciales esencialmente ordenadas. Según el esquema aristotélico, entre los individuos de una misma especie y el sol existiría una relación de dependencia, no sólo en cuanto al ser, sino, también, en cuanto al ser conservadas en el ser y en cuanto al obrar o causar. En una serie a - b - c de causas esencialmente ordenadas (v. g., sol - padre - hijo), a no sería, meramente, “causa de la causa” o “causa lejana”, como ocurriría en la serie accidental, sino que, además, concurriría con la causa inmediata a producir el efecto propio de ésta última. Así, el sol sería causa inmediata del padre y también causa inmediata (no meramente remota) del hijo, porque concurriría inmediatamente con el padre para la generación del hijo, de suerte que, sin su presencia, el padre no pudiera engendrar un ser de su propia especie. Por eso sería, a la vez, causa mediata o lejana e inmediata o próxima del hijo:

“Verumtamen sciendum est quod quandoque idem est causa causae et causa propinqua et quandoque idem est causa alicuius effectus cum quo concurrat ad producendum alium effectum, et tunc non tantum est causa causae sed etiam est causa immediate concurrens ad effectum, ita quod ipsa ablata effectus non esset; ideo dicitur causa non solum remota sed etiam causa propinqua”²⁹.

En este sentido, ninguna causa de la serie esencialmente ordenada sería, por sí sola, suficiente para producir sus efectos propios sin requerir el concurso de otra. Ockham hace hincapié en que, así consideradas, cada una de las entidades que componen la serie de las causas esencialmente ordenadas son parciales o insuficientes:

²⁶ Cf. SPhN II, 7, OPh VI, p. 230, lin. Cf. también S II, q. 3, OTh V, p. 61, lin. 4-6 “(…) *causa remota* non est causa, quia ad eius praesentiam non sequitur effectus. Aliter Adam potest dici causa mei; quod non est verum quia non-ens non potest dici causa entis”. Q III, q. 4, OTh IX, pp. 214-220: “(…) *quaedam causa* est inmediata, sive totalis sive partialis; *quaedam* est mediata, quae ideo dicitur causa quia est causa causae, sicut Abraham dicitur pater et causa Iacob, quia est pater patris eius”.

²⁷ Cf. S IV, q. 14, OTh VII, p. 293, lin. 12-16: “(…) illud quod posito vel non posito sive destructo non minus potest poni effectus naturaliter, illud non videtur esse causa illius effectus”.

²⁸ Cf. EPhA II, 5, OPh IV, p. 283, lin. 23 - p. 284, lin. 27.

²⁹ Cf. SPhN II, 7, loc. cit.; EPhA II, 5, OPh IV, p. 287, lin. 41-46.

“(…) corpus caeleste est causa insufficiens respectu diversorum generabilium. Similiter causa inferior est insufficiens quando sine corpore caelesti non habet effectum suum, sicut ad generationem asini non sufficit asinus sine corpore caelesti nec corpus caeleste sine asino. Et propter hoc dicit Philosophus, quod homo generat hominem et sol, quia nec sol sufficit ad generatione hominis sine homine nec homo sine sole”³⁰.

Ciertamente, entre las causas esencialmente ordenadas, existiría una dependencia causal asimétrica. Habría una mayor dependencia relativa de la causa inferior respecto de la superior, que de la superior respecto de la inferior, consistente en que la causa superior no dependería, en particular, de una u otra causa inferior para producir su efecto, pues podría hacerlo con el concurso de una u otra causa particular de la misma especie, mientras que todos y cada uno de los individuos de una misma especie dependerían, como causas particulares, de la causa superior para causar. En este sentido, el sol y el hombre serían causas superior e inferior respectivamente: un hombre particular –Sócrates– no podría producir su efecto propio –otro hombre– sin el concurso del sol; vale decir, la causa particular no podría causar sin el concurso de la universal. En cambio, el sol no dependería de Sócrates en particular para producir un hombre, porque podría producirlo igualmente mediante Platón; vale decir, la causa superior tendría *prioridad según la ilimitación* respecto de la causa inferior o es causa *más ilimitada* que aquélla; podría producir su efecto con el concurso de *una u otra* causa particular, por más que requiriera del concurso de *alguna* de ellas, cualquiera fuera. La causa superior, en síntesis, se ordenaría a producir sus efectos *mediante y sólo mediante alguna* causa inferior. En suma, los objetos pueden cumplir con la definición de causa en diversos grados y, según ello, serán causas parciales o insuficientes, causas meramente suficientes, causas estrictamente totales.

A la precedente tipología de las causas eficientes, Ockham agregó una prolija tipología de lo que podríamos llamar las condiciones adyacentes. Afirmó reiteradamente que la o las causas naturales requeridas no bastarían, incluso si se tratara de una causa total, para que se diera su correspondiente efecto, sino que se requerirían, además, una serie de condiciones fácticas; condiciones que no serían, ellas mismas, causas, pero que, de no cumplirse, impedirían que la causa actuara, de suerte que ninguna causa actúe sino si y sólo si se cumplen determinadas condiciones. ¿Cuáles? Cada tipo de causa presupone –sugirió Ockham– condiciones particulares, que se podrían determinar, presumiblemente, sólo mediante la observación: a veces, es necesario que el agente toque al paciente; otras, no; a veces, es precisa una mayor aproximación; otras, una mayor distancia, etc.³¹. Sin embargo, parecería que existieran algunas condiciones generales con las que todos los hechos causales que conocemos cumplirían. Vemos –apuntó Ockham

³⁰ Cf. SPhN II, 3, loc. cit. Cf. también QPh, q. 132, OPh VI, p. 754, lin. 30-32: “(…) sicut in istis inferioribus multa agentia partialia non possunt causare effectus sine sole, ideo sol non potest in istos effectus sine causis secundis (...). Cf. Ib. p. 756, lin. 65-73: (...) causa secunda non potest producere aliquem effectum certae speciei sine prima, tamen e converso potest, nam Sortes nullum hominem potest producere sine sole concausante, tamen sol mediante Platone potest multos homines producere sine Sorte”.

³¹ Cf. S III, q. 2, OTh VI, p. 73, loc. cit.: “(…) est aliquod agens quod ad hoc quod agat oportet quod tangat passum, puta obiectum gustus; aliquod autem quod non potest agere nisi distet a passo. Sed causa istius diversitatis non potest aliunde demonstrari nisi quia talis est natura activi et passivi. Et tales propositiones sciuntur evidenter per experientiam. Eodem modo est in visu, quod ad hoc quod videat verum colorem, necessario requiritur distantia inter visum et illum colorem visum, sed non necessario requiritur distantia inter colorem imperfectum qui est eiusdem rationis cum colore perfecto ad hoc quod videatur. Sed huius non est alia causa nisi quia talis est natura istius coloris et illius. Et similiter ille color perfectus in obiecto, si poneretur super visum, impediret visionem saltem sui ipsius, sed non semper impediret visionem alterius. Sicut si pannus albus tenuis, per cuius medium potest aliquid videri, poneretur super visum, impediret visionem sui ipsius sed non alterius. Sed color imperfectus in medio nec impedit visionem sui ipsius nec alterius”.

frecuentemente— que toda causa, suficiente o no, opera sobre un cierto objeto preexistente que recibe su acción. Esta condición general derivaba, en cierto sentido, de los grandes supuestos de la física griega, tales como “de la nada no sale nada” o “todo cambio es a partir de un substrato”. Pero la causa —agregó— no sólo ve condicionada su actuación a la presencia de un objeto receptivo adecuado, sino también a la ausencia de objetos que la impidan: toda causa puede actuar, siempre que no medie algún obstáculo. Por eso —acotó—, frecuentemente observamos que, suprimido cierto objeto, se produce otro, señal de que su causa, que veía impedido su accionar por el objeto removido, se halla, ahora, libre de impedimentos. Por ejemplo, dado un agente suficiente para producir la iluminación de un cuerpo, si se pone entre ambos algún cuerpo opaco, la iluminación no se produce, en tanto que, removido éste, el agente puede causar su efecto en el paciente (por ejemplo, siempre que la ventana que está cerrada sea abierta, o que se aparte o desaparezca una nube que impide su acción, el sol puede iluminar la pared). De ahí —sentenció— que recurrentemente una relación causal entre objetos o “cosas absolutas” se explique, antes que por la inclusión de cosas absolutas adicionales, por su supresión:

“(…) *approximatio causarum non tantum dicit res absolutae, sed importat quod nihil impediens sit medium inter illa. Et ideo quando nihil est medium inter illa impeditivum, et illa sunt, tunc unum poterit agere in reliquum. Quando autem est aliquod impedimentum medium, tunc non oportet quod unum agat in reliquum. Hoc patet, quia accipio solem et aliquod illuminabile, puta aerem in domo. Si aliquod corpus opacum interponitur, certum est quod non aget. Amoto autem illo impedimento, puta aperta fenestra, sine omni re noviter acquisita soli vel aeri, potest sol illuminare aerem. Et per consequens possibile est quod aliqua existentia sic se habeant primo quod unum non aget in reliquum, et quod postea sic se habeant quod unum aget in reliquum propter solam mutationem localem unius alterius corporis, immo aliquando propter solam corruptionem alterius corporis, puta si opacitas in nube corrompatur, potest aer sine omni respectu illuminari. Ideo dico quod tunc causa dicitur approximata, quando agens est et patiens est et nullum medium impediens interponitur. Quando autem non est approximatum, tunc aliquod medium impediens interponitur. Et illud aliquando potest amoveri per motum localem agentis vel patientis, puta quando aer magnae quantitatis medius inter aliqua corpora impedit actionem illorum, aliquando per mutationem localem alterius, sicut prius dictum est, aliquando per corruptionem alterius, aliquando per concursum alicuius causae partialis quae requiritur ad agendum*”³².

Finalmente, añadió, para que se produzca un efecto, muchas veces se precisan determinadas relaciones de lugar entre la causa agente y el paciente. El sol, por ejemplo, causa ciertos efectos al aproximarse a la Tierra y otros al alejarse (la generación y la corrupción de los cuerpos vivos, respectivamente), y semejante variación en sus efectos no es motivada por otra variable que su pura aproximación y alejamiento, hasta el punto de que, si el astro permaneciera en la misma posición, produciría siempre los mismos efectos³³. Ello muestra que las variaciones en los fenómenos causales muchas veces ni siquiera se explican por la remoción de objeto alguno,

³² Cf. Q VII, q. 8, OTh IX, pp. 726-730. Cf. también Q III, OTh IX, q. 21, p. 285, lin. 8: “(…) illud a quo dependet aliquid, ita quod sine illo nullo modo potest esse, est causa eius (...) Praeterea quando aliquid potest effective in aliquid in quod prius non potuit, habet aliquid quod est causa efectiva eius, vel caret aliquo impediente; patet quando candela illuminat medium propter amotionem obstaculi (...)”.

³³ Cf. S II, q. 11, OTh V, p. 235, lin. 8-19: “(…) si caelum staret et omnia corpora caelestia in directo aspectu et debita approximatione ad ista inferiora, adhuc virtute caeli non moti produceretur omnis substantia corruptibilis quae modo producitur mediante motu. Hoc patet, quia motus nihil facit nisi approximatus agens passo. Unde propter maiorem approximationem solis in aestate quam in hieme aliqua producuntur in aestate et non in hieme.

sino por la simple variación de las condiciones fácticas exigidas³⁴. La descripción de las condiciones requeridas por cada tipo de fenómeno causal es, pues, materia observable, pero lo verdaderamente relevante es la idea de que, al menos en el mundo natural, de ser aproximada, la causa suficiente, al paciente apropiado, y siempre que su accionar no sea impedido por un obstáculo, puede seguirse el efecto, en tanto que, de no darse alguna de estas condiciones, el efecto no puede darse³⁵. En consecuencia, la formulación completa de la noción de causalidad, de acuerdo con Ockham, sería:

Si [(*c* y sólo *c*, bajo las condiciones requeridas → es posible *e*) y (no *c* y sólo no *c* → no es posible *e*)] → *c* es causa de *e*

El énfasis puesto por Ockham en introducir las condiciones adyacentes como parte del antecedente de esta definición se explica, como hemos dicho, por su concepción de las relaciones causales naturales como necesarias, no absoluta, sino hipotéticamente. Según la formulación ockhamista, para que se verifique una proposición como “todo objeto caliente transmite calor”, no se requiere que así ocurra de hecho siempre, sino que es suficiente con que todo objeto caliente pueda calentar, por más que no siempre se siga de hecho el calentamiento de otro objeto por acción suya, pues puede pasar que no se den las condiciones adecuadas, que se interponga algún impedimento³⁶ ... o que Dios impida su misma acción de calentar³⁷. Como hemos adelantado, si Ockham sopesó o no esas últimas dos hipótesis como equivalentes desde el punto de vista epistemológico y, sobre todo, si conservó una concepción fuerte de la idea de causa –es decir, como verdadera producción necesaria de una cosa por otra–, no podremos discutirlo sino en el transcurso de los sucesivos capítulos. En lo que sigue, nos limitaremos a hacer algunas reflexiones sobre su definición de la causa eficiente.

Conclusiones: logros y problemas de la definición ockhamista de la causa eficiente

Primero, corresponde volver a examinar la cuestión de si Ockham finalmente dio prioridad a este tipo de causa en detrimento de los otros. La mayoría de los intérpretes ha reconocido que mantuvo una visión de algún modo conflictiva con el esquema causal cuádruple de Aristóteles, pese a que no lo rechazara verbalmente. Se ha hablado de una tendencia suya a privilegiar la causa eficiente, especialmente por el hecho de haberle dado preeminencia en su explicación de la generación y la destrucción, y de que le atribuyó mayor importancia por estar convencido de que

Ideo quidquid producitur a corpore caelesti –scilicet a caelo– mediante motu, produceretur sine motu si caelum esset debito modo istis inferioribus approximatum”.

³⁴ Cf. S III, q. 2, p. 73, lin. 3-19 y p. 89, lin. 9 - p. 90, lin. 12: “(...) varius effectus aliquando est per variationem agentium, aliquando propter variationem agentium, aliquando propter variam approximationem”.

³⁵ Cf. S, d. 17, q. 7, OTh VI, p. 534, lin. 6-9: “(...) quando sunt aliquae potentiae naturales aequaliter dispositae et eodem modo approximatae, nullo existente impedimento, omnes illae causae agunt, et ita ponetur effectus cuiuslibet illarum causarum”. Cf. también Q I, q. 16, OTh IX, p. 88, lin. 30-32: “(...) activo naturali sufficienti approximato passo disposito et non impedito sequitur actio necessario (...)”; S IV, q. 7, OTh VII, p. 116, lin. 12-14: “(...) omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus et dispositionibus et approximationibus earum” y QPh 126, OPh VI, p. 736, lin. 45-46.

³⁶ Cf. EPhA I, 17, OPh IV, p. 190, lin. 70-73: “(...) ad veritatem istius ‘homo in quantum calidus calefacit’ non requiritur quod omne calidum calefaciat, sed quod omnis calor potest esse ratio calefaciendi nisi forte fuerit aliquod impedimentum”.

³⁷ Cf. cap. IX.

la fuente del ser debe ser extrínseca al individuo³⁸. Sin embargo, es tan difícil sostener sin reservas que Ockham haya eliminado radicalmente las otras tres causas en su explicación del devenir físico, como afirmar que haya sido un verdadero innovador por su tendencia –reconocible– a privilegiar la causa eficiente. El privilegio de dicha causa en la explicación del cambio sustancial, considerado el cambio por excelencia, era, cuando menos, una lectura posible de Aristóteles: en la medida en que le era familiar cierto espíritu economicista, éste había negado existencia o sustancialidad propia a la naturaleza y reducido toda idea de *natura* a un principio que se halla realizado en los propios entes particulares. Si había en la naturaleza una acción productiva, para él no pertenecía, en último análisis, sino a la causa eficiente y, propiamente, a la sustancia real; no, en sentido estricto, a la naturaleza misma, sino al ente *de* la naturaleza³⁹. El privilegio de la causa eficiente era, aún, una consecuencia previsible de la escolástica: artífice del creacionismo ortodoxo, ésta había llegado a moldear la doctrina de la creación conforme al paradigma de la causa eficiente realmente distinta del efecto, que por ella adviene al ser, permaneciendo sin sombra de confusión con ella. No era impensable que el énfasis en ese tipo de causa llevara a aplicarlo más radicalmente a las causas en la naturaleza.

Pero si Aristóteles había reaccionado contra la sustancialización de la naturaleza, había hecho grandes esfuerzos por trasladar los atributos del alma platónica a la naturaleza entendida, en sentido más elevado, como forma. Ésta no era para él un principio inteligente, pero no por ello era, menos, un principio de orden inteligible: era aquello inmanente a lo cual los entes deben su eficacia. En esto residía una de sus grandes diferencias con los antiguos; aquéllos no sólo habían ignorado el fin y la forma, sino también, en cuanto a la causa eficiente, que su actividad es regida por la naturaleza que reside en ella⁴⁰. En cuanto a la escolástica, había recibido de la matriz aristotélica determinados conceptos que funcionaban como expedientes de garantía de un *orden causal* entendido en sentido fuerte, a la manera de la más encumbrada y antigua tradición filosófica de occidente. Por una parte, contaba con la idea de una potencialidad de la forma en la materia necesitada por el agente para generar. Este concepto permitía, ante todo, mantener cualitativamente diferenciadas la acción del generante natural y la de Dios, operante *ex nihilo*, pero, además, en lo que respecta al primero, proporcionaba la idea de una complementariedad ordenada, de una cooperación entre agente y paciente, y explicaba por qué, de una causa natural, no se sigue cualquier cosa, sino ésto determinado. Por otra parte, la escolástica contaba con la idea de que *toda causa opera por o en virtud de algo intrínseco o inmanente a ella, no real, pero de algún modo formal o intelectualmente distinguible de ella*: su propia forma, si se trata de un agente natural, o las formas de las múltiples cosas producibles, si se trata del agente primero, que contiene según su modo de ser inteligente la pluralidad de las criaturas, en analogía con un artesano. Se ha dicho que en la concepción ockhamista de la causa eficiente faltó toda idea de transmisión de una forma⁴¹. Fue, pensamos, esa sutil pero perceptible distinción entre “lo que opera” y “aquello por lo cual” lo que opera, opera, lo que Ockham desechó. Nunca dispuesto a aceptar otra distinción que la real, se negó a admitir que una cosa y aquello por lo que tal cosa es causa u opera se distinguan. Lo que faltó en Ockham fue, precisamente, todo desdoblamiento entre causa y cosa –previa identificación de las cualidades con cosas–, pues aquello por lo cual una cosa opera –entendió– no sería nada realmente distinto de la cosa misma; a lo sumo, será una cualidad existente en la sustancia, pero en ese caso, no se dirá que es la sustancia misma, sino la cualidad, la verdadera causa, por más que se hable de la cualidad como *ratio causandi* de la sustancia. Por

³⁸ Cf. Leff (1975), p. 583.

³⁹ Cf. Mansion (1967²), p. 226.

⁴⁰ Cf. Mansion (1946²), pp. 226-7, 234 y 248.

⁴¹ Cf. Bastit (1997), p. 152.

eso, más que reducir la forma a una causa eficiente, como afirmó Leff⁴², Ockham negó que la causa eficiente opere *por mediación de* la forma. En todo caso, lo importante es que, para Ockham, la última razón por la cual decimos que una cosa es causa no es nunca un principio de algún modo real pero no cósmico; a lo sumo, será una *res* cualitativa. Tendencia a dar prioridad a la causa eficiente, rechazo de toda distinción real entre la causa y su poder causal, novedad radical del efecto respecto de ésta: he aquí los rasgos distintivos de la definición ockhamista de la causa.

Podría pensarse que, en este tema, como en otros, toda la fuerza filosófica de Ockham emanó de reaccionar contra una corriente de ideas bien definida, resignando, quizá, la precisión de una teoría positiva. Es cierto que, como su preocupación fundamental fue combatir al realismo, su interés prevaleciente fue oponerse a quien afirmara que, para dar cuenta filosóficamente de la causalidad, se precisan expedientes ontológicos distintos de los objetos mismos y de sus condiciones fácticas de existencia y disposición recíproca. Se ha discutido, además, si esa definición de la causa eficiente verdaderamente habría implicado una idea fuerte y segura de orden causal. Sobre ello se podrá acordar más o menos; lo que probablemente esté fuera de discusión —y, sin embargo, no haya sido suficientemente destacado— es que Ockham hizo una contribución central a la historia de esta problemática: solidificó la definición de la causa dentro de la forma condicional, dotándola de las características con las que sobreviviría en los desarrollos de la filosofía y la ciencia modernas. Basta con consultar las definiciones más o menos corrientes de dicha noción para constatar que reúnen prácticamente los mismos rasgos que la dada por Ockham. Según se acuerda generalmente, para ser una ley científica de tipo causal, una proposición debe cumplir con las exigencias de universalidad o generalidad, necesidad o constancia, carácter condicional o hipotético (todas estas, comunes a todo tipo de ley científica), univocidad, exterioridad, asimetría y productividad (estas cuatro, exclusivas de las leyes causales), reunidas, todas ellas, en la siguiente formulación:

Para todo miembro similar a *c*, si se da *c*, con determinadas condiciones y en la mayoría de los casos, entonces y sólo entonces *c produce* un individuo similar a *e*⁴³.

En una palabra, decir que *c* es causa de *e* implica que cualquier otro objeto, si no idéntico (pues, por definición, ningún individuo es idéntico a otro), cuando menos, similar a *c*, es causa de otro objeto, si no idéntico, cuando menos, similar a *e*; también implica que ello ocurre, si no necesariamente (dado que la necesidad, puede ser cuestionada en nombre de las excepciones individuales), al menos, constantemente o en la mayoría de los casos. Probablemente, así como esas dos exigencias, la de la forma condicional o hipotética estaba implícitamente contemplada de antiguo por la filosofía, pero fue decisivo que se la elevara a cláusula, y es bastante probable que eso haya sucedido cuando se estipularon procedimientos de verificación que la proposición debía cumplir. La cláusula condicional previene de dar por refutada o aprobada una proposición hasta tanto no se haya establecido fehacientemente que se dieron las condiciones requeridas, en la medida en que se estipuló que la ley se cumple *si se dan esas condiciones y no cualquier otra*. La forma hipotética “si *c*, entonces *e*”, donde el antecedente contiene una serie de condiciones, además de la causa, es una exigencia básica de cualquier enunciado legal causal y, en general, de cualquier ley científica. En este tipo de formulación del principio de causalidad también se implica la noción de que la causa siempre actúa desde afuera de lo causado (se descarta prácticamente toda relación causal entre propiedades, estados o procesos intrínsecos a un mismo objeto). Se presupone, asimismo, el concepto de dependencia ontológica asimétrica: subsistiendo,

⁴² Cf. Leff (1975), p. 576.

⁴³ Cf. Bunge (1997³), pp. 17-86.

el efecto, independientemente de la causa, sin embargo, no es puesto en el ser a menos que exista aquélla. Un último y decisivo rasgo es la idea de productividad, actividad o espontaneidad de la causa y pasividad o receptividad del efecto.

Es evidente que Ockham avanzó hacia una concepción *legal* de la causalidad del tipo de la presentada. En sus manos, ésta dejó de ser una afirmación, enunciando *lo que ocurre* sin más, y pasó a ser, casi sin excepciones, una hipótesis, enunciando lo que ocurre, o mejor, lo que *puede* ocurrir *si se da cierta condición*: la existencia de la causa y otros hechos adyacentes. Creemos que esta no es una concepción esencialmente diferente de la que se vería en Galileo o Hobbes y dominaría, en general, el pensamiento moderno⁴⁴. No hay indicios de que Ockham haya conocido los planteos de los maestros de artes de la Universidad de París en el siglo XIII al respecto, claro antecedente de esta concepción⁴⁵; parece, simplemente, haber perfeccionado ciertas definiciones de la causalidad corrientes en la escolástica, aplicando su pulcritud de lógico para hacer énfasis en la forma hipotética, de modo de garantizar su universalidad y necesidad. Pero este no fue un aporte individual de Ockham; en su formulación se condensó un modo de ver la causalidad que venía siendo predominante en la escolástica. Seguramente, un estudio minucioso de las doctrinas sobre el carácter condicional de la causalidad natural, desde las formulaciones de los universitarios de París hasta su versión más conocida, dada por Buridan, podrá aportar un mejor conocimiento de la evolución de estas ideas y precisar el aporte de cada autor; cabe, en todo caso, decir que estas ideas no fueron ajenas a la escolástica del siglo XIII y que se hallan notoriamente afianzadas en Ockham⁴⁶.

En cuanto a si Ockham tuvo una concepción fuerte de necesidad causal, no nos expediremos sobre ello ahora, pero señalaremos los problemas que su definición de la causa presentaría al respecto. Se trata, como hemos explicado, de una definición bimembre. Para verificar su primer miembro, claramente basta constatar cuando menos una vez que, dada la causa, se da el efecto, pues de lo que se trata es de establecer que *es posible* que se dé el efecto si se da la causa. Por ejemplo, comprobamos que el fuego en general puede causar calor en general, mediante la comprobación de que éste fuego causó éste calor en éste trozo de madera. En cambio, para verificar el segundo miembro estamos en mayores problemas, puesto que puede fácilmente ser refutado, pero difícilmente probado. Si comprobamos cuando menos una vez que, aún en ausencia de la causa, se dio el efecto, habremos refutado el segundo miembro —v. g., basta con establecer que, cuando menos una vez, aún en ausencia del sol, se dio el calor, para probar que, en general, no es imposible que, sin el sol, se dé el calor, es decir, que el sol no es *causa totalis praecisa* del calor. Pero, contrariamente, no podemos estrictamente comprobar el segundo miembro, sino, apenas, comprobar uno o más enunciados reales particulares que no lo refutan. Por ejemplo, no podemos verificar que, en ausencia del fuego, el calor *no pueda* ser causado, sino que, de hecho, no lo fue en el caso observado. Como es fácil advertir, los problemas relativos a la

⁴⁴ Cf. Galileo, *Il Saggiatore* (1623), *Opere*, vol. 6, p. 265: “se è vero che quella, e non altra, si debba propriamente stimar causa, la quale posta segue sempre l’effetto, e rimossa si rimuove...”; T. Hobbes, *Elementa Philosophiae*, sectio prima, *De corpore*, cap. IX, 3, Woodbridge, Selections, p. 94: “La causa, pues, de todos los efectos consiste en ciertos accidentes [propiedades], tanto en los agentes como en los pacientes, accidentes tales que cuando están presentes se produce el efecto, pero si alguno de ellos falta el efecto no se produce; y ese accidente, ya sea de agente o del paciente, sin el cual no puede producirse el efecto, se llama *causa sine qua non* o *causa necessaria por suposición*, así como *causa indispensable [requisite cause]* para la producción del efecto”. Cf. Bunge, *op. cit.*, p. 59, quien, a propósito de la cita hobbesiana, destaca “la concepción moderna de la causación envuelta en terminología escolástica” (!).

⁴⁵ Cf. cap. IV.

⁴⁶ Contra lo que sugiere J. Biard (1997), p. 112, que no fue sino hasta Buridan que se aportó la formulación de la causalidad en términos condicionales.

segunda versión de la definición de causa resultan de haber introducido en ella el concepto de *posibilidad*. El concepto en juego es el de necesidad causal y el problema en juego es su relación con el concepto de necesidad lógica.

La defensa más alambicada de la noción ockhamista de causa eficiente como una noción fuerte fue la de Goddu⁴⁷, quien sostuvo que Ockham distinguió –cuando menos, *ad mentem*, implícitamente– una necesidad física distinta de la pura necesidad lógica, lo cual le habría permitido compatibilizar la necesidad causal de la naturaleza con la omnipotencia divina. Goddu defendió la tesis de que todo mundo posible tendría, para Ockham, estrictos órdenes causales. Goddu planteó con gran lucidez el problema central de si Ockham entendió que hay alguna categoría media entre la pura necesidad lógica y la pura contingencia, y sostuvo que, en esa materia, Ockham no fue más radical que Tomás Aquino y que, por tanto, no puede ser contado entre los nominalistas extremos. Reconoció que Ockham negó, al menos, expresamente, que existiera tal necesidad natural, causal o física, es decir, un sentido amplio de necesidad distinto del sentido estricto de necesidad lógica, cuya oposición incluye contradicción, y que lo hizo en su esfuerzo por evitar el determinismo. Pero entendió que, de ciertas afirmaciones del *Venerabilis Inceptor*, se desprende la idea contraria. Siempre según este intérprete, Ockham se habría visto forzado a afirmar ese tipo de necesidad amplia en, al menos, dos casos: el conocimiento intuitivo y lo que Goddu presentó insistentemente como una lógica ockhamista de la inducción, que requeriría, según él, la asunción de la regularidad y uniformidad de las leyes de la naturaleza. Negando que esto haya sido una inconsistencia de Ockham, pues ello sólo se podría argüir si se le atribuyera un nominalismo metafísico, sostuvo que Ockham logró coherencia entre su lealtad a la contingencia del mundo y a la certeza del conocimiento intuitivo mediante una teoría de la lógica modal, las propiedades esenciales y los mundos posibles. Goddu se refería, sobre todo, a la teoría ockhamista de las proposiciones *de possibili* que ya hemos mencionado. Aunque para Ockham las relaciones expresadas en las leyes naturales no serían en sí mismas necesariamente reales –acotó–, su confianza en la uniformidad de la naturaleza nos hace sospechar fuertemente que el *Venerabilis Inceptor* vio en esas uniformidades algo más que meras representaciones mentales, generalizaciones y afirmaciones protocolares y que habría creído en una necesidad física cuasi real. El fundamento de esa necesidad natural sería, según Goddu, el conjunto de propiedades que pertenecen a los individuos de cada especie ínfima que hay en este mundo actual, tales que, si un individuo cualquiera no tuviera alguna de las propiedades de ese conjunto, pertenecería a otra especie. Siendo, en su análisis, las diferencias en las propiedades esenciales de las especies, o las diferentes pluralidades de especies, lo que diferencia a un mundo posible de otro, sostuvo que, análogamente, la necesidad de las proposiciones de la filosofía natural, aunque sólo lógicamente hipotética, no podría ser violada sin producir otro orden para Ockham. Recurriendo a una comparación que otros intérpretes utilizaron al analizar el debate medieval sobre el concurso divino con la naturaleza⁴⁸, Goddu entendió que Ockham no estuvo lejos de Tomás de Aquino: Ockham innovó, según él, al expresar esa necesidad amplia en términos modales y de mundos posibles, pero no se apartó de su antecesor en prestar gran atención a lo que ocurre en la mayor parte de los casos, dándole importancia en su teoría de la inducción, y en reconocer distintos niveles de necesidad en los eventos naturales, evitando, al mismo tiempo, el determinismo.

Como veremos más adelante, la interpretación de Goddu se basó principalmente en el análisis de la causalidad a la luz de la teoría del conocimiento, por lo que completaremos nuestra

⁴⁷ Cf. Goddu (1984), pp. 59-75.

⁴⁸ Cf. las interpretaciones de Courtenay, Oakley y otros, cap. XI.

exposición y discusión de ella al tratar el tema del conocimiento de la causalidad⁴⁹. En lo que respecta a lo expuesto, coincidimos con la mayoría de los intérpretes autorizados en que las referencias de Ockham a las causas eficientes naturales como causas necesarias deben ser tomadas en serio y en que ello lleva a desconfiar de las tradicionales quejas de cierto neotomismo contra el *Venerabilis Inceptor*. Por lo demás, debemos reconocer que Ockham no impuso un giro cualitativo a los problemas ni al vocabulario de la física aristotélica. Ni —contrariamente a lo que se suele decir⁵⁰— tuvo un especial interés por la descripción empírica en el sentido de que la convirtiera en un objetivo en sí misma; sus descripciones funcionaron, más bien, como argumento contra alguna tesis que quiso refutar; por ejemplo, algún tipo de proposición causal que juzgó no económica. Fue frecuente que hiciera hincapié en que un mismo tipo de efectos puede obedecer a dos o más causas (v. g., el calor puede haber sido causado por un fuego próximo o por un rayo), como consecuencia de lo cual debemos afirmar, concluyó, que no siempre causas de distinta especie producen efectos de distinta especie. También consideró la (no discutida, para los escolásticos) generación espontánea —ejemplo, para Ockham, de que, cuando menos a veces, un mismo tipo de efectos puede ser resultado, ora de un curso económico de causas, ora de uno dispendioso: el gusano puede ser producido por el sol junto con un semejante, o por el sol directamente, sin el concurso de otro gusano⁵¹—. Además, a veces, un objeto único puede producir por sí mismo una pluralidad de efectos en especie o en número; por eso, repitió Ockham, si efectos de la misma especie pueden obedecer a causas de distinta especie, inversamente, una misma causa puede producir diversos efectos en especie⁵². Curiosamente, ese apego a la descripción empírica no siempre le valió argumentos a favor de su caro principio de economía. Aunque a veces le permitió concluir que una pluralidad de cosas puede explicarse mediante una única causa, etc., en otro sentido, la lección pareció ser que la naturaleza no elige el camino más corto —cuando menos, no necesariamente—. Si bien podía recurrir a la experiencia para refutar el viejo lema de que la naturaleza no da, en absoluto, saltos, Ockham no podía negar que la naturaleza ejercita la economía causal sólo a veces. Inteligentemente, Ockham no intentó lidiar con ese problema; expuso la multiplicidad de las cosas y de las conexiones causales entre ellas como un simple hecho que no tiene, estrictamente, explicación o fundamento; se rindió ante el hecho de que la realidad no siempre es racional, si por tal se entiende económica.

⁴⁹ Cf. cap. VII.

⁵⁰ Cf. Larre (2000), pp. 17 y 175.

⁵¹ Cf. cap. X.

⁵² Cf. cap. VI.

VI. LA RELACIÓN

Ockham trató casi sistemáticamente la noción de causalidad con recurso a su teoría de la relación, por lo que dicha teoría no puede ser soslayada por nosotros; sin embargo, nos referiremos a ella sólo como medio para acceder al tema de la causalidad como *relatio*. Como se sabe, el de la relación fue uno de los temas ockhamistas por excelencia. Se tiene una idea de su importancia para la economía general del pensamiento de Ockham, cuando se cae en la cuenta de que, precisamente en función de su concepción de la relación, se explica un término distintivo de su vocabulario filosófico: *res absoluta*. En la adopción de este término está, como implícita, una de las varias querellas intelectuales en el curso de las que el ockhamismo fue moldeando su propia personalidad. Así como negó toda explicación del conocimiento por recurso a una *res universalis* y toda explicación del cambio por recurso a una *res transitoria*, Ockham se alzó contra toda postulación de una *res relativa* —cuando menos, en el plano de las criaturas¹, y si se entendía por tal una cosa distinta de las cosas absolutas—. Por reacción, resultó esa ontología personalísima en la que los más lúcidos intérpretes han visto una aproximación inusitadamente inmediata al ente: una ontología reducida a *cosas individuales, permanentes y absolutas*.

La teoría de la relación fue desarrollada por Ockham en varios lugares de sus obras no polémicas y, como constituyó uno de los núcleos de su semiótica, fue y es asunto de múltiples debates por parte de los intérpretes. Se discute, entre otras cosas, si Ockham le introdujo sucesivas modificaciones o si, por el contrario, mantuvo su posición sobre el tema sin cambios sustanciales; también merecen atención, por parte de los estudiosos, las polémicas con sus coetáneos sobre el tema. Dado que esas cuestiones no son un directo objeto de interés para nosotros, prescindiremos de analizarlas en detalle; nos limitaremos a analizar algunos textos ockhamistas fundamentales sobre la relación y a presentar sumariamente los debates más relevantes de los intérpretes sobre cómo Ockham entendió este concepto, de modo de poder aplicarnos a nuestra preocupación central: determinar qué impacto tuvo, para su concepción de la causalidad, el que ésta fuera concebida por el *Venerabilis Inceptor* como una *relatio*.

La teoría de la relación

El tema de la relación revistió un gran interés doctrinal en la edad media. Desde antiguo, habían sido objeto de sesudos desarrollos teológicos las relaciones entre las tres Personas de la Trinidad y entre Dios y las criaturas. En cuanto a la fuente filosófica central para los escolásticos con respecto a este tema, era, una vez más, Aristóteles, quien había sentado las bases de una clasificación de los tipos de relación (entendida, ante todo, como ítem de la lista de los predicamentos) y había sugerido la división entre relaciones reales y relaciones puramente de razón. Estos temas habían sido tratados, por ejemplo, por Tomás de Aquino, tanto en sede filosófica, como teológica². Pero la querella sobre las relaciones había ido creciendo en algidez

¹ En efecto, la formulación de la teoría ockhamista de la relación en las criaturas constituyó, prácticamente, el anverso de la doctrina que debía sostenerse, reconoció Ockham, sobre la relación *in divinis* y conforme a la teología. A diferencia de las relaciones entre las cosas creadas, sostuvo, las relaciones en la divinidad constituirían verdaderas realidades *extra animam*; cf. cap. IX.

² De los textos aristotélicos referidos al tema de la relación —entre otros, *Cat.* 6b 15-8b 25 y *Met.* 1020 26 - 1021b 11—, fue especialmente el segundo el que constituyó materia de discusión en el medioevo, pues allí se

hacia el siglo XIV: sabemos, por ejemplo, por el propio Ockham, que Duns Escoto había recurrido a la relación como expediente para salvar el orden y la unidad del universo; una preocupación semejante sería contada entre los fundamentos de la acusación de Lutterell contra el propio Ockham³. El panorama de las controversias acerca de la relación en la época de Ockham ostentó dos posiciones paradigmáticas extremas –realistas y nominalistas, que sostenían, respectivamente, la realidad de la relación y su condición puramente mental– y numerosas variantes de posiciones intermedias. Representantes de las posiciones realista y nominalista extrema fueron, respectivamente, dos adversarios de Ockham, Walter Burley (*circa* 1275-1344/5) y William Crathorn (*circa* 1300-1350)⁴.

Los textos centrales dedicados por Ockham a este tema fueron, en orden de composición, la exposición de las *Categorías* de Aristóteles⁵, una extensa distinción de la *Ordinatio*⁶, la SL⁷ y Q⁸. En general, exhibió allí su procedimiento común: pasar el objeto analizado por la criba de un fino análisis lógico-lingüístico. Puso en primer plano el hecho de que los términos relativos del

sugería la existencia tres tipos de relaciones: las fundadas en el número o la cantidad (simple y doble, identidad, igualdad, semejanza), las fundadas en la acción y la pasión (causa y efecto) y las fundadas en lo conocido y lo cognoscible, la sensación y lo sensible, etc.. En ciertos casos, se señalaba, uno de los términos se llamaría relativo en razón de algo que reside solamente en el otro; esto sugería que Aristóteles había distinguido entre relaciones reales y de razón (*Cat.* 7 8^a 13-35). Tomás de Aquino, aunque había reconocido que la relación tendría un *postremum et imperfectissimum esse*, una *tenuissima entitas* (SCG IV, c. 14), había sostenido que se distinguiría realmente de su fundamento y por ello constituiría un género de ser. Por otro lado, había reconocido que ciertas relaciones que no serían más que puntos de vista del espíritu (por ejemplo, la de identidad), diferenciándolas de las relaciones reales, las existentes entre cosas diferentes en cuanto a su tamaño o actividad. Así, ponía en discusión la cuestión de si ciertas relaciones dependían de la realidad, mientras que otras sólo dependían del pensamiento; cf. Larre (2000), pp. 279-282. Según la clasificación aristotélica, que Ockham siguió (cf. Q VI, 17-19, OTh IX, pp. 646-655), las relaciones causales se contarían entre las del segundo tipo.

³ Cf. Johannes Lutterell, *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam*, art. 50, p. 98. Respecto de la tesis ockhamista “Quod aequalitas, similitudo et alie relationes in creaturis sunt nomina significantia res distinctas absolutas nec est aliquid ymaginabile a parte rei nisi absolutum, quamvis nomina vel conceptus sint distincti”, Lutterell afirmó que se seguiría el siguiente error: “Quod nulla sit dependentia creature ad Deum nec aliquid aliud (...). Istud est periculosum, quia tollit omnes relationes a creaturis, omnes dependentias et connexiones rerum ad invicem et ordinem, quia sine relationibus esse non possunt”, cf. Beretta (2002), p. 1. Sobre la posición de Duns Escoto, presentada por Ockham, cf. S I, d. 30 q. 1, OTh IV, donde Ockham explicó que, según Duns Escoto, si las relaciones no fueran reales, se destruiría la vía para mostrar, por ejemplo, la unidad del universo, la unidad de la sustancia y los accidentales, la causalidad de las causas segundas y la realidad de las ciencias matemáticas; cf. Larre (2000), p. 285.

⁴ Cf. Beretta (2002), pp. 1-21.

⁵ Cf. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, cc. 12-13, OPh II.

⁶ Cf. S I, d. 30, qq. 1-5, OTh IV.

⁷ Cf. SL I, cc. 49-54, OPh I, pp. 153-179. Cabe señalar que, tanto el prólogo de esta obra, como el cap. 51, que es parte de la sección sobre la relación, fueron redactados por Adam de Wodeham, un discípulo de Ockham. A propósito de la SL, se debe aclarar que la antigua discusión sobre si se debía interpretar genéticamente la doctrina ockhamista de la relación basándose en esta obra está definitivamente saldada. P. Doncoeur (1921) y Vignaux (1931) plantearon un hipotético realismo inicial de Ockham apoyándose en SL I, c. 49, donde Ockham manifestó haber creído alguna vez (*aliquando*) que Aristóteles era realista, opinando actualmente (*nunc*) lo contrario. Ya Baudry (1934) negó que esta afirmación pudiera encubrir una opinión temprana del propio Ockham. La SL –argumentó– fue la última obra no polémica de Ockham, pero en todas las obras precedentes, Ockham afirmó que Aristóteles no había sido realista. Manifiestamente, entonces, no hubo un solo lugar concreto en el que Ockham afirmara positivamente que Aristóteles había sido realista. Su actitud ante el problema de la relación, concluyó Baudry, fue la misma desde su primera obra (según su cronología, la *Expositio aurea*) hasta la última (SL), y las expresiones *nunc* y *aliquando* no aludirían a un lugar concreto del corpus ockhamista, sino simplemente evocarían un momento de duda, quizás durante la redacción de Q. Lo seguro es que, tan pronto como comenzó a escribir, Ockham fue nominalista; cf. Baudry (1934) y Larre (2000), pp. 299-300.

⁸ Cf. Q VI, 8-30. Para la precedente selección, seguimos a B. Beretta. La misma autora menciona otros textos. Cf. una selección similar en Larre (2000), pp. 283-300.

lenguaje –v. g., “mayor”, “menor”, “igual”, “similar”, “causa”, “efecto”, “padre”, “hijo”, etc.– no significarían sino con ayuda de otro término que significara alguna otra cosa de modo subsidiario. Esa distinción se reconoce gramaticalmente por el hecho de que el término principal se expresa en caso nominativo, y el subordinado a él, en caso oblicuo (genitivo, ablativo o dativo; v. g., “Sócrates es padre *de Platón*”, “el fuego es causa *del calor*”, “el duplo es mayor *que la mitad*”, etc., donde los vocablos destacados son los que se declinan en caso oblicuo). La marca significativo-lingüística de los términos o nombres relativos –subrayó constantemente Ockham– es que, cuando son predicados de un sujeto, no pueden verificarse de él sino mediante la adición de tal otro nombre⁹. Agregó que también debían contarse como nombres relativos los participios activos y pasivos de los verbos que caen bajo los predicamentos de acción y pasión, como “agente”, “comburente”, “paciente”, “combustible”, etc.¹⁰. Pertenecería a la naturaleza significativa de la relación el depender de dos términos y un cierto fundamento o aspecto en virtud del cual ambos términos se podrían relacionar; por ejemplo, si se dijera que Sócrates es semejante a Platón por la blancura, ésta constituiría el fundamento de la relación, y Sócrates y Platón, sus términos, de modo que la relación de similitud se predicaría, en virtud del fundamento, de uno de los términos, expresado en caso nominativo (Sócrates), con respecto al otro, expresado en caso oblicuo (Platón).

Pero, naturalmente, estas disquisiciones lingüísticas revestían interés, principalmente, en función de la discusión de fondo acerca de si las relaciones eran, y de qué modo, *in re*. En el pequeño tratado sobre la relación contenido en SL, Ockham discutió dos teorías: una, según la cual la relación sería *una cosa distinta* de los individuos, y otra, según la cual la relación *se identificaría con los individuos y supondría por ellos*. Como en la de los universales, en esta discusión Ockham siguió la típica metodología dialéctica: en primer término, distinguió, habría que decidir si la relación es *res* o no. En segundo término –en caso de que se afirmara lo primero–, habría que determinar si la relación es *res* distinta de las cosas absolutas que constituirían sus términos o no. La primera de las dos teorías fue la que Ockham criticó más radicalmente; se trataba de una forma de realismo que sostenía que la relación era una cosa real y totalmente distinta de las cosas absolutas:

“Alii autem ponunt quod relatio est quaedam res quae non plus est res absoluta quam homo est asinus, sed est distincta realiter et totaliter a res absoluta et a rebus absolutis”¹¹.

La argumentación de Ockham estuvo dirigida a mostrar que quien sostuviera esa tesis se vería obligado a postular un doble orden de cosas, las absolutas (sustancias y cualidades) y las no

⁹ Tradicionalmente, los lógicos habían distinguido entre nombres que simplemente admitían significación relativa, pero no necesariamente la requerían para tener capacidad significativa, y nombres que no podían prescindir de ella. V. g., tendría sentido decir “la mano de Sócrates” o “el asno de Sócrates”, pero también lo tendrían dichos sustantivos sin caso oblicuo alguno; no ocurriría lo mismo, en cambio, con “padre”, “hijo”, “señor”, “siervo”, “signo”, “significado”, “causa”, “efecto”. Ockham continuó con la clasificación tradicional de unos y otros como “relativos según el decir” y “relativos según el ser”, respectivamente; cf. SL I, c. 52, OPh I, p. 171, lin. 10 - p. 173, lin. 54; cf. Beretta (2002), pp. 70-86.

¹⁰ Cf. SL I, c. 52, OPh I, p. 173, lin. 72 - p. 174, lin. 80: “(...) omnia talia ‘dominus-servus’, ‘signum-significatum’, ‘causa-causatum’, ‘efficiens-effectus’, ‘activum-passivum’, ‘producens-productum’, ‘agens-patiens’, ‘calefaciens-calefactum’ et omnia talia in praedicamento relationis sunt collocanda. (...) quandoque verba sunt in genere actionis vel passionis vel in aliquo alio praedicamento et tamen participia et nomina verbalia correspondentia eis sunt in praedicamento relationis”.

¹¹ Cf. SL I, c. 49, OPh I, p. 154, lin. 10-12.

absolutas o relaciones. Quien sostuviera la subsistencia, distinción o separación real de la relación respecto de las cosas absolutas debería postular, consecuentemente, que la relación, con ser *res*, no tendría, sin embargo, el mismo modo de existencia que las cosas absolutas —en efecto, decir lo contrario sería incurrir en una contradicción, en cuanto significaría hacer, de la relación, algo absoluto: como si se dijera que el hombre es asno—. Esta forma de realismo extremo de la relación conduciría, para el *Venerabilis Inceptor*, a la absurda conclusión de que, cada vez que se estableciera una nueva relación entre cosas absolutas, habría una nueva cosa realmente distinta de las cosas absolutas. Considerando, por ejemplo, las relaciones de localización, en caso de que constituyeran algo separado o realmente distinto de las cosas absolutas, cada movimiento de aproximación y alejamiento de éstas significaría la generación de una nueva relación, esto es, una nueva cosa, y la destrucción de otra¹²; se llegaría a la absurda conclusión de que el simple movimiento de un dedo, en cuanto significa una mayor o menor aproximación respecto del sol, significaría, ya la generación de una nueva cosa, ya la destrucción de otra, distinta del dedo y del sol mismos.

En cuanto a las relaciones de causalidad, las dificultades que Ockham planteó fueron similares. Argumentos de este tipo, recurrentes en él, constituyeron la fase negativa, crítica o destructiva de su tratamiento del tema de la causalidad, que, como veremos, fue verdaderamente decisiva. Rechazó que la relación fuera una *res* con el argumento de que de ello se seguirían múltiples absurdos. Si, por ejemplo, el padre fuera padre del hijo por la paternidad, o el sol fuera causa del calor por la causalidad (y la paternidad y la causalidad fueran reales), entonces —solió argumentar—, a cada acción del padre o de la causa le seguiría algo realmente nuevo en el padre o en la causa mismos; mas, entonces, se seguiría la absurda consecuencia de que una causa que produce sucesivamente infinitos efectos, como el sol, cuyo concurso es universalmente requerido por todas las cosas naturales, recibiría en sí sucesivamente infinitas y diversas nuevas cosas:

“(…) <si relatio esset alia res a rebus absolutis> tunc essent in eodem res infinitae actualiter. Probatio: nam ista res est calefactivae illius ligni et etiam infinitorum, scilicet sol (...) quia sol calefacit infinita corpora (...). Si igitur relatio sit alia res, tot erunt res actualiter existentes in sole quot erunt calefacta a sole. Sed sol calefacit infinita, igitur infinitae res, quarum quaelibet secundum se tota est distincta ab alia, modo sunt in sole”¹³.

Pero, al menos en *SL*, Ockham consideró que no acarrearía menores dificultades sostener que la relación es realmente idéntica con las cosas absolutas, pues ello implicaría decir que las cosas absolutas mismas son relativas:

¹² Cf. *SL* I, c. 49, *Oph* I, p. 159, lin. 9-12: “Item, si [relatio] esset talis alia res, quandocumque asinus moveretur localiter hic inferius, quodlibet corpus caeleste mutaretur et reciperet aliquam rem de novo in se, quia aliter distaret ab isto asino nunc quam prius, et si distantia esset alia res, vere perderet unam rem et aliam de novo reciperet”. Cf. también *Q* VII, q. 8, *OTh* IX, p. 726: “(...) si propinquitas vel distantia esset alia res [a rebus absolutis] sequeretur quod quandocumque aliquod corpus hic inferius, in qualibet re corporali (...) esset aliqua vera res quae prius non fuit”.

¹³ Cf. *SL* I, c. 49, *Oph* I, p. 158, lin. 115 -121. Cuando se replicó que la relación real no sería más que una aptitud o potencia, Ockham lo rechazó argumentando que, si se tratara de una relación real en las cosas, debería ser actual; cf. *Q* VI, 18, *OTh* IX, p. 650, lin. 34-39: “Si dicis quod in calefactivo non est respectus actualis sed aptitudinalis vel potentialis, contra: quaero: aut est in calefactivo una res distincta ab absoluto, aut non. Si non, habeo propositum, quia aliquid est vere ad aliquid, quia calefactivum est ad aliquid, sine omni re addita de secundo modo. Si sic, tunc est respectus actualis”.

“Et secundum unam opinionem omnis res pro qua potest tale nomen <relativum> in propositione vera supponere est vera relatio, ut sic ‘relatio’ non sit nomen secundae intentionis, nec secundae impositionis, sed sit nomen primae intentionis, quia quando significative sumitur pro re, quae non est signum, potest supponere, ut sic haec sit vera ‘homo est relatio’, ‘Sortes est relatio’, ex hoc ipso quod Sortes est similis vel pater alterius”¹⁴.

Por ejemplo, si se identificara a las relaciones de semejanza o desemejanza con las cosas absolutas mismas, sería difícil explicar cómo puede suceder que, de una y la misma cosa absoluta, se prediquen relaciones contradictorias, como cuando la blancura que está en Sócrates es el fundamento de la semejanza (si es predicada del mismo Sócrates, en cuanto es blanco, respecto de Platón, en cuanto que también es blanco) y de la desemejanza (si es predicada de Sócrates, en cuanto es blanco, respecto de Cicerón, en cuanto es negro)¹⁵. Además, si la relación se identificara con la cosa ¿cómo podría, una, dejar de existir, permaneciendo en el ser la otra? En otros términos, si la semejanza se identificara con las cosas que se dicen semejantes, ¿cómo sería posible que la semejanza dejara de existir sin dejar de hacerlo las cosas que antes se decían semejantes?¹⁶. Por eso, siempre según SL, Ockham negó ambas teorías como conducentes, por igual, a contradicciones: la relación no tendría existencia separada o distinta de las cosas relacionadas, los mismos individuos, mas tampoco se predicaría directamente de las cosas singulares; sería, por el contrario, un término de segunda intención que, como tal, no supone sino por algo mental o lingüístico, una intención o concepto del alma. Éste, a su vez, importaría, sí, a muchas cosas absolutas. Como fue usual en él, Ockham identificó esta, su propia tesis, con la “verdadera intención” de Aristóteles:

“(…) ideo non pono quod relatio est idem realiter cum fundamento, sed dico quod relatio non est fundamentum sed tantum intentio et conceptus in anima importans plura absoluta”¹⁷.

“(…) puto quod Aristoteles nihil posuit relativum nec ‘ad aliquid’ nec relationem nisi solum nomen ex quo nata est propositio mentalis, vocalis vel scripta componi. Et ideo secundum opinionem Aristotelis, ut aestimo, ‘relatio’ sive etiam ‘relativum’ erat nomen secundae impositionis vel nomen secundae intentionis et non primae intentionis. Et ideo secundum suam opinionem non debet concedi quod homo est relatio vel albedo est relatio, sed debet concedi quod hoc nomen ‘pater’ est relativum, et non debet concedi quod iste homo qui est pater est relativum”¹⁸.

No habría cosas, sino nombres o conceptos relativos. Como se ve, según esta conclusión, la relación habría sido, para Ockham, el único de los predicamentos de Aristóteles que no

¹⁴ Cf. SL I, c. 49, OPh I, p. 155, lin. 37-43.

¹⁵ Cf. SL I, c. 54, OPh I, p. 178, lin. 26-29: “(…) per idem fundamentum Sortes albus est similis Platoni albo et dissimilis Ciceroni nigro; si igitur relatio esset eadem cum suo fundamento, similitudo et dissimilitudo essent eadem res, et per consequens non essent distinctae relationes”.

¹⁶ Cf. SL I, c. 51, OPh I, p. 163, lin. 19-21: “(…) ‘Impossibile est idem simul esse et non esse’; sed absoluta sunt relatione transeunte (...). Ib. c. 54, OPh I, p. 178, lin. 19-20: “(…) albedo potest manere sine similitudine; igitur albedo non est similitudo”.

¹⁷ Cf. S I, dist. 30, q. 1, OTh IV, p. 309, lin. 21-24.

¹⁸ Cf. SL I, c. 49, OPh I, p. 155, lin. 46 - p. 156, lin. 55.

supondría por una *res*, sino por un nombre: como se recordará, aparte de la sustancia y la cualidad, el resto de los predicamentos fueron entendidos por el *Venerabilis Inceptor* como nombres que supondrían por las mismas sustancias y cualidades, connotando diversas circunstancias contingentes de su existencia¹⁹. En cambio, la relación, no suponiendo directamente por las sustancias y cualidades, sino por un signo mental de segunda intención, significaría a las cosas externas sólo indirectamente, en la medida en que dicha intención significaría verdaderamente a las cosas externas, y lo haría connotativamente de diverso modo, según la relación de que se trate²⁰. La fase constructiva o positiva de la teoría ockhamista de la relación fue, en efecto, la recuperación de la misma en el plano de la significación mental. En el plano real, el resultado de sus críticas fue, en cambio, la conocida sentencia de que, además de las cosas absolutas, no es imaginable cosa alguna:

“(...) praeter res absolutae, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis, nec in actu nec in potentia”²¹.

Hasta aquí, la exposición del *Venerabilis Inceptor* en la SL. Allí, Ockham no manifestó ninguna duda sobre que la relación era un término de segunda intención, es decir, sostuvo con claridad que la relación no supondría directamente por las cosas externas, sino por una entidad del alma. Sin embargo, en otras obras no pareció sostener esa tesis sin reparos. Es una cuestión bastante discutida cómo se debe interpretar una cierta oscilación de su parte entre definir a la relación como un término de segunda intención y definirla como uno de primera. Según B. Beretta, que examinó prolijamente, por orden cronológico, todos los pasajes dedicados al tema en las distintas obras, esta oscilación se detecta, incluso, en una misma obra²². En la *Ordinatio*, por empezar, Ockham contempló la posibilidad de que el *ad aliquid* fuera un término de primera intención. Un término relativo abstracto como “similitud”, por ejemplo, a pesar de no significar otras cosas que las sustancias o las cualidades, no tendría capacidad significativa más que si fuera predicado de muchas cosas a la vez (*coniunctim*); en eso se diferenciaría de los términos relativos concretos, que pueden significar lo significado por ellos separadamente de su correlativo (*divisim*). Por ejemplo, la proposición “dos cosas similares son similitud” sería aceptable; en cambio, no lo sería “una cosa similar es la similitud”; análogamente, tendría sentido decir “muchos hombres son pueblo”, pero no “algún hombre es pueblo”. Pero, curiosamente, unas páginas después de las recién citadas, Ockham afirmó implícitamente que la relación sería un término de segunda intención. Como sea, se ve que la hesitación de Ockham no afectó sus asunciones de fondo de que nada *extra animam* sería relativo y de que lo único real serían las sustancias y cualidades, las cosas absolutas. Según la misma autora, también en el comentario a las *Categorías* Ockham admitió primero, implícitamente, que la relación sería una intención primera²³, y unas líneas después afirmó lo contrario, al decir que “según la intención de Aristóteles” la relación no supondría, generalmente, más que por términos del lenguaje²⁴. Mientras, como hemos mostrado, en SL —el próximo texto, según el orden cronológico—, Ockham no manifestó dudas respecto a que la relación fuera un término de segunda intención, en Q se verificó un cambio. Allí se propuso tratar el tema de la relación según las dos teorías. Una, según

¹⁹ Cf. cap. III.

²⁰ Cf. SL I, c. 49, OPh I, p. 154, lin. 23 - p. 155, lin. 26.

²¹ Cf. SL I, c. 49, OPh I, p. 154, lin. 23 - p. 155, lin. 26.

²² Cf. Beretta (2002), pp. 31- 40, a quien nos remitimos para el estado de la cuestión rendido en adelante.

²³ Cf. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, OPh II, c. 12, p. 246, lin. 224 - p. 247, lin. 239.

²⁴ Cf. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, OPh II, c. 12, p. 247, lin. 253-256.

la cual la relación sería de primera intención: según la misma, una misma cosa extramental sería absoluta y sería una relación, lo cual querría decir que una misma cosa sería significada por un nombre absoluto y por uno relativo (esta tesis tampoco aquí implicaría abandonar el postulado permanente de que no hay otras cosas que las cualidades y las sustancias individuales²⁵). Otra doctrina, desarrollada más adelante en la misma obra, según la cual la relación sería una *intentio secunda*²⁶. Pero, aunque Ockham manifestó explícitamente haber cambiado de opinión respecto de lo dicho en las cuestiones anteriores, siguió contemplando como razonable la opinión de que, siendo de primera intención, la relación no se distinguiría de las cosas absolutas, y sería verdadera, por ejemplo, la proposición “hombre es relación”. Según muestra este repaso, la tesis de que la relación sería un término de primera intención no dejó nunca de ser tenida en cuenta por Ockham, cuando menos, como plausible; por lo demás, su contemplación de dicha tesis nunca comprometió su tesis fundamental de que no habría ninguna cosa externa al alma más que las cosas absolutas. Lo cierto es, según concluyó Beretta, que no se verificó una auténtica evolución por parte de Ockham a la par de la cronología de sus escritos en lo concerniente a esta discusión; segundo, que la opinión predominante en él, por encima de las vacilaciones, fue que la relación era un término de segunda intención, ya que con ella Ockham cerró su discusión del tema en todas sus obras; finalmente, que fueron permanentes su rechazo a la relación como realmente distinta de cualquier cosa absoluta y, en contrapartida, su afirmación de que sólo los nombres son relativos, siendo la relación un fenómeno esencialmente predicativo. En este sentido, fue permanente el énfasis en que los relativos no podrían predicarse de algo si no presuponiendo la adhesión de algún otro nombre en caso oblicuo: un término sería relativo por su significación, lo cual implicaría que, por su naturaleza, no pudiera ser predicado de algo en el contexto de una proposición si su correlativo no fuera expresado o, cuando menos, sobreentendido en la misma proposición.

Más allá de sus hesitaciones sobre si colocarla entre las primeras o entre las segundas intenciones, y habiéndose descartado que hubiera sostenido una teoría realista de la relación en su juventud, se coincide en que Ockham mantuvo una actitud constante a lo largo de sus obras²⁷. ¿Qué fue, pues, finalmente, la relación para él? Como señaló Beretta, con respecto a este tema, el *Venerabilis Inceptor* una vez más mantuvo la terminología tradicional y al mismo tiempo la definió de modo nuevo. Para Ockham nada habría, propiamente, ni absoluto, ni relativo, puesto que la relación y los relativos no serían, estrictamente, *extra animam*, sino *in mente, in voce e in scripto*. La similitud, las cosas similares, etc. serían nada más –nada menos– que *modi significandi* y “...todo se funda, en último recurso, sobre el singularismo ockhamiano”²⁸. En todo caso, lo más general que se puede decir es que, para Ockham, la relación fue un cierto concepto predicable contingentemente de las cosas; nunca un accidente real de ellas. La mayoría de los primeros intérpretes sostuvieron que Ockham, en lo que respecta a la relación, había sido un nominalista²⁹; las excepciones fueron G. Martin, que rechazó que se aplicara a Ockham ese título

²⁵ Cf. Q VI, 13, OTh IX, p. 634, lin. 30-35.

²⁶ Cf. Q VI, 22, OTh IX.

²⁷ Cf. Larre (2000), p. 298.

²⁸ Cf. Beretta (2002), p. 140.

²⁹ Cf. Baudry (1934) y Doncoeur (1921). En cuanto a los principales intérpretes de la semiótica ockhamista de las últimas décadas, un buen número se ha concentrado en la discusión sobre los términos connotativos. Se trata de si Ockham sostuvo o no que, en el lenguaje mental, hay términos connotativos (y, por consiguiente, relativos) simples, es decir, si sostuvo que dichos términos son irreductibles o, por el contrario, pensó que el lenguaje mental, en último análisis, no está compuesto más que de términos absolutos y sincategoremáticos primitivos-. Se trata, en una palabra, de saber si Ockham consideró que los términos connotativos –incluyendo los relativos, que son un tipo de nombres connotativos– pueden ser lógicamente analizados hasta eliminarlos del lenguaje mental. Se inclinaron por esta última posición, entre otros, P. V. Spade, M. Mc Cord Adams y C. Normore.

y dio una interpretación general de su concepción de las categorías —la relación, incluida— como trascendentales, y T. de Andrés, quien puso de relieve el carácter significativo-lingüístico de la relación ockhamista. Dos intérpretes posteriores recogieron, si bien de modo crítico, las sugerencias hechas, respectivamente, por de Andrés y Martin: la misma B. Beretta y, menos recientemente, A. Goddu.

La primera contrarió la interpretación provista por de Andrés sobre la relación ockhamista, y prestó especial atención a una cuestión: si Ockham habría sostenido que la formación de los conceptos relativos en el lenguaje mental es primitiva o posterior a la de otro tipo de conceptos mentales. Contra de Andrés, quien sostuvo que el concepto relativo ockhamista podría ser reducido a una proposición³⁰, Beretta sostuvo que esa interpretación contradiría ciertos textos ockhamistas, a partir de los cuales parecería claro que la formación de un concepto relativo es posterior a la formación de los conceptos absolutos³¹. Según ella, siempre descartando que existan relaciones *a parte rei* distintas de las sustancias y cualidades singulares, pero manteniendo la

Quienes se inscribieron en esta corriente interpretativa sostuvieron que, de lo contrario, la teoría de Ockham correría el riesgo de afirmar inconsecuentemente alguna realidad extramental a la que esos términos connotativos deberían corresponder si no pudieran ser reducidos últimamente a términos absolutos. La dificultad también se puede exponer así: *in re* no hay algo relativo distinto de las cosas absolutas. Ahora bien, los conceptos que componen el lenguaje mental son, de algún modo, similares a las cosas (cf. cap. I), pero en el lenguaje mental hay, efectivamente, conceptos relativos; luego, debería haber algo *in re*, a lo cual tales conceptos fueran similares. En líneas generales, el punto de interés de los mencionados intérpretes fue y es definir hasta qué punto Ockham fue consecuente con su programa ontológico al conservar los términos connotativos. Según se le atribuya mayor o menor coherencia con su propio programa, se lo disculpa más o menos (con diversos argumentos) de no haber explicado con suficiencia cómo el lenguaje puede ser *completamente* reducido a términos absolutos. En palabras de Mc Cord Adams, Ockham debería haber establecido las condiciones de verdad para los enunciados que versan acerca de cómo las cosas están relacionadas, cuantificadas, son activas, etc., pero usando términos absolutos que nombraran sólo a las sustancias y cualidades (Beretta, p. 166). Otros intérpretes sostuvieron que para Ockham los connotativos no habrían sido reductibles a términos absolutos; entre ellos se contaron C. Panaccio, J. Boler, A. Goddu, C. Michon y la propia Beretta, entre otros. Según esta última, por ejemplo, en Ockham no tendría sentido plantear la dificultad de una “realidad” correspondiente a los connotativos; dicha dificultad estaría salvada de antemano por la asunción ockhamista de una asimetría o falta de correspondencia, punto por punto, entre *modi essendi*, por una parte, y *modi significandi*, por otra. Siempre según Beretta, por más que suene conforme al espíritu economicista de Ockham, la eliminación de los términos connotativos del lenguaje mental no habría tenido caso para Ockham, pues la experiencia no nos incitaría a hacerla. Por el contrario, nos diría —habría pensado Ockham— que los conceptos relativos mentales existen y forman parte del lenguaje; por tanto, el principio de economía no se aplicaría a ellos. También para la presente rendición bibliográfica hemos seguido a Beretta (2002), p. 153-177 y p. 186.

³⁰ Probablemente, atendiendo a que Ockham muchas veces señaló que los nombres relativos serían sólo definiciones nominales abreviadas, como en el ya citado SL I, c. 10, OPh I, p. 37, lin. 49-51 “(...) si quaeras quid significat hoc nomen ‘causa’, potest dici quod idem quod haec oratio ‘aliquid ad cuius esse sequitur aliud’ vel ‘aliquid potens producere aliud’, vel aliquid huiusmodi”. Similarmente, decir que el padre es padre del hijo ‘por la paternidad’ sería equivalente a decir que es padre ‘porque puede generar un ser de su misma especie’; decir que el sol es causa del calor ‘por la causalidad’, sería equivalente a decir que es causa ‘porque a su presencia sigue la presencia del calor’, etc.; cf. SL I, c. 51, OPh I, p. 168, lin. 176 - p. 169, lin. 190: “(...) quod pater paternitate est pater et filius filiatione est filius et similis similitudine est similis, et his similia. In quibus locutionibus non oportet fingerè rem aliquam per quam pater sit pater et filius sit filius et similis sit similis. (...) quaelibet harum propositionum resolvenda est (...) utendo descriptione loco nominis, ut: Pater est pater paternitate, id est pater est pater quia genuit filium; (...) similis est similis similitudine, id est similis est similis quia habet qualitatem eiusdem speciei cum alio. Et sic de aliis”.

³¹ Siguiendo el ejemplo ockhamista, una vez aprehendidas intuitivamente dos blancuras, primero sería causado en el intelecto el concepto específico de “blancura”; luego, recién, mediante éste, el concepto de similitud. En efecto, sabemos por experiencia —acotó Ockham— que el intelecto no puede juzgar que dos blancuras son similares teniendo la pura aceptación de su existencia, sino que requiere comparar una blancura con otra “mediante la división y la composición”. Por tanto, contra la hipótesis de de Andrés, la relación ockhamista no sería —según Beretta— una proposición abreviada, sino que precedería la formación de la proposición y el juicio; cf. Beretta (2002), pp. 178-182.

noción tradicional de relación real, Ockham habría sostenido un nominalismo moderado o un conceptualismo realista. Las tesis que constituirían el núcleo de dicha teoría son las ya presentadas, a saber, que, no habiendo nada relativo *a parte rei*, la relación, de modo análogo al universal, es un nombre y significa, no convencional, sino naturalmente, manteniendo con las cosas exteriores al alma una relación de causalidad (la de un efecto con su causa) y de semejanza. Entitativamente, el concepto relativo es una pasión en el alma (permanecería irresuelta la cuestión de si, así como los universales son similares a las cosas de las cuales son signos, así también los conceptos relativos son semejantes a las cosas significadas por ellos: Ockham no lo afirmó explícitamente, pero podría sostenerse que ello se deriva de sus dichos, al menos, en sentido amplio de similitud). Por lo demás, la irreductibilidad de los conceptos relativos de la mente a cualquier otro tipo de conceptos sería, en la perspectiva ockhamista, avalada por la misma experiencia: cosas absolutas externas al alma y conceptos relativos en el alma coexistirían de modo esencialmente asimétrico, en virtud de la asumida asimetría entre modos de ser y modos de significar o conocer, como dando cuenta de una suerte de inadecuación esencial (que, con todo, no es engaño) del intelecto a lo real³².

Goddu, por su parte, rescató la interpretación cuasi kantiana que hiciera Martin de la doctrina ockhamista de las categorías, viendo en ella una fuente de inspiración para mudar la corriente interpretativa antiguamente mayoritaria que acusaba a Ockham de escéptico³³. Muchos de los inscriptos en dicha corriente habían hecho, de la doctrina ockhamista de la relación en particular, el epicentro del supuesto escepticismo de Ockham³⁴. Goddu no pretendió desconocer la que entendió como una evidente negación literal, por parte de Ockham, del status real de las relaciones, pero entendió plausible pensar que Ockham no se comprometió con unas conclusiones radicales de aquella negación suya. Martin había hecho una suerte de brillante esfuerzo —no exento de riesgos de anacronismo— por descubrir los preámbulos históricos de la filosofía kantiana, afirmando que el ockhamismo asentó sus bases en una suerte de mundo eidético trascendental: Ockham, según él, habría hecho, de la unidad, un trascendental, y lo propio respecto del número, la extensión y la relación, por más que sin sostener, como lo haría el filósofo alemán siglos más tarde, que se trataba de categorías a priori. Lo que Goddu rescató de aquella interpretación fue que mostrara cómo la doctrina escolástica de los trascendentales y, en particular, la crítica de Ockham, contenían potencial filosófico en dirección hacia la filosofía crítica. En lo atinente, de modo más específico, a la relación, Goddu destacó el señalamiento, por parte de Martin, de que Ockham mantuvo la distinción entre *relatio rationis* y *relatio realis*, siendo, la última, independiente de la actividad del intelecto —v. g., el intelecto no crea el hecho de que Sócrates es blanco y Platón es blanco³⁵—. En este sentido, la teoría ockhamista de la relación no avalaba que ésta fuera reducida a una actividad del intelecto o del lenguaje —cuando menos, no en todos los casos, si bien Ockham reconoció que algunas relaciones no se originarían y existirían sin una actividad del intelecto y la voluntad—. El rescate de la interpretación de Martin por parte de Goddu no fue desinteresado: Goddu hizo pie en ella para subrayar que Ockham incluyó, entre las relaciones reales, a la de similitud³⁶. Según este intérprete, el rasgo más desconcertante de la

³² Cf. Beretta (2002), pp. 183-186.

³³ Cf. Goddu (1984), pp. 210-215. Para su análisis de la posición de Martin, Goddu se basó en Martin (1950).

³⁴ Por ejemplo, Doncoeur (1925).

³⁵ Que Ockham mantuvo la distinción, fue notado, también, por Beretta, al citar, por ejemplo, S II, q. 1, OTh V, p. 9, lin. 7-16: "...relatio realis nihil aliud positivum dicit reale nisi extrema relata et non aliquam habitudinem vel rem mediam inter correlativa. Exemplum: similitudo non dicit aliud nisi duo alba vel significat unam albedinem connotando aliam". Cf. Beretta (2002), p. 140. De modo similar se expresó Mc Cord Adams (1979) a propósito de las relaciones causales, cf. cap. VII.

³⁶ Cf. Goddu (1984), pp. 92-95. De modo similar, cf. Larre (2000), loc. cit.

explicación ockhamista de la similitud fue el esfuerzo por salvar, en algún sentido, la realidad extramental de una relación como ésta, sin conceder que se tratara de una cosa adicional a las mismas cosas similares. Naturalmente, para Ockham, la similitud no supondría por más cosas absolutas que las cosas similares; en sentido estricto, no estaría en la cosa, pero tampoco sería producida por el intelecto. Es que, como se ha dicho, lo real no sería la relación misma, sino el hecho no producido por el intelecto —o mejor, los hechos— de que Sócrates es blanco y Platón es blanco, hechos que se conocen intuitivamente e independientemente, uno, del otro. Ciertamente que la blancura de Sócrates no es idéntica a la de Platón, pero aunque distinguimos distintos matices de blanco, podemos combinar esas diferencias en un concepto y la correspondiente palabra. Todo esto no significa mucho más que la conclusión, relativamente compartida por la mayoría de los intérpretes, de que para Ockham había relaciones reales, en el sentido explicado de que dependían de hechos *extra animam* y se establecían mediante alguna actividad de la mente, sólo que justificada o verificada por referencia a las cosas mismas. Pero Goddu avanzó un paso más y colocó su visión de la similitud en función de su interpretación “fuerte” del orden natural ockhamista³⁷: afirmó que, para Ockham, la formación de la noción de similitud residiría en nuestro conocimiento de los universales, el cual, a su vez, residiría en la causalidad y en la uniformidad de las leyes de la naturaleza. Cuál habría sido el fundamento que, según Goddu, Ockham proporcionó a dichas leyes, lo veremos en el capítulo siguiente. Por el momento, la precedente recensión de las principales discusiones en torno de la relación ockhamista nos permite extraer algunas conclusiones útiles para nuestra propia perspectiva de análisis, puesto que —debemos recalcar— nuestro objetivo no es ofrecer conclusiones sobre el tema de la relación ockhamista en general, sino sobre el impacto que pudo haber tenido, en la noción de causalidad, al ser sistemáticamente pensada como una relación, como entendemos que lo fue por el *Venerabilis Inceptor*.

Se ve que intérpretes muy autorizados han buscado encauzar dentro de carriles más moderados la visión tradicional de la teoría de Ockham como una supresión escéptica de toda objetividad de la relación. Por lo general, han apelado a su inopinada confianza en que el discurso mental gozaría de la capacidad de significar objetivamente, confianza que Ockham apuntaló afirmando la similitud y la causalidad como lazos entre mundo extramental y mundo mental. Otros intérpretes, sin querer negar llanamente lo anterior, creyeron necesario recordar la profunda significación histórico-doctrinal que tuvo su acción de establecer una neta solución de continuidad entre los entes mediante una tesis propiamente ontológica, que la fe confirma con el dogma de la omnipotencia divina³⁸. Cargando las tintas en esa misma línea interpretativa, se llegaba a las presentaciones más bien tradicionales del ockhamismo como una revolución de las estructuras fijas del cosmos medieval, que habría sido preparada por el nominalismo y confirmada por la tesis de la omnipotencia divina y que habría provocado un “doble estallido”: del mundo en individuos, primero, y de la unidad del discurso y del mundo, después. En esta revolución, se le atribuía un

³⁷ Cf. caps. V y VII.

³⁸ Cf. Alféri (1989), pp. 130-1. Entre ellos podría ser incluido G. de Lagarde (1946), vol. V, conocido por haber afirmado que Ockham habría encarnado un pensamiento de cualidades cuasi revolucionarias del orden social y político medjeval e intentó vincular ello con su teoría de la relación. Sin embargo, a la hora de presentar esta última, de Lagarde no perdió de vista lo que los intérpretes más recientes y finos del tema señalaron, cf. p. 207-8: “(...) n'est-ce pas tomber dans l'erreur...prétendant que la relation n'existe que dans l'*esprit* et non dans les choses? On peut être aisément porté à croire que telle est également la conclusion d'Ockham. Erreur de perspective. Ockham proteste lorsqu'on lui dit que la relation est une vue de l'*esprit* qui n'a pas de correspondance dans les choses, car pour lui la relation est un concept qui exprime les choses réellement existantes. Ce n'est pas l'opération de l'*esprit* qui fait que tel père a engendré tel fils, que tel phénomène appelle tel autre, que tel corps est la moitié de tel autre. Il serait donc absurde de prétendre que c'est l'*esprit* qui forge ces relations qui s'établissent entre les choses”.

papel central a la teoría de la relación³⁹. Como veremos, probablemente ambas visiones sólo pueden ser compatibles si la segunda accede a moderar sus reclamaciones en beneficio de la primera, a saber, si se busca morigerar, en beneficio de la objetividad de la relación, el impacto real que Ockham habría atribuido a la tesis de la posible intervención divina. Podría sostenerse, en efecto, que, aún sin dejar de pensarla como puro signo mental, Ockham le habría otorgado a la relación una regularidad y estabilidad realmente no amenazada de caducar a merced de Dios omnipotente⁴⁰. La discusión de estas cuestiones puede, sin embargo, ser aplazada, sin que ello nos impida aplicar el precedente análisis de la relación al tema de la causalidad.

La causalidad como relación

El vocabulario con el que Ockham se refirió a las causas y a la causalidad fue el vocabulario de su teoría de la relación: esto es lo que, ante todo, procuraremos poner de manifiesto a continuación. Ahora bien, como se ha visto, uno de los principales argumentos de los intérpretes que rechazaron las acusaciones de nominalismo extremo esgrimidas contra él fue que no abandonó la distinción entre relaciones reales y de razón. En lo que respecta a la relación causal, creemos, sin embargo, no es suficiente con argumentar que Ockham la colocó entre las relaciones reales, para afirmar que no conmovió sus íntimas bases. Haber recurrido a su vocabulario filosófico de la relación para referirse a la causalidad afectó de un modo esencial, sostendremos, la concepción que Ockham se formó de esta última.

El típico expediente ockhamista para dar cuenta de la relación *in re* fue la interposición o supresión de un obstáculo positivo entre dos cosas, interposición o supresión de las cuales podría resultar una determinada localización nueva de dichas dos cosas y así, predicarse de ellas algo de modo nuevo. En efecto, muchas relaciones –sostuvo permanentemente Ockham– no significarían más cosas reales que las cosas absolutas mismas, sólo que, además, el concepto que las significa importaría o connotaría el hecho de que, *entre ellas*, estén localizadas o no otras cosas igualmente absolutas. Así serían las relaciones de proximidad o lejanía:

“(...) talis inquam relatio importat duo extrema simul existentia (...)”⁴¹

“(...) <relatio> approximatio non tantum importat illa dua absoluta sed etiam importat quod (...) nihil est medium inter illa impeditivum (...) unio non significat nisi ipsa extrema connotando negationem medii intercepti”⁴².

Dichas relaciones no requerirían más que cambios de lugar. Tampoco requerirían verdaderos cambios en sentido ockhamista muchas relaciones cuantitativas (como se recordará, el

³⁹ Cf. Bastit (1997), p. 101. Reconociendo que Alféri subrayó lo radical y nuevo del pensamiento de Ockham por su exaltación del singular, Bastit afirmó que ésta “puede, sin embargo, ser diversamente apreciada” (cf. *Ib.*, n. 76). Efectivamente, mientras que Alféri había visto en el individualismo ockhamista una nueva interpretación del ente, que anticipaba la época siguiente en la historia de las interpretaciones del ser –la modernidad–, éste fue apreciado de modo bastante más negativo por el propio Bastit; sobre ambos intérpretes, cf. introducción y cap. I.

⁴⁰ Cf. cap. XI.

⁴¹ Cf. S I, d. 30, q. 1, OTh IV, p. 309, lin. 24.

cambio según la cantidad no es real, sino nominal): las relaciones de este tipo supondrían sólo por las sustancias, connotando el hecho de que alguna de ellas hubiera sufrido el desplazamiento, o la remoción o agregación, de alguna de sus partes, y entonces, en virtud de ese hecho, podría predicarse de ella de modo nuevo la grandeza, la pequeñez, etc., connotando alguna otra sustancia. En cambio, otras relaciones significarían las cosas absolutas, connotando un cambio real de, al menos, una de ellas: la pérdida o agregación de cualidades, es decir, su alteración. El hecho de que una sustancia se alterara realmente bastaría para que, de ella, se pudiera predicar la semejanza o desemejanza, connotando alguna otra sustancia —v. g., recibida la cualidad real de la blancura, Sócrates se volvería blanco y, en virtud de ello, similar a Platón, si éste tuviera la cualidad de la blancura, o a la inversa—.

En las relaciones causales se combinarían de diverso modo, según el caso, las relaciones antedichas, que implican cambios en sentido propio (alteración, generación y corrupción) y cambios en sentido impropio (desplazamiento local). Como se recordará, para Ockham, una relación causal en sentido propio siempre significa la aparición de algo realmente nuevo, como el calor producido en el agua ante la aproximación del fuego:

“(…) ista propositio ‘ignis agit in aquam’ verificatur pro rebus, et ad eius veritatem sufficit ignis et aqua et calor productus in aqua ad praesentiam ignis (...), igitur nulla res alia requiritur ad veritatem talium propositionum”⁴³.

Pero muchas veces —también lo hemos visto— una relación causal (tal que a la aposición de una cosa absoluta a otra, sigue una tercera realmente nueva, etc.) no puede establecerse a menos que dichas cosas se hallen en una determinada relación local de aproximación, como ya hemos citado y es oportuno recordar:

“(…) approximatio causarum non tantum dicit res absolutae, sed importat quod nihil impediens sit medium inter illa. Et ideo quando nihil est medium inter illa impeditivum, et illa sunt, tunc unum poterit agere in reliquum. Quando autem est aliquod impedimentum medium, tunc non oportet quod unum agat in reliquum. Hoc patet, quia accipio solem et aliquod illuminabile, puta aerem in domo. Si aliquod corpus opacum interponitur, certum est quod non aget. Amoto autem illo impedimento, puta aperta fenestra, sine omni re noviter adquisita soli vel aeri, potest sol illuminare aerem. Et per consequens possibile est quod aliqua existens sic se habeant primo quod unum non aget in reliquum, et quod postea sic se habeant quod unum aget in reliquum propter solam mutationem localem unius alterius corporis, immo aliquando propter solam corruptionem alterius corporis, puta si opacitas in nube corrompatur, potest aer sine omni respectu illuminari. Ideo dico quod tunc causa dicitur approximata, quando agens est et patiens est et nullum medium impediens interponitur. Quando autem non est approximatum, tunc aliquod medium impediens interponitur. Et illud aliquando potest amoveri per motum localem agentis vel patientis, puta quando aer magnae quantitatis medius inter aliqua corpora impedit actionem illorum, aliquando per mutationem localem alterius, sicut prius dictum est, aliquando per corruptionem alterius, aliquando per concursus alicuius causae partialis quae requiritur ad agendum”⁴⁴.

A veces, no sólo se precisa un desplazamiento local, sino cierto orden y proporción:

⁴² Cf. S I, d. 30, q. 1, OTh IV, p. 313, lin. 1-5.

⁴³ Cf. Q VII, q. 3, OTh IX, p. 710, lin. 43-50.

⁴⁴ Cf. Q VII, q. 8, OTh IX, pp. 726-730.

“(…) quod est principium operationis realis necesse est esse reale. Relatio autem videtur esse huiusmodi: aliqua namque aliter et aliter proportionata et ordinata faciunt delectationem, quam non facerent indeterminata proportione, vel ordine circumscripto⁴⁵”.

De todos modos, Ockham pensó que el orden, la proporción, etc., podrían ser salvados como determinadas relaciones locales, y así se explicaría que diversas formas constituyeran una pintura sólo si se hallaran en una cierta aproximación respectiva, o lo mismo con una música. Aún así, no habría argumento para afirmar que el orden entre las partes fuera una cosa real adicional a las partes mismas--:

“Ex hoc etiam quod experimur diversos effectus causari per hoc quod aliqua aliter et aliter disponuntur et ordinantur non est putandum relationem, quam significant, esse causa illorum, sed absoluta potius quae sic et aliter proportionantur. Sicut etiam causa nunc potest aliquid causare quod non prius fuit ex hoc solo quod est approximata passo, et non propter additionem novae rei, sic et in musicis et picturis aliqua diversimode proportionata causant delectationem quam aliter non causarent”⁴⁶.

La importancia de las relaciones locales en la explicación ockhamista de la causalidad no puede ser soslayada. Que las causas naturales podrían actuar sólo a una determinada distancia de las cosas en las que actuarían, era un lema de la física aristotélica, pero es evidente que Ockham elevó particularmente el status de estas relaciones⁴⁷. Sin embargo, *por más que fue terminante al estipular que las relaciones causales requerirían relaciones locales precisas como parte de sus condiciones, Ockham fue, también, terminante al afirmar que las relaciones causales no se reducirían a esos otros tipos de relación*. La definición ockhamista de la relación causal excedería la pura reducción a relaciones locales y contendría, verdaderamente, la idea de productividad necesaria –tal que, dada la causa, en las condiciones por ella requeridas, y de no haber contingencias que lo impidieran, el efecto pudiera darse, y que, de no darse la causa o las condiciones, el efecto no pudiera darse–. *Claro que la verificación de una relación causal así definida requeriría, para Ockham, de la mediación de un experimento: esta mediación, procuraremos mostrar en el siguiente capítulo, supondría una clara y decisiva solución de continuidad entre las relaciones causales y las relaciones locales. El problema es, según sostendremos en el capítulo subsiguiente, que haber introducido esa mediación implicó, a su vez (esto, veremos, lo reconoció el propio Ockham), contemplar un margen de error en la verificación de las relaciones causales, margen de error que no constaría en la verificación de las relaciones locales, de similitud, etc.* Más allá de que Ockham haya entendido, a las relaciones causales, tan reales como a las locales y a las relaciones de similitud, creemos que, en virtud de ese margen, las relaciones causales comportarían para él una diferencia cualitativa respecto de las otras. Queremos decir –lo cual mostraremos en los capítulos sucesivos– que la mediación epistemológica introducida por Ockham en el caso específico de las relaciones causales nos impide suscribir las entusiastas reivindicaciones que muchos intérpretes más o menos recientes de Ockham han hecho con respecto a ellas.

⁴⁵ Cf. SL I, c. 51, OPh I, p. 163, lin. 27-30.

⁴⁶ Cf. SL, c. 51, OPh I, p. 166, lin. 125 - p. 167, lin. 132.

⁴⁷ Con todo, Ockham rechazó que fuera universalmente verdadero que el motor y el movido estuvieran juntos simultáneamente, es decir, que necesitaran estar tocándose físicamente o en el mismo lugar –como ocurriría en el caso específico de las sustancias y cualidades–, cf. Mc Cord Adams (1979), p. 16.

Completaremos el análisis de la relación causal examinando dos observaciones de Ockham. Primero, aquellas sobre la cuestión del movimiento a la relación, significativa porque, como había notado Aristóteles muchas veces dos nombres correlativos se verifican de dos cosas sin que una de ellas mude en absoluto, ya que puede bastar con que lo haga la otra, con lo cual, un nombre relativo podría comenzar a verificarse de la primera sin ningún cambio de su parte. Era tradicional mencionar el caso de la similitud⁴⁸, pero nos interesa otro tipo de ejemplos, como el de la relación causal entre padre e hijo: el padre se hace padre, dijo claramente Ockham, sin cambio de su parte, sino de la del hijo⁴⁹. Cuando menos, pues, no parecería necesario siempre que una cosa adquiriera o perdiera algo real, para que de ella se verificara un nombre relativo⁵⁰. En cuanto al cambio según los predicamentos de acción y pasión, Ockham pidió, ante todo, que se evitara su traducción a términos nominales para prevenir de toda posible reificación; por eso, afirmó, sería preferible decir “obra”, “recibe”, “agente” y “paciente” que “acción” y “pasión”, para dar a entender que estas últimas no son cosas distintas de aquél que obra, aquél que padece, etc.⁵¹. Estas dos categorías, familiares a la noción de causa, recibieron de él un tratamiento similar: ninguna de ellas, sostuvo, constituye alguna *res* diferente de las cosas de las que se predicen (agentes y pacientes), como si alguna nueva realidad aviniera de modo nuevo a lo que obra o a lo que padece cada vez que lo hacen. Se impuso su argumento típico: de lo contrario, entonces cada vez que el sol ilumina una casa, adquiriría una *res* nueva en sí mismo.

También cabe analizar aquí la interpretación ockhamista de las distinciones aristotélicas entre causa anterior y posterior y causa en acto y en potencia⁵², ya que, al darla, el *Venerabilis Inceptor* empleó toda la artillería de su teoría de la relación para combatir a diversos *moderni* de tendencias más o menos extremadamente realistas. En el contexto de su comentario a *Física* II, en que Ockham consideró el ejemplo aristotélico de Policeto y el escultor, la distinción entre causa anterior y posterior y su análoga, la distinción entre causa por sí y por accidente, fue resuelta con recurso a la teoría de la suposición. Ese comentario no reviste mayor interés para nosotros⁵³. En cambio, en otros contextos, cuando consideró otro tipo de ejemplos, Ockham recurrió a una distinción que ya conocemos y será más relevante para nosotros⁵⁴: aquella entre la sustancia y la cualidad, con respecto a su condición de causas. En el caso de que la primera fuera meramente sujeto de inherencia de la segunda, y sólo ésta fuera causa del efecto en cuestión, sostuvo Ockham, se diría que la sustancia es causa por accidente, y sólo la cualidad, causa por sí. Por ejemplo, el fuego y el calor que informa el fuego serían causa por accidente y causa por sí

⁴⁸ Por ejemplo, siendo Platón disímil de Sócrates por su palidez, bastaría con que Sócrates palideciera, sin cambio alguno por parte de Platón, para que la similitud se predicara de ambos, cf. SPhN III, 8, OPh VI, p. 273, lin. 14-15: “...ad similitudinem non est motus, hoc est aliquid potest fieri simile quamvis non moveatur...”

⁴⁹ Cf. SPhN III, cap. 25, OPh VI, p. 327, lin. 32-33: “(...) nato filio fit aliquis pater sine omni mutatione ipsius patris, propter solam mutationem filii”.

⁵⁰ Ciertas relaciones, para verificarse, no necesitarían, siquiera, del cambio real de uno de sus términos, como sí la similitud en cuanto a la cualidad: el dinero, por ejemplo, se vuelve relativo a un bien —como precio de éste— sin mutación de su parte ni de la del bien, sino del comprador y el vendedor. En SPhN III, 25, OPh VI, p. 328, lin. 49-56, Ockham mencionó la disyuntiva ya vista de si la relación era de primera o de segunda intención. Quienes sostenían que se identificaba con los individuos, de modo que las cosas individuales mismas fueran relativas (“...relatio non est aliqua res adveniens... sed vel est ipsa res extra, secundum modum loquendi aliorum”), sostenían que habría verdadero movimiento a la relación, pero que podría ser sólo de parte de uno de los términos. Según otros, la relación se distinguía de los individuos, no porque constituyera una realidad separada, sino porque era un nombre (*tantum nomen relativum*). Para esos últimos, no habría movimiento a la relación. Ockham se incluyó entre los segundos.

⁵¹ Cf. SPhN III, cap. 26, OPh VI, pp. 329-330.

⁵² Sobre la primera distinción aristotélica —causa universal y particular—, cf. introducción.

⁵³ Cf. BSpH II, c. 4, OPh VI, p. 31, lin. 11 - p. 32, lin. 60.

⁵⁴ Cf. cap. VIII.

respectivamente de un nuevo calor⁵⁵. Esta interpretación de la distinción aristotélica dice mucho, como señalaremos enseguida, sobre el modo ockhamista de concebir la acción de una causa.

En cuanto a la distinción entre causa en potencia y en acto, al comentarla, Ockham exhibió su típica reacción contra toda potencialidad o virtud real en la causa, a la que consideró un modo más de multiplicar innecesariamente las entidades. Como hemos visto al tratar los principios de cambio, Ockham se preocupó de depurar la distinción aristotélica entre acto y potencia de todo contenido ontológico y resolverla en el solo plano de las proposiciones. En este punto, aplicó el mismo criterio y afirmó que la distinción entre causa en potencia y en acto era puramente del orden de los conceptos predicables de las cosas y no del de las cosas mismas. No habría tal cosa como una *res* que fuera causa en potencia —se empeñó en dejar asentado—, distinta de otra que fuera causa en acto; en todo caso, corrigió, de algunas cosas se predica el nombre “causa” mediante el verbo modal *puede ser* (por ejemplo, del constructor, cuando no edifica, pero puede edificar, o del fuego, cuando no quema, pero puede hacerlo), mientras que de otras, no (del constructor, cuando edifica, simplemente se dice que *es* causa, etc.). Bien entendida la distinción de Aristóteles, no significaba que en la realidad hubiera otras causas que las causas en acto:

“(…) non intendit Philosophus dicere hic quod ex parte rei quaedam sit causa in actu et quaedam in potentia, quia (...) non dividit res sed praedicabilia de rebus. Quaelibet enim causa alicuius est vere existens in actu, ut aedificator”⁵⁶.

La naturaleza relacional de los términos mencionados requeriría, como lo había notado Aristóteles, que, mientras la causa en acto fuera simultánea con su efecto (*est simul cum suo effectu*), no necesariamente lo fuera, con el suyo, la causa en potencia. Vale decir, no necesariamente porque existe lo que *puede* ser calentado (v. g., lo caliente en potencia o el efecto en potencia) ha de existir lo que *puede* calentar (v. g., lo que calienta en potencia o la causa en potencia); en cambio, si existe lo calentado (v. g., lo caliente en acto o el efecto en acto), es necesario que exista lo que calienta (v. g., lo que calienta en acto o la causa en acto)—. Pero esto no debe comprometernos —pensó Ockham— con ninguna afirmación *de re*, es decir, no debe implicar que la verificación de una relación causal agrega algo realmente nuevo a los términos, o que su destrucción redunde en un verdadero *minus* para cada uno de ellos, como si, según el célebre ejemplo ockhamista, cuando el sol dejara de iluminar el aire, se corrompiera realmente algo en el sol, o como si, cuando la planta muriera, muriera realmente algo en el sol, que es causa de ella, etc.. En suma, si cesa el efecto, nada cesa en la causa e, inversamente, destruida la causa (en acto), no necesariamente se destruye alguna otra cosa absoluta, incluso si fue efecto de aquélla. Lo único que ocurriría en esos casos sería que dejaría de verificarse un concepto relativo de una y otra cosa absoluta⁵⁷. El *Venerabilis Inceptor*, en efecto, sostuvo repetidamente que un mismo objeto podría ser causa, no sólo de cosas distintas, sino inclusive, contrarias, sin que, para

⁵⁵ Cf. S I, dis. 2, q. 10, OTh II, pp. 342-345.

⁵⁶ Cf. BSPH II, 4, OPh VI, p. 33, lin. 69-73.

⁵⁷ Cf. SPhN II, 9, OPh VI, p. 236, lin. 14 - p. 237, lin. 30: “(…) non est intelligendum de ipsis rebus quod semper destructo effectu destruat aliquam res quae est causa eius, et similiter quod semper destructa causa in actu destruat aliquam res quae sit eius effectus. (...) per hoc quod calefactum desinat esse, nulla res destruitur in calefaciente, sicut per hoc quod aer desinat illuminari a sole, nulla res corrumptur in sole qui illuminat aerem. Et per hoc quod ista planta causata a corpore caelesti desinat esse <causata> a corpore caelesti, nulla res destruitur in corpore caelesti. Similiter ex hoc quod oculus desinat videre colorem, nulla res destruitur in colore, sicut nec intelligibile aliquam rem perdit per hoc quod scientia corrumptur in intelligente”. Sobre la distinción entre *ens in potentia* y *ens in actu*, cf. Moody (1935), pp. 122-123.

explicarlo, fuera necesario postular alguna distinción real de atributos, accidentes o relaciones en el mismo objeto que se dijera que es causa. La multiplicidad de los efectos no implicaría multiplicidad alguna en la causa, pues una misma causa podría producir efectos diversos, tanto en especie, como en número. Inversamente, la unidad de los efectos no necesariamente indicaría la unidad de las causas, pues un objeto único podría ser efecto del concurso de varias causas. He aquí una máxima decisiva en toda la doctrina ockhamista de la causalidad: para explicar la distinción de una cosa no sería necesario postular la distinción de otra, por más que la primera fuera efecto de la segunda; inversamente, la unidad de una cosa no necesariamente implicaría la unidad de otra cosa, por más que se ordenaran como efecto y causa respectivamente:

“Numquam propter distinctionem unius rei requiritur necessario distinctio alterius rei, nec e converso. Nec etiam ad unitatem unius rei sequitur unitas alterius rei”⁵⁸.

Esto valdría, incluso, para aquellas causas que produzcan muchas clases de efectos, como en el citado caso de las causas equívocas. Para explicar la eficacia de cualquier causa, incluso si, como el sol, es causa de individuos de muchas especies, no se requeriría postular, en ella, virtudes de algún modo –real, formal, etc.– distintas. La virtud de cualquier causa, repitió Ockham, es una sola, una con la misma causa:

“(…) sol idem existens concurrat cum planta ad causandum plantam et cum asino ad causandum asinum, et sic de aliis. (...) Ex quo patet quod sol per eandem virtutem potest in diversos effectus: si enim per aliam et aliam virtutem produceret diversos effectus nulla illarum esset causa universalis, immo esset particularis; sol igitur per eandem virtutem multos effectus producit (...) sicut in eodem medio habet causare lucem et calorem et tamen sine diversitate solis”⁵⁹.

Al hacer hincapié en que la contención virtual de los efectos por parte de la causa no significaría algo real en la causa misma y distinto realmente de ella, incluso si ésta produjera una pluralidad de efectos, Ockham repitió su disolución de la distinción fuerte entre “lo que obra” y “aquello por lo cual obra”. Podrían algunos negar, sobre la base de argumentos que ya hemos referido y referiremos⁶⁰, que el *Venerabilis Inceptor* haya desarticulado, sin más, la teoría medieval de las *virtutes*. Lo cierto es que planteó claramente lo siguiente: en una proposición en la que se atribuye una virtud causal a un objeto, “virtud” puede suponer por un accidente o cualidad real del sujeto (v. g., el calor, el frío, etc.), mas, excepto por ello, nunca supondrá por una capacidad subjetiva o realmente existente en el objeto mismo, tal como la “potencialidad”, la “causalidad”, etc.. En caso de que suponga por una cualidad absoluta del sujeto, significará al

⁵⁸ Cf. BSPH II, 3, OPh VI, p. 30, lin. 25-33.

⁵⁹ Cf. SPHN II, 3, OPh VI, p. 220, lin. 60-72. Aquí –cabe aclararlo– Ockham sólo dijo que, siempre que una causa *de hecho* producía efectos contrarios, podía explicarse esa contrariedad sin postular virtudes o propiedades realmente distintas en la causa misma. Esto no quiere decir que *toda causa* pudiera producir efectos contrarios; mas aun, en su mayoría, las causas naturales o no libres estarían determinadas a producir *un tipo de efectos y no su contrario*. Las únicas excepciones a ello –dijo Ockham– serían la potencia intelectual (porque es una causa natural y puede, dado el mismo objeto, tanto asentir, como negar), toda causa natural parcial o insuficiente (porque puede producir efectos contrarios, sólo que no por sí misma, sino siempre que concorra con ella otra causa) y el sol, que puede producir una pluralidad de efectos contrarios en diversos pacientes, cf. EPhA II, 5, p. 290, lin. 27-33.

objeto mismo, connotando que, dado dicho objeto, puede darse algún otro objeto, etc.. Dicho de otro modo, las virtudes causales no tendrían entidad ontológico-metafísica; serían cosas tan reales como las sustancias –sus cualidades– y se las significaría en proposiciones que supondrían por las sustancias o las cualidades mismas, connotando la posibilidad de la secuencia de algo, etc.. Asimismo, que para explicar que un objeto recibiera una pluralidad de nuevas realidades de otro, tampoco sería necesario postular ningún tipo de multiplicidad en el que recibiría:

“...ab uno possunt immediate procedere plura efficienter et etiam in eodem subiecto possunt plura recipi immediate”⁶¹.

La lección fue, constantemente, que para explicar las relaciones causales en el plano de la naturaleza no era necesario multiplicar las entidades y que para explicar que lo mucho siguiera a lo uno, como el efecto a la causa, no era necesario interponer una serie de realidades mediadoras entre causa y efecto. La causa causa por sí, sin ninguna distinción de su parte: esta fue la lección de Ockham. Ockham entendió impropio buscar expedientes reales que explicaran por qué algo produce múltiples cosas distintas de sí mismo. Al hacerlo, reaccionó en defensa de un principio insospechadamente viejo: la prioridad de lo uno sobre lo múltiple –sólo que trasladada por él, desde el plano de lo real, al de la explicación–. Volveremos sobre esta cuestión más adelante⁶².

⁶⁰ Cf. cap. VII.

⁶¹ Cf. EPhA I, 14, p. 143, lin. 17-29; Ib. II, 5, p. 290, lin. 19-26.

⁶² Cap. IX.

VII. EL CONOCIMIENTO DE LA CAUSALIDAD

A lo largo de los capítulos anteriores hemos reconstruido las ideas de Ockham sobre la *res absoluta* y sus causas y, al hacerlo, hemos hablado esencialmente de ontología. Mas es innegable que sus ideas más novedosas y sugestivas fueron, más bien, acerca del tránsito desde el mundo a la mente y, nuevamente, desde ésta a la realidad externa. Precisamente ése es el punto en que ahora nos hallamos, siempre en lo respectivo a la causalidad, y como su visión de tal cuestión dependió de los principios generales de su teoría del conocimiento, presentados sumariamente al inicio¹, en el curso de este capítulo presupondremos dicha presentación para concentrarnos en nuestro tema central: cómo se sabe, según Ockham, que algo es causa de otra cosa. Por otra parte, cabe aclarar que, a fin de cumplir con el plan propuesto², todavía aplazaremos, en la medida de lo posible, interponer la cuestión teológica de la omnipotencia divina, generalmente introducida por los intérpretes al examinar el problema del pretendido escepticismo de Ockham sobre el conocimiento de la causalidad.

El conocimiento experimental de las proposiciones causales contingentes

Conviene retrotraernos a las ideas presentadas al comienzo. Sabemos que, para Ockham, los principios de todo conocimiento humano serían las *notitiae intuitiva* y *abstractiva*, dos modos de aprehender lo mismo por parte de la misma facultad, el intelecto. La prioridad gnoseológica sería, sin duda, del conocimiento intuitivo, puesto que, por él, el intelecto sabría que el objeto conocido existe, de tal suerte que, si éste existiera, juzgaría inmediatamente que existe y conocería evidentemente que existe³. Hemos presentado los argumentos que dio Ockham para defender su tesis de que, además de la intuición sensible, hay una intuición intelectual. Sin tal conocimiento, sostuvo, conocer las proposiciones que versan sobre hechos no nos sería posible. Para juzgar es preciso, primero, aprehender; toda aprehensión de lo complejo presupone, a su vez, la de lo simple. En otras palabras, para formar la proposición (antes de asentir o disentir a ella) es preciso, primero, aprehender sus términos o extremos. Ahora bien —agregó—, los términos o extremos de la proposición contingente deben, por definición, ser aprehendidos intuitivamente, porque, por definición, sólo la intuición es de lo existente o inexistente, mas conocer algo como existente o inexistente implica que se asiente o se niega a un enunciado de existencia. Si, conocido sensiblemente un objeto, el intelecto juzga de otro modo que antes de conocerlo sobre su existencia (v. g., antes negaba su existencia y luego asiente), es necesario reconocer —argumentó Ockham— que el intelecto adquirió un nuevo conocimiento⁴. Luego, la formación de la proposición contingente presupondría la intuición de sus términos; pero si hay asentimiento o disentimiento a un enunciado de existencia, allí necesariamente habría un acto intelectual, ya que la sensibilidad es incapaz de juzgar. En otros términos, toda aprehensión de algo como existente

¹ Cf. cap. I.

² Cf. introducción.

³ Podemos, ahora, destacar que en esta formulación de la noción de conocimiento intuitivo, presentada en el cap. I, se advierte la misma reducción a hipótesis que hemos verificado respecto de la formulación de la noción de causalidad en el cap. VII: si el objeto existe (y, podemos agregar, si está suficientemente aproximado, etc.), el intelecto conoce evidentemente que existe, etc.. Se evidencia aquí la relación estructural de causalidad de los objetos externos con la mente ya mencionada.

⁴ S, Prol., q. 1, OTh I, p. 25, lin. 15 - p. 26, lin. 17.

incluye una suerte de juicio; mas no hay juicio sino del intelecto. En conclusión, para explicar que conocemos los extremos de una proposición contingente, no basta con el conocimiento intuitivo sensible, sino que es necesario postular (*oportet ponere*) que ese mismo objeto que conocemos intuitivamente con la sensibilidad, lo conocemos intuitivamente con el intelecto. La argumentación de Ockham podría resumirse así: sólo hay conocimiento si hay juicio; a su vez, todo juicio es de lo complejo o de la proposición y presupone, por lo tanto, la aprehensión de lo simple o de los términos o extremos de la proposición. Ahora bien, si se trata de una proposición contingente, dichos términos deben ser conocidos como existentes; mas si algo se conoce como existente, no puede ser sino porque se asintió a la proposición en la que se enuncia su existencia. Mas ese asentimiento es, ya, un juicio: luego, ya en los actos de pura aprehensión hay juicio, pero si hay juicio, éste no puede ser sino del intelecto, porque sólo el intelecto juzga. Luego, la aprehensión de los términos de la proposición contingente es intelectual. Y para que haya conocimiento evidente de dicha proposición, la aprehensión de sus términos no debe ser sólo intelectual, sino, más precisamente, intuitiva: conocer intelectualmente, de modo evidente y simple los dos términos de los que se compone una proposición contingente, mas no de modo intuitivo, no nos bastaría –argumentó Ockham– para que adquiriéramos conocimiento evidente de esa proposición. Por ejemplo, podríamos conocer de modo simple, tanto a Sócrates, como a la blancura, mas, si se tratara de un conocimiento meramente abstractivo (por ejemplo, si nos imagináramos esas cosas en ausencia de ellas), no podríamos conocer si la proposición “Sócrates es blanco” es verdadera; sería preciso que viéramos de modo igualmente intuitivo a Sócrates y a la blancura en Sócrates⁵.

Una observación fundamental de Ockham fue que la aprehensión intuitiva no sería de un objeto solo, sino también de las cualidades absolutas que le fueran inherentes, de su situación local con respecto a otros objetos, etc. y, en general, de sus condiciones contingentes de existencia⁶:

“(…) notitia intuitiva est talis quod quando aliqua res cognoscuntur quarum una inhaeret alteri vel una distat loco ab altera vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum scitur si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat, et sic de aliis veritatibus contingentibus (...)”⁷

Por cierto, el conocimiento abstractivo se distinguiría del intuitivo no sólo porque abstraería de la existencia o inexistencia del objeto, sino también de dichas condiciones de existencia en que éste existiera:

“(…) cognitio abstractiva (...) abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei (...)”⁸.

Respecto del tema del conocimiento de la causalidad se suele traer a colación la tesis ockhamista de que el conocimiento intuitivo sería exclusivo producto del objeto, siendo éste “naturalmente apto” –según los términos de Ockham– para causar en nosotros un conocimiento tal, de suerte que no nos fuera posible conocerlo perfectamente si no fuera por causa de sí mismo;

⁵ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 22, lin. 18 - p. 23, lin. 10.

⁶ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 6, lin. 15 - p. 7, lin. 3.

⁷ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 31, lin. 4-6.

en síntesis, que no habría otra causa del conocimiento intuitivo de un objeto, más que ese mismo objeto⁹. Al decir esto, Ockham no hizo más que reafirmar su opinión sobre las diferencias entre las *notitiae intuitiva* y *abstractiva* en cuanto a su génesis¹⁰, pero la tesis tuvo una consecuencia importante en lo respectivo al conocimiento de la causalidad, en la medida en que implicó que nunca, por conocer de modo intuitivo y perfecto un objeto, incluso si fuera causa de otro, habríamos de conocer ese otro objeto, efecto suyo, sino que necesitaríamos que se nos diera este último de un modo igualmente originario –intuitivo– que el primero. Siendo *a* la causa de *b*, pero no pudiendo, nosotros, conocer intuitivamente *b*, sino a partir de *b* mismo, para conocer *b* no nos bastaría con conocer *a*¹¹. *En suma, para conocer un objeto no sería suficiente con conocer su dependencia de otros objetos externos como sus causas eficientes ni finales*. Mas aún, agregó Ockham, toda cosa podría ser perfectamente conocida con un conocimiento simple perfecto (*notitia incomplexa*) sin conocer en absoluto cualquier otra, aunque fuera causa suya. Así, si yo conociera una *res absoluta* como la blancura y también sus causas extrínsecas, no tendría un conocimiento simple más perfecto de ella que si conociera solamente dicha blancura:

“(...) possibile est aliquid perfecte cognosci notitia incomplexa, ita quod notitia perfectiori incomplexa non potest cognosci, sine notitia omnium causarum extrinsecarum, non tamen sine notitia causarum intrinsecarum, scilicet materiae et formae, si illas habeat. Verbi gratia, qui videt albedinem et non scit causam istius, nec finem nec efficientem, ita perfecte notitia incomplexa cognoscit albedinem sicut alius qui videt eam et cognoscit tam finem quam efficientem”¹².

Lo primero conocido sería el objeto; luego, se podría avanzar hacia sus causas intrínsecas o partes esenciales, es decir, hacia su materia y su forma (que, se recordará, como sólo se nos dan formando parte de los compuestos, no podemos conocer más que por analogía, conociendo los compuestos mismos y sus accidentes¹³). Conocidas sus partes esenciales, sus partes integrales (los elementos) y, en general, todo lo que es naturaleza (*natura*), esencia (*essentia*) y sustancia de la cosa (*substantia rei*), se habría obtenido un conocimiento simple del objeto compuesto –en suma, un ente compuesto sería suficientemente conocido si se lo conociera como compuesto y se conocieran las partes de las que se compone¹⁴. Todo esto implicaría que el objeto podría ser aprehendido sin que se aprehendiera al agente que operó como su causa eficiente, ni el fin al que tendió dicho agente y en vista del cual produjo tal objeto. *En síntesis, para conocer un objeto no*

⁸ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 31 lin. 17-22.

⁹ Cf. S, Prol., q. 9, OTh I, p. 241, lin. 11-13: “(...) notitia intuitiva alicuius rei nunquam potest haberi naturaliter nisi effective, vel mediate vel immediate, ab illa re”. Cf. Q, q. 137, OTh IX, p. 770, lin. 19-22: “(...) notitia prima incomplexa alicuius rei non requirit notitiam incomplexam alterius rei. Quod patet ex hoc quod notitia prima rei incomplexa est intuitiva, quae non causatur naturaliter nisi ab obiecto. Sed effectus potest causare primam notitia sui incomplexam tamquam obiectum absque hoc quod causa sit obiectum istius notitiae (...)”.

¹⁰ Cf. cap. I.

¹¹ Cf. S, Prol., q. 9, OTh I, p. 240, lin. 15-17: “(...) universaliter nunquam notitia unius rei extra incomplexa est causa sufficiens, etiam cum intellectu, respectu primae notitiae incomplexae alterius rei”. Cf. Ib., p. 254, lin. 8-9: “(...) notitia unius singularis nunquam est causa sufficiens –cum intellectu– notitiae alterius rei singularis quae non est communis sibi”. Cf. también Ib., lin. 20-22: “(...) notitia unius rei extra non ducit sufficienter, cum intellectu, in notitiam primam incomplexam alterius rei in se”.

¹² Cf. Q, q. 137, OTh IX, p. 770, lin. 12-19 y EPhA II, 5, OPh IV, p. 278, 24-279, 38.

¹³ Cf. EPhA I, 1, OPh IV, p. 27, lin. 172-174.

¹⁴ Cf. EPhA I, 1, OPh IV, p. 21, lin. 188-197ss.: “(...) cognitio nostra oritur a sensibus et non a causis. (...) iste est processus quod primo per ea quae nota sunt et manifesta per sensum, investigandae sunt causae primae rei, scilicet materia et forma in generali, hoc est primo investigandum est an res habeat materiam et formam vel an sit simplex”. Esto último es dicho por referencia a los entes puramente inmateriales, como los mentales.

sólo no sería suficiente, sino que tampoco sería necesario conocer su dependencia de otros objetos externos como de sus causas extrínsecas.

Claro que, si un objeto sólo puede aprehenderse por sí mismo, y para su aprehensión no se precisa la de sus causas, proporcionalmente, esa misma aprehensión simple no posibilitará que conozcamos las causas del objeto: se podría conocer un individuo de determinada especie, v. g., una rana, sin haber identificado todas sus causas (el sol y otro ser de su especie) y, en general, por más que alguien conociera las especies naturales, de su conocimiento no obtendría el conocimiento de los astros, que son sus causas esencialmente ordenadas¹⁵. Por las mismas razones, la aprehensión simple y perfecta de un objeto no sólo no contendría la de sus causas extrínsecas, sino tampoco la de sus efectos del mismo género: el conocimiento simple del sol no contendría el conocimiento simple del gusano, por más que fueran causas eficientes esencialmente ordenadas¹⁶. En síntesis, pensó Ockham, *la aprehensión perfecta simple de los objetos* (notitia perfecta incomplexa) *no sólo no requiere, sino que tampoco posibilita el conocimiento de sus relaciones causales con otros objetos.*

Pero Ockham también admitió una *notitia perfecta complexa*; ésta sí —reconoció— implicaría conocer cuántas y cuáles son las causas mediatas e inmediatas del objeto conocido, y en la pregunta por el “por qué”, el intelecto no se aquietaría hasta que no hubiera dado con todas ellas —v. g., la rana, un semejante específico y el sol¹⁷—. De todo ello resulta claro que para Ockham el conocimiento de las causas extrínsecas perfeccionaría el conocimiento de un objeto, pero sería naturalmente precedente al de sus causas intrínsecas:

“Postea habito quod est composita, investigandum est de primo agente a quo forma producitur in materia, et de fine ultimo. Hoc habito inquirendum est, an habeat plures formae substantiales vel non. Ex quibus postea procedi potest ad diversa praedicabilia quae de tali vere praedicantur. Et istum processum tenuit Philosophus. (...)”¹⁸.

Ahora bien, ¿cómo conocemos las causas extrínsecas de los objetos? *Si el conocimiento de los objetos no presupone ni posibilita el conocimiento de sus relaciones causales con otros objetos —sostuvo Ockham—, en cambio, inversamente, el conocimiento de las relaciones causales entre los objetos presupone necesariamente el conocimiento de cuantos objetos estén causalmente relacionados.* En otras palabras, mientras que para conocer dos cosas, sería necesaria y suficiente la intuición de cada una, y podría prescindirse del conocimiento de la relación causal que existe entre ellas, a la inversa, para conocer la relación causal que las vincula no bastaría la intuición de una, sino que se precisaría, cuando menos, el conocimiento intuitivo de ambas, y éste será principio de verificación, mediante un experimento, de una verdad contingente.

¹⁵ Cf. S, Prol., q. 9, OTh I, p. 241, lin. 6-8: “(...) si cognoscam ista inferiora et nunquam vidissem corpora superiora, nullam notitiam haberem de sole, luna et stellis et huiusmodi corporibus”. Sobre las consecuencias de esta afirmación con respecto al conocimiento de Dios y las criaturas, cf. cap. IX.

¹⁶ Cf. S, Prol., q. 9, OTh I, p. 252, lin. 22 - p. 253, lin. 1: “(...) sol est causa vermis et caloris, et tamen notitia incomplexa solis non est causa notitiae incomplexae vermis et caloris”.

¹⁷ Cf. EPhA I, 1, OPh IV, p. 16, lin. 47 - p. 17, lin. 84. “...praedicabilia inportantia causas extrinsecas sunt quaedam cognoscibilia de rana... et ita ad notitiam alicuius, quantum ad notitiam omnium scibilium de eo, oportet praecognoscere causas tam intrinsecas quam extrinsecas”. Cf. también EPhA II, OPh IV, p. 351, lin. 100-102.

¹⁸ Cf. EPhA I, 1, OPh IV, p. 21, lin. 188-197ss..

El conocimiento de la proposición particular contingente de contenido causal precisaría de la aprehensión intuitiva del objeto y sus condiciones, aunque, para Ockham, no se reduciría a ella. Para superar el mero conocimiento de los objetos y sus relaciones espaciales y temporales y adquirir el conocimiento de sus relaciones causales, sostuvo, sería preciso un experimento: sería éste, propiamente, el medio de conocer que un objeto es causa o efecto de otro. Debe recordarse la definición que Ockham dio, según la cual todo efecto depende suficientemente de su o sus causas, de modo que, a la presencia de ésta o éstas, si dadas ciertas condiciones, sigue el efecto. Pues bien, agregó, sólo puede probarse que un objeto es causa de otro verificando que, a su presencia, y aún en ausencia de cualquier otra cosa, con las condiciones requeridas, sigue la presencia del otro, y que, a su ausencia, y a pesar de la presencia de cualquier otra cosa (incluso, de las condiciones debidas), no se da el efecto. Conocidos, por ejemplo, dos objetos cálidos (es decir, conocida la presencia contingente de una forma cualitativa individual, pero similar –el calor–, en dos cuerpos), ¿cómo puede probarse que uno es causa del calor en el otro? Sólo verificando que, al ser aproximado uno al otro –si se reúnen las condiciones debidas, v. g., si el segundo es combustible, si está seco, si existe suficiente cantidad de oxígeno, etc.– se da, en este último, el calor; así como también que, toda vez que suprimimos el primer cuerpo caliente, el segundo no se calienta:

“Propter hoc enim quod videmus quod igne approximato ligno sequitur calor in ligno, et nisi ignis esset approximato ligno non esset calor in ligno, ideo dicimus quod ignis est causa caloris; similiter est de aliis”¹⁹.

¿Cómo puede probarse que la ingestión de determinada hierba cura una enfermedad? No hay otra vía que comenzar por promover la ingestión de la hierba por un enfermo y la supresión de cualquier otro objeto distinto, y de modo subsiguiente, promover la supresión de la hierba y la instrumentación de otros posibles remedios: si, a la primera ingestión de la hierba –aún habiendo suprimido, por ejemplo, las compresas o la caminata–, sigue la salud del enfermo, y si, a su vez, no ingerida la hierba –aún siendo sometido el enfermo a otros cuidados–, no sigue su curación, podemos concluir que es la hierba la causa de su salud. De modo similar, conocemos que el objeto externo es causa del conocimiento intuitivo porque, con sólo darse el objeto, tiene lugar el mencionado conocimiento, y basta que sea removido para que el intelecto no conozca que el objeto existe, que tiene tal y tal cualidad, etc.²⁰. De este modo sería posible probar, en cada caso, una proposición singular contingente –v. g., “este cuerpo cálido es causa de que se caliente este otro cuerpo”, “este yuyo cura a Juan”, “este fuego calienta esta porción de agua”, etc.²¹–. *La proposición particular y contingente de contenido causal no sería, pues, meramente empírica, sino experimental; en ello, creemos, reside una diferencia cualitativa con el resto de las proposiciones empíricas, como las que predicen relaciones de similitud, locales, etc.* Es conocida la reclamación ockhamista de que este sería el único medio de persuadir, conocer y probar que algo es causa eficiente de otra cosa:

¹⁹ Cf. SPhN II, 3, OPh VI, p. 218, 30-33.

²⁰ Cf. S I, d. 1, q. 3, OTh III, p. 416, lin. - p. 17, lin. : “(...) probatur quod obiectum est causa intellectiois intuitivae, quia omnibus aliis positis, ipso solo amoto, non sequitur notitia intuitiva; ergo obiectum est causa notitiae intuitivae. Et tenet tale argumentum per talem propositionem quod ‘quaecumque res absoluta requiritur in esse reali ad esse alicuius, est causa illius in aliquo genere causae’. Primum argumentum tenet per istam propositionem ‘omne illud quo posito sequitur aliud, est causa illius’ ”.

²¹ Cf. Q VII, q. 3, OTh IX, p. 710, lin. 43-50, cf. cap. VI.

“(…) sciendum est quod causa efficiens est illa ad cuius existentiam realem habet aliquid aliud esse de novo totaliter distinctum ab illa causa. Si enim ista descriptio destruat, perit omnis *via persuadendi et cognoscendi* aliquid esse causam efficientem alterius”²².

“Nullum enim medium potest inveniri *ad probandum* aliquid esse causam alicuius nisi quia eo posito ponitur illud et eo non posito non ponitur”²³

Esta sencilla metodología, que consistiría, esencialmente, en una suerte de *epoché* alternativa de distintas variables hasta dar con la causa buscada, podría decirse que constituye una embrionaria noción de experimentación científica: implica, por ejemplo, una cierta idea de manipulación de los objetos en función del sujeto, un marco de referencia dentro del cual se considera probada o no la causalidad, etc.. Ockham reconoció que sería necesario repetir esta manipulación a fin de identificar cuál o cuáles de ellas constituirían las causas del objeto en cuestión, porque frecuentemente –recordó– causas de distinta especie pueden producir un efecto de la misma especie²⁴:

“Oportet etiam scire quod, ut frequenter, ad cognoscendum universale requiruntur multa singularia, (...) quia, ut frequenter, non potest evidenter cognosci aliqua singularis contingentis sine multis apprehensionibus singularium. Unde non est facile scire quod haec herba sanavit talem infirmum, nec quod iste syropus sanavit talem infirmum, et sic de multis aliis, quia non facile capitur experimentum, eo quod idem effectus specie potest esse a multis causis distinctis specie”²⁵.

Como se recordará, un objeto podría no tener una causa total o precisa, sino más de una causa suficiente posible²⁶, entonces, por el hecho de que se diera dicho objeto, no tendríamos identificada su causa, pues el efecto podría haberse dado ante la presencia de cualquiera de dichas causas suficientes, junto con las consabidas condiciones. Por ejemplo, tanto el sol como un cuerpo cálido, son, cada uno de modo independiente, causas suficientes del calor; en consecuencia, de la

²² Cf. SPhN II, 3, OPh VI, p. 218, lin. 28-30.

²³ Cf. S II, q. 6, OTh VIII, p. 451. Cf. también S II, q. 14, OTh V, p. 314, lin. 3-6: “(...) omnis effectus sufficienter dependet a causis suis essentialibus et approximatione et dispositione earum, quia aliter destrueretur omnis via ad probandum aliquid esse causam alterius”.

²⁴ Ockham manifestó tomar el principio de Aristóteles, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 22-23: (...) illa quae sunt eiusdem rationis et aequae perfecta possunt in eodem passo aequaliter disposito habere effectus eiusdem rationis, VII *Topicorum*, c. 1”. Formulaciones parecidas de este principio se remontaban a la medicina antigua y habían sido frecuentes en las discusiones epistemológicas entre las corrientes de la filosofía helenística, por ejemplo, entre las de la medicina dogmática y la medicina escéptica, que retrató Galeno. Los dogmáticos hacían observaciones empíricas, pero la inducción o tránsito de lo semejante a lo semejante, la cumplían a partir de un principio lógico, tal como que lo semejante debe producir lo semejante, que lo semejante reclama lo semejante o que los semejantes se conducen de modo semejante, y llamaban a la conclusión *analogismo*. En cambio, los escépticos no aplicaban ningún principio de esa clase, sino que sólo afirmaban, en calidad de *epilogismo*, que habían constatado por observación una mera sucesión cuya capacidad de predicción no superaba la posibilidad, en el sentido de verosimilitud. Sin embargo, cuando la experiencia hubiera verificado las conclusiones sacadas de la semejanza, aun sin una sola experiencia se consideraba haber llegado a la certeza completa. En los procedimientos de estos últimos se ha visto el origen del método inductivo de J. Stuart Mill; cf. V. Brochard (1945), pp. 442-447ss..

²⁵ Cf. SL III-2, c. 10, OPh I, p. 523, lin. 35 - p. 524, lin. 42.

²⁶ Cf. cap. V.

existencia del calor no se seguiría sin más que éste hubiera sido causado por el sol o que hubiera sido causado por un fuego próximo:

“(…) quamvis respectu eiusdem effectus possint esse plures causae, hoc tamen non est ponendum sine necessitate, puta: nisi per experientiam possit convinci, ita scilicet quod ipso posito, alio destructo, sequitur ille effectus, vel quod ipso non posito, quocumque alio posito, non sequitur effectus. Exemplum primi: probatur quod ignis est causa caloris, quia ipso igne posito —omnibus aliis amotis— sequitur calor in calefactibili approximato; eodem modo probatur de sole quod est causa caloris, quia igne amoto et sole approximato sequitur calefactio. Exemplum secundi: probatur quod obiectum est causa intellectionis intuitivae, quia omnibus aliis positis, ipso solo amoto, non sequitur notitia intuitiva; ergo obiectum est causa notitiae intuitivae. Et tenet tale argumentum per talem propositionem quod ‘quaecumque res absoluta requiritur in esse reali ad esse alicuius, est causa illius in aliquo genere causae’²⁷.”

Evidentemente, esta teoría sobre la verificación de las proposiciones contingentes particulares se originó en la definición de la causa que ya conocemos: una cosa absoluta es causa de otra si se requiere su existencia para que, a su vez, exista aquella otra; inversamente, una cosa absoluta no depende de otra para existir, si aquella no es causa suya²⁸. La insistencia de Ockham respecto de que, si no aceptáramos esta *via*, habríamos destruido toda forma de conocer que algo es causa huele a escepticismo. Esta impresión persiste ante su afirmación de que, si no hallamos contra-argumentos suficientemente poderosos de la razón, la autoridad o la experiencia que nos obliguen a hacerlo, no hay mayor razón para negar que todo objeto dependa de sus causas y de las condiciones pertinentes, de tal suerte que, dadas ambas, pueda darse el objeto, y, no dadas,... etc.²⁹. Se trató, manifiestamente, de una justificación negativa. Aplazaremos su evaluación para analizar el problema fundamental del conocimiento de la causalidad: cómo pensó Ockham que se llega a conocer proposiciones causales universales y necesarias.

Las leyes causales

Como hemos adelantado, la proposición particular contingente verificada por el experimento no es causa suficiente, sino sólo parcial, de la proposición causal universal. Ésta última, “principio del arte y de la ciencia”, es la conclusión de un silogismo cuyas dos premisas (“causas parciales”) son la mencionada proposición contingente y la proposición frecuentemente

²⁷ Cf. S, d. 1, q. 3, OTh I, p. 416, lin. 12 - p. 417, lin. 2. Cf. también EPhA II, 13, OPh VI, p. 401, lin. 62-67: “(...) quando causa non est praecisa respectu alicuius effectus sed possunt esse plures causae efficientes respectu alicuius effectus, sicut lignum potest calefieri tam a sole quam ab igne, tunc ex esse causae sequitur esse effectus et non e converso. Nam sequitur ‘sol approximatur debite ligno, et non est aliquod impedimentum, ergo lignum calefit’; et similiter est de igne. Sed e converso non sequitur; non enim sequitur ‘lignum calefit, ergo ignis est calefaciens’, (...)”. Cf. también EPhA II, 11, OPh IV, p. 364, lin. 99-115.

²⁸ Cf. QV VIII, OTh VIII, p. 417, lin. 189-192: “(...) tenendo illum principium quod effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus etc. ex quo sequitur quod nullum absolutum necessario requiritur ad aliquem effectum nisi aliquo modo sit causa illius effectus (...)”. Cf. también S, d. 3, q. 6, OTh I, p. 511, lin. 7-9: “(...) omne absolutum necessario requisitum ad esse alicuius habet rationem causae respectu illius in aliquo genere causae, vel est causa causae”.

²⁹ Cf. S IV, q. 7, OTh VII, p. 119, lin. 16-18: “(...) videtur quod ista propositio communis quod agente approximato et passo disposito sequitur actio, non est neganda nisi obviet sibi ratio vel auctoritas vel experientia”.

conocida de que todos los individuos de la misma razón o especie, ante las mismas condiciones, causan efectos de la misma razón o especie:

“Sicut ponatur quod hoc sit primum principium ‘omnis herba talis speciei confert febricitanti’: ista per nullas propositiones notiores potest syllogizari, sed eius notitia accipitur ex notitia intuitiva forte multorum. Quia enim iste vidit quod post comestionem talis herbae sequebatur sanitas in febricitante, et amovit omnes alias causas sanitatis illius, scivit evidenter quod ista herba fuit causa sanitatis; et tunc habet experimentum de singulari. Est autem sibi notum quod omnia individua eiusdem rationis habent effectus eiusdem rationis in passo aequaliter disposito, et ideo evidenter accipit tamquam principium quod omnis talis herba confert febricitanti”³⁰.

“(…) si virtute notitiae intuitivae accipiatur notitiae evidens istius veritatis contingentis ‘ista herba sanat talem infirmitatem’, illa est causa mediata partialis notitiae istius conclusionis demonstrabilis ‘omnis talis herba sanat’. Est autem ista notitia intuitiva causa partialis tantum, quia ista notitia non sufficit nisi evidenter sciatur quod omnia individua eiusdem rationis sunt nata habere effectus eiusdem rationis in passo eiusdem rationis et aequaliter disposito”³¹.

Se adquiere, en efecto, el conocimiento de una proposición causal universal –v. g., “todo cuerpo informado por el calor puede quemar, siempre que se den condiciones equivalentes”– a partir del de una verdad contingente (“este cuerpo cálido quema”), y otra, que opera como medio extrínseco al silogismo (“todos los individuos de la misma especie...etc.”):

“Per notitiam tamen evidentem alicuius contingentis et notitiam unius veritatis necessariae, non ordinatas in modo et figura, potest accipi notitia evidens conclusionis demonstrabilis (...). Quia scilicet sciatur evidenter conclusio necessaria per unam contingentem evidenter notam, ex qua contingente sequitur formaliter conclusio illa demonstrabilis. Sicut sequitur formaliter: haec herba sanat, igitur omnis herba eiusdem speciei sanat. Et tenet ista consequentia non per aliquod medium intrinsecum quo adiuncto esset syllogismus, sed tenet per medium extrinsecum, scilicet per illud: omnia agentia eiusdem speciei specialissimae sunt effectiva eiusdem rationis”³².

³⁰ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, q. 2, p. 87.

³¹ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 90, lin. 19 - p. 91, lin. 4.

³² Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 91, lin. 16 - p. 92, lin. 2. Las relaciones lógicas de consecuencia fueron clasificadas por Ockham según fueran verdaderas *ut nunc* (para determinado tiempo) o *simplices* (para todo tiempo), según fueran obtenidas por un medio intrínseco o por uno extrínseco, según fueran formales o materiales y según estuvieran compuestas de términos en suposición simple, material o personal. En un silogismo, la conclusión se sigue de las premisas por un medio extrínseco cuando se sigue a través de alguna regla general que no refiere especialmente a los términos de esas proposiciones más que a otros. Un ejemplo de silogismo por medio intrínseco es “Sócrates no corre; *pero Sócrates es hombre*; luego un hombre no corre”; uno de silogismo por medio extrínseco, “Sólo un hombre es asno, *pero una proposición afirmativa exclusiva y una proposición universal afirmativa, cuyos términos son transpuestos, son convertibles*; luego, todo hombre es un asno”; cf. Moody (1935), p. 285.

“(…) sciendum est quod sensu apprehendente aliquod sensibile, potest virtus phantastica idem imaginari, et non solum phantastica sed etiam intellectus potest idem apprehendere, quo apprehenso potest intellectus aliquas propositiones contingentes evidenter cognoscere. Sicut apprehenso per sensum calore, potest intellectus eundem calorem cognoscere, et scire quod illud est calidum, et quod illo approximato alteri calefacit illud aliud quod non esset calidum nisi sibi primum calidum approximaretur. Et ita intellectus evidenter cognoscit hanc propositionem ‘hoc calidum calefacit’. Ista autem propositione nota et scita, et scito quod quando aliquid convenit uni individuo potest consimile competere alteri individuo eiusdem speciei, accipit istam propositionem universalem ‘omnis calor est calefactivus’, cum non sit maior ratio quod unus calor sit magis calefactivus quam alius”³³.

Se ve, pues, que Ockham excluyó toda vía inductiva para la comprobación de la causalidad, si el enunciado a verificar estaba restringido a individuos de una misma especie ínfima: cuando una proposición singular quiere ser universalizada para individuos de una misma y sola especie, sostuvo, frecuentemente basta con verificarla de un solo individuo, en la medida en que se introduzca el principio extrínseco al silogismo de que lo que conviene a un individuo de una especie, no repugna formalmente a otro individuo de esa especie³⁴. En cambio, la inducción es necesaria, agregó, si se trata de verificar una verdad universal sobre algo más común que la especie ínfima, esto es, sobre el género, pues sabemos por experiencia que no siempre los individuos de un mismo género pueden producir efectos de la misma especie³⁵. Por eso, para verificar proposiciones universales referidas a cosas de un mismo género, es necesario, a veces, realizar una inducción en todas (*inductio in omnibus*), otras, sólo en unos cuantas (*inductio in pluribus*), y otras veces, sólo en una de las varias de las especies contenidas en ese género³⁶. Por ejemplo, para verificar la proposición “todo animal es susceptible de aumento”, serán necesarios muchos experimentos singulares que permitan verificar dicha verdad de, cuando menos, un individuo de cada especie de las contenidas en el género (“todo hombre es susceptible de aumento”, “todo león es susceptible de aumento”; etc.) a partir de los cuales se podrá establecer la proposición universal³⁷.

Literalmente, la justificación que Ockham ofreció del principio “causas de la misma especie...” fue similar a la que dio del experimento singular: así como no debemos atribuirle carácter de causa a un objeto sin una buena razón, tampoco debemos suprimírsele sin ella³⁸, pero

³³ Cf. SL III-2, c. 10, OPh I, p. 522, lin. 1 - p. 523, lin. 18. Cf. también EPhA I, 1, OPh IV, p. 26, lin. 134 - p. 27, lin. 144.

³⁴ Cf. EPhA II, 12, OPh IV, p. 380, lin. 65 - p. 381, lin. 73: “(...) aliquando universale quod debet induci, habet pro subiecto speciem specialissimam (...). Et ad habendum cognitionem de tali universali frequenter sufficit inducere per unam singularem, et hoc virtute talis propositionis: *quod convenit uni individuo unius speciei specialissimae, nulli individuo eiusdem speciei repugnat formaliter*. Et ideo ex hoc ipso quod iste calor calefacit, potest accipi ista universalis quod omnis calor est calefactivus nisi impediatur, ut si aproximetur sibi passivum dispositum vel cum tali modificatione”. Cf. también Q II, 9, OTh IX, p. 155, lin. 131-2: “(...) omne quod competit uni individuo, simile potest competere alteri individuo”.

³⁵ Por ejemplo, algunas sustancias pueden producir sustancias, y otras, sólo accidentes, cf. cap. VIII.

³⁶ Cf. EPhA II, 12, OPh IV, p. 381, lin. 73-89: “Aliquando autem universalis quae debet induci, habet pro subiecto aliquid communius quam speciem specialissimam; et tunc aliquando non potest notitia illius accipi nisi inducendo per omnia singularia, aliquando nisi accipiendo de qualibet specie aliquod individuum contentum. Aliquando autem sufficit accipere de pluribus speciebus aliqua individua et non oportet de omnibus, et hoc est verum quando eadem ratio est quod praedicatum conveniat istis speciebus sicut illis. (...) Aliquando tamen etiam ad habendum talem universalem sufficit inducere in uno singulari”.

³⁷ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 92, lin. 9.

³⁸ Cf. S III, q. 7, OTh VI, p. 200, lin. 17-18: “(...) sicut nulli debet attribui causalitas nisi evidenter appareat quod sibi debet attribui, ita non debet ab aliquo auferri nisi appareat in eo imperfectio causalitatis”.

no hay mayor razón por la cual un objeto cause determinado efecto y otro objeto de su misma especie o clase no pueda causar un efecto de la misma clase que él. En consecuencia, resolvió, si hemos logrado verificar fehacientemente que un objeto fue causa de determinado efecto, podemos establecer que lo propio pueden hacer todos los objetos de su misma especie, a menos —como sabemos— que sufran alguna imperfección de su parte, o que no se den las condiciones adecuadas³⁹. Antes de discutir los obvios interrogantes que despierta esta teoría será preciso referirnos al gran capítulo de la epistemología ockhamista que hemos mencionado en capítulos anteriores: el de las llamadas proposiciones *de possibili*.

Hemos dicho que la teoría ockhamista de la ciencia es tan sólo un capítulo relevante en la evolución de la filosofía medieval de la ciencia⁴⁰. La epistemología de Ockham no se pudo sustraer al legado problemático que de aquélla recibió y estuvo prácticamente atravesada por sus mismos problemas; esencialmente, por la cuestión tradicional de cuáles son las condiciones de demostrabilidad de una proposición. Conviene recordar los principios generales de esta concepción tradicional de la ciencia, tal como se verificó, por ejemplo, en Tomás de Aquino: la evidencia de una proposición científica reside en que sea demostrada, esto es, obtenida como conclusión de un silogismo demostrativo; su valor epistémico deriva del de sus premisas y de la calidad de la inferencia silogística. Puesto que las premisas pueden ser conclusión de otro razonamiento silogístico, es necesario, para no producir una regresión al infinito, postular primeros principios autoevidentes, por lo cual toda ciencia es un edificio bien estructurado de cadenas inferenciales que tiene su fundamento en determinados principios indemostrables. Poseer conocimiento científico de una proposición significa poder justificarla sobre la base de un silogismo demostrativo que reposa en última instancia en principios indemostrables, cuya evidencia depende enteramente de que, en ellos, el predicado esté contenido en la definición real del sujeto como género o diferencia⁴¹. Ockham definió su propia concepción de la naturaleza del discurso demostrativo en unos términos no esencialmente incompatibles con esta concepción general, términos que resumió bien Moody: como el acto de conocer una verdad necesaria a través del reconocimiento de la naturaleza individual de las cosas por las que suponen sus términos. En tal silogismo, una verdad concerniente a cosas existentes individuales, que son principios de cambio, es conocida de tal manera que ninguna circunstancia contingente o referencia temporal extrínseca y ningún factor atribuible a la historia personal del hombre que conoce esa verdad está involucrada como parte de lo conocido. Se da por descontado, por supuesto, que éste hombre particular adquirió éste conocimiento, pero su forma de llegar al conocimiento de la verdad y su acto de juicio, por el cual la proposición es formada en su mente, no son cosas que él conoce al conocer que tal proposición es verdadera⁴². En su esfuerzo por despojar al conocimiento de todas esas marcas de contingencia y exterioridad, Ockham no fue en contra de la tradición, sino que, por el contrario, fue fiel a ella hasta las últimas consecuencias.

El hecho es que, en los términos técnicos en que lo planteó Ockham, el problema crucial de la teoría de la ciencia sería la demostrabilidad de la existencia, esencia, atributos y causa de la cosa sobre la que versa esa ciencia, demostrabilidad que está en directa relación con el hecho de

³⁹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 22, lin. 23 - p. 23, lin. 2: "(...) illa quae sunt eiusdem rationis et aequae perfecta possunt in eodem passo aequaliter disposito habere effectus eiusdem rationis, VII *Topicorum*, c. 1". Cf. también Ib., q. 8, OTh I, p. 213, lin. 2-4: "(...) quaecumque sunt eiusdem rationis et aequae perfecta in passo aequaliter disposito habent effectus eiusdem rationis".

⁴⁰ Cf. cap. I.

⁴¹ Cf. Tabarroni (1997), loc. cit..

⁴² Cf. Moody (1935), p. 281.

que el predicado y el sujeto de dicha proposición supongan por lo mismo⁴³. Para definir su posición sobre estos problemas, Ockham recurrió a su distinción, varias veces mencionada, entre un sentido real y un sentido predicativo de *passio*, que podemos equiparar al concepto de atributo. Usando dicho concepto en el primer sentido –impropio–, hablamos de una *res* inherente a otra, como es inherente una forma accidental a una sustancia (v. g., la blancura en la pared). Usándolo en el segundo sentido –propio–, no hablamos de una *res* “en” la cosa misma, sino de un concepto “predicable de” la cosa como de un sujeto, concepto que supone por ella y no por sí mismo (*conceptus proedicabilis de aliquo pro re, non pro se*).⁴⁴ Ahora bien, tomando “atributo” en el primer sentido, no hay ningún atributo que pueda demostrarse de su sujeto, porque todo atributo tomado en ese sentido real es un accidente, y todo accidente es separable de su sujeto –v., g., la blancura, de Sócrates⁴⁵–. La razón es que ningún accidente puede ser predicable, pues no es predicable sino el universal, y el accidente es algo particular, una *res extra animam*. Ciertamente que, a veces, lo importado por un atributo entendido en el segundo sentido, es decir, como un predicable, es un atributo entendido en sentido real, pero se lo formulará, no en una proposición real sobre el presente, sino en una sobre lo posible, como la conocida “todo hombre es capaz de reír” (que siempre es una proposición verdadera, esté, de hecho, riendo el hombre o no) o la proposición “todo hombre puede recibir la ciencia”, etc.⁴⁶. La formulación ockhamista de las proposiciones científicas, es decir, de las proposiciones universales y necesarias, en el modo de la posibilidad se vinculó con la doctrina según la cual no sería necesario que el objeto (en términos ockhamistas, el *subiectum*) de la ciencia fuera actual, sino que sería suficiente con que *puñera* serlo. Proposiciones asertóricas como “todo hombre *recibe* la ciencia”, “el hombre *ríe*”, “todo fuego *es* caliente”, etc. son contingentes, porque podrían ser falsas, aún siendo verdadera la proposición en la cual se afirma que el sujeto de aquéllas existe –condición inicial para la verdad de toda proposición de esa naturaleza–:

“(…) quaelibet talis est contingens ‘substantia est quanta’, ‘omnis ignis est calidus’, ‘homo ridet’, et sic de aliis. Sed tales propositiones ‘omnis homo est susceptibilis disciplinae’, ‘omne corpus est mobile’, ‘omnis homo est risibilis’ necessariae sunt, sic quod non possunt esse falsae cum veritate propositionis in qua enuntiatur esse de subiecto, et aequivalent propositionibus de possibili. Sicut ista ‘omnis homo est risibilis’ aequivalet isti ‘omni homo potest ridere’: et hoc forte accipiendo subiectum in illa de possibili pro eo quod est, per quod una cavillatio puerilis excludi posset”⁴⁷.

El argumento frecuentemente esgrimido por Ockham para hacer esta conversión de lo fáctico a lo hipotético fue que Dios siempre podría hacer una cosa absoluta sin otra posterior. Seguiremos, por ahora, sin entrar en la discusión fundamental acerca de qué tan seriamente debemos tomar dicha hipótesis de intervención, porque lo que interesa en el nivel epistemológico es el énfasis puesto por el *Venerabilis Inceptor* en que esas mismas proposiciones –“todo fuego *puede quemar*”, “todo hombre *puede recibir la ciencia*”, “todo hombre *puede reír*”–, si son formuladas en el modo de la posibilidad son necesarias: *condicionalmente* necesarias, es decir,

⁴³ Cf. Goddu (1984), p. 55. Sobre la teoría de la demostración científica, cf. Guelluy (1947); Leff (1975), pp. 239-317; Larre (2000), pp. 75-88.

⁴⁴ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 133, lin. 15 - p. 134, lin. 4 y q. 4, OTh I, p. 144, lin. 5-10.

⁴⁵ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 136, lin. 13-15: “(...) passio quae est alia res [a subiecto] potest separari a subiecto, et ideo non necessario, inest subiecto. Sed illa passio non est demonstrabilis a subiecto”. Cf. cap. VIII.

⁴⁶ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 136, lin. 10 - p. 137, lin. 8.

⁴⁷ Cf. SL I, c. 24, OPh I, p. 80, lin. 59-68.

siempre que exista el sujeto de las mismas, se cumplan las condiciones requeridas por la naturaleza, etc..

“Ratio autem quare aliae propositiones sunt contingentes, ita quod possunt esse falsae simul cum veritate propositionis in qua enuntiatum esse de subiecto, est quia Deus potest omnem rem creatam facere sine alia (...)”⁴⁸.

Queda así aclarado qué debe entenderse, según Ockham, por atributo cuando se pregunta cuáles atributos son demostrables y cuáles no, lo cual es prácticamente equivalente a preguntarse qué proposiciones son demostrables y cuáles no. Para responder a esa cuestión principal, Ockham se dedicó, primero, a clasificar las *passiones*, y recurrió a la decisiva teoría de la connotación. Algunos predicados o atributos, distinguió, importan o connotan alguna cosa real y absoluta realmente diferente del sujeto. Otros, solamente un movimiento de sus partes (“risible”, “móvil”, “alterable”, etc.). Otros son negativos o privativos. Añadió la distinción aristotélica según la cual un atributo tiene un sujeto primero y uno no primero, o un sujeto inmediato y otro mediato. Sujeto primero es aquél al cual puede competarle el mencionado atributo, por más que se suprima cualquier otra cosa. El sujeto segundo puede ser algo que excede o es excedido por el sujeto primero, o bien, en cuanto a la predicación, o bien, como el todo respecto de la parte, o bien, como el substrato y el accidente. Un ejemplo de sujeto primero es el triángulo, respecto del isósceles, pues lo excede en cuanto a la propiedad de ser trilátero. Un ejemplo de sujeto segundo es el alma intelectual respecto de la capacidad de aprender o de recibir el conocimiento, porque, suprimida el alma intelectual, de nada podría predicarse dicho atributo. Pero como el alma intelectual es una parte del hombre, el hombre es sujeto segundo del atributo “capaz de aprender”; el fuego y el calor, asimismo, son, respectivamente, sujeto segundo y sujeto primero del atributo “comburente”, porque “comburente” es, propiamente, el calor, y no el fuego, en el cual inhiere el calor⁴⁹.

Distinguidos esos diversos tipos de predicados según su significado, Ockham discutió cuáles serían demostrables y cuáles no. Algunos de ellos, notó, connotan conjuntamente alguna parte de la misma cosa por la que supone el sujeto y alguna cosa no inherente a aquélla. Otros significan las mismas partes del sujeto, pero las connotan de modo negativo. Por ejemplo, la propiedad de ser corruptible, cuando es atribuida a la sustancia, significa, *in recto*, a la sustancia, y connota *in obliquo* sus partes de modo negativo. “Corruptible” se define, así, como algo cuyas partes pueden no existir:

“(…) aliqua autem passio importat in recto illud quod importat subiectum et in obliquo importat partes illius rei et aliquam rem sibi non inhaerentem (...). (...) aliqua autem passio importat in recto illud quod importat subiectum et negative vel in obliquo importat partes subiecti (...)”⁵⁰.

Pero hay otro tipo de predicados, los llamados absolutos, que, en general, significan alguna cosa extrínseca al sujeto mismo:

⁴⁸ Cf. SL I, c. 24, OPh I, p. 80, lin. 69-72.

⁴⁹ Cf. cap. VIII.

⁵⁰ Cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 143, lin. 27-31.

“(…) aliqua autem passio importat in recto illud quod importat subiectum et in obliquo importat aliquam rem sibi non inhaerentem (...)”⁵¹.

O no extrínseca, sino inherente a él, como una cualidad absoluta que el sujeto tiene o puede tener:

“(…) aliqua passio importat in recto praecise illud idem quod importat subiectum et aliquam formam realiter inhaerentem sibi in obliquo (...)”⁵².

En los dos últimos casos, el atributo supone por el sujeto mismo del que se predica, pero importa o connota, además, algo realmente diferente del sujeto. Por ejemplo, en la proposición “El hombre es capaz de reír”, la capacidad de reír (*risibilitas*) supone por el hombre mismo, pero connota el acto de reír. Atributos como éste no serían, en sí mismos, algo distinto *a parte rei* del sujeto mismo del que se predicán; supondrían por el sujeto mismo, connotando algo realmente distinto de éste. Sobre los connotativos, comentó Ockham, por una suerte de confusión (*ex falsa imaginatione*) se cree que constituyen realidades positivas inherentes a aquello de lo que se predicán, porque se ignora que este tipo de atributos carece de definición real y sólo tiene definición nominal. Se imagina que la capacidad de reír es algo único en sentido absoluto y real por parte de la cosa (*aliquid unum simpliciter a parte rei*), del mismo modo que son uno en sentido real y absoluto el hombre o la blancura, cuando, en verdad, ni la capacidad de reír, ni ningún atributo similar es algo único por sí o por accidente, por lo cual es impropio preguntarse “qué es” la capacidad de reír y hay que preguntar, más bien, qué significa. A lo cual se responde con una proposición: *algo que puede reír*⁵³.

Los predicados o atributos que significan alguna propiedad causal fueron tratados por Ockham a través de esta teoría general de la atribución. Se trataba, por una parte, de las *passiones* que, suponiendo por un sujeto, connotarían que éste puede producir algo en algo. El atributo “comburente”, predicado del fuego, connota una cosa distinta del fuego —el calor—, pero, además no inherente a él, a saber, connota el calor que puede seguir, aproximado, el fuego, a un pedazo de madera. Por otra parte, se trata de todos aquellos atributos correlativos a los anteriores, que significan que el sujeto puede recibir en sí mismo una cualidad absoluta: el atributo “combustible”, predicado de la madera, supone por la madera misma, importando el calor que puede recibir; el atributo “diáfano”, predicado del aire, supone por el aire, connotando que puede recibir la luz. Hechas estas distinciones, Ockham procuró, en una línea más o menos tradicional, resolver el problema de la atribución preguntando por la naturaleza del predicado (*passio*) y su relación con el sujeto. Concedió, en principio, que muchos atributos podrían ser demostrados, siempre que lo fueran de su sujeto mediato o segundo, como en los siguientes silogismos: “todo triángulo tiene tres lados; el isósceles es triángulo; luego, el isósceles tiene tres ángulos”; “todo lo que tiene alma intelectual puede recibir la ciencia; el alma es capaz de recibir la ciencia; luego, etc.”; “todo lo cálido es comburente; el fuego es cálido o tiene calor; etc.”. (En cada uno de estos casos, siempre se debería suponer sobreañadida una prótasis condicional que afirmara que el sujeto enunciado en el consecuente existe, v. g. “si existe algo que tiene alma intelectual, entonces, tiene la capacidad de adquirir la ciencia”⁵⁴). En cambio, afirmó Ockham, ningún

⁵¹ Cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 150, lin. 18 - p. 151, lin. 2., lin. 25-27.

⁵² Cf. SL III-2, c. 12, OPh I, p. 526, lin. 23-25. Cfr. también S, Prol., q. 4, OTh I, p. 143ss..

⁵³ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 140, lin. 23 - p. 141, lin. 1.

⁵⁴ Cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 148, lin. 1 - p. 149, lin. 7

atributo es demostrable de su sujeto primero si connota alguna cosa realmente distinta de éste e inherente a éste. Para que los atributos de este tipo fueran demostrables de su sujeto, sostuvo, sería preciso que en la definición del sujeto, que es el medio de la demostración, se expresaran partes distintas, de tal modo que, suprimida cualquiera de esas partes, no pudiera predicarse dicho atributo del sujeto, como si cada una de esas partes fuera causa de la pertenencia del atributo al sujeto, y de modo que, por el conocimiento de las partes de la definición, se llegara al conocimiento del atributo y su unión con el sujeto. Así ocurre, ejemplificó, en las demostraciones matemáticas. Por ejemplo, el ser trilátero se predica del triángulo por medio de la definición del triángulo, que dice que éste tiene partes diversas y determinadas en cuanto al número, a saber, las tres líneas de las que se compone el triángulo. Así, el ser corruptible se demuestra de la sustancia compuesta por medio de la definición de ésta que expresa sus partes, a saber, la materia y la forma, de modo que, suprimida cualquiera de estas partes, no habría, en absoluto, sustancia corruptible⁵⁵. Pero los atributos que connotan una *res absoluta* distinta del sujeto e inherente a éste no cumplen con la mencionada condición, porque no hay definición del sujeto que sirva como medio para demostrar alguno de esos atributos. Para ello, según lo dicho, sería necesario que la definición tuviera “partes” diversas en especie o en número, suprimida cualquiera de las cuales, quedara suprimido el atributo⁵⁶. Mas eso no se cumple, por ejemplo, con el ser comburente, respecto del calor, pues, suprimida cualquiera de las partes de la definición del calor, aún así, el calor sigue siendo comburente:

“(…) aliqua passio praesupponit subiectum suum habere partes realiter distinctas sine quibus nullo modo posset sibi competere, et per distinctam notitiam illarum partium devenitur in notitiam passionis de subiecto, et ideo illa est demonstrabilis per definitionem exprimentem illas partes tanquam per medium. Aliqua autem passio, quantum est ex se, nullam praesupponit distinctionem partium quin simpliciter potest poni quacumque illarum partium circumscripta, et ideo nihil est exprimens quaecumque intrinseca suo subiecto cui prius vel notius conveniat quam subiecto, et ideo talis non est demonstrabilis”⁵⁷.

Las proposiciones universales en las que se predica este tipo de atributos de cierto sujeto, determinó Ockham, no son demostrables de su sujeto primero porque son el tipo de proposiciones contingentes que se conocen por medio del experimento, como las que presentamos antes. Para conocerlas no es suficiente con la *notitia intuitiva* ni *abstractiva* de sus términos por separado; dicho en otros términos: alguien podría tener la aprehensión abstractiva o, incluso, intuitiva del

⁵⁵ Cf. S, Prol., q. 4, p. 148, lin. 1 - p. 149, lin. 7 y q. 5, p. 166, lin. 20 - p. 167, lin. 1: “(…) definitio subiecti (...) exprimit partes subiecti sine quibus impossibile esset passionem illi subiecto competere. Hoc patet per exempla: quia definitio exprimens partes trianguli est medium et causa quare sibi competit illa passio, sicut partes substantiae compositae sunt causae quare sibi competit corruptibilitas, quia nisi una pars esset ab alia separabilis non posset dici corruptibilis. Huiusmodi autem demonstrationes fiunt in mathematicis”. “(…) passio tertio modo dicta et quarto potest demonstrari de subiecto suo primo, quia potest ignorari de suo subiecto, quamvis sciatur quid significatur per subiectum et quid etiam significatur per passionem. Postea autem cognito quae et qualis naturae sunt eius partes, sine ulteriori experientia de passione potest eadem passio sciri de subiecto, et hoc per definitionem exprimentem illas partes quae in obliquo vel negative importantur per passionem. Et tales sunt demonstrationes mathematicae, propter quod in eis parva vel nulla requiritur experientia (...)”. Los predicados “del tercer y cuarto modo” a los que aludió al comienzo son los que connotan una parte del mismo sujeto (“de tres ángulos”) y los de tipo negativo (“inmaterial”, etc.). Cf. también S, Prol., q. 4, OTh I, p. 150, lin. 18 - p. 151, lin. 2: “(…) aliae <passiones> autem sunt demonstrabiles (...) sicut quod omnis triangulus habet tres etc.; omnis substantia est corruptibilis; et sic de aliis”. Cf. también SL III-2, c. 12, OPh I, p. 527, lin. 52ss.

⁵⁶ S, Prol., q. 4, OTh I, p. 146, lin. 17 - p. 147, lin. 2.

⁵⁷ Cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 157, lin. 17 - p. 158, lin. 7 y S, Prol., q. 4, p. 150, lin. 18 - p. 151, lin. 2.

sujeto 'S' y del atributo 'P' e ignorar, sin embargo, si verdaderamente existe un 'x' tal que 'x' es 'S' y 'P'. Entonces, "el alma puede recibir la ciencia", "el fuego puede ser cálido", "el sol puede producir gérmenes", son, todas ellas, proposiciones universales no demostrables, sino verificables por experiencia a partir del conocimiento de una proposición contingente. Es necesario saber que, cuando menos, *un alma recibe, de hecho, la ciencia*, para luego enunciar la proposición universal "el alma *puede* recibir la ciencia"⁵⁸ por medio del principio "causas de la misma especie,... etc..

Contra su tesis, Ockham refirió algunos argumentos que se apoyaban en ciertos pasajes de Aristóteles. Se argumentaba, por ejemplo, que el Filósofo contradiría la afirmación explicada, según la cual hay atributos que no son demostrables, puesto que fue él quien enseñó a demostrar por la causa: todo atributo que es inherente o se atribuye a un sujeto por cierta causa debería poder ser demostrado de ese sujeto por la causa como medio de la demostración⁵⁹. Ockham respondió que Aristóteles sólo lo había aceptado respecto de las demostraciones particulares, que no atañen a todos los individuos contenidos bajo el sujeto, sino a algunos, o, cuando menos, no en todo tiempo, sino sólo en un tiempo determinado. Estas eran demostraciones particulares, por oposición a las demostraciones universales dichas del segundo modo y a priori⁶⁰. Por ejemplo, "la luna puede ser eclipsada" es una proposición contingente y empírica, no demostrable, y la razón es que no puede saberse sino por experiencia que la luna puede ser iluminada por el sol. Ahora bien, una vez conocida, se puede, a su vez, conocer demostrativamente que la luna será eclipsada en tal o cual momento, haciendo el siguiente silogismo: "cada vez que la tierra se interpone entre el sol y la luna, la luna es eclipsada, pero cada vez que el sol está en tal lugar y la luna en tal otro, la tierra se interpone entre el sol y la luna; luego, en ese momento, la luna es eclipsada". Según Ockham, cada vez que Aristóteles se había referido a atributos demostrables, se había referido a demostraciones de este tipo, es decir, a demostraciones particulares. Y por eso, según Ockham, toda demostración por la causa sería una demostración particular, que establecería alguna diferencia de tiempo, de tal modo que, en un tiempo, la causa operara, y en otro no: no se dice, sin más, "la luna se oscurece", sino "la luna se oscurece *cuando se interpone el sol...*", etc.⁶¹.

⁵⁸ Cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 147, lin. 3-24.

⁵⁹ Cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 153, lin. 3-6.

⁶⁰ Una proposición del segundo modo por sí era, según la clasificación de Aristóteles, una en la que el predicado se predicaba necesariamente del sujeto pese a no pertenecer a su quiddidad o esencia.

⁶¹ Con todo, se podría obtener esa proposición por demostración así: habiendo conocido por experiencia que el sol es un cuerpo luminoso, que puede iluminar a otro cuerpo y que en algún tiempo puede oponerse directamente a la luna sin que otro cuerpo luminoso se le oponga, se podría concluir demostrativamente que es el sol la única causa de la iluminación de la luna, cf. S, Prol., q. 4, OTh I, p. 155, lin. 20 - p. 157, lin. 10. Como explicó Goddu, Ockham reconoció que es posible hallar un término medio por el cual la existencia posible de un atributo sea demostrable. El proceso es el siguiente: cuando poseemos una definición nominal, podemos aún dudar si un eclipse actualmente existe o puede existir en el mundo real. Una vez que conocemos a través de la experiencia que tal evento sí sucede, podemos aplicar esta definición a un caso más específico. Con respecto a este caso específico, no conocemos su posibilidad a través de su actualidad; más bien, inferimos su posibilidad a partir de la existencia de los términos que pueden ser puestos en esta relación sobre la base de similitud con otros casos que hemos observado. Si conocemos el significado de "ausencia de luz", "fuente de luz", "cuerpo iluminable", "cuerpo opaco", y tenemos experiencia de esas cosas, podemos aplicarlas a "eclipse", "sol", "luna" y "tierra", y concluir que la luna es eclipsable. ¿Como sabemos que hay una relación de la definición nominal con el caso más específico? Simplemente, según la explicación de Goddu, en virtud del significado de los términos de una definición nominal y las similitudes obtenidas entre un caso descrito en términos generales y uno más específico, reconocido evidentemente por el hecho de que hay una correspondencia entre cada término de la descripción general y cada término del caso específico. De ahí que hechos o eventos contingentes o cosas que no conocemos intuitivamente puedan ser demostradas por inferencia y extensión a partir de nuestra experiencia. Pero, una vez más, lo que hace que esa conclusión sea necesaria es la estipulación de que tal causa es *in esse in effectu* en un momento dado; cf. Goddu (1984), pp. 56-57.

Según lo visto, la teoría ockhamista del conocimiento de la causalidad se apoyó, sustancialmente, en el *experimentum de singulari* como medio de probar un hecho causal y en el principio “causas de la misma especie...” como medio (extrínseco al silogismo) de demostrar una ley causal. Si la propuesta de la vía experimental albergó un germen de escepticismo, es decir, si, para Ockham, el experimento verdaderamente probaría que algo es causa de otra cosa o se limitaría a verificar una correlación fenoménica de cosas absolutas; si, por el contrario, la asunción del principio “causas de la misma especie...” manifestó una persistente adhesión de su parte a la causalidad en sentido pleno, y cuál fue el status epistemológico que atribuyó a ese principio, así como si, para él, las solas proposiciones admisibles en la ciencia natural son las que demuestran que la existencia de una cosa contingente es posible –todas estas cuestiones serán discutidas a continuación–.

Conclusiones: aportes para el debate sobre el “escepticismo” ockhamista

La mayoría de los intérpretes que han analizado el tema con profundidad se han negado a mantener la imagen tradicional de Ockham como un escéptico que habría adelantado, en los estertores de la edad media, las críticas de Hume. El clásico parangón entre Ockham y el empirismo moderno fue minuciosamente rebatido por Mc Cord Adams⁶². Según reseñó, muchos de los que lo calificaron de escéptico supusieron que, como reaccionó contra la realidad de la relación causal y sostuvo que no puede haber más en los conceptos que lo que hay en las intuiciones, Ockham habría reducido la causalidad a una secuencia regular⁶³. En su crítica a estas visiones, Mc Cord Adams comenzó por destacar lo siguiente: primero, Ockham admitió un sentido amplio de la noción de conocimiento evidente, distinto de la *notitia intuitiva* (por ejemplo, el obtenido por inferencia, como las conclusiones de las demostraciones); segundo, Ockham admitió que conocemos intuitivamente muchas cosas, aunque no las conozcamos existiendo separadamente, como los accidentes en la sustancia, y sostuvo, incluso, que algunos de nuestros conocimientos evidentes pueden causar, a su vez, el conocimiento evidente de que las cosas están relacionadas⁶⁴. En ese sentido, afirmó Mc Cord Adams, Ockham no habría negado que la *notitia intuitiva* nos provea conocimiento de las relaciones entre una cosa y otra u otras. La trillada comparación con Hume puede justificarse, continúa, por el hecho de que Ockham distinguió entre conocimientos intuitivos y abstractivos, sosteniendo que sólo los primeros pueden causar el conocimiento evidente de las proposiciones contingentes y que el conocimiento abstractivo de una cosa, para ser mantenido naturalmente, presupone el conocimiento intuitivo de la misma. Pero, a diferencia de Hume, Ockham creyó en la formación de conceptos generales y, más aún –según la formulación de Mc Cord Adams–, sugirió que podemos usar dichos conceptos generales abstractos para formar conceptos compuestos de cosas que naturalmente no podemos conocer intuitivamente–. En suma, concluyó esta comentarista, las acusaciones de escepticismo respecto de la causalidad reflejaron un mal entendimiento de la epistemología de Ockham y su relación con su ontología: Ockham bien pudo haber negado que las relaciones de causalidad sean cosas realmente distintas de las cosas absolutas sin, por ello, haber negado que podamos conocer ciertamente la causalidad; su epistemología no lo habría forzado a inferir lo siguiente: “no

⁶² Cf. Mc Cord Adams (1979).

⁶³ Los intérpretes que Mc Cord Adams mencionó como defensores de dicho parangón fueron É. Gilson, H. Klocker y E. Grant.

⁶⁴ Refiriéndose a la afirmación ockhamista de que, en general, un conocimiento intuitivo nos da la existencia de la cosa y de otras proposiciones contingentes acerca de la misma, cf. supra.

tenemos experiencia de la causalidad, sino sólo de la secuencia regular; luego, no tenemos concepto de causalidad más allá de la secuencia regular". Ockham, en todo caso, hizo hincapié en que no podemos *demostrar* la causalidad, sin negar que podemos *conocerla*⁶⁵. Pero Ockham no adhirió a un modelo de certeza fuerte, como el cartesiano (que requeriría, además de certeza, evidencia lógicamente concluyente), sino a uno débil, el escotista (que sólo requeriría evidencia y "no poder dudar"). Ello se prueba por el hecho de que diera por evidente al conocimiento intuitivo y, sin embargo, no exigiera que fuera distinguible, mediante signos infalibles, de la mera creencia. Ockham admitió lógicamente posible que Dios nos engañe, causando en nosotros la creencia de que un objeto está presente, o de que la blancura existe cuando no existe pero no se comprometió en absoluto con las consecuencias cartesianas de estas admisiones. De hecho, pudo serle familiar el escepticismo académico —a través de Agustín, Enrique de Gante o Duns Escoto—, sin embargo, acordó con Escoto en que ninguna persona razonable adoptaría el criterio de conocimiento cierto de los académicos. Adoptando el modelo "débil" de conocimiento como ausencia de duda y error, Ockham conservó la convicción de que podemos estar ciertos de la causalidad, incluso, aunque a veces erremos ocasionalmente o aunque sea lógicamente posible que Dios nos engañe constantemente. Incluso aunque si hubo coqueteado con el escepticismo acerca de la causalidad, en balance, Ockham lo rechazó y mantuvo que podemos conocer cierta y evidentemente sobre la base de las correlaciones experimentales. Por todo ello, concluyó Mc Cord Adams, si su empirismo acerca de la causalidad lo distanció de sus predecesores, fue bastante menos robusto y amplio que el propuesto, cuatro siglos después, por Hume.

También Leff recusó los cargos de escepticismo tradicionalmente vertidos sobre Ockham respecto de la causalidad⁶⁶. Si, por una parte, no puede enfatizarse demasiado en que aceptó totalmente las regularidades de la naturaleza —reconocía—, por otra, mirando sus observaciones sobre la uniformidad, las similitudes entre individuos de las mismas especies y géneros y la dependencia causal de unas cosas respecto de otras, nada podría ser más erróneo que la vieja creencia ampliamente difundida de que negó la causalidad o la relación en general. El punto es, según Leff, que las concibió empírica y no lógicamente. No es exagerado decir, sentenció este intérprete, que la causalidad y la similitud fueron pivotes en los que Ockham consideró sustentado todo orden de inteligibilidad en un mundo reducido a individuos, hasta el punto de que la causalidad ocupara, en su visión, un lugar más central que en ningún escolástico precedente. La causa fue, para él, el factor unificador y ordenador de los individuos, pues el conocimiento de los fenómenos naturales puede ser universalizado a partir de la experiencia y por deducción, precisamente, a través del concepto de causa. Defendiendo una visión no esencialmente distinta, Alféri comenzó por señalar el contraste entre, por una parte, la falta de una concepción inductiva del conocimiento del universal en Ockham, y, por otra, el recurso del *Venerabilis Inceptor* a la inducción en lo que respecta al conocimiento de la causalidad. Ockham afirmó que una sola intuición de una sola singularidad es suficiente para conocer su esencia⁶⁷ —de ahí, señaló Alféri, que, en materia de universales, el suyo no haya sido un empirismo en sentido moderno, sino un

⁶⁵ Debida, la naturaleza no demostrable de la causalidad, a la posibilidad lógica de que Dios actúe solo, sin la causa segunda. En este sentido, destacó Mc Cord Adams, los argumentos para el escepticismo causal son provistas por la razón; no por la experiencia ni por la revelación. Al afirmar que, no por ser indemostrable, la causalidad es incognoscible para Ockham, Mc Cord Adams se acercó a Courtenay, cf. cap. XI.

⁶⁶ Cf. Leff (1975), p. XXIII y pp. 581-584.

⁶⁷ Como se recordará, según la presentación de Alféri, Ockham requeriría que se configure una "serie" de, al menos, dos intuiciones de dos singulares, para que una esencia singular devenga "tema" de una visión serial, es decir, de un concepto específico. En los términos en que este intérprete presentó la doctrina ockhamista de la génesis del universal, la necesidad de la esencia, tal como se encuentra en las definiciones universales, estaría inscrita en la misma intuición única de un singular. Queda claro, por otra parte, que por "esencia", Alféri no quiso significar nada distinto del individuo; cf. Alféri (1989), p. 382ss. y cap. I.

empirismo de la intuición intelectual o de la visión de la esencia singular—. Distinto habría sido el papel atribuido por él a la inducción en el conocimiento de la causalidad. Para afirmar la causalidad, según Alféri, Ockham habría entendido necesaria una serie de intuiciones del mismo tipo, sin sostener que esa universalización se funde sobre algún principio psicológico de inducción, sino (mediante el principio “causas de la misma especie...”) en la esencia semejante de todos los singulares de la misma especie —y más allá de que esa esencia no contenga la relación causal, como ya sabemos, extrínseca—. La esencia y su visión no nos informan sobre la causalidad como un principio de necesidad interior a la cosa misma, como en el conocimiento de la definición, pero sí de la necesidad de un principio de no-variación de efectos: por todo esto, según Alféri, para Ockham la causalidad sería necesaria, aunque *a posteriori*; no variada, aunque extrínseca⁶⁸.

Corresponde que volvamos, por fin, a la ya aludida interpretación de Goddu⁶⁹, quien defendió con armas realmente refinadas la tesis de que Ockham suscribió una concepción fuerte de la causalidad. Goddu interpretó la lógica modal de Ockham y, en especial, su teoría de las proposiciones *de possibili*, recurriendo a la semántica contemporánea de los mundos posibles⁷⁰. Aunque Ockham no usó explícitamente estos instrumentos —argumentó—, conceptos fuertemente cercanos a los tópicos de los mundos posibles pueden ser deducidos de sus ideas sobre la relación entre hechos contingentes y leyes naturales. En su análisis de los textos ockhamistas, Goddu procuró extraer conclusiones acerca de cuestiones tales como la necesidad de las esencias naturales o individuales en relación con el mundo actual, la distinción entre las propiedades esenciales de éste respecto de otros mundos posibles, la distinción presunta entre necesidad lógica y física, etc.. La conclusión a la que este análisis lo llevó fue que Ockham mantuvo o pudo haber mantenido que las leyes naturales o físicas expresan una necesidad física, no lógica.

Goddu partió de la clásica cuestión de si Dios podría o hubiera podido crear un mundo mejor que el actual. Por lo general, entre los escolásticos las cuestiones de este tenor se planteaban a propósito de problemas teológicos tales como si Cristo, por su naturaleza humana, habría podido pecar, en la medida en que el *posse peccare* es un *proprium* de la naturaleza humana. Goddu procuró sacar partido de esas discusiones para indagar a qué otras propiedades se aplicaría, según Ockham, ese análisis, cuál habría sido el criterio de Ockham para identificar una propiedad esencial, etc.. Según Goddu, Ockham habría sostenido que las propiedades esenciales del mundo incluyen las esencias o propiedades esenciales de las sustancias del mundo y la pluralidad de especies de tales sustancias, y que Dios podría crear un mundo mejor que el actual introduciendo modificaciones en ambos niveles. Por ejemplo, podría haber hecho un hombre que no hubiera querido pecar, vale decir, un hombre esencialmente distinto del que conocemos, pues la capacidad de pecar es una propiedad esencial del hombre en el mundo actual. Ese hombre sería de una especie distinta (mejor) que el hombre actual. Como las propiedades esenciales del mundo incluyen las especies, entonces —conclusión de Ockham, según Goddu—, Dios podría hacer un mundo mejor que éste y específicamente distinto de éste. Un cambio en una propiedad esencial o la adición o sustracción de una especie bastaría, pues, para producir un mundo distinto en especie del mundo actual. Una propiedad esencial sería, para Ockham, una propiedad que le pertenece siempre y sólo a aquello de lo que es propiedad, de modo que Dios no podría hacer que esa cosa existiera sin esa propiedad, porque la cosa podría verdaderamente poseer esa propiedad o ejercitar la operación de esa propiedad. Sería una contradicción que, en el mundo en el que el hombre no tiene la propiedad o la capacidad de pecar, un hombre pudiera pecar; luego, ése mundo posible y

⁶⁸ Alféri citó a S. Kripke como sostenedor de una posición análoga en la actualidad; cf. *Ib.*, p. 389.

⁶⁹ Cf. cap. V.

éste mundo actual son incompatibles, aunque ambos sean, por igual, posiblemente actuales y su posible actualidad sea lógicamente concebible en todos los mundos posibles. Ockham dio el ejemplo del hombre y la capacidad de reír: tal capacidad es esencial al hombre, aunque no en el sentido en que lo es una propiedad en una proposición *per se primo modo*, en la que la relación entre ésta y el sujeto es puramente interna. Pero una propiedad esencial del mundo entendida en el otro sentido es una que pertenece a todo el mundo, sólo y siempre a él, de tal modo que Dios no podría crear el mundo sin esa propiedad, porque el mundo siempre podría poseerla, de modo que no implicaría contradicción que la tuviera. En ese sentido, “El hombre no es capaz de reír” es imposible y, convertiblemente, “El hombre es capaz de reír” es lógicamente necesaria –al menos, si entendemos que allí “hombre” supone personal y significativamente–, porque se verifica que un hombre, definido “hombre” del modo conocido, existe actualmente. “El hombre es capaz de reír” no sería lógicamente necesaria, en cambio, si entendiéramos por “hombre” una descripción libre, que fuera muy similar a la definición que conocemos, pero que no admitiera, por ejemplo, la capacidad de reír. Bastaría con que ningún hombre, definido “hombre” del modo conocido, existiera, para que la proposición no fuera lógicamente necesaria, pues sus términos no supondrían personal y significativamente.

Pero Ockham, reconoció Goddu, introdujo la visión de que algunas propiedades son universalmente predicadas de sus sujetos a través de un medio extrínseco, a saber, la proposición de que todos los agentes de la misma especie ínfima producen efectos de la misma naturaleza. Las proposiciones que expresan propiedades esenciales de ese modo, como ya sabemos, no son *per se primo modo*, es decir, no revisten necesidad lógica. Goddu entendió la génesis de esas proposiciones en estrecha semejanza con la doctrina ockhamista sobre la génesis del concepto. Cómo es posible formar un concepto de una especie a partir de una cosa singular, es análogo a cómo una causa puede ser inducida de un efecto en nuestra experiencia en el caso de la *species specialissima*: en la descripción ockhamista de ambos, según Goddu, se supone que la inducción es “a todo o nada”, es decir, completa. Un experimento que no produzca un resultado claro para Ockham –agregó Goddu– indicaría meramente que, o el experimento no fue lo suficientemente refinado, o la pregunta planteada sólo podría ser resuelta con gran dificultad o no podría serlo en absoluto. La noción de que se podría estar satisfecho con resultados parciales o estadísticamente probables está completamente ausente; por eso, el problema escéptico de la inducción “no podría siquiera surgir en Ockham”, quien, según este intérprete, habría desarrollado una concepción de experimentación nomológico-deductivista, no una probabilístico-estadística. En la visión de Ockham, incluso la inducción puede llegar a un conocimiento necesario y evidente y, puesto que sus efectos no son específicamente distintos de los de la demostración, no hay diferencia específica entre deducción e inducción. Sin embargo, esta conclusión también marca un movimiento respecto de Aristóteles. Si no hay diferencia esencial entre el conocimiento de una proposición obtenida por experiencia y el mismo conocimiento obtenido por demostración, tal conocimiento por experiencia descansa en el principio de que una causa natural, en las mismas condiciones, siempre produce el mismo efecto, con necesidad física. A partir de la observación de un hecho, uno puede proyectar su conducta futura. La única condición aquí es que tal hecho sea singular, a saber, que éste efecto sea, en verdad, resultado de ésta causa. Luego, puesto que causas de la misma especie producen efectos de la misma especie, el conocimiento del mismo podrá ser generalizado a toda la especie. La certidumbre de tales conclusiones, adujo Goddu, no es metafísica, porque aunque la uniformidad de las leyes de la naturaleza es un principio necesario, la contingencia de los eventos permite sólo una certeza física con respecto a conclusiones inductivas. Si Ockham, pudiendo hacerlo, no planteó el problema de la inducción como lo haría

⁷⁰ Cf. Goddu (1984), pp. 55-92 y 215-216.

posteriormente Hume, ello evidenció, concluyó Goddu, su confianza en la constancia y uniformidad de las leyes de la naturaleza, las cuales –habría sostenido implícitamente Ockham– no son necesarias *en todo mundo posible*, pero sí *en este mundo actual*. Ockham estaría, en síntesis, en una *via media* entre una concepción de las leyes naturales como ontológicamente reales y otra que las entiende como meras afirmaciones protocolares. Pero eso no es todo: inspirándose en una sugerencia de Shapiro, Goddu concluyó con la audaz afirmación de que Ockham habría entendido ciertas *potentiae* como reales. Si no sostuvo que las esencias existan como existen las sustancias y cualidades; con todo, es posible pensar que implícitamente concibió las esencias como expresión de potencialidades y determinaciones reales y a las leyes naturales en estrecha conexión con ellas. Se verá más adelante que otro importante estudioso de Ockham proveyó una interpretación de su teoría del conocimiento de la causalidad alineada implícitamente con esta tendencia⁷¹. A esta altura, podemos afirmar que dos cuestiones de fondo atravesaron los debates entre los intérpretes de Ockham y han estado latentes desde los primeros capítulos de nuestra investigación: *por una parte, hasta qué punto hay que conceder que pensó en sus categorías ontológicas fundamentales (materia y forma, sustancia y cualidad) como reales y realmente distintas; por otra parte, hasta qué punto se puede asegurar que pensó en las propiedades, potencias y virtudes de los objetos como no reales.*

Los citados y la mayoría de los intérpretes más autorizados⁷² han coincidido, pues, en que Ockham introdujo un enfoque de la causalidad de tendencia notoriamente empirista, pero no hasta el punto de negar su cognoscibilidad más allá de límites razonables. Reconocieron el trasfondo ontológicamente individualista de su planteo, sin conceder que implicara consecuencias escépticas y destacaron que sus textos contienen innumerables referencias a las cadenas y familias de cadenas causales de la naturaleza, sobre cuya regularidad observable Ockham no manifestó dudas⁷³; en cuanto a su frecuente reclamo de que no conocemos conexiones causales eficientes sino observando correlaciones, lo interpretaron como una reivindicación de esa vía, más allá de su carácter no demostrativo; finalmente, su principio de uniformidad de las causas de la misma especie lo entendieron, con diversos matices, como una verdad a priori⁷⁴, de sentido común⁷⁵ o autoevidente⁷⁶. Así, dieron cuenta fiel de algo innegable: en los textos de Ockham hay una acre oposición (cuando menos, literal) al realismo de los universales, las relaciones y las virtudes, sumada a una profesión de fe en la prioridad de la intuición del singular y a una taxativa clasificación del conocimiento causal entre los dependientes de ésta, pero también hay repetidas alusiones a cadenas causales necesarias, asociadas con las especies naturales. Cabe hacer algunas observaciones sobre las opiniones vertidas:

Dar prioridad a las afirmaciones de Ockham respecto de la regularidad, credibilidad, etc. de las causas naturales por sobre su tesis de la omnipotencia divina no parece posible, a menos

⁷¹ Cf. Moody (1935), cf. cap. VIII.

⁷² Cf. Tabarroni (1997), p. 196; Biard (1997), pp. 111-112; Larre (2000), p. 133.

⁷³ Cf. Mc Cord Adams (1979) y (1998), pp. 40-41.

⁷⁴ Cf. Mc Cord Adams (1979), p. 44: "(...) Ockham allows us a priori knowledge of all individuals of the same species have the same kind of effect in an equally disposed patient, since we do not infer it from experience but are nevertheless entitled to use it to acquire evident knowledge...".

⁷⁵ Cf. Goddu, *op. cit.*, p. 94: "We were driven to postulate Ockham's acceptance of the uniformity of the processes of nature and the principle of causality (...). We may add that our acceptance of these regularities rests on common sense, and our common sense rests on induction". La circularidad de esta lógica de explicación es admitida; cf. *ib.*, p. 92.

⁷⁶ Cf. J. Weinberg (1977), p. 23: "Ockham also explicitly stated that the principle that like causes have like effects is self-evident". La cita aportada en aval, cabe notar, no contiene ninguna alusión explícita a la condición autoevidente del principio, sino que se limita a enunciarlo de modo similar a como lo hemos registrado, cf. *supra*.

que se procure moderar los alcances de dicha tesis teológica, como lo hicieron algunos intérpretes⁷⁷. Con otras palabras, si se entiende literalmente la posibilidad de la intervención divina inmediata en el orden causal –Leff y Alféri no parecieron hacer lo contrario–, sólo el sentido común prevendría de reducir este último a una mera regularidad empírica. Más allá de la salida teológica, una vía de sostener que la causalidad fue para Ockham necesaria y a posteriori, como la presentó Alféri, es recurriendo a las proposiciones *de possibili*. Pero por esta vía lo único que parece quedar firme es el siguiente enunciado: que *es contradictorio negar que algo que, cuando menos una vez, fue real sea, en el futuro, posible*. La información que un enunciado formulado en estos términos tendría para la ciencia no parece ser muy interesante. Si no se quiere reducir la causalidad a una mera posibilidad lógica, se puede recurrir a una solución como la de Goddu, que consiste en atribuir a las causas naturales ockhamistas una necesidad media, “un poco menos necesaria” que la necesidad lógica (por eso, su negación no incluye contradicción), pero “un poco más necesaria” que la pura contingencia. Sin enjuiciar la densa propuesta de Goddu en su conjunto, lo que parece evidente es que su punto de apoyo último sigue siendo el tándem formado por el experimento y el principio de uniformidad causal. El punto es que, como quiera que el segundo sea infalible⁷⁸, el primero, claramente, no lo es para Ockham. Hemos visto que conocer una relación de causalidad difiere de conocer una relación de similitud o una local porque se hace un experimento. El experimento proporciona el conocimiento de que algo cumple con la definición general de causa, pero en términos similares a aquéllos en los que se definen todas las relaciones para Ockham: es la afirmación de que existen ciertas cosas absolutas sumada a la negación de la existencia de otras⁷⁹. Pero Ockham tomó nota de que *el experimento puede fallar estructuralmente* y no por la mera razón de no haber sido lo suficientemente refinado. Si creyó que dichas fallas se deben a que la pregunta planteada sólo podría ser resuelta con gran dificultad o no podría serlo en absoluto, como, sin mayores precisiones, afirmó Goddu⁸⁰, cuando menos, esa dificultad debe ser relevada y puede decirnos algo importante sobre la concepción ockhamista de la causalidad. Nos referimos a la dificultad, sobre la cual versará el capítulo siguiente, de practicar estrictamente el método de aproximación y remoción en el contexto de la ontología de las sustancias y las cualidades absolutas. Debido a esa dificultad, la reclamación de Mc Cord Adams de que Ockham no pensó la causalidad como un puro artificio mental, sino como algo verdaderamente *in re*, no alcanza para alejar toda duda escéptica de nuestro conocimiento de las causas –incluso, más allá de la omnipotencia divina–.

⁷⁷ Cf. cap. XI.

⁷⁸ Los fundamentos que Ockham habría provisto para dicha infalibilidad siguen siendo, para nosotros, inciertos. Parece difícil que constituyera para él una proposición evidente, como sostuvo Weinberg, al menos en el sentido técnico ockhamista, porque una proposición tal sería aquella cuyo conocimiento es causado inmediatamente por el conocimiento simple (incluso, abstractivo) de sus términos. Pero, manifiestamente, el conocimiento de la causalidad no sería de esta naturaleza para Ockham. Por las mismas razones, no debería ser una verdad a priori.

⁷⁹ Cf. de Lagarde (1946), vol. V, p. 208: “Mais celles-ci <las relaciones>, nous l’avons vu, s’analysent toujours soit en l’affirmation de l’existence conjointe de certains absolus, soit en un complexe d’affirmations de certains absolus et de négations de certains autres”.

⁸⁰ Cf. Ib., p. 90.

VIII. SUSTANCIAS Y CUALIDADES

Concluiremos nuestro estudio de la concepción ockhamista de la causalidad natural analizando algunos problemas relativos a la causalidad de las sustancias y las cualidades. Al cabo, habremos llegado a un punto de inflexión en el plan propuesto, ya que los restantes capítulos estarán dedicados a la problemática de la causalidad en las esferas metafísica y teológica. Los problemas que consideraremos en este capítulo son consecuencia directa de un tema de fondo de la ontología que hemos procurado reconstruir a partir de los capítulos iniciales. Ya ha podido verse que Ockham no identificó, sin más, *res* con objeto empírico, sino que sostuvo que éste es ya, en diversos sentidos, un complejo o, más precisamente, un *compuesto de partes esenciales* —la materia y la forma— y un *agregado de cosas absolutas* —la sustancia y la cualidad¹—. Estamos ante una suerte de analítica de la *res* que nos anuncia que lo que consideramos ordinariamente como tal es, en rigor, muchas *res* distintas existiendo juntas, siendo diverso, en cada caso, el modo de hallarse unidas. Sin embargo, hemos tratado o adelantado, según el caso, las objeciones de algunos intérpretes a que esta posición de Ockham deba ser tomada literalmente. Cómo deba entenderse su insistente afirmación de la distinción real entre las partes esenciales de la sustancia natural y entre ésta y sus cualidades absolutas, es decisivo determinarlo: según cuán seriamente sean tomadas esas reclamaciones, se ha de entender en qué sentido la unión de esas realidades fue, para él, contingente. De modo similar, según cuán literalmente sean entendidas las condenas de Ockham a toda concepción realista de las potencias de las cosas, ha de evaluarse su visión del discurso científico, que versa, en gran medida, sobre tales potencias. Como es de adivinar, ambas cuestiones adquieren especial relevancia a la luz de la *potentia Dei absoluta*, ya que la realidad y distinción de algo es directamente proporcional (otra vez, según la doctrina literal de Ockham al respecto, de la que nos ocuparemos al final) a la posibilidad de que Dios lo cree, conserve y aniquile real y distintamente en sentido absoluto.

Las operaciones causales de las sustancias y las cualidades

La tesis con que Ockham remató su ontología de las sustancias y cualidades fue aquella según la cual no sólo no tenemos experiencia de la sustancia por sí misma, es decir, separada de toda cualidad o accidente —pues en el curso corriente de la naturaleza unas y otras existen juntas—, sino, incluso, no conocemos la sustancia más que *por medio de* sus cualidades o accidentes:

“(...) alia experientia non habemus de substantia nisi per accidentia”².

Pero, muchas veces, cualidades de las mismas especies informan sustancias distintas en especie o, inversamente, sustancias de la misma especie son informadas por cualidades específicamente distintas. El fuego y el aire muchas veces pueden estar informados por las mismas cualidades (el calor), y otras, por cualidades distintas (sequedad y humedad, respectivamente). Inversamente, dos sustancias de la misma especie pueden tener las mismas

¹ Y —se puede añadir— un *mixto de partes integrales*, los elementos, pese a que esa división no sea del mismo nivel ontológico que las dos anteriores, cf. cap. III.

² Cf. Q III, 6, OTh IX, p. 225, lin. 13-14.

cualidades (dos manzanas dulces; dos hombres blancos) o cualidades distintas (una, ser dulce; otra, ácida). Ockham concluyó que no podemos conocer las diferencias específicas entre las sustancias a partir de sus accidentes. Pero esto no fue todo: ocurriría, según él, algo similar respecto de las sustancias y sus acciones causales. Vemos que sustancias de la misma especie producen efectos distintos en especie —v. g., la voluntad de un hombre puede causar en él el deseo de un objeto; la de otro, que lo rechace, mas ambas voluntades son causas de la misma especie). Ocurre que, frecuentemente, sustancias de la misma especie pueden causar efectos diversos en especie —y ello, o bien siendo, ellas mismas, causas inmediatas, o bien debido a la concurrencia, con ellas, de otras cualidades diversas en cada caso, que obren como causas inmediatas. La consecuencia de estas observaciones sería evidente. No siendo, la sustancia, conocida por sí misma, sino por sus cualidades, pero pudiendo informar, cualidades diversas en especie, sustancias de la misma especie, o cualidades de la misma especie, sustancias específicamente diversas, resulta imposible probar suficientemente que dos sustancias sean específicamente idénticas o distintas:

“Cum igitur de substantiis non habeamus experientiam nisi per accidentia, et illa non probant sufficienter quod sit distinctio specifica vel unitas, manifestum est quod *per nullam viam possumus sufficienter probare distinctionem specificam vel unitatem inter (...) formas*”³.

Que dos sustancias sean específicamente distintas o iguales, no sería, según Ockham, materia de demostración, mas, como se ha expuesto en los ejemplos, la experiencia tampoco nos daría pruebas concluyentes de lo uno o lo otro. Entonces —concluyó— sólo nos queda recurrir, en parte, al juicio provisional que nos proporciona la experiencia y, en parte, a algunos argumentos probables:

“(...) nullam rationem evidentem demonstrative probantem distinctionem specificam inter quascumque substantias habemus, quia nec ex per se notis nec per experientiam, sicut ostensum est; *sed probamus hoc partim per experientiam, partim per rationes probabiles*”⁴.

Esta sorprendente conclusión parece difícilmente conciliable con esa suerte de fe kantiana *avant la lettre* en la especie que algunos intérpretes le han atribuido al *Venerabilis Inceptor*. La misma impresión causan las observaciones de Ockham sobre el problema clásico del concurso causal entre sustancias y cualidades, que se puede formular en los siguientes términos: ¿quiénes serían los agentes del cambio sustancial en la naturaleza? ¿las sustancias, las cualidades, ambas juntas o ni unas ni otras? Vale decir, ¿serían, las sustancias, *causas totales* de la generación de nuevas sustancias? ¿Acaso, por el contrario, la sustancia estaría privada de todo papel activo, el cual ejercerían exclusivamente las cualidades que la informan? ¿O, más bien, no ocurriría ni lo uno ni lo otro en sentido absoluto, sino que unas y otras concurrirían como causas parciales a generar nuevas sustancias? ¿O bien —finalmente—, ni las sustancias, ni las cualidades ejecutarían actividad causal alguna, sino que quienes obrarían serían principios externos a la naturaleza, separados, etc., en tanto que los cuerpos se limitarían a recibir su acción? Se trató, en suma, de definir qué operaciones causales ejecutarían unas y otras y cómo podríamos conocerlo.

³ Cf. Q III, 6, OTh IX, p. 227, lin. 53-57.

⁴ Cf. Q III, 6, OTh IX, p. 228, lin. 78-82.

Como trasfondo de la cuestión, debemos referirnos a dos nociones centrales: la de causalidad o generación unívoca y la de causa por accidente. Siguiendo la definición más o menos corriente, Ockham distinguió entre causalidad unívoca y equívoca por referencia a la identidad o alteridad entre los dos términos de una relación causal, es decir, entre la causa y el efecto⁵. En la generación unívoca existiría una conveniencia entre causa y efecto que no existe en la equívoca. Hay generación unívoca, en un sentido, cuando lo causado es de idéntico nivel ontológico que la causa –v. g., cuando la causa es un accidente o cualidad y lo causado, otro accidente o cualidad–, y generación equívoca, si la causa es accidente y lo causado, sustancia, o al revés. En otro sentido, existe generación unívoca cuando lo causado y lo causante son, no sólo del mismo nivel ontológico, sino además *de idéntica especie* –v. g., cuando lo causado es sustancia y, además, hombre, y la causa, sustancia y también hombre–. De modo contrario, una sustancia puede ser causa de otra, pero, si pertenecen a distintas especies, serán causas equívocas, como lo son las causas esencialmente ordenadas –v. g., el sol es causa del hombre, del asno, etc.–. En la generación unívoca, distinguió Ockham, existen muchos grados (*multi gradus*). El que constituye la causalidad unívoca más perfecta (*generatio perfectissime univoca*) es aquél en el que la causa y todas las cualidades por medio de las que ésta obra o *rationes agendi* son idénticas con su efecto o *terminus formalis* de la relación causal. Si, por ejemplo, la causa total del fuego fuera el fuego mismo (algo que enseguida se discutirá), allí una sustancia sería causa total de otra. En cambio, si el calor que informa al fuego –es decir, una cualidad– no sólo pudiera producir calor, sino que, además, le permitiera al fuego que informa causar fuego, allí una cualidad –el calor– sería causa (al menos, parcial) de una sustancia –el fuego–. Se trataría de una generación imperfectamente unívoca, pues entre la o las causas y el efecto habría diversidad: el fuego –es decir, una sustancia– sería efecto del fuego y *del calor conjuntamente* –es decir, una sustancia y una cualidad como causas parciales insuficientes, si separadas–. Aún menos perfectamente unívoca sería una relación causal en la que, tanto la causa, como el efecto, incluso siendo de la misma especie, obraran y recibieran respectivamente por una pluralidad de *rationes agendi* en una y otro –por ejemplo, si las diversas cualidades que informaran un objeto causaran diversas cualidades de idéntica especie, cada una, en otro objeto–. Y sería unívoca del modo más imperfecto una generación en la que algunas de las cualidades de la causa produjeran en el efecto cualidades de su misma especie y otras de distinta especie.

Con estas distinciones se halló estrechamente relacionada la interpretación ockhamista de la distinción aristotélica entre causa por accidente y por sí⁶. Según el ejemplo corriente de Aristóteles, el hombre blanco y el arquitecto serían, respectivamente, causa por accidente y por sí (si el hombre que es arquitecto fuera, a su vez, blanco). En términos ockhamistas, sería causa por accidente la sustancia que estuviera informada por una cualidad tal que, siendo la cualidad misma la causa de determinado efecto, la sustancia constituyera su mero sujeto de inherencia: el fuego, v. g., sería causa del calor por accidente, porque el fuego tiene la cualidad del calor, que es causa del calor, de tal modo que, si el fuego pudiera ser separado del calor, el fuego, por sí mismo, no podría calentar, pero, si el calor fuera separado del fuego, aún así podría causar suficientemente otro calor⁷. Todas estas distinciones fueron puestas en juego en la discusión sobre si los procesos causales que redundaran en el avenimiento de nuevas formas sustanciales y accidentales serían unívocos o equívocos y en qué medida las sustancias y cualidades serían, ambas, verdaderas causas o causas por sí –y no meramente causas por accidente– de nuevas sustancias y cualidades.

⁵ Cf. S I, d. 9, q. 2, OTh III, pp. 277-279.

⁶ Cf. cap. VI.

⁷ Cf. EPhA II, c. 6, OPh IV, p. 299, lin. 58-78.

Ockham se preocupó, en especial, de presentar y discutir ciertas teorías según las cuales era imposible que la forma sustancial obrara y sólo las formas accidentales tendrían capacidad activa o causal. Era una idea bastante extendida a grandes corrientes de la escolástica medieval la de que la forma sustancial no podría obrar de modo inmediato como causa de una nueva forma sustancial, sino que sólo las formas accidentales tendrían un papel activo inmediato en la causalidad de una nueva sustancia. Este tipo de discusiones se había verificado, por ejemplo, entre Tomás de Aquino y los filósofos neoplatónicos: estos últimos —en especial, Avicena— sostenían que en la naturaleza no habría agente alguno fuera de la forma accidental; que en los cuerpos, los principios de acción no serían sino los accidentes⁸. La presentación ockhamista reflejó esta problemática, exponiendo los múltiples argumentos de quienes sostenían que la forma sustancial no podría ser el principio inmediato o directo de las operaciones de la sustancia —en síntesis, que la forma sustancial no sería directamente causa activa—:

“(...) dicitur universaliter quod forma substantialis non potest esse principium immediatum alicuius operationis, sed tantum forma accidentalis est huiusmodi principium”⁹.

Primero, refirió Ockham, se argumentaba que no habría razón para sustraer al accidente de la capacidad de producir la sustancia. Debería atribuirse capacidad de generación de la sustancia a todo aquel principio al que se atribuyera capacidad de corrupción de la misma. Vale decir, si una forma cualquiera, sustancial o accidental, fuera, por sí misma, agente o principio inmediato y directo de la corrupción de otra —es decir, si no se valiera de ningún agente secundario para corromperla—, entonces, podría ser principio igualmente inmediato y directo de la producción de una nueva forma contraria o incompatible con la corrompida. Ahora bien —continuó el argumento—, la corrupción de la forma sustancial puede, efectivamente, atribuirse a la forma accidental, puesto que vemos que ciertas formas accidentales de una sustancia son capaces de producir, en otra sustancia, formas accidentales que ésta no tolera y que, consecuentemente, determinan su propia corrupción. Así, el calor del fuego produce calor en el agua, pero dicho calor, a determinada temperatura, es incompatible con el agua y la consume. Consecuentemente, según esta opinión, sería el calor del fuego, y no, propiamente, el fuego, el principio de la corrupción del agua. Pero, como se dijo al principio, si una forma accidental fuera principio inmediato de la corrupción de una forma sustancial, también podría serlo de la generación de otra forma sustancial:

“(...) omnis forma corruptiva directe et immediate alicuius formae est productiva alterius formae, formae corruptae impossibilis. Exemplum de igne respectu

⁸ Cf. Tomás de Aquino, ST I q. 45 a 8, arg. 2: “(...) in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva.” Cf. Ib., q. 115 a 1, arg. 5: “(...) si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem: quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens (...)” SCG III, 69: “(...) ninguna virtud activa resulta ser en estos cuerpos más que la forma accidental, como las cualidades activas y pasivas...”. Si bien Tomás no pareció defender la tesis neoplatónica, afirmó que, mientras que en las operaciones de Dios el principio activo es uno y el mismo con la misma divinidad (dada la divina simplicidad), en las criaturas, sus operaciones no se debían a la sustancia inmediatamente —o, cuando menos, no a ella exclusivamente—, sino a ciertos principios activos y pasivos distintos de ésta, cf. M. De Wulf (1925), p. 12, § 274.

⁹ Cf. S II, q. 19, OTh V, p. 410, lin. 10-12. Ockham atribuyó los argumentos expuestos a favor de esta tesis a Tomás de Aquino y otros. La edición crítica cita a Godofredo de Fontaines, Egidio Romano y Thomas Sutton, pero aclara que no se hallan de modo textual en los autores citados.

aquae. Sed forma accidentalis est corruptiva formae substantialis, igitur ipsa est productiva formae substantialis, formae corruptae impossibilis. Minor probatur, quia forma quae est productiva formae accidentalis impossibilis alicui formae substantiali, est corruptiva illius formae substantialis. Sed caliditas ignis potest producere calorem impossibilem aquae sicut patet, igitur potest corrumpere aquam, et si sic, formam producere¹⁰.

Por otra parte, argumentaban, si la forma sustancial fuera el sujeto activo de la producción de otra forma sustancial, entonces, o bien la generación de la nueva forma sustancial debería darse entera y completamente, ni bien iniciada la alteración de la sustancia que ha de corromperse, o bien gradualmente. Lo primero sería refutable por los sentidos –vemos que el agua no se corrompe en el mismo instante en que empieza a ser calentada–. Lo segundo implicaría que la forma sustancial generada recibiría aumento o decrecimiento, pero ello contradiría la caracterización aristotélica de la sustancia como aquello que no recibe el más y el menos¹¹. Asimismo, si la forma sustancial fuera agente y principio inmediato de la corrupción de otra forma sustancial, ello no podría ser sino porque la forma sustancial corruptora fuera contraria de la forma corrupta – la corrupción de una forma, se recordará, no es sino su sustitución por una forma contraria–. Pero no podría afirmarse que una forma sustancial fuera contraria de otra forma sustancial, puesto que, según lo había explicado el mismo Filósofo, de la sustancia no hay contrarios¹².

En las QPhA, Ockham presentó como representante de la misma opinión a Walter Burley. Algunos argumentos de éste, según su reseña, coincidían con los anteriores: Burley también argumentaba que el mismo agente que pudiera ser causa total de la corrupción de una forma sustancial podría, a su vez, ser causa total de la generación de otra forma sustancial –pero, afirmaba, el calor del fuego puede producir, como causa total, la corrupción del agua, luego... etc.¹³–. Además, sostenía, aquello que siempre produjera una determinada forma en todo sujeto que se le aproximara no podría sino ser causa total de dicha forma –manifiestamente, no es producida cualquier cosa por cualquier cosa, sino lo determinado por lo determinado–. Pero el calor inherente en el fuego, conviniendo con otras formas accidentales (sequedad, etc.) y a determinada temperatura, siempre produce un nuevo fuego¹⁴. Burley concluía que las formas accidentales serían causas totales de la nueva forma sustancial sin el concurso causal, en sentido

¹⁰ Cf. S II, q. 19, OTh V, p. 410, lin. 13 - p. 411, lin. 7.

¹¹ Cf. S II, q. 19, OTh V, p. 410, lin. 14-19: "Item, si forma substantialis sit activa in productione alterius formae substantialis, tunc quaero: in principio alterationis aut producit totam formam substantialem aut partem eius. Non primo modo, quia oppositum videmus ad sensum. Si secundo modo, igitur forma substantialis suscipit magis et minus, quod nullus concedit". El no admitir grados, así como la propiedad que se menciona en la nota siguiente, eran propiedades de la sustancia conforme a las *Categorías*, cf. nuestro cap. III.

¹² Cf. S II, q. 19, OTh V, p. 410, p. 411, lin. 20 - p. 412, lin. 2: "Item, si sic, tunc forma substantialis est corruptiva alterius formae substantialis. Sed quando una forma est corruptiva alterius, oportet quod inter illas sit contrarietas, et tunc una forma substantialis esset contraria alteri. Quod est contra Philosophum, V Physicorum, qui probat quod ad substantiam non est motus, quia substantiae nihil est contrarium".

¹³ Cf. QPhA, q. 139, OPh VI, p. 774, lin. 24-27: "(...) illud quod potest sicut causa totalis corrumpere unam formam substantialem, potest sicut causa totalis producere aliam. Sed calor ignis potest corrumpere formam substantialem aquae sicut causa totalis, igitur etc. "

¹⁴ Cf. QPhA, q. 139, OPh VI, 774, lin. 11-20: "(...) illud [quod] in quocumque subiecto positum semper producit aliquam formam, producit illam sicut causa totalis. Sed calor cum aliis accidentibus convenientibus formam ignis semper producit ignem; igitur etc. Maior patet, quia quilibet non fit a quolibet sed determinatum ex determinato (...) Minor patet, quia in quocumque subiecto poneretur calor in gradu in quo est conveniens igni cum siccitate et aliis accidentibus convenientibus igni, semper produceretur ignis". Parece confirmarse –cabe acotar– que la definición de la causalidad en los términos en que la hemos presentado en el cap. V era más o menos común, cuando menos, a los autores del círculo escotista y ockhamista.

propio, de la sustancia, más allá de que ésta constituyera su sujeto de inherencia. El argumento de Burley era: siempre que una serie de formas accidentales como el calor, la sequedad, etc., son puestas juntas en una misma materia, y al grado en que se hallan en el fuego, ello basta para que haya un nuevo fuego; luego, esos accidentes son causas totales de una nueva sustancia, un nuevo fuego¹⁵.

Por lo expuesto, la idea de que la forma sustancial no podría cumplir el papel de causa inmediata de las operaciones causales del objeto tenía autorizados defensores. Como se verá en otros apartados, la idea común de que los principios causales de los entes naturales no podrían ser sino las formas accidentales llevó a algunos filósofos neoplatónicos a sostener que el cambio sustancial no podría entenderse si no se postulaba la acción causal de un principio superior a la naturaleza. Tomás de Aquino, en cambio, concedía que los principios activos inmediatos serían las cualidades accidentales, pero establecía una fuerte subordinación ontológica de éstas a la forma sustancial inmanente. Es cierto que las cualidades activas y pasivas son los únicos agentes inmediatos del cambio —reconocía—. Pero éstas pueden operar, o bien *en virtud de sí mismas* —al producir una nueva forma cualitativa igual a sí—, o bien *en virtud de la forma sustancial*, que, en ese caso, sería causa mediata de todo lo producido inmediatamente por las cualidades, al producir una forma sustancial igual a la del objeto al cual dichas cualidades son inherentes. Sólo así se explicaba, en la perspectiva tomista, que un ente pudiera producir otro similar a sí mismo, no sólo en cuanto a la cualidad, sino también en cuanto a la forma sustancial —v. gr., que un hombre pudiera producir otro hombre y no, meramente, que un cuerpo caliente pudiera calentar un cuerpo frío—. De este modo, se concluía, si bien el principio activo inmediato del cambio natural sería el accidente, éste operaría como un instrumento de la forma sustancial¹⁶. Como se verá a continuación, la posición de Ockham, en cierto modo equidistante respecto de las dos explicadas, fue bien representativa de su concepción experimentalista de la causalidad: Ockham dio por tierra con la posibilidad de resolver de otro modo que por vía experimental la cuestión de las relaciones causales entre sustancias y cualidades.

El *Venerabilis Inceptor* desarrolló, por una parte, críticas a los argumentos presentados inicialmente. En primer lugar, objetó, del hecho de corromper una forma y generar, él mismo, otra contraria, no se sigue que un agente pueda producir *toda* forma —léase, una forma sustancial—. Más bien, el agente que causó la corrupción de una forma accidental en una sustancia sólo podría producir *otra forma accidental* contraria a la corrupta¹⁷. Un argumento clave fue la distinción entre dos sentidos de “contrario” o “incompatible”. Todas las formas sustanciales elementales serían, en sentido absoluto, compatibles con todas las formas accidentales, pues toda forma

¹⁵ Cf. QPhA, q. 139, OPh VI, p. 774, lin. 4 - p. 775, lin. 5 y p. 775, lin. 17-23: “(...) calor ignis est causa totalis dispositionis necessitantis ad formam ignis, igitur est causa totalis ignis. (...) in quocumque subiecto poneretur calor in gradu in quo est conveniens igni cum siccitate et aliis accidentibus convenientibus igni, semper produceretur ignis. (...) calor cum aliis accidentibus convenientibus igni eodem modo disponeret materiam sicut modo disponit materiam cum est in igne, igitur consimilem formam induceret”.

¹⁶ Cf. ST I, q. 45 a 8, ad 2: “(...) qualitates activae in natura agunt in virtute formam substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.” Ib., q. 115 a 1, ad 5: “(...) corpus agit et ad formam substantialem, et ad formam accidentalem. Qualitas enim activa ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem (...). Ad accidens vero agit propria virtute.”

¹⁷ Cf. S II, q. 19, OTh V, p. 416, 1-13. Ockham esgrimió también su conocido argumento teológico. No es cierto —argumentó— que necesariamente sea el mismo agente el que corrompe una forma y el que produce, en la misma materia, otra forma contraria a la corrupta: bastaría con que Dios suspendiera su concurso para impugnar esta afirmación, pues podría querer co-obrar con el fuego en la corrupción de la frialdad del agua pero también podría, sucesivamente, querer suspender su concurso, de tal modo que el fuego no pudiera inducir en ella el

sustancial compatible con una cualidad es igualmente compatible con su contraria. En cambio, respecto del agente creado, todas las formas sustanciales últimas serían incompatibles entre sí, porque no sería posible que, por la acción de un agente natural, se generaran y conservaran dos formas sustanciales de modo simultáneo en el mismo paciente, sino que, como se sabe, el agente natural obra expulsando una forma sustancial e induciendo otra –v. gr., no puede generar fuego en una materia si no corrompe en él el agua–. De modo similar, respecto del agente creado, las formas sustanciales serían incompatibles con ciertas formas accidentales –v. g., el agente creado no puede inducir el frío (cuando menos, a determinada temperatura muy baja) en el fuego sin, de modo concomitante, corromper el fuego–. Asimismo, de modo estricto, serían contrarias todas aquellas cosas que no pudieran ser causadas de modo simultáneo en el mismo sujeto, ni por un agente creado, ni por uno increado (frío y no frío, cálido y no cálido, seco y no seco, etc.). De modo amplio, serían contrarias todas aquellas cosas que sólo el agente creado no pudiera causar de modo simultáneo en un mismo sujeto¹⁸. De lo cual se deduce que, por la operación de un agente increado o sobrenatural, en cambio, podrían coexistir dos formas contrarias en este sentido, es decir, contrarias según el curso normal de la naturaleza. Dios podría, por ejemplo, inducir y conservar de modo simultáneo dos formas sustanciales en una misma materia, o cualquier forma sustancial con cualquier forma accidental, y entonces, por su acción podría existir ¡fuego frío!

“(…) aliqua esse compossibilia vel impossibilia contingit dupliciter: vel in se et absolute vel respectum ad agens creatum. Primo modo sunt omnes formae substantiales compossibiles saltem elementares, quia non est maior repugnantia simpliciter inter formam ignis et terrae quam inter ignem et animam intellectivam. Nec etiam est repugnantia formalis inter formam [substantialem] elementarem et formam accidentalem elementarem, quia non est aliqua forma elementaris quin si compatiatur secum unum contrarium, compatiatur et reliquum (...). Secundo modo sunt formae substantiales impossibiles inter se et etiam formae substantiales et accidentales contrariae, quia per virtutem creatam non possunt tales formae elementares simul induci in eadem materia nec simul esse. Sed eo ipso quod agens creatum inducit unam, puta formam ignis, expellit aliam, puta formam aquae. Et similiter agens creatum non potest inducere in ignem frigiditatem in summo gradu nisi expellat formam ignis”¹⁹.

Además de criticar los argumentos tomistas, Ockham desarrolló una serie de objeciones que anunciaron su propia posición sobre el problema. Afirmó, ante todo, que la forma sustancial no debería ser privada a priori de toda actividad en la generación de otra forma sustancial. No habría razón para hacerlo, en primer lugar, en razón de su mayor o menor imperfección con respecto a otras formas: manifiestamente, notó Ockham, atribuimos actividad, tanto a lo más perfecto que la forma sustancial (Dios, los ángeles), como a lo menos perfecto que ella (las formas accidentales). Su mayor o menor perfección ontológica respecto de otras formas no la justificaría, pues, que la forma sustancial fuera privada de actividad causal en el proceso generativo de otra forma semejante a sí misma²⁰. Justamente, el principio corriente de que lo semejante produce lo

calor; cf. *Ib.*, lin. 6-9: “(...) non omne corruptivum unius formae est productivum formae sibi impossibilis: tum quia Deus potest coagere formae in corrumpendo, non coagendo sibi in producendo”.

¹⁸ Cf. *S II*, q. 19, *OTh II*, p. 419, lin. 19 - p. 420, lin. 4: “(...) contraria accipiuntur large et stricte. Large sunt illa quae non possunt per virtutem creatam simul causari in eodem subiecto. (...) Sed stricte sunt contraria inter quae est motus, ita quod unum est terminus a quo motus et aliud terminus ad quem illa formaliter repugnant, nec possunt fieri in eodem per agens creatum nec increatum”.

¹⁹ Cf. *S II*, q. 19, *OTh II*, p. 417, lin. 1-22.

²⁰ Cf. *S II*, q. 19, *OTh II*, p. 412, lin. 14-19: “Contra istam opinionem: Si immediate agere non competit formae substantiali, aut hoc est ratione perfectionis aut ratione imperfectionis. Non ratione perfectionis, quia potest

semejante constituyó otra razón: si desproveyéramos a la forma sustancial de toda actividad en la generación de la nueva forma, ¿cómo mantendríamos que la generación sustancial unívoca es producción de lo semejante por lo semejante? Pero, manifiestamente, el padre es específica y no accidentalmente semejante al hijo; luego, parecería inverosímil que la forma específica del padre no comportara causalidad alguna respecto de su acto de generar al hijo, tal como debería sostenerse si se atribuyera a la forma accidental ser causa total de la nueva forma sustancial²¹. Pero el argumento más fuerte fue, para Ockham, que vemos que para la generación de una nueva forma sustancial es necesaria la presencia de otra forma sustancial, de tal suerte que, sólo si el calor se da informando el fuego, puede producirse un nuevo fuego; por el contrario, constatamos empíricamente que, separado del fuego, el calor sólo es suficiente para generar calor, una nueva forma accidental, pero no para producir fuego. Mas, como sabemos, toda cosa absoluta cuya presencia es requerida por otra, de tal modo que, ... etc., es causa inmediata o mediata. Luego, concluyó, parecería necesario atribuir a la forma sustancial cierta condición de causa, mediata o inmediata, de la forma sustancial nueva:

“Item, quando aliquis effectus sic se habet ad aliquam rem quod posita illa re potest poni effectus, illa res habet rationem causae respectu illius effectus immediate vel mediate. Hoc est satis evidens, quia effectus sufficienter dependet etc. Sed posita forma ignis cum calore potest alius ignis generari, et non posita forma ignis —etiam si calor ponitur— non potest generari. Sicut patet ad sensum si calor in igne separetur et agat in aquam, nunquam generabit ignem sed tantum calorem, igitur etc.”²²

En suma, pensó Ockham, no puede probarse que la sustancia sea inactiva en la generación de la sustancia o, inversamente, que la cualidad sea causa total de la nueva sustancia. Es cierto, continuó, que, si no hay argumentos concluyentes que nos permitan sustraer operaciones causales a la sustancia, tampoco los hay que nos permitan probar positivamente que las tenga. En efecto, afirmó, no puede probarse que la cualidad no sea causa total de la sustancia. Los que, con la pretensión de salvar la actividad causal de la sustancia, pretendían establecer lo contrario, se basaban en la premisa de que lo menos perfecto no puede ser causa total de lo más perfecto; en efecto, argüían, si el efecto “excede” a la causa en algo, ¿cómo podría darse razón de aquél *plus*?²³ Ockham, aquí, como en otras oportunidades²⁴, rechazó la proporción directa entre orden ontológico y orden causal: no es necesario, afirmó, que la causa total sea ontológicamente más perfecta que el efecto o que, como se dice tradicionalmente, lo contenga virtualmente según un

competere nobilioribus, puta Deo et angelis. Nec ratione imperfectionis, quia potest competere imperfectioribus, puta accidentibus”.

²¹ Cf. S II, q. 19, OTh II, p. 412, lin. 20 - p. 413, lin. 4: “Item, secundum Philosophum, VII Metaphysicae, omne simile producitur a simile. Tunc sic: quando est productio per modum similis, tunc productum assimilatur producenti. Sed productio formae substantialis in generatione univoca est per modum similis, ergo forma substantialis producta assimilatur formae producenti. Sed non assimilatur nisi formae substantiali et non accidentali, igitur, etc.”.

²² Cf. S II, q. 19, OTh II, p. 413, lin. 5-13: “(...) quando aliquis effectus sic se habet ad aliquam rem quod posita illa re potest poni effectus, illa res habet rationem causae respectu illius effectus immediate vel mediate. Hoc est satis evidens, quia effectus sufficienter dependet etc. Sed posita forma ignis cum calore potest alius ignis generari, et non posita forma ignis —etiam si calor ponitur— non potest generari. Sicut patet ad sensum si calor in igne separetur et agat in aquam, nunquam generabit ignem sed tantum calorem, igitur etc.”.

²³ Cf. QPhA, q. 140, OPh VI, p. 776, lin. 4-6 y 15-18: “(...) nulla causa totalis agit ultra suam speciem, sed causa partialis potest. Sed substantia est ultra speciem accidentis; igitur accidens non producit substantiam ut causa totalis”. “(...) si minus perfectum produceret magis perfectum ut causa totalis, sequeretur quod illud in quo effectus excedit causam totalem non esset productum, ex quo effectus per illud excedit causam”. Cf. S II, q. 6, p. 89, lin. 9-20.

grado de perfección. Por el contrario, añadió, frecuentemente vemos que lo más perfecto es incapaz de causar lo menos perfecto –el ángel, al asno– o, a la inversa, que lo menos perfecto puede causar lo más perfecto –el cuerpo celeste, al hombre²⁵–.

Entonces, no habría argumentos para negar toda actividad causal a las sustancias, como hacían los autores citados por Ockham y otros, pero tampoco se podría demostrar fehacientemente que son causas totales, plenamente prescindentes de las cualidades. La solución final de Ockham fue la siguiente. Según su repetida afirmación, existiría una vía, la “más poderosa”, para saber si una cosa absoluta es causa total de otra: esa cuestión debería, en efecto, poder zanjarse con un experimento. Debería poder probarse que, dada la primera (sustancia o cualidad), y puesta aparte toda cosa absoluta distinta de ella, aún puede generarse la segunda (sustancia o cualidad), y que, no dada la primera, por más que se dé toda otra cosa absoluta distinta de ella, no puede darse la segunda. Siempre según la metodología aprobada por Ockham, para establecer toda verdad sobre la causalidad de sustancias y cualidades deberíamos poder probar, por una parte, que a la cualidad, separada de toda otra cosa absoluta distinta de ella –inclusive, de la sustancia a la cual ella informa–, le sigue la nueva sustancia. Por otra parte, que, de no darse la cualidad –inclusive, si se da la sustancia a la cual la cualidad permanece unida–, no se da la nueva sustancia. Si probáramos ambas cosas, habríamos conocido que la cualidad es causa total de la nueva sustancia.

El problema es que no podríamos probar lo anterior, en sentido estricto, *a menos que se nos dieran las sustancias separadas de todos sus accidentes*, de suerte que pudiéramos probar si la sustancia puede ser causa total de la sustancia, sin el concurso de los accidentes que le están unidos. Por ejemplo, si en el orden natural existiera una materia informada solamente por la forma sustancial del fuego y otra informada solamente por la del agua, sin ningún accidente, se podría verificar si, a la presencia de una, sigue un nuevo fuego, y a la de la otra, una nueva agua; de acontecer eso, habríamos probado que ninguna forma accidental (v. g., el calor) es causa parcial del fuego, etc. Pero, de hecho, ninguna forma sustancial informa la materia sola, separada de toda cualidad. Por eso, concluyó Ockham, no podemos certificar plenamente si la causa total del fuego es el fuego, sin que su conveniencia accidental con el calor implique que éste interviene en la producción de la nueva sustancia; tampoco podemos probar, inversamente, que la causa total del fuego es la cualidad del calor, y que éste actúe solo como causa eficiente del fuego, aunque dependiendo de la sustancia como su sujeto de inherencia:

“(…) potissima via ad probandum calorem esse causam est quia posito calore potest produci, et ipso non posito non potest produci, forma ignis. Sed ista via non concludit sufficienter, quia si esset hic una materia informata forma ignis et alia informata forma aquae sine omnibus accidentibus hinc inde, tunc posset homo per illam positionem cognoscere utrum substantia posset causare substantiam sine omnibus accidentibus. Et si sic, non poneretur calor ignis causa partialis respectu

²⁴ Cf. cap. X.

²⁵ Cf. QPhA, q. 139, OPh VI, p. 778, lin. 66-77: “(...) aliquid continet aliud dupliciter: vel eminenter secundum gradum perfectionis et nobilitatis, vel [virtualiter] secundum gradum causalitatis. Et illae continentiae sunt diversae, quia semper una species universi continet aliam secundum eminentiam perfectionis, quia est perfectior alia; non tamen semper perfectior continet imperfectiorem [virtualiter] secundum gradum [causalitatis], quia angelus non potest causare asinum, licet sit perfectior. (...) potest dici quod causa totalis contineat effectum [virtualiter] secundum gradum causalitatis, sed non semper continet [eum virtualiter] secundum gradum [perfectionis], et ita est de calore respectu formae ignis (...) imperfectius in natura potest continere perfectius in [causalitate]”.

illius ignis. Si non, tunc deberet poni causa partialis. Sed *quia de facto manent simul sine accidentibus*, ideo de istis non potest hoc ad plenum certificari (...)²⁶.

“(…) si esset hic materia informata forma ignis et alia informata forma aquae, sine omnibus accidentibus hic inde, tunc posset homo experiri certitudinaliter utrum substantia posset generare substantiam sine accidentibus. Et si sic, non poneretur accidentia esse causae partiales respectu illius generationis. Si non, tunc debent poni causae partiales. Sed quia substantiae *non sic manent de facto sine accidentibus*, ideo de isto puncto non potest homo certificari, sed remanet quasi conclusio neutra²⁷”.

En síntesis, puesto que las sustancias permanecen inseparablemente unidas a cualidades accidentales, no podemos probar estrictamente que las operaciones causales de los objetos sean, ni de unas, ni de otras como causas totales. Contamos, sí, dijo Ockham, con una suerte de segunda mejor vía para conocer la causalidad: la experiencia nos indica que las cualidades son causas parciales de la corrupción de la forma sustancial anterior y de la generación de la forma sustancial nueva porque, a la presencia del calor en el fuego, sigue la corrupción de la madera y la inducción del fuego y, en ausencia del fuego junto con el calor, no se sigue la destrucción de la madera ni se genera una nueva llama. A esta ocurrencia fáctica de cualidades y sustancias, dijo Ockham, debemos atribuirle razón de causalidad, porque –sabemos– de otro modo, perecería todo medio de conocer que alguna cosa es causa de otra:

“(…) sequendo rationem fundatam super experientiam quam habemus de facto, sic dico quod calor ignis est causa partialis ignis et generationis et corruptionis, quia ad praesentiam caloris ignis corrumpitur forma [ligni] et inducitur forma ignis, et ad eius absentiam non. Et hoc non potest esse nisi calor habeat causalitatem; aliter perit omnis via ad probandum aliquid esse causam alterius²⁸”.

Debemos concluir, pues, que *naturalmente o según el orden o curso de la naturaleza*, el calor es causa parcial del fuego²⁹. Sin embargo, añadió, no hay ninguna razón, excepto la experiencia, para que, en otros casos, no ocurra lo propio respecto de la sustancia. No hemos de afirmar que la sustancia es siempre inactiva si no lo podemos probar empíricamente y, por cierto, lo que más frecuentemente se prueba siguiendo esa vía es que sustancia y cualidad son causas parciales de la nueva sustancia:

²⁶ Cf. QPhA, q. 141, OPh VI, p. 780, lin. 12 - p. 81, lin. 21.

²⁷ Cf. S IV, q. 9, p. 169, lin. 22 - p. 170, lin. 6.

²⁸ Cf. QPhA, q. 141, OPh VI, p. 781, lin. 23-29. Cf. también S II, q. 6, p. 90, lin. 7-17: “(…) qualitates primae videntur esse principium producendi substantiam, quia videmus per experientiam quod substantia cum aliquibus accidentibus producit substantiam –patet de igne generante ignem– et cum aliis non producit substantiam. Igitur accidentia sunt causae partiales respectu substantiae. Confirmatur, quia effectus sufficienter dependet a causis suis essentialibus. Cum igitur ignis non posset naturaliter generare ignem sine qualitatibus, igitur qualitates sunt causae partiales respectu substantiae. Si dicas quod agunt in virtute substantiae, hoc nihil est, quia ita immediate possunt concurrere ad causandum substantiam sicut substantia et econtra”. Como en otras oportunidades, Ockham rechaza el verdadero carácter de causa a la causa mediata o remota: de aquí que afirme que la cualidad no es instrumento de la sustancia en la producción de otra sustancia, sino que concurre tan inmediatamente como aquélla para producir ésta.

²⁹ Cf. QPhA, q. 141, p. 781, lin. 33-35: “(…) nullum absolutum requiritur necessario ad productionem alicuius effectus nisi sit causa illius in aliquo genere causae; sed calor necessario requiritur ad productionem ignis naturaliter (...)”.

“(…) ipsa substantia est frequenter principium immediatum effectivum actionis, et etiam accidens aliquando. Sed quando est sic et quando non, recurrendum est ut credo ad experientiam, quia si per experientiam possumus cognoscere quod sola substantiam, posita in effectum et conservata, potest effectum causare sine omni accidente a parte principii elicitivi, ibi sola substantia est causa immediata effectus, concurrans tamen cum Deo. Si autem experiamur quod effectus potest causari a solo accidente sine substantia, tunc est [accidens] causa immediata, non substantia. *Si autem non potest causari sine utroque, tunc utrumque est causa partialis respectu illius effectus. Et hoc est generaliter verum in omni actione naturali*”³⁰.

De este modo, Ockham pareció dar un paso ulterior, no implicado por sus observaciones del capítulo anterior, hacia sostener que nuestro conocimiento de la causalidad sería, no sólo esencialmente experimental, sino, además, en cierta medida provisional. No le pareció posible establecer como válida a priori ninguna de las tres alternativas inicialmente expuestas, sino que sostuvo que, si no las sometieramos al experimento, ignoraríamos en qué casos las sustancias y las cualidades son, unas y otras, causas parciales, y en qué casos es, una u otra, causa total. El saldo de la discusión acerca de la causalidad de sustancias y cualidades parece ser, pues, que la vía ockhamista para conocer la causalidad se presentó en una suerte de versión doble. Una ideal, que consistiría en acceder a la causa perfectamente separada de toda otra cosa que no fuera la causa, es decir, a aquella cosa que –toda ella– fuera necesaria para que se diera aquella otra... etc., y no fuera, meramente, sujeto de inherencia de la causa. Ockham comentó que, a esto, Aristóteles lo había llamado “acceder a la causa primera, suma, principal o por sí”, tras separarla de toda causa por accidente, y los *moderni*, “llegar a la razón causal u operativa”. Un cuerpo cálido no es causa primera o inmediata de la causación del calor; lo es el calor, como forma accidental que informa dicho cuerpo; este último, en tanto, es causa del calor sólo por accidente, pues se limita a ser sujeto de inherencia del calor:

“(…) quaerendum est quousque deveniatur ad illud quod est principalis causa, quod sic scilicet causat quod nihil est in eo essentialiter, quin immediate causet, et non tantum defert illud quod causat. Et tale vocatur a modernis ratio causandi vel ratio agendi, et de isto dictum est prius quod vocatur causa per se et subiectum vocatur causa per accidens. (...) Sic etiam calidum non calefacit primo nec est prima causa calefactionis, et hoc quia calidum est illud quod defert calorem qui est causa calefactionis, nec dicitur calefacere nisi quia est subiectum caloris qui calefacit, sed ipse calor est prima causa per se. Et ita Philosophus vocat summam causam et primam causam illud idem quod moderni vocant rationem causandi”³¹.

Practicado el experimento de esta manera, habríamos llegado a contestar la pregunta por la causa, más allá de la cual no podríamos avanzar³². Mas, como Ockham reconoció, en muchos casos, esta versión ideal del experimento no es practicable, por razón de la constitución ontológica misma de los objetos; en esos casos, sólo podremos atenernos a una versión suficiente, aunque esencialmente provisoria, del mismo experimento, que consistirá en comprobar una sucesión.

³⁰ Cf. S II, q. 19, OTh V, p. 414, lin. 14 - p. 415, lin. 2. Cf. también S II, q. 6, OTh VIII, p. 465: “(...) non constat quod accidens sit immediatum principium agendi nisi quia ad eius praesentiam sequitur talis actio, et ad absentiam eius non sequitur. Sed si haec ratio sit bona, idem sequitur de substantia. Maior patet, quia non est alia via probandi aliquid esse causa alterius (...). Minor patet, quia sicut amoto accidente non sequitur productio, ita nec amota substantia. Alioquin calor separatus posset in generationem substantiae, quod falsum est”.

³¹ Cf. EphA II, 6, OPh IV, p. 306, lin. 10-24.

³² Cf. EphA II, 6, OPh IV, p. 306, lin. 24-27.

Según esta versión suficiente, habremos de admitir que entre los agentes creados no siempre es la sustancia el principio de las acciones del objeto, sino alguna cualidad accidental (a diferencia de Dios, en quien el principio de todas las acciones divinas es la divinidad misma, pues en Él nada hay que sea accidente o cualidad realmente distinta de su esencia):

“(…) frequenter (...) agens creatum non tantum agit per suam substantiam, sed etiam agit per qualitates accidentales. Et ideo semper principium agendi Deo est deitas; non autem semper principium agendi agenti creato est ipsa substantia, sed aliqua qualitas accidentalis”³³.

Es oportuno, en este punto, referirse al modo en que Moody presentó la metodología ockhamista del conocimiento de la causalidad³⁴. Se describiría, según él, así: *yo mismo* no puedo percibir que algo es caliente, a menos que *yo mismo distinga* dos factores cuya conjunción constituye el hecho contingente, a saber, el calor y aquello en lo cual el calor está presente. Si esta discriminación no estuviera involucrada –agregó–, no habría reconocimiento del “ser condicional” indicado por la palabra “contingente”. *Discriminar* distintos factores cuya conjunción constituye un hecho contingente es, sin embargo, *conocer* estos factores como distintos entre sí, y por tanto, individuales o indivisibles en sí mismos. La afirmación de la proposición singular, que es un acto de síntesis de *dos modos de significar una cosa existente*, es, al mismo tiempo, un análisis del predicado concreto connotativo en términos absolutos. Cuando tenemos experiencia de la presencia de una cualidad perceptible en algo distinto de ella, adquirimos conocimiento evidente de ésta como el principio por el cual una sustancia afecta contingentemente a otra, y así sabemos que el calor, por ejemplo, es el principio próximo de la calefacción. A partir de la misma experiencia adquirimos conocimiento evidente, no sólo de la naturaleza del calor, sino de la existencia de algo calentable o, dicho más en general, de una sustancia mutable. De esta forma, a través de la experiencia del hecho contingente, discriminamos aquello que es absoluto *en nuestra forma de llegar a ser conocido* –a saber, las cualidades que percibimos en primera instancia– de aquello que es *absoluto en el orden del ser*. Esta presentación del experimento ockhamista –aunque Moody no lo dijera explícitamente– encerraba la convicción de que la distinción, tan frecuentemente mencionada por Ockham, entre los objetos individuales y las cualidades que los afectan y determinan sus comportamientos en los procesos causales sería sólo una distinción de nuestra experiencia y no de las cosas mismas –de entre las cuales, las únicas reales serían las sustancias–. Evidentemente, esta opinión de Moody estuvo estrechamente relacionada con su visión de Ockham como un “verdadero aristotélico”, así como con su atención a sus obras lógicas, en detrimento, no sólo de las teológicas, sino también –por la naturaleza de su estudio– de las físicas, como las que hemos examinado aquí. En las siguientes conclusiones presentaremos algunas objeciones a su posición y haremos una sumaria evaluación de lo visto desde los primeros capítulos hasta aquí.

³³ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 629, lin. 17-21 y nuestro cap. IX.

³⁴ Cf. Moody (1935), pp. 242-4 y p. 292.

Conclusiones: balance sobre la crítica filosófica ockhamista de la causalidad física

Las dudas de Ockham respecto de la posibilidad de certificar las relaciones causales precisas entre las sustancias y las cualidades, debidas a la impotencia estructural del experimento de separar lo naturalmente inseparable, fueron planteadas —es cierto— con el problema teológico de la eucaristía como trasfondo. Sin embargo, como hemos visto, Ockham no sólo planteó explícitamente el problema del experimento en sus escritos teológicos, sino también en los físicos, y en ellos lo trató como un problema de esa índole estrictamente. Introdujo, así, un cierto margen de falibilidad en el conocimiento experimental de la causalidad. La importancia que se dé a ese margen de falibilidad que Ockham reconoció depende, en cierto modo, de cómo se responda a un problema planteado ya, con cierta recurrencia, a lo largo de los capítulos anteriores: si se debe tomar literalmente la reiterada afirmación ockhamista de las distinciones entre las sustancias y las cualidades, así como entre la materia y la forma, como distinciones reales. Los intérpretes proclives a interpretar en sentido “fuerte” el orden causal ockhamista, como Goddu, llamativamente no hicieron énfasis en la escisión ontológica entre las sustancias y las cualidades. Ellos adoptarían, seguramente, una interpretación del experimento como la de Moody. De ser así, habría que pensar que Ockham se satisfizo con un experimento suficientemente cuidadoso, que explotara todas las posibilidades ablativas a nuestro alcance, removiendo y aproximando todas las cosas que verosímilmente pueden ser la causa buscada por nosotros. La hubiera visto como real o no —según esta interpretación—, la conjunción constante de ciertos objetos con ciertas cualidades no le habría preocupado como una posible fuente de confusión para nosotros en nuestra práctica de la experimentación científica. Como dijo Goddu, “an experiment which would not yield a clear result would merely have indicated to Ockham that either the experiment was not sufficiently refined or that the question asked could only with great difficulty and perhaps not at all be susceptible of resolution”.³⁵

Nosotros creemos, por el contrario, que Ockham fue suficientemente insistente en que esto constituía un problema. Por lo que respecta al status real o meramente conceptual de la distinción entre sustancias y cualidades, nos remitimos a conocidos pasajes de la SL:

“Accidens autem dividitur in accidens separabile et accidens inseparabile. Accidens separabile est quod per naturam auferri potest sine corruptione subiecti; accidens autem inseparabile est illud quod per naturam auferri non potest sine corruptione subiecti, quamvis per divinam potentiam possit auferri. Difert autem accidens inseparabile a proprio, quia quamvis accidens inseparabile non possit auferri naturaliter a subiecto illo cuius dicitur accidens inseparabile, tamen consimile accidens auferri potest ab alio subiecto sine illius corruptione. Sicut quamvis nigredo corvi non possit naturaliter auferri a Sorte, sine corruptione Sortis. Proprium autem de nullo potest auferri sine corruptione rei, ita quod non plus est separabile ab uno quam ab alio sine corruptione rei”.³⁶

Volvemos aquí a una distinción que ya habíamos mencionado, aquella entre accidente separable e inseparable³⁷. Se ve, por este pasaje, que no pareció haber sombra de duda, por parte de Ockham, respecto de que cualquier accidente podría ser separado de su sustancia, cuando menos, por Dios. Algunos accidentes, afirmó, pueden ser removidos naturalmente sin afectar, para

³⁵ Cf. Goddu (1984), p. 90 (el destacado es nuestro) y nuestro cap. VII.

³⁶ Cf. SL I, c. 25, OPh I, p. 83, 49-61.

nada, a la sustancia (v. g., Sócrates podría palidecer o enrojecer); otros no podrían serlo *de algunas sustancias*, más sí de otras (v. g., el color blanco no podría ser removido de la nieve, o el color negro, del cuervo, sin corrupción de la nieve y el cuervo mismos, pero ambos podrían serlo de Sócrates sin corrupción de éste); un tercer tipo de accidentes, los que técnicamente se llaman propios, que se circunscriben a los individuos de una misma especie, no podrían ser naturalmente removidos de ningún sujeto sin corrupción de éste. Pero queda claro que, para Ockham, Dios sí puede remover cualquier accidente de cualquier sujeto, por el principio de que puede hacer, conservar y destruir cualquier cosa absoluta sin cualquier otra. La distinción real entre las *res absolutae* y sus partes intrínsecas parece, así, quedar asegurada y se aplaza, en todo caso, su resolución final hasta definir el sentido de la hipótesis ockhamista de la omnipotencia divina³⁸.

Creemos que el elemento de falibilidad introducido por Ockham a propósito de las relaciones de inherencia entre sustancias y cualidades con respecto a sus actividades causales puede tener implicancias ulteriores. No hemos hallado en la extensa obra ockhamista pasajes que lo confirmen, pero nos parece factible que Ockham hallara, por ejemplo, digna de duda la concurrencia causal inmediata de los cuerpos celestes con las cosas inferiores. ¿Cómo probarla? Manifiestamente, éstos se hallarían entre las cosas máximamente difíciles de remover o apartar³⁹. Lo cierto es que, cuando menos en algunos casos, Ockham reconoció que la supuesta causa de un acontecimiento no puede ser apartada para ver lo que sucede en su ausencia⁴⁰. No podemos, sin embargo, negar que Ockham vio en el experimento la *via* por antonomasia para conocer la causalidad desde un punto de vista científico. El experimento fue para él la única forma posible de conocer, en general, que algo tiene ciertas propiedades, potencias, etc., donde el “tener” no significaría ninguna mediación, ninguna distinción:

“(...) suscipere magis et minus est quaedam passio quae immediate inest cuicumque inest. Et ideo non potest demonstrari per aliquam causam, sed talis passio solum experimento potest cognosci inesse subiecto suo. (...) non est aliqua causa quaerenda quare una forma suscipit magis et minus et alia non, nisi quia haec natura est haec, et illa natura est illa, et hoc cognoscitur solo experimento”⁴¹

Como hemos señalado ya varias veces, Ockham pensó a la causa a semejanza de este modelo, máxime si se trataba, como él la llamó, de la “causa suma” o “razón causal”, porque ésta no causaría por algo inherente a sí misma, distinto de sí misma⁴². Así las cosas, el experimento fue para él la vía de conocimiento de la causalidad natural, pese a que ésta no fuera algo más que las cosas mismas o su naturaleza —donde por “naturaleza” debía entenderse una ordenación de la cosa (ordenación no cósmica en sí misma) no mediada por principio volitivo alguno⁴³—.

³⁷ Cf. cap. III.

³⁸ Cf. cap. XI.

³⁹ Cf. cap. X.

⁴⁰ Algo advertido por Larre (2000), p. 133.

⁴¹ Cf. S III, q. 8, OTh VI, p. 224, lin. 5-12 y p. 226, lin. 1-12.

⁴² Cf. S I, dñt. 7, q. 1, OTh III, p. 114, lin. 19-24: “(...) ratio causandi est illud quod existens in aliquo vel in se potest esse causa effectus, omni illo quod non est causa eiusdem effectus circumscripto, vel quod requiritur ad esse alterius et quod non constituitur ex ipsa causatione seu causato (...)”.

⁴³ Cf. S I, d. 12, q. II, OTh III, p. 399, lin. 9-11: “(...) quaerere causam ubi non est causa, est frustra. Et velle assignare rationem ubi nulla est, nisi quia natura rei talis est, est inutiliter niti”. Por lo general, Ockham opuso las expresiones *ex natura rei* y *ex sola voluntate*; cf. S IV, q. 1, OTh. VII, p. 12, lin. 14-20: “(...) causa, cum sit illud ad cuius esse sequitur aliud, dupliciter potest accipi. Uno modo quando ex natura rei ad praesentiam et esse unius sequitur naturaliter esse alterius. Alio modo quando ad esse unius sequitur esse alterius ex sola voluntate alterius”.

La función histórica y teórica de Ockham en la filosofía natural de fines de la edad media fue varias veces revisada. Hay que situar las discusiones sobre su figura en el contexto general de la disciplina y su evolución contemporánea. Como se sabe, a través de la polémica entre Pierre Duhem, Anneliese Maier y otros grandes estudiosos, se refinó y equilibró la visión de múltiples cuestiones. La célebre tesis del primero, según la cual las condenaciones de 1277 indirectamente habrían dado nacimiento a la ciencia moderna, casi tres siglos posterior, fue enérgicamente respondida. Alexander Koyré defendió celosamente la novedad del paradigma galileano como una superación, tanto del excesivo empirismo aristotélico, como del escaso experimentalismo neoplatónico: en su visión, la teoría matemática, determinando la estructura misma de la investigación experimental, y la identificación de la sustancia misma del mundo real con las entidades matemáticas no pudieron ser una consecuencia tardía, sino —todo lo contrario— una reacción contra el positivismo de los siglos XIV y XV, que derivaba del estéril empirismo de los aristotélicos. Como bien señaló Edward Grant, otro eminente historiador de la ciencia, si la atractiva tesis de Duhem sobre la relación entre 1277 y el siglo XVII fuera cierta, resultaría irónico comprobar que una violación de la libertad de expresión y de indagación hubiera dado origen a la ciencia moderna⁴⁴. Contemporizador, reconoció a la edad media haber producido importantes críticas al paradigma aristotélico, no sólo con argumentos teológicos o metafísicos, sino, en muchos casos, científicos; sin embargo —sostuvo—, un sistema de tan alta integración como el aristotélico no pudo ser derrumbado por esas modificaciones y agregados no esencialmente aristotélicos, sino que, más bien, se buscó compatibilizar a éstos con aquél, y a ello no colaboró poco el hecho de que las críticas fueran enunciadas en forma hipotética. Según Grant, precisamente el hecho de que las ingeniosas innovaciones del siglo XIV hubieran sido formuladas sólo *secundum imaginationem* habría sido la causa de que no cuajaran en una ciencia nueva. Ello, justamente, no sucedería sino hasta Copérnico, quien, después de mucho tiempo de hipótesis y teorías puramente verosímiles, se esforzó por demostrar la conformidad de su explicación científica con la que creía ser la realidad objetiva. Irónicamente, según Grant, las críticas del positivismo cristiano del siglo XIV al realismo aristotélico no fueron suficientes para derrumbar a Aristóteles: para ello, iba a ser necesario recuperar la convicción realista —incluso, ingenua— con que iban a venir dotados los nuevos métodos y teorías. A esta discusión se puede sumar a Maier. Lo esencial de su interpretación de la filosofía natural del siglo XIV se resume en la siguiente consigna: “preparación; no anticipación”. Maier contribuyó a emplazar la visión, hoy extendida, de que el principal aporte del movimiento científico premoderno fue metodológico: no se habrían producido teorías científicas nuevas, sino sólo revisado los fundamentos metafísicos, epistemológicos y metodológicos de las vigentes. Pero Maier rebajó el valor de ese aporte. En opinión de Goddu, debido a su esfuerzo por balancear las exageraciones de Duhem, Maier retuvo un tono polémico que frustró el examen completo de los principios filosóficos y métodos implícitos —por ejemplo— a la filosofía de la naturaleza de Ockham: por lo general, prestó insuficiente atención a su teoría de la ciencia, su empleo del principio de aniquilación para aislar realidades y la influencia de su lógica y epistemología en las generaciones siguientes⁴⁵.

Así pues, Ockham fue enrolado por los estudiosos entre los miembros del llamado “positivismo” del siglo XIV. Desde los clásicos libros de Alister Crombie sobre el experimentalismo del siglo XIII, se vio en Ockham al eslabón postrero de una cadena integrada por Roberto de Grosseteste, Roger Bacon y Duns Escoto. Desde Grosseteste, el método científico se basaba en los axiomas de uniformidad de la naturaleza (las formas son siempre idénticas en su

⁴⁴ Cf. Grant (1971), p. 171ss..

⁴⁵ Cf. Goddu (1984), p. 14.

funcionamiento) y economía o *lex parsimoniae*. Por el primero, se sabía que "*res eiusdem naturae eiusdem operationis secundum naturam suam effectivae sunt; ergo si secundum naturam suam non sunt eiusdem operationis effectivae, non sunt eiusdem naturae*"⁴⁶. Crombie presentó, como sucesores de Grosseteste que recogieron la lógica inductiva, a Duns Escoto y a Ockham. Sin embargo, prácticamente nadie dejó de señalar que, con su innegable tono de cautela sobre el conocimiento de la naturaleza, evidentemente diferente de la actitud del siglo XIII, esta corriente no afirmó que la conexión causal fuera meramente una secuencia uniforme e invariable, y que en ello residiría una de sus diferencias esenciales con el positivismo de los siglos XVIII, XIX y XX⁴⁷.

Como hemos anticipado y diremos, atribuirle a Ockham una defensa más o menos terminante del orden causal natural parece sólo discernible en función de sutiles matices interpretativos. En lugar de definirnos por uno u otro de ellos, nos parece más importante hacer notar que el paso hacia la concepción no teleológica de la naturaleza, centrada en la causa eficiente, proclive a resaltar la autonomía de la materia, etc., no se produjo repentina, sino gradualmente y —más importante aún— que surgió de la misma tradición aristotélica⁴⁸. De este modo, parecería que, si la *ciencia* moderna del cosmos y el movimiento resultó de una revolución —la de Copérnico y Galileo—, en todo caso, la *filosofía* moderna habría resultado, más bien, de un lento y arduo trabajo de discusión, más antiguo que lo que sus autores quisieron admitir. Si esto fuera cierto, en el discurso antiaristotélico y antitradicionalista de muchos de los más célebres filósofos modernos podría verse, o un recurso retórico, o en el mejor de los casos, una falta de información.

⁴⁶ Cf. Koyré (1990¹⁰), p. 58. Según su reseña crítica de Crombie, éste citaría el *De generatione stellarum* de Grosseteste.

⁴⁷ Cf. Weinberg (1977), p. 65-6.

⁴⁸ Por otro lado, debemos notar lo señalado por Moody (1935), p. 309: Ockham se mantuvo al margen del incipiente desarrollo de una física matemática por la simple razón de que se opuso a la confusión de lógica y física: toda su discusión sobre que la categoría de cantidad no era real, así como su constante contraste de las demostraciones físicas con las demostraciones matemáticas tendió a mostrar que los términos cuantitativos no significarían las causas primarias, sino que serían modos de significar las sustancias y las cualidades *coniunctim*. Eso no fue óbice para que, en algún momento entre los tiempos medievales tardíos y la temprana modernidad, la escuela nominalista abandonara su concepción cualitativa del cambio por una teoría cuantitativa.

IX. LA CAUSALIDAD Y EL PROBLEMA DE LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA

Según el plan propuesto, en los capítulos finales analizaremos dos temas, centrales en ese amplio espectro de cuestiones que constituyó la problemática ockhamista de la causalidad desde el punto de vista metafísico y teológico. Estudiaremos la posición de Ockham sobre la demostrabilidad de una primera causa eficiente y sobre el concurso de Dios con las causas segundas. Pero antes nos referiremos a la conocida cuestión ockhamista de si la teología era ciencia, que constituyó una mediación ineludible para acceder a aquellos temas. Procuraremos, naturalmente, conducir la exposición de una temática tan compleja y dilatada como esa en función de nuestros intereses, inicialmente delimitados. Por ello, debemos anticipar, excluirnos de nuestra aproximación un buen número de temas de la teología ockhamista, no directamente relevantes para nuestro enfoque. No entraremos aquí en la doctrina, característica y muchas veces frecuentada por los especialistas, del conocimiento divino, que comprendió asuntos tan importantes como el del conocimiento de los singulares y las Ideas, la presciencia y los futuros contingentes. Tampoco, propiamente, en la difícil cuestión de las relaciones entre el Intelecto y la Voluntad, más allá de exponer los principios generales que sustentaron la posición de Ockham al respecto. Finalmente, tampoco en la cuestión de si la teología constituiría una ciencia teórica o práctica⁴⁹. Nuestro objetivo es solamente exponer las principales capacidades e inhabilidades que Ockham atribuyó al conocimiento teológico humano, con el sólo fin de definir la situación que le asignó a la noción de causalidad en ese amplio marco. No innovaremos esencialmente al decir, como primera medida, que la creencia más o menos divulgada en un fideísmo ockhamista merece ser atemperada. Creemos, más aún, que las páginas más célebres de Ockham sobre la cuestión de si la teología es ciencia no reflejan el rechazo neto de la posibilidad de una teología natural o racional, sino el intento de adecuarla al programa nominalista, sin otro fin que salvarla racionalmente, en la medida de lo posible. Para probarlo, expondremos los lineamientos principales con que el *Venerabilis Inceptor* trató el problema en las primeras cuestiones del prólogo del comentario a las *Sentencias*. Pero, a su vez, surgirá de la exposición que Ockham vio ciertas dificultades intrínsecas a la noción de causalidad, por las cuales entendió altamente restringidas nuestras posibilidades de conocer, en sentido propio, un orden causal sobrenatural.

Vista en perspectiva histórica, la discusión acerca de si la teología cristiana era o no una ciencia fue un típico resultado de un proceso de intelectualización del cristianismo que se había gestado en Occidente a partir del siglo XII y cuyos antecedentes aún podrían remontarse al siglo XI. Desde las primeras polémicas entre dialécticos y antidialécticos, pasando por los primeros ejercicios de la dialéctica en las escuelas palatinas del siglo XII y llegando a las orgullosas corporaciones universitarias del siglo XIII, se había producido en el mundo latino una nueva forma de cultura a la que sólo muy tardíamente —y no de modo inocente— se rotularía como escolástica, el cual llegaría a ser dominante, si bien no excluyente. Recientemente, en el intento de enfocar este fenómeno sin prejuicios ideológicos, se lo definió como un movimiento de universal reducción, a la teoría que se desarrolló en las diversas disciplinas correspondientes a las diversas facultades de la corporación universitaria medieval y que, más allá de las particularidades que asumió en cada una de tales especialidades, exhibió algunos rasgos generales⁵⁰. La escolástica no

⁴⁹ Sobre esos diversos temas, cf. Vignaux (1931), cols. 761-765; Leff (1975), pp. 436-447, 447-455 y 349-359; Alféri (1989), pp. 114-126 y varias n. infra.

⁵⁰ Cf. R. Quinto (2001).

fue otra cosa que el ejercicio de la tarea intelectual en torno de un corpus sobre el cual se estatúa la disciplina en cuestión y el entrenamiento en un conjunto de técnicas de elaboración científica que permitían resolver las contradicciones internas a dicho corpus. Era en éste en donde se buscaban los problemas, en tanto que las ideas nuevas se presentaban como conclusiones no deducidas, pero deducibles de él. Uno de los campos —las Facultades— en los que este proceso consumó fue la teología.

Este fue el contexto amplio en el que se insertó la voluminosa y compleja discusión sobre la científicidad de la teología en el comentario a las *Sentencias* de Ockham. El plan general de la misma fue desplegado en dos facetas: Ockham habló de dos teologías posibles, proporcionadas a la distinción entre la potencia absoluta y ordenada de Dios. La teología que puso en primer plano, cuando menos en el orden de su exposición, fue la correspondiente a la *potentia Dei absoluta*: en las páginas correspondientes a ella, hay un ostensible esfuerzo por precisar hasta dónde llegan las posibilidades absolutas del conocimiento humano respecto de Dios. Desde dicha perspectiva, concedió Ockham, sería posible conocer lo divino en esta vida, pero con la salvedad de que se trataría de un conocimiento, por así decir, abstracto, puramente conceptual, y no de la visión de Dios cara a cara —en resumen, de una *notitia abstractiva deitatis*—. Aunque no intuitiva, una aprehensión propia y distinta de Dios en su unitrinidad sería posible para nosotros en sentido absoluto, en la medida en que no sería imposible para Dios dársenos de ese modo. En ese plano, su discurso sobre el conocimiento teológico adquirió la dimensión de una exploración de las posibilidades últimas del conocimiento humano. Sin embargo, Ockham mismo precisó pronto los límites de este discurso: el hombre no puede alcanzar aquél conocimiento más que excepcionalmente; entre aquellas habilidades cognoscitivas posibles en sentido absoluto para el viador y las que éste tiene según el curso común de la naturaleza mediaría, según él, una enorme distancia.

En cuanto a cuál sería el conocimiento teológico posible para el hombre dentro de los límites de la potencia ordenada de Dios o según la ley común impuesta por Él al mundo, Ockham afirmó que sólo le cabrían dos aproximaciones posibles a lo divino. Una, la que máximamente interesa al viador, pues es la vía para conseguir la salvación según lo estipulado por la misma ley divina ordinaria: la teología de la Iglesia, “nuestra teología cristiana”⁵¹. Pero Ockham negó absolutamente que ésta constituyera ciencia: los versados en ella, es decir, los teólogos cristianos —afirmó Ockham—, no tienen un conocimiento mayor de los objetos teológicos que los simples fieles. Desde el punto de vista psicológico-epistémico, no tienen más que fe, como los mismos fieles, y una serie de hábitos que les permiten predicar, argumentar en contra de los herejes y desempeñar demás tareas de robustecimiento de la comunidad cristiana, mas dichos hábitos no constituyen conocimiento. La otra aproximación a lo divino, posible para nosotros dentro del orden normal del mundo —la única que sí constituye conocimiento, pero sólo hasta cierto punto—, es un discurso sobre Dios que se articula demostrativamente, pero no se compone, en última instancia, más que de puros signos o conceptos formados empíricamente. Fue este conocimiento

⁵¹ En rigor, entre las verdades teológicas o verdades necesarias para la salvación, Ockham incluye algunas naturalmente cognoscibles: proposiciones como “Dios existe”, “Dios es bueno”, “Dios es sabio”, etc.. ¿Sería ello impropio —se preguntó—, dado que, entonces, una misma verdad pertenecería a dos ciencias? El problema sería que, por la naturaleza de las demostraciones mediante las cuales llegan a establecerse las mencionadas proposiciones, resultaría que los predicados que en ellas se atribuye a Dios le pertenecen, antes que a Él, a otro sujeto: el ente. En una palabra, esas proposiciones parecerían pertenecer propiamente, no a la teología, sino a la metafísica. Sin embargo, Ockham mantuvo a tales proposiciones entre las verdades teológicas, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, pp. 7-15. De todos modos, veremos que, a la hora de responder a la cuestión central sobre las posibilidades cognoscitivas del viador, Ockham se interesó sólo (*praecise*) por las verdades cognoscibles sobrenaturalmente cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 15, lin. 9-11.

nominal de Dios (cuya condición de conocimiento, corresponde anticipar, generó constantes reparos al *Venerabilis Inceptor*) el que Ockham entendió por teología natural, incluyendo en él la noción de causalidad. Este plan general de la cuestión de la teología como ciencia será explicado más detalladamente a continuación.

El conocimiento teológico posible de potentia Dei absoluta: la notitia abstractiva deitatis

Habíamos anticipado que sería propiamente aquí, en el curso de la cuestión teológica, donde veríamos emerger aquella teoría del conocimiento científico que Ockham empleó para explicar cómo conocemos la causalidad física. Habíamos dicho que planteó expresamente su distinción fundamental entre conocimiento intuitivo y abstractivo, su noción de ciencia y su posición sobre la cuestión capital de los universales como medios para resolver el problema teológico según venía siendo planteado por las generaciones anteriores y por la suya, a saber, como el problema de si la teología constituye un conocimiento evidente y si constituye ciencia⁵². En efecto, fue para responder a la cuestión de si las verdades teológicas pueden conocerse con evidencia, que Ockham introdujo la distinción capital entre dos formas de conocimiento evidente. Contra quienes sostenían que el viador no podría conocer a Dios más que impropia e indistintamente –pues, argumentaban, lo contrario significaría que puede obtener su beatificación inmediata por vías naturales–, Ockham reconoció, al hombre *in via*, la capacidad de conocer a Dios *sub propria ratione deitatis*; sólo que sostuvo que ese conocimiento no es suficiente para su salvación, pues se trata de un conocimiento *abstractivo*, no *intuitivo*⁵³. Habiendo distinguido entre uno y otro como dos tipos de conocimiento igualmente distinto, propio y evidente de los objetos, afirmó que al viador –al contrario que al beatificado– no le es posible conocer a Dios más que con el primero⁵⁴. Más que por la distinción misma entre ambas formas de conocimiento o por la descripción de uno y otro, Ockham se interesó por establecer que ambos tipos de conocimiento, el intuitivo y el abstractivo, son separables. Todos sus argumentos convergerían en ese punto porque, trasladada esta afirmación a la esfera del conocimiento de Dios, tendría una consecuencia decisiva: que el hombre puede conocer a Dios de modo abstractivo sin haber tenido, previamente, conocimiento intuitivo de la divinidad; vale decir, que puede conocer a Dios permaneciendo en el estado de viador. Esta conclusión no pudo ser más relevante: significó aceptar que el hombre podría, cuando menos en sentido absoluto, tener un conocimiento evidente y propio de Dios en esta vida y sin ver modificada su condición antropológico-escatológica. Según reconoció Vignaux, al decir esto, Ockham demostró que no entendía el campo metafísico y el empírico como heterogéneos por definición⁵⁵.

En las primeras páginas del prólogo se trata, pues, de averiguar si el hombre puede tener conocimiento evidente de lo divino y sólo ulteriormente –y en caso de responder en forma

52 Cf. cap. I. La relación entre el problema teológico y el de los universales también era estrecha desde otro punto de vista, muchas veces señalado por los especialistas. Ockham se opuso a la tradición, debida a la influencia del neoplatonismo y dominante en la teología medieval desde Boecio hasta Tomás de Aquino y Duns Scoto, que hallaba el fundamento de los universales en el contenido del entendimiento divino, pensado como sede de los arquetipos o de los ejemplares eternos. En este sentido, el realismo, desde las formas más tenues a las más radicales, era fundamentalmente teológico (cf. Alféri, 1989, p. 117) y desembocaba en las diversas teorías de las Ideas divinas, cuya particularísima versión ockhamista hemos anticipado que no trataríamos, cf. n. supra.

⁵³ Cf. S, Prol, q. 1, pp. 3-5 y 72-75.

⁵⁴ Cf. S, Prol, q. 1, pp. 5-7.

⁵⁵ Cf. Vignaux (1948), p. 22.

afirmativa, como lo hizo Ockham— de establecer si tal conocimiento constituye ciencia. Ya conocemos las razones de este orden de cuestiones⁵⁶: para Ockham, no todo conocimiento evidente es conocimiento científico; puede haber conocimiento evidente de proposiciones contingentes o de proposiciones inmediatas y tal conocimiento no constituirá estrictamente ciencia. Como hemos anticipado, su respuesta a la primera pregunta presupone su distinción entre conocimientos intuitivo y abstractivo. En esas páginas, un extenso tratamiento de los principios fundamentales de dicha distinción en general sirve de preámbulo al del caso específico del conocimiento intuitivo y abstractivo de la divinidad. ¿Cuáles fueron las razones de ese periplo? Ockham había precisado las diferencias entre conocimiento intuitivo y abstractivo y defendido la posibilidad de su recíproca separación, si no en el orden causal natural del conocimiento, cuando menos, de darse la intervención divina. En lo que respecta al conocimiento de la divinidad, Ockham mantendría la misma posición y sostendría que, como cualquier objeto creado, Dios puede ser conocido, tanto con *notitia intuitiva*, como con *notitia abstractiva*⁵⁷, y que, de quererlo así, Dios podría permitir al intelecto humano un conocimiento abstractivo de Sí mismo sin necesidad de habersele dado previamente cara a cara. La intuición de la divinidad, que equivale a su visión directa, es, por definición, incompatible con la condición de viador, pues éste es el que está en camino, *in via* a la beatitud, y la *visio Dei* es la beatitud misma. Pero no pasaría lo mismo con el conocimiento abstractivo de la divinidad, pues éste no sería beatificante, sino que el “viador” podría tenerlo permaneciendo en su condición de tal. En resumen, si Dios quisiera, podría comunicar un cierto tipo de conocimiento de Sí mismo al viador en su condición de viador, y ese conocimiento sería el abstractivo:

“(…) Deus, de potentia Dei absoluta, potest tali duplici notitia cognosci, ita quod una sit intuitiva et alia abstractiva. (...) omnia intelligibilia incomplexa possunt consimili notitia cognosci; igitur sicut creatura potest cognosci intuitive et abstractive ita et Deus. (...) Sed respectu creaturae est utraque [istarum cognitionum] ab altera separabilis, igitur et respectu Dei. (...) ex praedictis concludo quod notitia deitatis distincta est communicabilis viatori, manenti viatori, quia sola intuitiva repugnat viatori. Igitur si abstractiva potest fieri sine intuitiva, sequitur quod abstractiva notitia distincta deitatis potest esse in viatore, manente viatore”⁵⁸.

Cabe destacar el estrecho paralelismo entre el conocimiento de las cosas creadas y el de Dios en lo que respecta a la posibilidad de separar intuición y abstracción. En el orden natural, el conocimiento abstractivo de cualquier objeto presupone el conocimiento intuitivo del mismo porque el intelecto está naturalmente impedido de conocer abstractivamente objeto alguno a menos que medie dicho objeto como causa parcial, vale decir, a menos que medie el conocimiento intuitivo. La dependencia natural de la mente a los objetos, sólo Dios puede subvertirla, suprimiendo la *notitia intuitiva*, tanto de los objetos, como de Sí mismo, y produciendo directamente, sin mediar ésta, la *notitia abstractiva* correspondiente, tanto de los objetos, como de Sí mismo:

⁵⁶ Cf. caps. I y VII.

⁵⁷ Ello, aclaró, es materia de persuasión, más que de demostración: sólo se podrían dar argumentos que mostraran que *no repugna* a la naturaleza divina el ser conocida de modo abstractivo; cf. S, Prol., q. 1, a II, OTh I, pp. 48-49.

⁵⁸ Cf. S, Prol., q. 1, a II, OTh I, p. 48, lin. 2-4, 17-19 y 23-24; p. 48, lin. 4-8. Sobre que el conocimiento abstractivo de Dios no sería “beatificante”, pese a ser conocimiento de un objeto infinito, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 72, lin. 13-18.

“(…) omnis notitia abstractiva alicuius rei naturaliter acquisita praesupponit notitiam intuitivam eiusdem. Cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei nisi mediante illa re tamquam causa partiali efficiente. Sed omnis notitia ad quam necessario coexigitur existentia rei est intuitiva; igitur prima notitia rei est intuitiva. Tamen Deus potest causare notitiam abstractivam et deitatis et aliarum rerum sine notitia intuitiva praevia, et ita notitia abstractiva deitatis est communicabilis viatori”⁵⁹.

Sin embargo, esta respuesta requirió precisiones. La cuestión planteada originalmente era si el intelecto del viador puede conocer evidentemente las verdades de la teología y Ockham aceptó que el hombre puede –siquiera en sentido absoluto, por la omnipotencia divina– conocer a Dios en esta vida, aunque sólo abstractivamente. Pero, precisamente por haber afirmado lo anterior, no contestaría de modo plenamente afirmativo a la primera cuestión. Afirmaría, en efecto, que la omnipotencia divina podría causar en el viador el conocimiento evidente de algunas verdades teológicas, no de otras⁶⁰. Los fundamentos de esta declaración residieron en su desarrollada teoría de la proposición, la predicación y la ciencia, de la que ya hemos hablado. El viador, incluso mediando Dios omnipotente, sería capaz de conocer con evidencia sólo algunas verdades teológicas, por las siguientes razones: de una parte, la distinción entre el conocimiento puramente nominal y el conocimiento real de Dios; de otra, la distinción entre el conocimiento de las proposiciones necesarias y el de las proposiciones contingentes. Sobre la base de estas dos distinciones, Ockham sostuvo, para decirlo brevemente, que, si bien sería posible para el hombre un conocimiento real de Dios en caso de mediar la omnipotencia divina, ni por esa intervención divina el viador podría conocer ciertas verdades teológicas que, por ser contingentes, presupondrían la aprehensión intuitiva, de la que él mismo es incapaz por definición.

Es ya necesario explicar que Ockham distinguió entre dos tipos de conocimiento de Dios: nominal y real. Se valió especialmente de esa distinción para dar cuenta del conocimiento posible de la Trinidad, a la cual entendió, según el modo tradicional, como el conjunto de las tres Personas divinas, realmente distintas entre sí y de la esencia divina y vinculadas por relaciones igualmente reales –Paternidad, Filiación y Espiración, así como la unión del Verbo divino, la segunda Persona, con la naturaleza humana de Cristo–. A este concepto, Ockham le aplicó categorías lógicas y lingüísticas propias de la lógica medieval, distinguiendo entre dos tipos de conceptos que pueden predicarse de Dios⁶¹. A continuación, nos referiremos al primer tipo, el de aquéllos que componen la que hemos dado en llamar su teología real, sólo posible por la omnipotencia divina.

Se trata de aquellos conceptos que son verdaderas *res extra animam*, verdaderas cosas predicables: las personas de la Trinidad. La idea de una cosa predicable era vista, cuando menos desde Abelardo, como el *summum* de la contradicción y, en general, en la lógica medieval era conocido el axioma de que si algo era cosa, no podía predicarse, y viceversa. A decir verdad, difícilmente podría haberse encontrado un seguidor más consecuente de esta máxima que

⁵⁹ Cf. S, Prol., q. 1, p. 72, lin. 3-11. Cf. también p. 72, lin. 13-18.

⁶⁰ Cf. S, Prol., q. 1, p. 49, lin. 9-13.

⁶¹ La doctrina ortodoxa de las relaciones trinitarias como relaciones reales fue juzgada por él como netamente inaccesible para la razón natural y sólo sostenible por obediencia a la autoridad de la revelación. Esto da una idea de lo radical de su rechazo a las relaciones reales. Tampoco reconoció inteligible la distinción formal, pese a aceptarla en el exclusivo caso de la Trinidad y en obediencia a la autoridad: la Esencia y las Personas (no la Esencia y los atributos, cf. *infra*) se distinguirían formal, no realmente, por más que ello constituya un misterio y, en todo caso, sea inaplicable a las criaturas. Con su particular estilo crítico, Ockham puso de manifiesto cuánto más que la unidad divina escapaba la Trinidad a toda comprensión de la razón; cf. Vignaux (1931), cols. 778-779.

Ockham. Precisamente, lo que pareció querer decir el *Venerabilis Inceptor* es que, si algo pudiera ser, al mismo tiempo, cosa y concepto predicable, no podría tratarse más que de alguna de las tres Personas divinas, cada una de las cuales –sabemos por fe– es real y, al mismo tiempo, se predica de Dios. Aprender la Trinidad, al mismo tiempo, en su multiplicidad real y en su predicabilidad de la esencia divina equivaldría, en su terminología, a aprender a Dios en sí mismo. En lo que respecta a este tema, y como es habitual en él, Ockham se situó en la brecha entre lo absolutamente imposible y lo imposible sólo para las leyes actuales del hombre y del mundo, más no para la omnipotencia divina. Sostuvo, en efecto, que aprender la divinidad en su unitrinidad es imposible en nuestra condición actual:

“(…) nullus potest evidenter cognoscere de communi lege quod una res absoluta est plures personae relativae, distincta realiter”⁶².

No lo sería, sin embargo, en sentido absoluto, con la condición de que el viador aprendiera la divinidad sólo de forma abstractiva –un tipo de conocimiento de lo divino compatible con su condición, como se ha dicho–. Pero, tras definir las posibilidades absolutas del conocimiento teológico humano, Ockham volvería a llamar la atención sobre sus límites de facto y a afirmar que, ordinariamente, el conocimiento abstractivo de la divinidad en sí misma, con sus tres personas, está vedado al hombre. La *notitia abstractiva deitatis in se*, de darse, sería sólo excepcional; regularmente, el hombre apenas puede conocer a Dios bajo un cierto concepto, no propio, sino común a Él y a las criaturas. De todos modos, antes de llegar a ese punto, Ockham continuó con su alambicada descripción del conocimiento teológico posible en sentido absoluto para el viador y se preguntó si dicho conocimiento constituiría ciencia.

Como se sabe, una larga discusión epistemológica sirvió de preámbulo y fundamento para la respuesta propiamente dicha: en el Prólogo, para determinar si el conocimiento abstractivo de la divinidad es ciencia, Ockham se embarcó en una detallada explicación de qué es una proposición científica y qué es la ciencia. Ésta, sostuvo allí, como en otros textos, es un conocimiento demostrativo de verdades necesarias y, en ese sentido, se debe excluir de ella, tanto el conocimiento de los principios o verdades inmediatas (puesto que no se pueden demostrar o derivar de verdades anteriores), como el conocimiento de las verdades contingentes (puesto que, por definición, la ciencia es de lo necesario). Siendo tales las características del conocimiento científico, se trataba de determinar si aquél conocimiento por el cual el viador conocería, abstractiva, pero propiamente o en sí, la esencia unitrina de Dios (y siempre, recordemos, en la hipótesis de la intervención divina excepcional), sería un conocimiento científico.

Los conceptos con los que el viador aprendería la esencia divina serían, según lo explicado, al mismo tiempo que predicables, cosas reales: aprendería las tres personas divinas y sus relaciones, todas ellas, realmente distintas y predicables, al mismo tiempo, de la esencia divina. Quien pudiera inteligir distintamente a Dios *sub propria ratione deitatis* y a sus tres personas en sí, es decir, a Dios en la unidad de su identidad y multiplicidad reales, podría formar,

⁶² Cf. S, Prol., q. 7, p. 202, lin. 4-6. Se percibe la manifiesta diferencia epistemológica entre esta tesis y las afirmadas en los textos analizados en el cap. VI. La posición de Ockham fue concluyente: el hecho de que las relaciones sean reales en Dios no nos autoriza a afirmar que lo son entre las criaturas, cf. Beretta (2002), pp. 10-11. Cf. Cf. S I, d. 30, q. 1, OTh IV, p. 307: “Et ideo dico quod sicut ille, qui vellet praecise sequi rationem et non recipere auctoritatem Scripturae Sacrae, diceret quod in Deo non possent esse tres personae cum unitate naturae, ita qui vellet inniti praecise rationi possibili nobis pro statu isto, haberet aequae bene tenere quod relatio non est aliquid in re, sicut multi imaginantur”.

con esa aprehensión, una proposición *per se nota*. Aprehendida una proposición semejante –por ejemplo, una cuyos términos fueran la esencia divina y la paternidad–, el intelecto humano conocería de modo inmediato, sin demostración alguna, la identidad recíproca de sus términos. Por eso, de actualizarse este tipo de aprehensión, no constituiría ciencia según Ockham: para el intelecto que adquiriera semejante conocimiento, nada relativo a la esencia divina sería dubitable; luego, tampoco demostrable. En efecto, quien aprehendiera cosas que son realmente idénticas (y tanto da, en este punto, que lo hiciera intuitiva o abstractivamente) no podría dudar de su identidad; por el contrario, obtendría una proposición *per se nota* en la que se predicaría, de lo mismo, que es realmente lo mismo. Mas tal tipo de proposición sería, por definición, no demostrable, simplemente porque no requeriría demostración. Ahora bien, la esencia divina es realmente la misma con todo lo que es realmente Dios; luego, sería, por definición, extraño al conocimiento en sí o propio de la esencia divina –tanto abstractivo como intuitivo– que constituyera conocimiento demostrativo. En efecto, todo lo que requiere demostración es materia de duda, más quien aprehendiera la esencia divina en sí misma no tendría duda alguna sobre la identidad real entre todo lo que hay en ella y ella misma:

“(…) nihil intrinsecum Deo potest de divina essentia demonstrari (...). Haec conclusio potest persuaderi: impossibile est quod aliqua sint idem realiter, et intuitive vel abstractive –distincte tamen– intelligantur et quod dubitetur de identitate eorum. Quia si aliqua propositio sit per se nota, illa erit maxime in qua praedicatur idem realiter de eodem realiter. Sed essentia divina est eadem realiter cum quolibet quod est realiter Deus; igitur nulla talis propositio est dubitabilis, nec per consequens demonstrabilis”⁶³.

Además, por regla general del conocimiento demostrativo, cuando algo se demuestra de una cosa, es necesario que se predique, con anterioridad o de modo prioritario, de otra cosa, de modo que esta última proposición sirva como medio de la demostración. Pero lo único que es realmente idéntico con la esencia divina y, al mismo tiempo, puede predicarse de ella son las Personas divinas y sus relaciones, mas las Personas no son predicables, antes que de la esencia divina, de algo que no sea la esencia divina misma. En suma, el viador que aprehendiera, incluso abstractivamente⁶⁴, la esencia divina y las Personas, no formaría, respecto de ellas, más que proposiciones indubitables y, por tanto, indemostrables⁶⁵. Conocería, en una palabra, principios y nunca conclusiones⁶⁶; no tendría un conocimiento demostrativo, sino una aprehensión inmediata, no derivada de conocimientos anteriores.

El conocimiento teológico posible dentro de los límites de la potencia ordenada de Dios: el conocimiento natural de Dios in aliquo conceptu

La exploración de aquella ciencia, posible para nosotros sólo en la hipótesis de que mediara Dios omnipotente, sirvió a Ockham como preámbulo para continuar indagando en

⁶³ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 111, lin. 6-16.

⁶⁴ Contra la objeción de que tal conocimiento inmediato y no demostrativo de la esencia divina no sería posible a quien la aprehendiera abstractivamente (v. g., al *viator*), sino sólo a quienes lo hicieran intuitivamente, cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 113, lin. 14 - p. 114, lin. 10.

⁶⁵ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 111, lin. 17-21; Ib., p. 113, lin. 10-13.

⁶⁶ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 114, lin. 6-10.

nuestras posibilidades de hecho, fuera de dicha hipótesis. Si ese particular tipo de conceptos predicables que serían, a la vez que predicables, cosas, fuera sólo accesible para el viador por la intervención divina, continuó, hay otro tipo de conceptos que podemos predicar de Dios por nuestras propias potencias naturales: conceptos que son sólo eso, meros conceptos y no cosas; conceptos que, como cualquier concepto que esté en suposición personal, suponen, no por sí mismos (*pro se*) sino por la cosa de la que se predicán (*pro re*); conceptos que se predicán de algo y no tienen ningún tipo de comunidad o identidad, ni real ni formal, con aquello de lo que se predicán. Si hay una ciencia de lo divino posible para nosotros *pro statu isto*, concedió el *Venerabilis Inceptor*, es la que se compone de este segundo tipo de conceptos. Por todo lo que dure nuestra condición actual (*pro statu isto*), es decir, por ahora (*pro nunc*) y de regir la ley común (*de lege communi*), no podemos inteligir a Dios y a las personas divinas en sí, sino sólo bajo cierto concepto (*in aliquo conceptu*) común a fieles e infieles. Dicho concepto común bajo el que conocemos ordinariamente a Dios se compone de ciertos predicables que no son, al mismo tiempo, cosas (como las personas divinas y sus relaciones), sino puros conceptos, signos que suponen por aquello de lo que se predicán –v. g., “ente”, “sabio”, etc.–. Nosotros, *pro statu isto*, no podemos formar proposiciones en las que se predicán conceptos del primero tipo (es decir, conceptos que son, al mismo tiempo, realmente la esencia divina, es decir, las Personas y sus relaciones), sino sólo conceptos del segundo tipo, es decir, conceptos que son meros conceptos, no cosas. Propositiones como “Dios es ente”, “Dios es intelecto” o “Dios es creador” contienen este segundo tipo de conceptos:

“(…) praedicabilium de Deo aliquod est vera res extra animam (...). Aliquod autem praedicabile est conceptus (...) qui quidem vere potest praedicari de Deo, non pro se, sed pro re (...)”⁶⁷.

“(…) sciendum quod illorum quae praedicantur de Deo quaedam sunt res, [§ si res possit praedicari §] et quaedam tantum conceptus. Exemplum primi: quia intellectus potens intelligere divinam essentiam potest etiam intelligere paternitatem, filiationem et spirationem, et omnia ista potest de Deo praedicare (...). Et ita intellectus omne cognitum, sive sit res sive conceptus, potest praedicare de omni cognito; et potest praedicare et paternitatem et filiationem et spirationem de divina essentia (...)”⁶⁸.

Como se ve, pertenecería, propiamente, al ámbito de esta teología posible para el viador la intransigente crítica ockhamista a la teoría escolástica de la distinción, crítica que los más clásicos intérpretes del pensamiento de Ockham estudiaron hace ya tiempo, logrando ponerla en su adecuado contexto histórico-doctrinal⁶⁹. Debía entenderse, señalaron, como una respuesta a los problemas de la distinción y el orden en Dios, es decir, de la relación entre su esencia y sus atributos. En el mismo sentido, destacaron el estrecho paralelismo entre su crítica al realismo en el plano de las criaturas, con la consiguiente defensa del individuo como única realidad, y su crítica al realismo de los atributos divinos, con la consiguiente defensa de la simplicidad de Dios.

⁶⁷ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 49, lin. 14-20.

⁶⁸ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 109, lin. 12 - p. 110, lin. 8.

⁶⁹ Cf. Vignaux, (1931), cols. 754-759 y Guelluy (1947). El blanco principal de las críticas de Ockham era la teoría escotista, según la cual los atributos divinos se distinguen formalmente, tanto de la esencia, como entre sí (la distinción formal se entendía independiente de toda consideración del intelecto). Pero, por la misma razón que rechazó toda distinción formal, Ockham rechazó también toda distinción de razón.

Ockham sostuvo, en efecto, que en Él no habría sino una única perfección, real, formal y racionalmente indistinta de Él mismo y redujo la pluralidad de perfecciones o atributos divinos (*perfectiones attributalia*) de los que se hablaba tradicionalmente a una multiplicidad de conceptos o nombres (*conceptus attributales vel nomina attributalia*) predicables de Dios.

Sin embargo, Ockham habló de una suerte de hilo conductor entre aquél hipotético conocimiento que podríamos tener y el que de hecho podemos adquirir, hilo conductor que quizá no se señala lo suficiente. Afirmó que las proposiciones teológicas del segundo tipo, las posibles *pro statu isto*, compuestas de puros signos o conceptos predicables verdaderamente de Dios⁷⁰, suponen o están en lugar de aquéllas del primer tipo, posibles sólo excepcionalmente o por la omnipotencia divina. Éstas, de sernos comunicadas, serían conocidas por nosotros de manera inmediata (*per se nota*); aquéllas, en cambio, son dubitables⁷¹. Ahora, respecto de este último conocimiento de Dios, posible en el orden actual, pero de naturaleza nominal, Ockham formuló la misma pregunta hecha sobre la teología real, posible sólo excepcionalmente: ese conocimiento compuesto de puros conceptos que no son más que signos —no cosas— comunes a fieles y a infieles, ¿qué contenido, estructura y status epistemológico tiene? ¿Constituye ciencia?⁷²

Ockham, sabemos, estableció como objeto de demostración a aquello que, siendo materia de duda, puede hacérsenos evidente mediante proposiciones más conocidas o indubitables. Ahora bien, agregó, todos esos predicados de los cuales se compone nuestro concepto actual de Dios, predicados que conocen tanto fieles como infieles, son, para nosotros, materia de duda y podrían hacérsenos evidentes *si* los extrajéramos demostrativamente a partir del conocimiento en sí (intuitivo o abstractivo) de la esencia divina en su unitrinidad —recordémoslo, posible sólo excepcionalmente—. En otras palabras, el medio por el cual podríamos demostrar todos esos predicados de Dios sería la esencia divina, la cual, al menos *de lege communi*, no podemos aprehender en esta vida⁷³. En consecuencia, la aprehensión abstractiva de la divinidad, sólo

⁷⁰ Esos signos o conceptos (*signa vel conceptus*) predicables verdaderamente de Dios, suponen de diverso modo, según los tres tipos de suposición. Dada, por ejemplo, la proposición “Intellectus et voluntas sunt realiter divina essentia”, si allí se toman “intelecto” y “voluntad” en suposición material o simple, entonces, suponen por un concepto o un nombre. Entonces, la proposición no será verdadera, porque ningún concepto o nombre es realmente Dios. Si los mismos conceptos se toman en suposición personal, suponen verdaderamente por una y la misma cosa y no por cosas distintas. No son verdaderamente atributos; un intelecto es una cosa y no un concepto predicable, tanto si se trata del intelecto divino, como del creado. La consecuencia última de esta teoría era que el Intelecto no guardaría relación alguna de posterioridad o dependencia real respecto de la Esencia, lo mismo que el Intelecto respecto de la Voluntad y viceversa. Esto último, cabe destacar, en algún sentido da por tierra con el supuesto voluntarismo ockhamista, cf. Vignaux (1931), cols. 756-757 y cap. XI.

⁷¹ Cf. S, q. 2, OTh I, p. 112, lin. 4 - p. 113, lin. 9. Por ejemplo, explicó, la proposición “Dios es Dios” es del segundo tipo. Se trata de una proposición dudable, porque equivale a la proposición “un ser supremo e infinito es un ser supremo e infinito”, es decir, a una proposición en la que la definición nominal de Dios (*quid nominis*) se predica de la definición nominal de Dios. Se trata de una proposición tan dudable como la proposición “el hombre blanco es el hombre blanco” porque podría ser falsa si no existiera ningún hombre blanco. Como se recordará, para Ockham, ninguna definición nominal es verdadera en sentido absoluto, sino sólo condicionalmente, es decir, si se da el caso; si el contenido de una definición nominal no es satisfecho actualmente *in rerum natura*, entonces la definición es falsa. Como ya lo hemos visto, en lo que respecta a las definiciones utilizadas en la ciencia natural, Ockham sostuvo que para poder corroborar que fueran correctas, sería preciso corroborar, primero, que son posible en el orden natural. Mas, para ello, sería necesario tener el conocimiento de que existe o, cuando menos, existió o existirá un caso que cumpla con la definición. En términos aristotélicos, sostuvo que no puede conocerse el *qué* es si primero no se sabe *que* es; cf. S, Prol., q. 6, OTh I, p. 175, lin. 3-5: “Non potest sciri ‘quid es’ sine notitia qua scitur hoc esse vel fuisse vel futurum esse, quia naturaliter non potest sciri esse possibile in rerum natura (...)”.

⁷² Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 114, lin. 11 - p. 115, lin. 5.

⁷³ Cf. S, q. 2, OTh I, p. 117, lin. 14 - p. 119, lin. 15. Para alguien que no hubiera sido beatificado y, en consecuencia, no hubiera tenido la aprehensión intuitiva de la divinidad, la proposición “Dios existe” sería dudable. Si se supusiera que Dios produce, en él, la aprehensión intuitiva o abstractiva de Sí mismo, el individuo

excepcionalmente posible para el viador, no sólo sería necesaria para aprehender aquellas cosas predicables de la esencia divina. También lo sería para conocer en sentido propiamente científico, es decir, demostrativo, muchos de los puros conceptos predicables de la divinidad que podemos conocer *hic et nunc*. Por ejemplo, aquellos que son predicables en común de Dios y de las criaturas, pero predicables de modo esencial (*in quid*)⁷⁴.

Hay, asimismo, agregó, conceptos connotativos y negativos, mas no comunes a Dios y a las criaturas, sino propios de Dios –v. g., la capacidad de crear, la omnipotencia, la eternidad, la infinitud, etc.–. También estos, sostuvo, son propiamente indemostrables. La razón es, otra vez, que toda demostración es por un medio. En la conclusión se ha de atribuir determinado predicado de cierto sujeto, predicado que debe convenirle al medio de la demostración de modo prioritario o “antes” que al sujeto del cual se ha de demostrar. Luego, para demostrar, de Dios, los predicados mencionados (que es capaz de crear, omnipotente, eterno, infinito), sería necesario que éstos convinieran, antes o de modo prioritario, a otra cosa que a Dios⁷⁵.

No obstante, continuó Ockham, el viador también puede llegar –discursivamente; no por demostración– a formarse un concepto propio de Dios. Se trata de un concepto compuesto, tal como “ente infinito, primero, supremo, etc.”: compuesto, a su vez, de otros conceptos, cada uno de los cuales, tomados por separado, significa a Dios y a las criaturas en algún aspecto, mientras que, tomados conjuntamente, todos ellos no significan más que a Dios o se atribuyen propiamente a Dios. Este concepto –nunca debe olvidarse– no es realmente Dios, pero es apto por naturaleza para suponer solamente por Dios. Por vías naturales, entiende Ockham, nuestro intelecto no puede aprehender al objeto “Dios”, sino sólo formarse ese concepto.

Cabe acotar que Ockham emprendió su encarnizada crítica contra el realismo en materia de universales precisamente con el fin de explicar cómo ese concepto compuesto, con el que, según él, conocemos a Dios, tendría validez significativa o capacidad suposicional sin tener ningún tipo de comunidad real con aquello de lo que se predica. A partir de esos conceptos connotativos y negativos comunes a Dios y a las criaturas, aún el intelecto humano que no conociera la esencia divina podría desarrollar, entendió Ockham, un saber demostrativo. En tal saber, el medio por el cual se realizan las demostraciones es ese algo común a Dios y a las criaturas –no la esencia divina–, que no es, naturalmente, nada real común, sino un concepto común. Valiéndose de él como medio, puede demostrarse que dicho concepto se predica de cada una de las cosas contenidas bajo él –v. g., de Dios y de las cosas–. Por ejemplo, el concepto de ente se predica en común de Dios y de las criaturas; a su vez, bueno se predica de ente; por tanto, podrá ser demostrado de todo lo contenido bajo el concepto común de ente. V. g., todo ente es bueno; Dios es ente; luego, Dios es bueno⁷⁶. Así pues, no es imposible que el viador aprehenda abstractivamente la esencia divina, pero si, como ocurre ordinariamente, no lo hace, puede tener un conocimiento nominal de Dios, constituido por conceptos comunes a Éste y a las criaturas. Una teología real sería posible sólo por la omnipotencia de Dios; el hombre, por sus propias fuerzas, no puede desarrollar más que una teología nominal que reviste las características de una ciencia sólo en sentido lato.

Vista en conjunto, no puede negarse que la teoría descripta fue un intento de salvar la consistencia lógico-epistemológica de la teología natural o racional. Ockham no pretendió otra

podría, a su vez, extraer por demostración, a partir de ese conocimiento intuitivo o abstractivo, la conclusión “Dios existe”, de la que primero dudaba; cf. *Ib.*, p. 118, lin. 1-15.

⁷⁴ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 109, lin. 9 - p. 110, lin. 13.

⁷⁵ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 116, lin. 1 - p. 117, lin. 13.

⁷⁶ Cf. S, Prol., q. 2, p. 115, lin. 6-24 y Ghisalberti (1972), p. 122ss..

cosa que salvar la posibilidad de una tal teología racional, sólo que tras haber señalado el profundo abismo que la separaba de aquél hipotético conocimiento real de Dios explorado anteriormente, imposible en esta vida como no fuera por una concesión excepcional de la voluntad divina. La imagen del *Venerabilis Inceptor* como un escéptico radical en materia teológica es, en este sentido, errada: Ockham, más bien, procuró salvar a la teología de las objeciones, atendibles, a sus ojos, del nominalismo; por eso, explicó que la única teología posible para nosotros es aquella en la que hay una radical alteridad entre conceptos y cosas, mientras que lo contrario, la aprehensión de Dios en sus tres Personas, es imposible *pro statu isto*. Que Ockham salvó, en cierta medida, la posibilidad de un conocimiento –hasta cierto punto, una ciencia– de lo divino, se ve aún más claro cuando se considera la compleja argumentación que desarrolló en las cuestiones subsiguientes del prólogo, por la cual pretendió responder a una serie de argumentos contra la posibilidad de esa ciencia nominal de lo divino que, como afirmó, no opera más que a partir de conceptos comunes a Dios y a las cosas. Esa compleja discusión constituyó el origen –una vez más, teológico– de su doctrina de los atributos demostrables y no demostrables y, en general, de las nociones de atribución o predicación y demostración a las que ya nos hemos referido⁷⁷.

La primera de las objeciones consideradas allí por Ockham fue que para poder predicar, de un determinado sujeto, determinados atributos (*passiones*), es necesario que éstos sean realmente diferentes del sujeto, más Dios es absolutamente único. Contra ella, arguyó, de Dios se pueden predicar algunos atributos, aunque no diferentes realmente de Él⁷⁸ e, incluso, algunos de esos atributos (aunque sólo algunos) pueden ser conocidos demostrativamente. Quienes así objetaban sostenían, asimismo, que de Dios no puede demostrarse nada, puesto que en toda demostración el medio es la definición del sujeto, pero de Dios no hay definición. Contra esta objeción, Ockham argumentaría que, si bien la demostración en sentido más propio opera por medio de la definición, hay formas más impropias de demostración que no lo hacen⁷⁹. El problema de fondo de esta compleja discusión era uno de los fundamentales para la tradición teológica escolástica: explicar cómo y en qué sentido hay ciencia de un objeto absolutamente *sui generis*, un objeto –Dios– que, estrictamente, no cumple con ninguna de las características propias de un objeto de ciencia, pues, para comenzar, Dios es un ser absolutamente único, cuya esencia es realmente indistinta de sus atributos. Entonces, ¿es posible predicar algo de él? Sabemos, ya, de los ingentes esfuerzos que hizo Ockham para separar con toda claridad la esfera de lo real de la de lo predicativo: que un atributo es científicamente cognoscible equivale, sostenía, a que puede demostrarse su pertenencia a un sujeto, pero ningún atributo demostrable puede, por su misma naturaleza demostrable –es decir, predicable–, ser una *res* inherente al sujeto del que se predica, sino que es un mero concepto. Por tanto –y se comprende recién aquí por qué la teoría de la atribución y la demostración surgía en contexto teológico, como habíamos mencionado oportunamente⁸⁰–, Ockham respondería a esta objeción que un atributo no necesariamente debe ser realmente diferente del sujeto del que se predica para que pueda demostrarse de él. Vale decir, de un sujeto

⁷⁷ Cf. cap. VII.

⁷⁸ La objeción es expuesta en S, Prol., q. 2, OTh I, p. 75, lin. 23 - p. 76, lin. 3. La correspondiente discusión y respuesta de Ockham, en S, Prol., q. 4.

⁷⁹ La objeción es expuesta en S, Prol., q. 2, OTh I, p. 75, lin. 18-22. La correspondiente discusión y respuesta de Ockham, en S, Prol., q. 5. En rigor, este es sólo el primero de los argumentos que da origen a toda una cuestión. Hay otro, que Ockham presentó y refutó, sin desarrollar, sin embargo, toda una cuestión sobre él: de lo que no tiene causa no puede haber demostración alguna, puesto que toda demostración es por la causa. Contra él, Ockham sostendría que no necesariamente algo tiene que tener causa propiamente dicha para que pueda demostrarse algo de ello: bastaría con que de ello se pudiera predicar algo en sentido propio, para que eso predicable propiamente se pudiera demostrar, cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 75, lin. 9-12 y p. 129, lin. 1-5.

⁸⁰ Cf. cap. I y VII.

absolutamente único y carente de distinciones, como Dios, es perfectamente posible predicar una multiplicidad de predicados. Bastará, claro está, con recordar que esa multiplicidad de predicados no supone por multiplicidad alguna –real, formal o racionalmente distinguible– al interior de ese mismo sujeto, sino por un objeto absolutamente único, siendo esa multiplicidad resultado de un puro fenómeno lingüístico-cognoscitivo: la connotación.

La naturaleza netamente conceptual, no real, de los atributos que la teología nominal predica de Dios se puede comprender perfectamente si consideramos el caso de los llamados atributos connotativos, a los que ya nos hemos referido al tratar el problema del conocimiento de la causalidad. Con la proposición “Dios es capaz de crear” y el correspondiente atributo –“capaz de crear” (*creativus*)– no ocurre algo diferente que con la proposición “el fuego es cálido” y el atributo “cálido”, que supone por el fuego, connotando el calor, es decir, un accidente realmente distinto del fuego. Así como, según Ockham, la capacidad de reír (*risibilitas*), dicha del hombre, no es algo único en sentido absoluto y por parte de la cosa (*aliquid unum simpliciter a parte rei*) en la cosa misma, como podría serlo la blancura en Sócrates, así tampoco lo es capacidad de crear (*creativitas*), dicha de Dios. Se trata de un predicado relativo, por lo cual, como sabemos, no se predica de algo único⁸¹: no puede, propiamente, decirse que Dios es la capacidad de crear, ni que la criatura es tal capacidad; tampoco que la capacidad de crear sea un accidente en Dios. La capacidad de crear significa, no una cosa –ni Dios, ni la criatura–, sino una multiplicidad: algo que puede producir de la nada otra cosa⁸² –por eso, de paso, no podría conocerse el atributo de la *creativitas* sino conociendo algo distinto de Dios⁸³–. Así, se reafirma la conclusión anterior: no necesariamente el que un atributo sea demostrable de un sujeto implica que tal atributo significa algo realmente diferente del sujeto, y, en consecuencia, es perfectamente compatible con la naturaleza absolutamente única de Dios, que no tiene atributos realmente distintos de su esencia, el que ciertos conceptos que significan atributos puedan demostrarse de él. Ahora bien, esto no significa que todos los atributos divinos sean demostrables; Ockham explicó que algunos lo son y otros no. Aquí nuevamente se comprende en toda su dimensión su doctrina sobre la imposibilidad de conocer demostrativamente ciertos atributos, incluso de los objetos empíricos, entre los que se contaban los atributos de tipo causal⁸⁴. No todo atributo es demostrable a priori de su sujeto primero, ni en el ámbito de las criaturas, ni en el divino –reafirmaría Ockham en este punto–. Esto toca a las llamadas proposiciones teológicas contingentes.

Comencemos por aquellos atributos divinos que sí pueden ser conocidos demostrativamente –v. g., los conceptos connotativos y negativos comunes a Dios y a las criaturas–. El problema es si son objeto de demostraciones en sentido propio⁸⁵. Como hemos dicho, en las demostraciones tomadas en sentido estricto, el medio es una definición, mas el medio por el cual se demuestran tales conceptos comunes a Dios y a las criaturas no es una definición, porque, de conceptos como el de ente, común a Dios y las criaturas, no hay, estrictamente, definición. Según los *Segundos Analíticos*, recordó Ockham, para que una demostración lo sea en sentido estricto (*demonstratio potissima*), debe cumplir con las siguientes características: ser *propter quid*, en la primera figura, universal, afirmativa, ostensiva y –he aquí la condición problemática– tener, por medio, una definición formal⁸⁶. Ockham aceptó las primeras

⁸¹ Cf. cap. VI.

⁸² Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 140, lin. 23 - p. 141, lin. 1.

⁸³ Cf. S, Prol., q. 2, OTh I, p. 142, lin. 1-2.

⁸⁴ Cf. cap. VII.

⁸⁵ Cf. S, Prol., q. 5.

⁸⁶ Definición formal es aquella que se toma del fin o de la forma de la cosa, por oposición a otro tipo de definiciones, que se toman de la materia o de la causa eficiente, cf. S, Prol., q. 5, OTh I, p. 159, lin. 9 - p. 160, lin. 5.

cinco condiciones, pero afirmó que no toda demostración es por la definición formal como medio: en su opinión, aquellas demostraciones en las que se demuestra la pertenencia de un atributo a su sujeto primero por medio de la definición del sujeto segundo son verdaderas demostraciones. Como hemos visto antes⁸⁷, el ser trilátero se demuestra, del triángulo, en virtud de la definición misma de dicha figura; el ser capaz de recibir la ciencia, en cambio, no se demuestra, del hombre (su sujeto primero) por la definición de hombre, sino por la definición de una de sus partes, a saber, alma intelectual —y siempre que sea sólo el alma intelectual capaz de recibir la ciencia⁸⁸.

Ockham consideró una objeción final contra el carácter científico de la teología racional: que sólo son científicamente cognoscibles aquellos atributos que se enuncian en proposiciones demostrables del segundo modo por sí, pero de Dios no parecen poder conocerse este tipo de proposiciones porque en ellas se predica, del sujeto, algo no contenido en el sujeto mismo, pero en Dios no hay distinciones reales entre esencia y atributos. Luego, sobre Dios no parece poder conocerse nada científicamente. Contra esta objeción, Ockham había dicho —y reafirmaría— que de un objeto único puede haber predicación que connote algo realmente distinto sin afectar la perfecta unicidad real del sujeto. Pero, además, sostendría que no sólo son científicamente cognoscibles (esto es, demostrables) las proposiciones del segundo modo, sino también las del primer modo, es decir, aquéllas en las cuales se predica, del sujeto, alguna de sus partes esenciales. Ockham introdujo, en este punto, la ya mencionada distinción aristotélica entre dos tipos de proposiciones necesarias por sí —del primer y segundo modo—. Ambos tipos de proposiciones necesarias se distinguían, según la doctrina aristotélica, de las proposiciones necesarias simplemente por accidente. Entre éstas últimas se contaban, por ejemplo, todas las proposiciones contingentes sobre el pasado, porque no fueron necesarias siempre, sino sólo una vez que lo enunciado por ellas hubo acontecido. En cuanto a las proposiciones necesarias en sentido propio (*simpliciter*) o por sí, las del primer modo eran aquellas en las cuales el predicado no dice algo totalmente diferente del sujeto o en las cuales nada de lo importado por el predicado es totalmente extrínseco al sujeto. En este sentido, nada se predica por sí del primer modo sino las partes intrínsecas de la cosa. Por el contrario, las proposiciones por sí del segundo modo son aquellas en las cuales lo importado por el predicado es algo realmente diferente de lo importado por el sujeto⁸⁹. Son de este segundo tipo “El hombre es *capaz de reír*”, “Dios es *capaz de crear*”, “La materia está *en potencia a la forma*”, “Todo fuego *puede quemar*”, “Todo fuego es *cálido*”, “Todo hombre *puede ser blanco*”, “Todo hombre *puede ser negro*”⁹⁰. En este punto, Ockham recurrió a la cuestión de la distinción entre ciencia e intelecto, es decir, entre un saber de tipo discursivo (*scientia*) y otro inmediato (*intellectum*). No hay demostración, recuerda, si no hay una verdad de la que se duda, que puede dejar de ser dudable y devenir evidente a través, precisamente, de tal demostración. Ahora bien, Ockham sostuvo que, cuando menos, algunas proposiciones necesarias por sí del primer modo requieren demostración, es decir, son dudables. Por ejemplo, la proposición “todo asno es animal” puede hacerse evidente por algún medio, del tipo “todo lo que se mueve es animal; todo asno se mueve, luego, etc.”.

Hay, pues, un conocimiento nominal posible de Dios, que lo aprehende, no en sí, sino bajo un cierto concepto común a fieles y a infieles: esta es la conclusión que arroja la larga discusión precedente. Es bastante claro que, en muchos sentidos, no estamos ante un agnóstico o un escéptico en materia teológica. Concedió que para el hombre es posible, cuando menos, por la

⁸⁷ Cf. cap. VII.

⁸⁸ Cf. S, Prol., q. 5, OTh I, p. 165, lin. 10 - p. 166, lin. 12. Ockham discutió la tesis de Ricardo de Conington sobre la definición formal, cf. Ib., pp. 162-165 y pp. 167-176.

⁸⁹ Cf. S, Prol., q. 6, OTh I, p. 178, lin. 1 - p. 179, lin. 6.

⁹⁰ Cf. S, Prol., q. 6, OTh I, p. 179, lin. 18-26.

omnipotencia divina, un conocimiento puramente conceptual de Dios, no identificable con la visión beatífica (a este, recordemos, le negó carácter de ciencia por su indubitabilidad). Es cierto, con todo, que le atribuyó alcances mucho más modestos a la ciencia teológica posible *pro statu isto*: ésta tiene ante sí, pensó, un profundo abismo que la separa de la divinidad, en la medida en que no puede operar más que predicando de ella una multiplicidad de conceptos que contrasta con la absoluta, irrenunciable unidad divina, así como con la trinidad real de Dios, racionalmente incomprensible. En lo que respecta a la teología natural, el conocimiento y su objeto no tienen, entonces, ninguna clase de identidad: del mismo modo que, en lo que respecta al conocimiento de las cosas, los conceptos suponen y se predicán de los singulares sin tener ningún tipo de identidad real, formal o de razón con éstos, sostuvo Ockham, la ciencia teológica predica una pluralidad de conceptos de Dios, sin que entre éstos y Él exista identidad real o formal o de razón alguna. En una palabra, la teología natural propiamente posible para el hombre, no “toca” a Dios de ningún modo, sino que le permanece totalmente exterior. Precisamente en esto reside el punto de mayor discrepancia de Ockham con Duns Escoto: en la distinción o identidad existente, según uno y otro, entre la ciencia teológica y el objeto mismo de dicha ciencia. Ockham rechazó toda distinción entre los atributos y la esencia divinos, en expresa crítica a Escoto. Por eso, más que rechazar absolutamente la posibilidad de la teología, rechazó la teología elaborada por Duns Escoto y sus epígonos, que se había pretendido la traducción racional de un orden de prioridad, no real, pero sí formal, de la esencia a los atributos divinos⁹¹.

Conclusiones: la causalidad como problema teológico

Las preocupaciones centrales de Ockham al tratar el problema de la teología como ciencia ya fueron identificadas con agudeza por numerosos intérpretes: se trató, para él, de caracterizar un tipo de conocimiento de existencia y de establecer cómo —si en algún sentido— el hombre podría conocer a Dios, pese a carecer de dicho conocimiento, cuando menos normalmente. En una palabra, se trataba de discutir si es posible una ciencia a priori de Dios. Complicaba la cuestión la naturaleza singularísima que el objeto de dicha ciencia parecía tener: la simplicidad de Dios había sido mil veces proclamada por la teología judeocristiana; sin embargo, Ockham creyó necesario reafirmarla y formular sus fundamentos de un modo renovado. Recurrió a las armas lógicas más modernas de su tiempo para demostrar lo absurdo de postular, en Dios, atributos distintos; al hacerlo, planteó de un modo inusualmente acre el problema de si puede haber conocimiento —por definición, complejo— de lo simple, es decir, de si algo simple puede ser objeto de ciencia: estrictamente, no se conoce como distinto lo que no es distinto; ahí residía el principio fundamental de su reacción contra las distinciones no reales⁹²; para colmo, en sus encendidos

⁹¹ Cf. n. supra.

⁹² Cf. Guelluy (1947), pp. 313-354. Un cierto desacuerdo insinuado por Leff con este intérprete sobre si el modo de argumetar de Ockham en teología fue propiamente el de un lógico y no el de un teólogo puede ser fácilmente aclarado. Como el mismo Guelluy habría concedido y lo sostuvieron Leff y, antes, Baudry, Ockham reaccionó contra el uso de argumentos filosóficos y lógicos en teología que le parecieron *filosófica y lógicamente* insostenibles. Pero, como afirmó Leff (1975), p. 388, “...his radicalism was not due to allowing natural reason to run riot but to denying it access to what had traditionally been taken to be within its purview”. Como había reconocido Baudry (1963), pp. 84-85, “On comprend qu’il soit tout féru de logique, au point que parfois on a voulu ne voir en lui qu’un logicien...”; sin embargo, puntualizó este último, fue para defender la teología cristiana de los ataques que ésta venía sufriendo desde el siglo anterior por parte de los círculos filosóficos, que Ockham entendió necesario hacerse una concepción rigurosísima de la prueba; esto lo llevó, inevitablemente, a

reclamamos sobre la no inteligibilidad de las relaciones real o formalmente distintas en la Trinidad pareció hasta acariciar el espíritu de un Roscellino, el ácido nominalista medieval, que, dos siglos antes, había aplicado sin concesiones las armas de la dialéctica a los problemas teológicos⁹³. Los problemas de la ciencia teológica tenían su correlato en la ciencia natural: si una propiedad no se le atribuye a algo de modo necesario, no parece poder ser científicamente demostrable de ello; por otro lado, si el ser necesariamente predicable de algo implica una identidad de lo predicado con el sujeto, la demostración sería superflua, pudiendo conocerse la relación de ambos de modo inmediato; por otro lado, si una propiedad no es demostrable, sino meramente verificable de algo a posteriori, su atribución no parecería apta para ingresar en el cuerpo del conocimiento científico, que es de lo universal y necesario⁹⁴.

No obstante, como hemos visto en capítulos anteriores, esa misma artillería lógica de la que Ockham hizo gala para refutar a sus archienemigos pudo ser encauzada por él, por lo pronto, hacia una ciencia de lo real. Ésta, reiteró obsesivamente, está poblada de conceptos originados en operaciones del intelecto, consistentes en asociar dos o más realidades distintas, asociación que no otra cosa que la experiencia puede autorizar y que el discurso científico, más allá del caso constatado empíricamente, no puede expresar más que en palabras de posibilidad. Al sostener que el conocimiento simple del sujeto no causa el de la propiedad que se predica de él, que el sujeto no contiene virtualmente dicha propiedad o, aún, que el conocimiento simple de uno y otra no son causas del conocimiento evidente su reunión, sino que se precisa la aprehensión intuitiva (es decir, en un caso, cuando menos) de ambos juntos, Ockham no estaba dando por tierra con la objetividad de dichos conceptos, sino, todo lo contrario, estipulando las cláusulas a las que ésta se supedita. Si distinguir lo real de lo producido por el alma es tema perenne de la filosofía del conocimiento, Ockham lo formuló de un modo inusualmente explícito⁹⁵.

Como hemos visto en este capítulo, la misma artillería crítica pudo ser encauzada por él hacia una cierta recuperación del conocimiento teológico. Decretó definitivamente muerto el proyecto de una “psicología divina” como la que había perseguido Duns Escoto, con su aspiración de deducir analíticamente los atributos de la esencia divina en un orden que, pretendía, traducía relaciones formales de prioridad y posterioridad al interior de Dios mismo⁹⁶. En cambio, aceptó un conocimiento de Dios por reunión de conceptos no propios, sino comunes a Él y a las criaturas, pero que, reunidos, proporcionaban una noción predicable sola y verdaderamente de Dios. Es preciso señalar los claros límites de esta recuperación del conocimiento teológico, pues así se determinará si la causalidad quedó o no fuera de ellos.

Hemos señalado ya las diferencias esenciales establecidas por Ockham entre las dos teologías posibles que constituyen conocimiento, como también sus relaciones: una, la posible para el viador sólo excepcionalmente, podría constituir un conocimiento abstractivo de la divinidad misma; otra, la posible para él ordinaria o naturalmente, constituye un conocimiento nominal que, a su vez, supone *pro statu isto* por aquél otro conocimiento. Mas Ockham agregó que el viador, mientras permanezca en estado de tal, se halla absolutamente inhabilitado para

concluir que muchas veces la justificación racional de la fe no podía satisfacer tal rigor. Sobre la relación entre lógica y teología, cf. n. infra.

⁹³ Cf. S I, dist. 30, q. 1, OTh IV: “(...) quid teneret volens praecise inniti rationi possibili pro statu isto et nolens aliquam sectam vel auctoritatem recipere, sicut qui vellet praecise inniti ratione sibi possibili, et qui nollet accipere quamcumque auctoritatem diceret quod impossibile est tres personas realiter distinctas esse unam rem simplicissimam”.

⁹⁴ Cf. Larre (2000), pp. 75-88.

⁹⁵ Cf. Larre, loc. cit..

⁹⁶ Cf. Vignaux, loc. cit..

conocer un tipo general de proposiciones teológicas. Se trata de las proposiciones contingentes, todas aquellas proposiciones teológicas en las que se afirman hechos: del mismo modo que las proposiciones contingentes acerca de las criaturas, tales proposiciones no pueden ser conocidas a menos que se conozcan de modo intuitivo sus extremos o términos. Mas el intelecto del viador, como se recuerda, no podría tener *notitia intuitiva* de la divinidad ni de demás objetos de la teología, sino sólo *abstractiva*. Siendo ese el único conocimiento posible para nosotros respecto de Dios, el alma, los ángeles, etc., verdades tales como que Dios se encarnó, que Dios salva, que los muertos resucitarán o que las almas beatificadas permanecerán eternamente en su estado de beatitud, por su carácter de verdades contingentes, son por definición incognoscibles para el hombre en esta vida. El viador está, así, impedido de conocer muchas —quizás las decisivas— verdades acerca de la divinidad y la religión cristiana⁹⁷. ¿Qué pasaría con las verdades teológicas necesarias? Bastaría, claro, con formular el contenido de cualquiera de esas proposiciones contingentes en términos, no de hecho, sino de capacidad o posibilidad, es decir, transformarlas, de reales, en meramente posibles, para obtener proposiciones universales y necesarias —v. g., no que Dios crea, se encarna o salva, sino que *puede* crear, se *puede* encarnar, etc.. para cuyo conocimiento no se precisa más que la aprehensión abstractiva de sus términos⁹⁸.

“(…) veritatum theologiae quaedam sunt mere contingentes, sicut: Deus creat, Deus est incarnatus, Deus beatificat, etc.; aliae sunt necessariae (...) sicut: Deus est creativus, Deus est incarnabilis, et sic de alijs (...)”⁹⁹.

Sin embargo, sabemos ya que esa traducción está supeditada a la ocurrencia de, cuando menos, una *notitia intuitiva*, incomunicable a nosotros, tratándose de los objetos teológicos. En cuanto a la causalidad entre Creador y criatura, siendo, como toda relación —excepto las incognoscibles relaciones entre las Personas divinas— un *solum nomen*, integraría la teología nominal posible para el viador. Como “causa”, “creador”, etc. no son sino algunos de los múltiples conceptos que constituyen, a su vez, ese concepto común predicable nominalmente de Dios, todos ellos requerirían, para poder ser verificados, de la aprehensión intuitiva de Dios y la criatura, como cualquier término relacional, según ya hemos visto¹⁰⁰. De hecho, dijo Ockham, aunque la criatura depende de Dios como un efecto de su causa, podemos aprehender intuitivamente cualquier criatura de modo perfecto, aunque no podemos, *pro statu isto*, aprehender de ese modo a la divinidad:

“(…) essentiali<ter> dependet quaelibet creatura absoluta a Deo (...) et tamen creatura potest perfecte intelligi, non intellecto Deo, sicut potest perfecte videri oculo corporali, non viso Deo”¹⁰¹.

Toda la precedente argumentación parece implicar la sorprendente conclusión de que el hombre podría llegar a conocer la divinidad en sus tres Personas, más no podría conocer que Dios

⁹⁷ E incluso, afirmó lacónicamente, pero sin desarrollarlo más, “...es dudoso si alguien que viera intuitivamente la esencia divina pudiera conocerlas”, cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 51, lin. 4-6.

⁹⁸ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 50, lin. 10 - p. 51, lin. 25. Esta posibilidad, recordemos, sería sólo excepcional según las leyes comúnmente vigentes, le estaría vedado conocer evidentemente, tanto las verdades teológicas necesarias, como las contingentes; cf. S, Prol., q. 7, OTh I, p. 189, lin. 10-15.

⁹⁹ Cf. S, Prol., q. 1, OTh I, p. 50, lin. 4-9.

¹⁰⁰ Cf. cap. VI.

¹⁰¹ Cf. Q VI, 8, OTh IX, p. 612, lin. 30 - p. 613, lin. 36.

crea efectivamente algo, sino, apenas, que podría hacerlo. Así, Ockham pareció haber formulado, con el *utillage* lógico y epistemológico típico de uno de los *moderni*, el dato cristiano fundamental de la distinción radical entre Creador y criatura, esa peculiar combinación de distinción radical con radical dependencia¹⁰². Señaló frecuentemente que las relaciones entre Dios y las cosas no son de otro modo que las que existen entre las cosas mismas, las cuales, sabemos ya, para él no son reales en modo alguno, sino puros signos cuyo fundamento real son las cosas absolutas mismas. Por eso, Ockham dijo que la acción de Dios, que es la creación o la producción de las criaturas, no es más substancia de Dios que, para el fuego, la suya –v. g., generar otro fuego–. En otros términos, así como la producción o causación del fuego no importa sino al fuego productor con sus cualidades absolutas (v. g. el calor, etc.) y al fuego producido, connotando que, dado el primero, se da este último y que éste no existiría sino ante la presencia del primero, así la producción de las criaturas no importa otras realidades que Dios y las criaturas producidas, las cuales no existirían sino ante la presencia de Dios (por más que la acción de Dios sea por su sustancia, mientras que, como se recordará, la de los agentes creados puede no ser por su sustancia como causa total, sino también con el concurso de cualidades cooperantes con la sustancia como causas parciales):

“(...) absolute dicendum est quod actio Dei, quae es creatio vel productio creaturarum, non est magis substantia Dei quam actio ignis, quae est generatio ignis alterius, est eius substantia. Sed sicut productio creaturarum non importat nisi Deum et creaturas productas quae non essent nisi ad praesentiam Dei, ita productio ignis non importat nisi ignem producentem cum absolutis suis et ignem productum qui non esset nisi ad praesentiam illius ignis”¹⁰³.

Con afirmaciones como ésa, Ockham procuró encauzar el discurso sobre las relaciones entre Dios y las cosas en la senda de su nominalismo. Se trataba de reafirmar que toda distinción entre “aquello que obra” y “aquello por lo cual lo que obra, obra” –esta vez, ya no en la causa creada, sino, incluso, en la causa creadora– sólo puede ser aceptada como una distinción del plano del lenguaje nominal empleada por la teología natural. Este tipo de afirmaciones suyas significaba una empresa muy audaz, teniendo en cuenta que ponía en cuestión ciertas viejas declaraciones neoplatonizantes unánimemente aceptadas. Una, aquélla según la cual Dios contiene en su potencia creativa todas las cosas –admitida, por ejemplo, propio Tomás de Aquino¹⁰⁴–. Ciertamente que los teólogos habían hecho grandes esfuerzos por conciliar la unidad simplísima de Dios, concebido como ente trascendente y absoluto, con la multiplicidad de las cosas en Él, concebido como principio y causa. Ockham, como vimos, no estaba dispuesto a admitir ninguna multiplicidad en la causa inmediata (creadora o creada) de cosa alguna y releyó esta doctrina de la tradición como la simple afirmación de que, igual que toda causa, Dios no contiene los efectos

¹⁰² Cf. cap. XI.

¹⁰³ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh III, p. 629, lin. 9-16.

¹⁰⁴ Cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 4 a. 2, resp.: “(...) oportet quod [Deus] totam perfectionem essendi in se contineat”. Entre las soluciones, Tomás recurrió a Dionisio Areopagita, uno de los forjadores de la doctrina, *ib.*, sol. 1: “(...) sicut sol, ut dicit Dionysius, cap. 5 *De div. nom.*, ‘sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem’. Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius”. Tomás se valió de la larga tradición neoplatónica cristiana de asimilación de la Segunda Persona de la Trinidad con la Inteligencia divina afirmando que Dios contiene todas las cosas según su propio modo de ser, es decir, de modo inteligible. La tradición de las Ideas, asimiladas a la Sabiduría divina, ineludible en la teología clásica, también fue reconvertida por Ockham a los términos del nominalismo, cf. n. supra.

más que en cuanto tiene el poder de producirlos –veremos, hacia el final, de qué peculiar modo, en el caso de la causa creadora–.

Otra tesis señera que Ockham recusó, al menos, con los términos con que la había interpretado la tradición teológica y filosófica, fue la clásica máxima de que la unidad de una causa es proporcional a la unidad de los efectos, de suerte que una causa absolutamente única no puede producir sino un efecto único. Por ella se enfrentó, con Egidio Romano a propósito de la *Física*¹⁰⁵, pero la discusión provenía inopinadamente de la metafísica. En su versión menos ortodoxa, la metafísica de la mediación racional entre la causa primera y la multiplicidad de las cosas no requería meramente de instancias múltiples inmanentes a la misma causa primera, al modo de Ideas, sino que exigía una pluralidad de entidades mediadoras necesarias¹⁰⁶. Ockham –ya hemos visto– había creído tener contraargumentos suficientes, cuando menos, en lo respectivo a las causas naturales: la experiencia misma nos dice, sostenía, que no es necesario que una causa produzca sólo un efecto único y que si produce una multiplicidad, para explicarlo no es necesario postular ningún tipo de multiplicidad en la causa misma. En lo respectivo a Dios, la doctrina ockhamista de la absoluta identidad entre su esencia y sus atributos cortaba de cuajo toda mediación, por absurda e inaceptable respecto de la naturaleza divina (una cuestión distinta era si resolvía el problema de la creación necesaria).

Unas palabras finales, primero, sobre la naturaleza del problema teológico y su relación con el filosófico. El ockhamismo, hemos insistido, fue una salida a los problemas clásicos de la teología cristiana escolástica, sólo que en sintonía con los imperativos de la lógica y la dialéctica medievales, tomadas en su versión más moderna y refinada. Los grandes problemas filosóficos de Ockham surgieron en sede teológica, hasta el punto de que, prácticamente, ningún tema de la filosofía ockhamista pueda ser adecuadamente enfocado si se pierde de vista el estrecho vínculo entre la mencionada concepción de la teología y la filosofía terminista o nominalista. Sin embargo, al cabo de nuestra sumaria exposición quedó exhibida la gran paradoja que caracterizó al ockhamismo: es cierto que el problema del universal y el del conocimiento del individuo no fueron planteados por Ockham sino como salidas al problema de la teología, mas, quizá, el problema de la teología no fue más que el pretexto histórico que Ockham tuvo para filosofar sobre cuestiones auténticamente filosóficas, como las del universal y el individuo¹⁰⁷.

Asimismo, cabe hacer algunas observaciones sobre la impresión que producen las primeras siete largas cuestiones del prólogo: parece, francamente, desesperanzadora para aquellos

¹⁰⁵ Cf. Aegidius Romanus, *In Phys. Aristot.*, I, lect. 14, cod. Oxon., Bibl. Coll. Balliol 118, f. 17ra, lin. 4-8: “ab eodem universaliter procedere non poterit immediate nisi unum”.

¹⁰⁶ Cf. C. Tresmontant (1964), pp. 98-154.

¹⁰⁷ Como apuntó Goddu, cuando se ha insistido en que Ockham habría sido primariamente un teólogo, ello puede concederse en el sentido preciso de que Ockham estaba entrenado para ser un teólogo profesional. En general, comenta, parece que la intención de Ockham al estudiar lógica fue preparar reglas para el discurso teológico, pero que algunos temas lógicos fueron de tan intrínseco interés para él, que se dedicó a esos tópicos no específicos y, a veces, incluso, contrarios a su utilidad en teología. Como profesional, su interés fue principalmente científico, a saber, el status lógico del lenguaje teológico, es decir, la enunciación de los principios y conclusiones de la teología y el orden de sus proposiciones en la forma más perfecta posible, lo cual significaba para Ockham usar el más útil de los elementos disponibles, la lógica. La tradicional yuxtaposición de los roles de Ockham como filósofo y teólogo sería, entonces, según este intérprete, una construcción artificial que impediría ver la identidad profesional de Ockham en sus propios términos. La principal función de las facultades de teología era producir sacerdotes. Para mediados del siglo XIII, las principales tareas de los estudiantes eran la exégesis y la teología en el más estrecho sentido del comentario dialéctico de las *Sententiae*. Pero esta especialización constituyó, en sí misma, una innovación. Con respecto a la teología en el siglo XIV, Goddu no hace más que coincidir, en el fondo, con que la caracterización ockhamista de la teología como una

que pretendieran hacer de la teología cristiana un auténtico saber. En efecto, afirmó, los “filósofos” negaban que existieran verdades puramente creíbles pero no cognoscibles evidentemente y, para Ockham, sus argumentos eran irrefutables desde el punto de vista racional. En términos epistémicos, sostuvo, el teólogo cristiano sólo se diferencia de una persona infiel por el hábito de la fe y por un conjunto de hábitos que le permiten hacer cosas tales como exponer y dar razón (*rationem reddere*) de la fe, defenderla contra los impíos y afirmarla entre los píos y hasta –como dijo el Apóstol– “hablar de sabiduría con los perfectos”. Pero este conjunto de hábitos no constituiría ciencia y podría aprenderlos cualquier persona, fiel o no:

“Quidam, sicut philosophi, tenent quod ad omnem scientiam nobis possibilem possumus naturaliter attingere, et ideo nihil est credibile mere nisi quod potest sciri evidenter. Sed ista opinio non potest improbari per rationes naturales sed tantum per auctoritates (...). Et istam opinionem reputo veram. Ideo (...) ostendam quod omnem habitum, praeter fidem, quem acquirit theologus fidelis potest acquirere etiam infideli (...).”¹⁰⁸

Por semejante conclusión, se comprende la común imagen de Ockham como un escéptico en materia teológica. Confunde, en cambio, saber que fue contra sus seguidores, y contra la metodología generalmente identificada con la escuela ockhamista –la *via moderna* o *via nova*–, que se dirigió Martín Lutero de modo particularmente acre en su obra conocida como *Disputas contra la teología escolástica* (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517). Si se lo lee con atención, es obvio que Ockham asestó, probablemente, el primero de los golpes mortales al ideal de una teología cristiana dogmática pero, hasta cierto punto, científica. Sin embargo, casi dos siglos después, el ockhamismo no escapó a las acusaciones del Reformador, quien presentó a los nominalistas, prácticamente, como epígonos de la misma escolástica, enfermos de los mismos vicios intelectuales que aquélla: litigación permanente entre sectas rivales, argumentaciones cavilosas y poco concluyentes, uso de una jerga abstrusa y hermética, barbarización de la lengua por la introducción de neologismos, distracción de los problemas concretos y desprecio a los “simples”. En una palabra, el ockhamismo, que en la edad contemporánea sería estigmatizado como el primer destructor de la teología natural del siglo XIII, fue visto por los reformistas como una simple continuación de la teología academicista y esclerosada que hundía sus raíces en el medioevo¹⁰⁹. Hemos visto, sin embargo, que el *Venerabilis Inceptor* atribuyó una naturaleza radicalmente no científica a la teología cristiana –cuando menos, puesta aparte la omnipotencia divina– y restringió en mucho las posibilidades de la teología natural. Se advierte, en todo ello, una actitud de reserva acerca de las posibilidades de la razón humana respecto de la fe, que hoy nos parece llena de sugerencias para comprender el posterior estallido de la *christianitas*. Sin embargo, los reformistas no lo percibieron así. Es evidente que, en este punto, desarrollaron una lectura de la tradición más atenta a las cuestiones metodológicas: si, para llegar a la conclusión de que la teología no era una ciencia, se empleaban las mismas sesudas discusiones y

ciencia nominal, etc. fue un intento de restringir la teología a un nicho a salvo de los cuestionamientos y el criticismo lógicos; cf. Goddu (1984), pp. 7-9.

¹⁰⁸ Cf. S, Prol., q. 7, OTh I, p. 192, lin. 22 - p. 193, lin. 4 y p. 193, lin. 12-13.

¹⁰⁹ La crítica luterana arremetió por igual contra la *via moderna* (nominalistas) y la *antiqua* (realistas) abroqueladas en la Universidad de París. En un conocido y virulento panfleto reformista, *Lutherus Triumphans* (1568), la tiranía papal fue representada sosteniéndose sobre el *Decreto* de Graciano, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la filosofía pagana (especialmente, Aristóteles). En efecto, la invectiva reformista no estuvo dirigida solamente contra los nominalistas, en la figura de Gabriel Biel, sino contra toda la tradición de comentaristas –especialmente, franciscanos– de las *Sentencias*; cf. Quinto (2001), pp. 209-216. Se ve, así, que la figura de Ockham cumplía con todos los requisitos para ser uno de los objetivos de la virulenta diatriba reformista.

argumentaciones y se recurría a las mismas autoridades filosóficas que otros empleaban para afirmar que sí lo era, la evaluación que ellos hacían no podía dejar de ser negativa¹¹⁰. En otras palabras, Ockham desplegó un ciclópeo esfuerzo conceptual para salvar la tradicional idea de la teología como un saber, sólo que luego confinó su realización a la voluntad divina, reduciendo la teología dogmática a un modesto saber de uso o saber práctico que todos —fieles e infieles— pueden aprender y enseñar: fue, precisamente, ese monumental esfuerzo conceptual sobre las cuestiones de la fe el que lo mantuvo dentro de la cosmovisión intelectual medieval y lejos del antiintelectualismo reformista.

¹¹⁰ Cabe reconocer, por otra parte, que la polémica de Lutero con el nominalismo rebasó este ámbito y se extendió a una cuestión específica de la teología dogmática: la doctrina de la gracia y la salvación; cf. Vignaux (1976), pp. 451-460.

X. DIOS COMO PRIMERA CAUSA EFICIENTE

A partir de aquí ingresaremos de lleno en la problemática metafísica y teológica de la causalidad según Ockham. Intentaremos reconstruir la forma en que Ockham habría concebido el clásico periplo de la reflexión filosófica sobre lo condicionado y su relación con lo no condicionado, con su trayecto ascendente desde las causas empíricas hasta una hipotética causa primera y su curso inverso, descendente. Esta reconstrucción, debemos aclararlo, no pretende reflejar el bastante más desordenado, complejo y amplio espectro de la problemática metafísica y teológica ockhamista. Dejaremos de lado un buen número de cuestiones tratadas por Ockham, tradicionalmente presentadas como sus diversas críticas a las pruebas de la metafísica, las cuales tocaron, entre otros, el problema de la infinitud extensiva e intensiva de Dios, el de su unicidad y los argumentos ontológico y teleológico para demostrar su existencia¹. En este capítulo analizaremos sus conocidas críticas a la demostración *a posteriori* de la existencia de una primera causa eficiente realizada por Duns Escoto y su propia solución al problema de la finitud de las causas eficientes mediante la idea de conservación.

Las tesis principales de Ockham sobre el problema de la cientificidad de la teología constituyeron, evidentemente, el trasfondo de las ideas que ahora comenzaremos a analizar; sin embargo, no se debe esperar una continuidad lisa y llana entre las conclusiones del capítulo precedente y las del presente. Es cierto que las ideas expuestas en aquél condicionaron notablemente las pretensiones de la teología posible para el viador; sin embargo, no determinaron una reacción lisa y llana contra la prueba por la causalidad eficiente. Las opiniones de Ockham sobre algunos de los grandes temas metafísico-teológicos de su tiempo estuvieron, en general, lejos de ser unívocas, terminantes o carentes de hesitaciones y su enfoque de la celeberrima prueba metafísica por la causalidad eficiente no fue la excepción. En la exposición de sus argumentos destacaremos esas oscilaciones aunque, a la postre, abogaremos por una visión de la prueba ockhamista por la conservación que la alinearía con las ideas rectoras del capítulo anterior, apartándonos de cierta evaluación mayoritaria de la misma en el sentido contrario.

Las críticas a la prueba de un primum efficiens y la defensa de la prueba por la conservación

La vía por la causalidad, especialmente, por la eficiente, fue el argumento de casi todos los filósofos para probar la existencia de un primer ente —reconoció Ockham—:

“Dico igitur quantum <ad quaestionem utrum sit aliquod ens simpliciter primum, ita quod nihil prius eo>, quod ratio probans primitatem efficientis est sufficiens, et est ratio quasi omnium philosophorum”².

¹ Cf. Baudry (1963); Leff (1975), pp. 382-398 y Maurer (2003), pp. 159-294.

² Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 354, lin. 16-18. Esto fue dicho por Ockham en el contexto de la discusión acerca de si se podía probar la unicidad de Dios. Puesto que todos entienden a Dios como un ser primero en sentido absoluto (*ens simpliciter primum*) —argumentó Ockham—, probar que tal ser es único equivaldrá a probar que Dios es único. Mas, antes de probar la unicidad de Dios, habrá que probar su existencia, y a favor de su existencia se pueden dar tres argumentos: por la causalidad eficiente, por la final y por la eminencia. Se trataba de tres argumentos que había formulado Duns Escoto, de los cuales Ockham, aún habiendo mencionado todos,

Al discutir este argumento³, Ockham consideró la versión que había dado Duns Escoto de él. El nudo conceptual del argumento escotista era la imposibilidad de un regreso al infinito en el orden de las causas eficientes esencialmente ordenadas y, como consecuencia, la necesidad de parar en una causa primera, no dependiente, ella misma, de otra causa, y de la cual todas las demás causas dependieran:

“Aliquod ens est effectibile. Aut igitur a se, aut a nullo, aut ab aliquo alio. Nec a se, nec a nullo, manifestum est; igitur ab alio effectivo. Sit illud *a*. Tunc quaero: aut *a* est simpliciter primum, et habetur propositum; aut non est simpliciter primum, et tunc est ab alio effectibile. Sit illud *b*, tunc quaero de *b* sicut prius, et ita vel erit processus in infinitum vel stabitur ad aliquod simpliciter primum; sed impossibile est ponere processum in infinitum; igitur est status ad aliquod simpliciter primum”⁴.

Pero el regreso al infinito no sería inadmisibles en todo orden causal: los filósofos admitieron, reconoció Escoto, que las especies pueden reproducirse infinitamente⁵. El Doctor Sutil utilizó la distinción de la física aristotélica entre causas esencial y accidentalmente ordenadas ya mencionada⁶ y su argumento consistió en explicar que, mientras que en el segundo es posible un regreso al infinito, no lo es en el primero: si postular la infinitud de las causas accidentalmente ordenadas no implica ninguna contradicción —había argumentado Duns Escoto—, postular la de las causas esencialmente ordenadas, sí, porque con ello se estaría afirmando una serie actualmente infinita, lo cual es inadmisibles. En la serie de las causas esencialmente ordenadas, como se recordará, la causa superior sería de otra razón o especie que la inferior —siendo el ejemplo común el sol por relación con las especies naturales—, mientras que en la de las causas accidentalmente ordenadas, ambas causas son individuos de la misma especie. Luego —concluía el argumento de Escoto, que en otro lugar Ockham manifestó conocer, a través de Averroes⁷—, habría que postular una causa primera en la serie de las esencialmente ordenadas. Las razones por las cuales Escoto sostuvo que la primera serie difería de la segunda habían sido tres. Primero, en las causas esencialmente ordenadas, la causa segunda depende de la primera para causar:

sólo refirió en detalle y discutió el primero. Fue, precisamente, para justificar esta opción, que afirmó lo dicho: bastaría con probar que *existe* un primer ente en sentido absoluto por prioridad en el orden de la causalidad eficiente, y tal es, por excelencia, la prueba de los filósofos.

³ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, pp. 337-357 y QPhA, qq. 132-136, OPh VI, pp. 753-769. En lo sucesivo, citaremos ambos textos de modo paralelo. Cabe aclarar que no respetaremos el orden original de las argumentaciones de Escoto y Ockham a fin de lograr una reconstrucción más clara y que, para exponer en el cuerpo del texto, elegiremos, alternativamente, pasajes de uno y otro según la mayor claridad o interés de la formulación, citando su correspondiente paralelo aquí.

⁴ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 338, lin. 5-13. El argumento fue reproducido muy brevemente en QPhA, q. 135, OPh VI, p. 762, lin. 4-6: “(...) aliquod ens est effectibile; non a se, igitur ab alio. De illo quaero, sicut de primo, utrum sit primum efficiens vel effectibile; et non est processus in infinitum; igitur, etc.”.

⁵ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 338, lin. 14-18.

⁶ Cf. cap. V.

⁷ Cf. BSPN V, 2, OPh VI, p. 91: “(...) notat Commentator (...) quod in transmutationibus essentialiter ordinatis, id est quae sunt per se et alterius rationis, non est processus in infinitum, ut probatur octavo huius, quamvis talis processus posset concedi in accidentaliter ordinatis, id est in causis per se eiusdem rationis, ut est in revolutionibus et in generatione hominum, et huiusmodi”.

“Prima differentia est quod in per se ordinatis secunda in quantum causat dependet a prima, in per accidens non, licet in esse vel in aliquo alio dependeat”⁸.

Ahora bien, la totalidad de las causas esencialmente ordenadas es causada; por lo tanto —concluía Escoto, según la reseña de Ockham—, es necesario que la totalidad dependa de una causa externa a la totalidad misma; de lo contrario, algo sería causa de sí mismo, lo cual es absurdo:

“(…) infinitas causarum essentialiter ordinarum est impossibilis. (...) Primum (...) «quia universitas causatorum essentialiter ordinarum est causata; igitur ab aliqua causa quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui ipsius. Tota enim universitatis dependentium dependet, et a nullo illius universitatis»”⁹.

Segundo, en las causas esencialmente ordenadas, la causa segunda es de distinta razón que la primera y, más aún, ontológicamente inferior a ella o menos perfecta que ella —v. g., el sol es de otra razón que las causas particulares del mundo sublunar, con las que concurre—. En cambio, la serie de las causas accidentalmente ordenadas se compone de cosas de la misma razón —v. gr., la serie de individuos de una misma especie, como el padre y el hijo—, pues, para producir algo, dos cosas de la misma razón serían superfluas:

“Secunda differentia est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior, in accidentaliter ordinatis non. Haec sequitur ex prima, nam nulla causa a causa eiusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicuius sufficit unum unius rationis”¹⁰.

Por tanto, a causas superiores, mayor perfección, pero si la serie de las causas esencialmente ordenadas fuera infinita, se llegaría a una causa infinitamente perfecta; mas ésta no precisaría de algún instrumento para causar e inutilizaría, por tanto, a las causas inferiores:

“(…), quia causa superior est perfectior in causando, ex secunda differentia; igitur in infinitum superior est in infinitum perfectior, et ita erit infinitae perfectionis in causando, et per consequens nihil causabit in virtute alterius”¹¹.

⁸ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 339, lin. 9-11.

⁹ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 339, lin. 24 - p. 340, lin. 3. Cf. también QPhA q. 135, OPh VI, p. 763, lin. 10-13: “(…) universitas [causatorum] essentialiter ordinarum est causata, igitur ab aliqua causa quae non est aliquid illius universitatis; aliter enim idem esset causa sui. Secundo sic: tota universitas causatorum dependet, et a nullo illius universitatis; aliter enim idem dependeret a se”. Ockham mencionó algunos argumentos adicionales a éste de Walter Chatton, cf. QPhA q. 135, OPh VI, p. 764, lin. 39-49: “Et fortificantur prima et secunda rationes ab alio sic: demonstro totam multitudinem omnium illorum quorum quilibet est causatum. Si enim illa multitudo sit finita, tunc sic: illa multitudo habet causa efficientem, et ita non habet causam efficientem aliam, igitur ipsa est prima causa non causata. Primum assumptum patet, quia quilibet pars illius multitudinis est causata, igitur totalis multitudo est causata, quia totam multitudinem causari non est aliud nisi omnes eius partes causari. Secundum assumptum iuxta Scotum patet, quia causa praecedens istam totam multitudinem non est pars istius multitudinis, quia sic non esset causa praecedens eam et per consequens non est causa non causata”.

¹⁰ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 339, lin. 12-16.

¹¹ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 340, lin. 6-10. Cf. también QPhA q. 135, OPh VI, p. 763, lin. 21-23: “Quinto, quia causa superior est perfectior in causando, igitur causa in infinitum superior est in infinitum perfectior. Tale autem non causat virtute alterius; igitur etc.”.

Tercero, en las causas esencialmente ordenadas la causa segunda necesita del concurso simultáneo de su causa superior inmediata y del de todas las que le son superiores. En otras palabras, para que una causa de la serie ordenada produzca un efecto, necesita que concurren actualmente con ella todas las causas que le son superiores en la serie. En cambio, una causa accidentalmente ordenada depende de otra causa accidentalmente ordenada sólo para comenzar existir o generarse (v. g., el hijo, del padre) y no necesita de su concurso actual cada vez que haya de causar. Así, un hombre no necesita que otro concorra actualmente con él para generar un semejante: el hijo puede engendrar, aún muerto su padre; en cambio, un hombre no puede engendrar otro si no concurre el sol con él:

“Tertia differentia est quod omnes causae essentialiter ordinatae necessario simul requiruntur ad causandum, alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui; in accidentaliter autem ordinatis non est sic, quia non requiritur simultas earum in causando”¹².

Pero si la serie de las causas esencialmente ordenadas fuera infinita, dado que se requiere la concurrencia actual de toda la serie para la producción de cualquier efecto, se requeriría la concurrencia actual de infinitas cosas, lo cual es absurdo, pues una infinitud actual es absurda:

“(…) causae infinitae essent simul in actu, ex tertia differentia”¹³.

Hasta aquí, los argumentos principales que había dado Duns Escoto. La tesis central que Ockham pretendió demostrar al criticarlos fue que la prueba de Escoto no funcionaba si no se incluía la noción de conservación en el concepto de la serie causal esencialmente ordenada, mientras que, por la pura noción de causa eficiente, no se hallaría necesidad alguna de parar en una primera causa. Ockham comenzó por discutir las tres diferencias entre las dos series causales que había establecido Escoto¹⁴. Primero, negó que la causa segunda dependiera siempre de la primera para causar. En efecto, sostuvo, tal dependencia no podría sino entenderse de alguna de las siguientes maneras: o bien, la causa segunda no puede causar algo si no causa, junto con ella, la causa primera; o bien, la causa segunda no puede comenzar a existir sin la causa primera; o bien, la causa segunda recibe un influjo de la primera:

“Sed contra: quaero quid est secundam causam dependere a prima? Aut est idem quod secundam non posse producere effectum sine prima (...). Aut est secundam dependere a prima in essendo (...). Aut, (...) causam secundam dependere a prima est ipsam recipere aliquem influxum ab ea per quem agat (...)”¹⁵.

¹² Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 339, lin. 17-20.

¹³ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 340, lin. 3-4: “Tertio sic: Aliter infinitae causae essentialiter ordinatae essent simul in actu, quia causae essentialiter ordinatae omnes simul concurrunt ad causandum; si igitur essent infinitae, sequitur etc.”.

¹⁴ En las QPhA, Ockham desarrolló las críticas a estas tres diferencias en las qq. 132-134 sucesivamente. Las consecuencias que extrae de estas críticas en relación con la prueba escotista de una primera causa eficiente las desarrolla en la q. 135.

¹⁵ Cf. QPhA q. 132, OPh VI, p. 754, lin. 26 - p. 755, lin. 42. Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 347, lin. 11-14: “Prima differentia non est bene data, quia quaero: quid est causam secundam dependere a prima in causando? Aut hoc est requirere secundam dependere a prima in causando (...); aut quia in suo esse dependet a prima; vel quia

La dependencia de la causa segunda respecto de la primera no se puede definir del primer modo, sostiene Ockham, esgrimiendo un argumento que ya le conocemos. En efecto, aunque, para causar, las causas segundas dependen más de la primera que ésta de las segundas, la causa primera no es absolutamente independiente de aquéllas. V. g., si Sócrates depende del sol para generar a Platón, asimismo, el sol necesita, ya de Sócrates, ya de Platón, para generar un hombre, y no puede prescindir en absoluto de la concurrencia de alguno de ellos en tanto causa inferior. Así pues, no puede decirse que en las causas esencialmente ordenadas la dependencia sea exclusivamente de las segundas respecto de la primera:

“(…) aequè prima dependet a secunda, quia nec prima potest producere effectum sine secunda. Assumptum patet, nam sicut in istis inferioribus multa agentia partialia non possunt causare effectus sine sole, ideo sol non potest in istos effectus sine causis secundis”¹⁶.

En cuanto a la segunda manera de definir la dependencia, según la cual la causa segunda depende de la primera porque no puede comenzar a existir sin ella, entonces, la serie causal esencialmente ordenada no se diferenciaría de la accidentalmente ordenada —que era, precisamente, lo que quería demostrar Escoto—. En efecto, en la serie accidentalmente ordenada, una causa (v. g., el engendrado) depende de otra (v. g., su progenitor) exclusivamente para comenzar a existir. Una cosa podría depender de otra para comenzar a existir, pero no para causar, pero, en ese caso —típico argumento ockhamista—, si aquello que lo mantiene en la existencia fuera sustituido por otra cosa, aún así, podría causar. Ockham dio el ejemplo de un objeto externo cualquiera que fuera causa de un acto cognoscitivo en el alma: ese objeto podría depender de una causa natural, como el sol, para comenzar a existir; sin embargo, Dios podría sustituir al sol y, no obstante, el objeto aún podría producir el mismo conocimiento en nuestro intelecto. Vale decir, si *b* depende de *a* y *b* puede producir *c*, pero, si podemos sustituir *a* por *x* en su función de causa de *b* y, aún así, *b* produce *c*, habremos probado que *a* no es causa inmediata sino mera causa lejana o remota de *c*. Mas una simple causa lejana o remota no es, propiamente, causa. Pero esta dependencia débil es inadmisibles —he aquí el corolario implícito del argumento ockhamista— en el orden de las causas esenciales:

“(…) et hoc non cogit, primo quia in causis accidentaliter ordinatis potest secunda dependere a prima in essendo; secundo, quia tunc semper causa causae esset causa causati, quod falsum est, quia aliquando causa dependet ab aliquo a quo si non dependeret nihilominus causaret illum effectum, sicut obiectum corporale causans actum videndi dependet a sole, et tamen si dependeret a solo Deo nihilominus illud

recipit virtutem activam vel aliquam influentiam a prima”. La misma triple opción se presenta, dentro de otro contexto de discusión, en S I, d. 43, OTh IV, p. 632, lin. 9-14: “Et quando dicitur quod causa secunda non causat nisi in quantum movetur a prima, quaero a te: quid est causam secundam agere in quantum movetur a prima? Aut causam secundam dependere in suo esse a causa prima, aut recipere aliquam influentiam a causa prima qua agat, aut non posse agere nisi prima coagat”.

¹⁶ Cf. QPhA q. 132, OPh VI, p. 754, lin. 28-32. Cf. también S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 347, lin. 17-24: “Primum non potest dari, quia sicut in multis causa secunda non potest causare sine prima, ita nec e converso, igitur tunc non plus isto modo dependet causa secunda a prima in causando quam e converso”.

obiectum causaret actum intelligendi, et per consequens actus ille dependet a sole, et tamen sol non est causa eius actus”¹⁷.

En cuanto a la tercera manera de definir la dependencia, es decir, como recepción de un influjo sin el que la causa segunda no podría causar, Ockham la rechazó mucho más rápidamente, también con sus argumentos habituales. Ese influjo no podría ser más que una cualidad real o un impulso local que la causa primera imprimiera a la segunda, pero, como ejemplo que contraría esto, vemos muchas veces que causas del mundo sublunar operan sin recibir cualidad o movimiento local alguno del sol. Por ejemplo, el calor puede operar sin recibir ningún aumento de su potencia de parte del sol —como se recordará¹⁸, el sol y el calor eran ejemplo de dos causas igualmente suficientes del mismo efecto en especie, el calor—:

“Sed hoc non potest esse, quia ille influxus non esset nisi motus localis vel aliqua forma absoluta; sed frequenter secunda causa causat sine omni tali receptione. Patet hoc de calore qui causat alium calorem et tamen nec recipit a caelo motionem localem nec aliquam formam absolutam”¹⁹.

De modo que, para Ockham, sólo habría que conceder la definición escotista de la dependencia en la serie de causas esencialmente ordenadas en los términos dichos: en dicha serie, la causa segunda depende de la primera o porque no puede producir un efecto sin la segunda (un hombre no engendra otro hombre sin el sol), mientras que la causa primera puede prescindir de ella, al menos, relativamente (da lo mismo que el sol concorra con un hombre o con otro para que se engendre un nuevo hombre). Además, la causa segunda depende de la primera, no meramente porque por ésta adquiere el ser (como una causa accidentalmente ordenada depende de otra), sino también porque ésta la conserva en el ser:

“(…) dico quod causa secunda dependet a prima in esse et conservatione. Unde ad formam concedo quod causa secunda dependet a prima primo modo, quia causa secunda non potest producere aliquem effectum certae speciei sine prima, tamen e converso potest, nam Sortes nullum hominem potest producere sine sole concausante, tamen sol mediante Platone potest multos homines producere sine Sorte. Similiter potest dici quod causa secunda dependet a prima secundo modo pro tanto quia conservatur a prima et nullum alium influxum recipit”²⁰.

Hasta aquí, la discusión de la primera diferencia existente, según Escoto, entre las causas esencial y accidentalmente ordenadas. Ockham criticó, también, la segunda diferencia escotista, aquella que se basaba en la jerarquía de perfecciones entre las causas esencialmente ordenadas. No estamos obligados a concluir que, como sostenía el argumento, un orden infinito de causas

¹⁷ Cf. QPhA q. 132, OPh VI, p. 754, lin. 32-40. Cf. también S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 347, lin. 24 - p. 348, lin. 6: “Nec potest dari secundum, quia ita contingit in causis accidentaliter ordinatis; tum quia tunc universaliter quidquid esset causa causae esset per se et essentialiter causa causati (...); cuius ratio est quia aliquando causa dependet in esse et in conservari ab aliquo alio, sine quo tamen, si causa conservaretur a Deo sine eo, nihilominus posset esse effectus, et ipso posito et alio amoto non posset esse effectus; igitur illud non habet rationem causae respectu illius effectus”.

¹⁸ Cf. cap. V.

¹⁹ Cf. QPhA, q. 132, OPh VI, p. 754, lin. 40 - p. 755, lin. 46. Cf. también S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 347, lin. 24 - p. 348, lin. 10.

²⁰ Cf. QPhA, q. 132, OPh VI, p. 756, lin. 65-73.

concluiría en una causa infinitamente perfecta, pues en las causas que vemos la causa primera no siempre es *más perfecta* que la segunda: puede ser sólo relativamente más perfecta, esto es, en cuanto a cierta capacidad o predicado más perfecto que la causa inferior sin que, sin embargo, fuera absolutamente más perfecta que ésta. El sol es un claro ejemplo: es relativamente más perfecto que sus causas inferiores, en el sentido ya explicado de que tiene una mayor ilimitación. Pero no es absolutamente más perfecto que todas sus causas inferiores; basta con compararlo con cualquiera de los seres vivos. Por lo tanto, no siempre una causa superior o más ilimitada es ontológicamente más perfecta que las que le son inferiores. Con estas afirmaciones quedaría sin efecto, según Ockham, el argumento de que una serie infinita de causas esencialmente ordenadas concluiría en una causa infinitamente perfecta, la cual, por su infinitud, volvería inútiles a las inferiores. Según Ockham, no se verifica que la serie esencialmente ordenada sea una escala de entidades cada vez más perfectas ontológicamente, sino, apenas, que es una escala de entidades con potencias causales cada vez más universales; entonces, si la serie fuera infinita, no estaríamos obligados a admitir la existencia de una instancia infinitamente perfecta y no habría peligro de que ésta inutilizara a las causas inferiores.

“(…) non semper causa superior est perfectior in se, sed frequenter est imperfectior”²¹.

La tercera y última de las diferencias establecidas por Escoto entre las causas esencial y accidentalmente ordenadas era la imposibilidad de un regreso al infinito en las primeras:

“Tertia est quod omnes causae essentialiter et per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum (...) in accidentaliter autem ordinatis non est sic, quia non requiritur simultas earum in causando”²².

Para refutar este argumento, Ockham recurrió a uno habitual en él: vemos, dijo, que no siempre y necesariamente se requiere la concurrencia actual de todas las causas esencialmente ordenadas para que se genere un efecto determinado, sino que, por el contrario, a veces un mismo

²¹ Cf. QPhA, q. 135, OPh VI, p. 766, lin. 106-107. Cf. también Cf. QPhA, q. 132, OPh VI, p. 758, lin. 39 - p. 759, lin. 84: “(...) est prima distinctio ista: quaedam esta causa totalis et quaedam partialis. Secunda distinctio est quod aliquid dicitur perfectius alio uno modo, quia est natura in se perfecta absolute; alio modo, quia sibi competit aliqua denominatio vel praedicatio perfectior. (...) pono tres conclusiones. Prima est quod causa totalis superior est perfectior causa inferiore. (...) Secunda conclusio est quod causa partialis superior non est universaliter perfectior causa secunda, et hoc loquendo de perfectione primo modo. Hoc patet, quia sol est causa superior partialis respectu generationis hominis et tamen non est perfectior homine: et tamen prima causa superior est perfectior. Tertia conclusio est quod causa superior est causa perfectior secundo modo loquendo de perfectione. Hoc patet, nam causa secunda non potest in aliquem effectum suae speciei nisi concausante causa superiori illum effectum. Sed e converso bene potest, quia quamvis Sortes non possit producere naturaliter hominem sine sole, tamen sol potest naturaliter producere hominem sine Sorte, quia mediante Platone, et per consequens causa superior independentius causat quam inferior. Sed independenter causare est perfectionis, et per consequens perfectius causat causa superior quantum ad independentiam quam inferior. Ad argumentum in contrarium dico quod per superioritatem intelligitur maior illimitatio in causando, et ita arguit maiorem independentiam in causando; et hoc est perfectionis”. Sin embargo, Ockham reconoce que una causa superior *total*, no meramente superior y parcial, es más perfecta que las inferiores en sentido absoluto; cf. QPhA q. 133, OPh VI, p. 759, lin. 58-60: “(...) non est universaliter verum quod causa aequivoca est perfectior suo effectu, nisi intelligam de causa totali”.

²² Cf. QPhA q. 135, OPh VI, p. 763, lin. 16-18: “Tertio sic: infinitae causae essentialiter ordinatae essent simul in actu, quia causae essentialiter ordinatae omnes simul concurrunt ad causandum. Si igitur essent infinitae, sequitur etc.”.

efecto en especie puede ser producido por una sola causa y por muchas²³. Efectos de una misma clase pueden ser producidos indistintamente por una única causa, la superior, sin el concurso de más causas, las inferiores, naturalmente ordenadas a producirlos, o por muchas causas, es decir, por la universal y las particulares. Que esto sea posible no anula o inutiliza a las causas inferiores, sostiene; se trata de una ocurrencia excepcional que no mella la ordenación natural de un agente a producir efectos determinados en un paciente apto, etc.. De lo que se trata, en todo caso, es de probar que –contra Escoto– por no dar un *primum* a la serie de las causas esencialmente ordenadas, no se incurriría en un infinito actual, puesto que se probó que, para que una causa de la serie produzca un efecto, no necesariamente deben concurrir actualmente todas las causas que a él se ordenan, sino que a veces basta con una:

“(…) effectus eiusdem speciei qui producitur simul ab omnibus, potest aliquando produci ab una causa per se. Hoc patet, quia vermis generatus per propagationem et putrefactionem sunt eiusdem speciei, manifestum est; tamen vermis productus per propagationem producitur ab omnibus causis essentialiter ordinatis simul; vermis autem productus per putrefactionem producitur a sole sine actione vermis. Si dicis quod tunc causa particularis superfluit, dico quod non, quia non semper causa universalis potest producere effectum sine causa particulari, eo quod agens determinatum determinat sibi certum effectum in eodem passo, licet possit producere se sola effectum eiusdem speciei cum effectu quem producit mediante causa particulari”²⁴.

Estas fueron las críticas de Ockham a los argumentos principales de Escoto²⁵. Ahora las reseñaremos, agregando las consecuencias que Ockham extrajo de cada una para dar su respuesta a la cuestión. Primero, afirmó, las causas eficientes inferiores no dependen unilateralmente de la superior para causar, pues la superior también depende de ellas para hacerlo; en consecuencia, no es posible, de la serie así dispuesta, deducir la existencia de una primera causa eficiente de la que todas las demás dependan y que a su vez sea independiente de las causas subordinadas. No se puede probar que haya una causa exterior a la multitud de causas, es decir, una causa no causada como cualquiera de otras de dicha multitud. Toda la multitud de causas depende de alguna causa – es cierto –, pero para cada una de las causas de esa multitud es posible dar con su causa, que es, ella misma, parte de la misma multitud. En este sentido, no podría concluirse lo que pretendía Escoto, que en la serie de las causas esencialmente ordenadas es imposible un regreso al infinito, a diferencia de lo que ocurre con las accidentalmente ordenadas, pues se trataría de un infinito no actual, sino sucesivo, de suerte que una causa dependiera de otra, y ésta, de otra, etc.:

²³ El ejemplo dado es que el sol puede producir un gusano por intermedio de otro gusano, es decir, por propagación, o sin él, es decir, por putrefacción, y ser, sin embargo, iguales en especie el generado por propagación y el generado por putrefacción. Este ejemplo de la generación espontánea, no muy feliz, era evidentemente difícil de reemplazar, puesto que no valía dar un ejemplo de generación no sustancial. Por ejemplo, en la alteración sí ocurre, sostenía Ockham, que un efecto no es de la misma clase si es producido por una causa que si por muchas: cuando el sol y el calor causan juntos un nuevo calor, éste es más perfecto o mayor que si fuera producido por el sol o el calor por separado, cf. QPhA q. 134, OPh VI, p. 761, lin. 29-34: “(…) aliquando [ita] perfectum effectum potest causa universalis producere per se sicut simul [cum causa particulari]. Hoc patet, quia licet effectus divisibilis sit perfectior [si causetur] ab omnibus illis causis simul quam [si causetur] ab una per se, sicut patet de calore causato ab igne et sole simul; tamen quando effectus est indivisibilis, sicut est forma substantialis (...) tunc potest esse ita perfectum ab una per se sicut ab omnibus simul”.

²⁴ QPhA q. 134, OPh VI, p. 760, lin. 16 - p. 761, lin. 28.

²⁵ Ockham citó otros argumentos escotistas, como el relacionado con la prueba de la existencia posible de un ente infinito y otros de corte neoplatonizante que excluiríamos de nuestra consideración, cf. QPhA q. 135, OPh VI, pp. 763-764.

“(…) innitens ratione naturali (…) diceret quod unum causatum causatur ab alio quod est pars multitudinis, et illud ab alio illius multitudinis, et sic in infinitum, sicut est in accidentaliter ordinatis, secundum Philosophum, quorum unum potest esse et causari ab alio, puta unus homo causatur ab alio, et ille ab alio, et sic in infinitum. Non potest probari contrarium per productionem. Et tunc non sequitur ultra quod ‘idem esset causa sui’, quia tota illa multitudo non causatur ab aliqua una causa sed unum causatur ab uno et aliud ab alio illius multitudinis”²⁶.

Entonces, no se incurriría en contradicción, afirmando que algo es causa de sí mismo, simplemente, porque no habría una única causa de toda la multitud:

“(…) nec sequitur quod idem causat totam multitudinem nec quod idem causat se, quia nihil unum est causa omnium”²⁷.

Segundo, las causas eficientes esencialmente ordenadas no necesariamente son superiores o más perfectas que los efectos en sentido absoluto; por lo cual, en caso de que la serie fuera infinita, no habría razón para concluir la existencia de una causa infinitamente perfecta y, consecuentemente, no correría peligro la eficacia de las causas inferiores a ella:

“Ad quintam patet prius quod non semper causa superior est perfectior in se, sed frequenter est imperfectior”²⁸.

Tercero, no necesariamente deben concurrir todas las causas ordenadas para la producción de un efecto; por lo tanto si se estableciera que la serie es infinita o que su *primum* no es cognoscible, no por eso se estaría afirmando que para la producción de un efecto necesariamente concurren una infinidad de causas (ello, manifiestamente, significaría postular una infinitud actual).

“(…) non omne producens –mediate vel immediate– est simul cum producto. Et ideo in producentibus potest poni processus in infinitum sine infinitate actuali”²⁹.

Pero, como se sabe, la discusión no terminó aquí: Ockham condujo todos los argumentos precedentes hacia su verdadero interés; refutar la demostración de una primera causa eficiente exclusivamente productiva y argüir que la prueba funcionaría sólo si a la noción de eficacia productiva se añadiera la de conservación. En efecto, mientras que en la serie de causas productivas esencialmente ordenadas no es necesario que todas las causas concurren actualmente –argumentó–, en la de las causas conservantes, sí, pues es manifiesto que aquello que conserva a otra cosa necesariamente ha de existir todo el tiempo que exista la cosa conservada. Aceptado esto, se podría recurrir, como quería Escoto, al argumento de la imposibilidad de una regresión al infinito. Si la serie de causas conservantes fuera infinita, para que se produjera un solo efecto, se requeriría la concurrencia actual de infinitas cosas, pero esto último sí es imposible:

²⁶ Cf. QPhA q. 135, OPh VI, p. 765, lin. 77-87; Ib., p. 766, lin. 120 - p. 767, lin. 135.

²⁷ Cf. QPhA q. 136, OPh VI, p. 769, lin. 58-59.

²⁸ Cf. QPhA q. 135, OPh VI, p. 766, lin. 106-107.

²⁹ Cf. QPhA q. 135, OPh VI, p. 766, lin. 98-99.

“(…) non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile: nam omne conservans aliud –sive mediate sive immediate– est simul cum conservato, et ideo omne conservatum requirit actualiter omne conservans, non autem omne productum requirit omne producens actualiter – mediate vel immediate. Et ideo quamvis potest poni processus in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen potest poni processus in infinitum in conservantibus sine infinitate actuali”³⁰.

Ockham finalizó el argumento agregando que, si se puede probar una primera causa conservante, ésa será también primera causa eficiente, pues toda causa eficiente es conservante³¹. Esta conclusión fue tomada por muchos intérpretes como una refutación de las tradicionales acusaciones de agnosticismo o escepticismo metafísico formuladas contra Ockham, tanto porque la consideraron su respuesta definitiva al problema, como porque dieron por descontado que se trataba de una prueba de la existencia de Dios³² y hasta la juzgaron un testimonio de la confianza de Ockham en el principio de causalidad³³. Que el argumento de Ockham a favor de la necesidad de un *primum conservans* reveló su conformidad con la necesidad de dar razón de la serie empírica de causas, en aparente consonancia con la más clásica de las exigencias de la metafísica, parece claro, pues se proporciona allí una buena justificación del entero sistema de la causalidad natural. Sin embargo, este mismo argumento debe ser visto a la luz de las *Quodlibeta*, que, creemos, le otorgan un sentido bastante distinto al que le atribuyeron los mencionados intérpretes.

Allí, por lo pronto, Ockham negó que se pudiera probar racionalmente que Dios es causa eficiente de algo, con el siguiente argumento: no se puede demostrar que existan más cosas producibles que las generables y corruptibles, tales como las sustancias separadas y el alma (las primeras, porque no puede probarse que no sean incausadas; la segunda, porque no puede probarse que exista); pero, de las generables y corruptibles, son causas suficientes parciales los astros y las especies naturales³⁴. Además, si se pretendiera probar que es causa, si no inmediata, al menos, mediata de algo, debería poder probarse, también, que es causa inmediata de los astros o de cualquier cosa que sepamos que es, a su vez, causa inmediata de aquello –pero, según lo dicho, no podemos probar que sea causa inmediata de los astros, etc.³⁵ (por lo demás, cabría agregar, que fuera una causa

³⁰ Cf. QPhA q. 136, OPh VI, p. 768, lin. 20-27.

³¹ Cf. QPhA q. 136, OPh VI, p. 767, lin. 14-16. Seguramente, pensando que entre la producción y la conservación sólo hay una diferencia predicativa: la producción supone por la cosa, connotando que existe luego de no haber existido, y la conservación supone por la misma cosa, connotando la negación de su destrucción; cf. Q VII, q. 1, OTh IX, pp. 703-706 y S II, qq. 3-4, OTh V, p. 65, lin. 15-22.

³² Cf. Baudry (1963), pp. 45-49 (especialmente, p. 49: “Convenons d’appeler Dieu ce premier efficient <et conservant> dont il faut convenir qu’il existe...”); Leff (1975), pp. 392-398 y Barela (1975), p. 78. Según la reseña que este último hizo de un importante artículo de Boehner sobre el tema, al que no hemos tenido acceso, Boehner sostuvo que se registraría una evolución desde la versión de la prueba dada en el comentario a las *Sentencias* hasta la de las *Quodlibeta*. Sin embargo, el mismo intérprete habría coincidido en que se trataba de una contribución a la filosofía cristiana, cf. supra.

³³ Cf. Mc Cord Adams (1979), p. 47, quien vio en ella una prueba de que el empirismo ockhamista sobre la causalidad no habría implicado rechazar todos los principios causales a priori. En la misma línea, cf. Weinberg (1977), p. 22.

³⁴ Cf. Q II, 1, OTh IX, p. 108, lin. 23-28: “Secundo dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus, quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia praeter generabilia et corruptibilia, quorum causae sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et corpora caelestia; quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quaecumque nec aliquod corpus caeleste causatur a quocumque efficiente; nec etiam de anima intelectiva, quae tota est in toto et tota in quaelibet parte, potest demonstrative probari quod ab aliquo efficiente causatur,

³⁵ Cf. Q II, 1, OTh IX, p. 90: Ex istis sequitur quod non potest probari demonstrative quod Deus sit causa mediata alicuius effectus, quia si posset probari quod sit causa mediata respectu unius effectus, posset probari quod sit causa inmediata respectu alterius effectus in genere causae efficientis; sed secundum non potest

meramente remota o causa de la causa no modificaría esencialmente las cosas, pues, como se recordará, para Ockham sólo es causa en sentido estricto la inmediata). Sólo podemos dar, dijo, el argumento persuasivo de que es razonable que Dios sea causa de algo en el universo porque, de lo contrario, sería vano³⁶. Entre las dudas enumeradas tras formular su respuesta, Ockham volvió a reseñar aquí el argumento escotista de la necesidad de una primera causa eficiente y repitió su opinión negativa: a la objeción de que, si no hubiera una primera causa eficiente, debería reconocerse en última instancia que algo se causa a sí mismo, respondió que no habría obligación de hacerlo, porque no habría razón para negar que una cosa pudiera ser a partir de otra como de su causa eficiente, y otra, ser a partir de otra de la misma multitud³⁷. Ahora bien, remató, para parar en una primera causa eficiente, podría darse por tal al cuerpo celeste, pues tenemos experiencia de que es causa de algunas cosas:

“(…) standum est ad primum efficiens, et non est processus in infinitum. Et illud efficiens potest poni corpus caeleste, quia de illo nos experimur quod est causa aliorum”³⁸.

Claro que esa primera causa eficiente que podría postularse, reconoce Ockham, no podría probarse que es única; podría tratarse, entonces, de muchos principios eficaces, cuya causación por parte de un principio ulterior –como ya se dijo– fuera improbable y que, además, no se relacionaran entre sí según un orden causal de anterioridad y posterioridad³⁹. En una palabra, podría darse por principio explicativo suficiente de todo efecto plausiblemente existente al orden supralunar. En el curso de la misma obra, esta posición no fue rectificada por Ockham con ninguna mención a la prueba por la conservación. Más aún, ratificó que la causalidad divina, tanto mediata, como inmediata, es indemostrable, pese a lo cual proporcionó argumentos persuasivos adicionales al mencionado recién para sostener que es Él causa, tanto de la autoridad teológica, como de la razón:

“(…) dico primo quod Deus est causa omnium mediata vel immediata, licet hoc non possit demonstrari. Tamen hoc persuadeo auctoritate et ratione: auctoritate, quia Ioannis 1 dicitur: Omnia per ipsum facta sunt; quod non potest intelligi de Deo, quia ibi non fit distributio pro Deo; igitur quod omnia alia a Deo per ipsum facta sunt. Item in *Symbolo* dicitur: ‘Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium’. Item *Extravagantes*, De Summa Trinitate et Fide Catholica, c. Firmiter: ipse est creator omnium, visibilium et

probari; igitur nec primum. Ex quibus sequitur quod nec potest probari naturaliter quod est causa totalis efficiens respectu cuiuscumque effectus, nec partialis.

³⁶ Cf. Q II, 1, OTh IX, Ib.: “Tertio dico quod potest persuaderi rationabiliter quod Deus est causa efficiens vel movens alicuius effectus, quia aliter frustra poneretur nisi potest aliquid effective causare in universo”.

³⁷ Cf. Q II, 1, OTh IX, Ib.: “Tertium dubium est quomodo tenet ratio Philosophi, *VII Physicorum*, ubi probat quod in causis moventibus est status ad unum efficiens. Item universitas causatorum causatur ab aliquo, et a nullo illius universitatis, quia tunc idem causaret se; igitur ab aliquo alio extra universitatem causatorum; igitur etc. (...) Ad illam pro illo dubio dico quod universitas causatorum causatur, non ab aliquo uno, sed a multis, quia unum causatum causatur ab uno efficiente primo et aliud ab alio, et sic deinceps; nec potest contrarium probari sufficienter”.

³⁸ Cf. Q II, 1, OTh IX, Ib..

³⁹ Cf. Q II, 1, OTh IX, Ib.: “Sed hinc sunt aliqua dubia: primum, quia tunc essent multae causae efficientes primae, puta multa corpora caelestia vel multae substantiae separatae; quia ex quo non potest probari quod sit tantum unum primum efficiens, igitur possunt esse plura; quod videtur falsum. (...) Ad primum dico quod non potest probari sufficienter quin sint multa efficientia quorum nullum est causabile nec effectibile nec dependens a quocumque modo ab alio inter illa prima”.

invisibilium, spiritualium et corporalium. Praeterea per rationem hoc probo primo sic: omnia dependent essentialiter a Deo; quod non esset verum nisi Deus non esset causa illorum. Praeterea si non sic, tunc aliquid aliud a Deo esset incausatum, vel esset processus in infinitum in causis. Quia accipio aliquid quod non ponis causari a Deo, et quaero utrum sit causatum aut incausatum; si primo modo, igitur causatur ab aliquo; et de illo quaero, et erit processus in infinitum. Si detur secundum, habetur propositum, quia tale est Deus⁴⁰.

Creemos que se puede volver sobre la prueba por la conservación dada en estas últimas y sugerir una interpretación diferente de la proporcionada por los intérpretes, a la luz del argumento recientemente analizado de las *Quodlibeta*. Para ello sugerimos retomar la discusión ockhamista de los argumentos de Escoto en defensa de la prueba por la causalidad eficiente y considerar dos respuestas de Ockham que hasta ahora no habíamos mencionado:

“(…) infinitas in accidentaliter ordinatis potest salvari sine aliqua natura infinite durante a qua tota successio dependet, quia non potest sufficienter probari per productionem quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali. Et tunc diceretur quod unus homo totaliter dependeret ab alio, et ille ab alio, et sic in infinitum, et non ab aliqua re in infinitum durante. Nec potest probari oppositum per productionem, licet per conservationem possit⁴¹.”

“(…) quantum ad productionem sufficit quod unus homo dependeat ab alio in genere causae efficientis, et ille ab alio, et sic in infinitum⁴².”

Sorprendentemente, estas afirmaciones parecen dar por tierra con la repetidamente proclamada cooperación causal del sol y el hombre como ejemplo por antonomasia de las causas esencialmente ordenadas. En la medida en que afirmó que no podemos probar que las causas accidentalmente ordenadas no sean causas eficientes totales de sus efectos propios, es decir, de seres de su misma clase, Ockham estaba reconociendo indirectamente que la cooperación del sol o causa equívoca con aquéllas, como causa eficiente de los efectos de las mismas causas inferiores, no puede estrictamente ser verificada o probada. De ahí concluyó que no se necesitaría postular algo de duración infinita para garantizar la infinitud de las causas accidentalmente ordenadas (esta última, un supuesto básico de la física aristotélica, habitualmente compartido): cuando menos, para la producción de una causa accidentalmente ordenada por otra, y de ésta, por otra, y así infinitamente. Sin embargo, reconoció, si se considera la necesidad de que cada cosa de la serie accidentalmente ordenada sea conservada en el ser, será preciso parar en una primera causa conservante.

¿Cuáles pueden ser los motivos —que aquí Ockham no proporcionó— de su repentina duda sobre el concurso del sol con las cosas del mundo inferior como una causa productiva e

⁴⁰ Q III, q. 4, ÓTh IX, pp. 214 - 220. En esta cuestión, el punto específico de discusión planteado era si se puede demostrar que Dios es causa de todas las cosas, incluidos ciertos entes de razón como los entes figurados (*mendacia*). Parece indudable que respecto de esto, como de la *notitia intuitiva rei non existentis*, y más allá de las reconocibles diferencias, Ockham estaba rozando los problemas típicamente modernos relacionados con la hipótesis del engaño divino.

⁴¹ QPhA q. 135, OPh VI, p. 767, lin. 112-119. Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 355, lin. 8-9: “(…) difficile est probare per productionem quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali”.

inmediata? Probablemente, aquella dificultad intrínseca a la comprobación de la causalidad —si es que, como creemos, en esa duda Ockham pudo haberse extendido más allá de la cooperación de las sustancias con las cualidades; por ejemplo, a los astros⁴³—. Como se recordará, la única vía plausible que tenemos para conocer que algo es causa de otra cosa es el experimento por el cual apartamos o removemos toda otra cosa que no sea la causa y comprobamos que el efecto no se da, en tanto que, habiendo aproximado el objeto que creemos que es su causa, se sigue el efecto. Pero, manifiestamente, los astros están entre las cosas máximamente imposibles de ser removidas por nosotros. Es probable que Ockham estuviera refiriéndose a que no podemos probar que los astros no operan como causas puramente conservantes de las especies —v. g., que el sol no es un *agens praecise conservans*⁴⁴— siendo éstas las exclusivas causas inmediatas productoras de su propia perpetuación. Pero si así fuera, como lo insinuó en las *Quaestiones in Physicorum*, ¿qué nos impediría identificar el primer conservante de la prueba dada en ese texto y en el comentario a las *Sentencias* con el cuerpo celeste, única primera causa comprobable según las *Quodlibeta*? No nos lo dificultaría demasiado el hecho de que Ockham haya afirmado explícitamente la multiplicidad de estos últimos en las *Quodlibeta*, puesto que en las *Quaestiones in Physicorum* no dijo una sola palabra acerca de la unidad de ese primer conservante (y en las *Quodlibeta* negó que fuera imposible la existencia de más de una única causa eficiente primera, así como la de más de un único ente necesario); en cuanto al comentario a las *Sentencias*, allí, como en otros lugares, negó explícitamente que pudiera demostrarse la unicidad de ese ente *simpliciter* primero cuya existencia acababa de demostrar por la noción de conservación⁴⁵. En suma, se puede, cuando menos, considerar —algo que ninguno de los intérpretes citados ha hecho— que la prueba de la existencia de una primera causa conservante dada por Ockham no haya sido una prueba de la existencia de Dios como primera causa conservante, sino sólo de una primera instancia explicativa de la física aristotélica, plausiblemente identificada con el mundo supralunar. Pero de éste, como se recordará, Ockham manifestó que no era posible dar una causa ulterior⁴⁶.

Conclusiones

Rega Wood, quien se cuenta entre los principales estudiosos actuales del pensamiento de Duns Escoto, examinó las críticas ockhamistas a los argumentos de éste y concluyó con el duro

⁴² QPhA q. 135, OPh VI, p. 767, lin. 124-126.

⁴³ Cf. cap. VIII.

⁴⁴ Es cierto que, en otros pasajes, Ockham no pareció dudar de la verificabilidad de la acción productiva inmediata del sol; cf., por ejemplo, S II, qq. 3-4, OTh V, p. p. 61, lin. 17 - p. 62, lin. 20. ¿Cómo se prueba, ejemplificó allí, que el sol es causa inmediata del hijo junto con el padre? Podemos verificar que, si aproximamos una causa del mundo inferior a su correspondiente paciente, mas el sol no se aproxima en la proporción debida, y por más que conserve en el ser a la causa inferior, ésta no puede producir su propio efecto. ¿Cuándo tenemos oportunidad de verificarlo? En el invierno, época en que el astro se aleja de la tierra.

⁴⁵ Cf. S I, d. 2, q. 10, OTh II, p. 356, lin. 14-16: "(...) dico quod est tantum unum ens simpliciter primum, quamvis contra protervientes sit difficile hoc probare". A continuación, refirió un argumento de Duns Escoto en apoyo de esta conclusión, pero al cabo reiteró que era probable y no demostrable *sufficienter*.

⁴⁶ Ockham notó que la definición de causa como aquello a lo cual..., etc. no era la única "según el Filósofo"; éste también había entendido, por "causar", el extraer algo, llevándolo de la potencia al acto. Aludía, así, a la doctrina aristotélica de la incorruptibilidad y eternidad de las sustancias separadas, es decir, de los astros; cf. S II, q. 5, OTh, p. 85, lin. 22ss..

juicio de que Ockham “refutó sólo una caricatura de la posición de Escoto”⁴⁷. La contribución de Ockham, reconoció, fue cuestionar la concepción tradicional de las causas esencialmente ordenadas, “pero” –sostuvo– “es una cuestión separada si la crítica de Ockham a Escoto es eficaz”⁴⁸. Wood examinó las tres posibles interpretaciones dadas por Ockham del criterio de distinción entre las causas esencialmente y accidentalmente ordenadas, a saber, dependencia, superioridad y simultaneidad.

Dentro del criterio de dependencia, a su vez, se detuvo en las tres formas posibles de entenderlo que Ockham distinguió. La última, consistente en la idea de una influencia o influjo causal, a Wood le pareció la más plausible de las tres –cuando, como vimos, fue la que Ockham descartó con más rapidez–. Ockham, agregó, no apoyó con ningún argumento su afirmación de que, para aceptar una influencia en las causas esencialmente ordenadas, ésta debería ser movimiento local, forma sustancial o accidental. Manifiestamente, para un conocedor del estilo y los temas frecuentes en los escritos ockhamistas –podemos decir, a esta altura– las razones de Ockham para hacerlo habían sido suficientemente provistas en otros lugares de sus obras. Por lo demás, según Wood, esta interpretación de la diferencia entre causas esencial y accidentalmente ordenadas podría haber sido descartada por Escoto con el mismo argumento con que lo fue por Ockham: Escoto, sostuvo la intérprete, hubiera acordado en que la influencia de las causas superiores sobre las inferiores no necesariamente implicaría la recepción de algún movimiento o forma por parte de la inferior; en efecto, muchas veces Escoto insistió en que, estrictamente hablando, esa influencia no es nada absoluto. En cuanto a la primera forma posible de definir la dependencia considerada por Ockham, Wood fue terminante: Escoto no podría haber aceptado que las causas superiores dependen tanto de las inferiores como, inversamente, éstas de aquéllas (cabe aclarar que, como vimos, Ockham no dijo que lo hicieran *tanto* o en el mismo sentido que las inferiores de ellas), pues, para Escoto y sus predecesores, la relación de las causas esencialmente ordenadas describe una única vía y no una mutua relación de dependencia. En la perspectiva de Escoto, las causas posteriores actúan en virtud de las anteriores, por lo cual sería una contradicción en los términos que las anteriores causen en virtud de las posteriores. Seguían, como se recordará, las críticas de Ockham al criterio de superioridad, sus objeciones sobre que el sol es más ilimitado pero no más perfecto que sus causas inferiores y, consecuentemente, entre las causas esencialmente ordenadas, la causa más general no siempre es más perfecta en sentido absoluto. En esta crítica, dijo Wood, Ockham perdió de vista el hecho de que Escoto, en rigor, distinguía entre perfección en el orden inteligible o nobleza y perfección en el orden de la necesidad, que es el tipo de perfección relevante para ascender en la eficacia causal. En el orden de la necesidad, los cielos están más cerca de Dios que una mosca y por eso son más perfectos. Escoto afirmaba que el sol puede producir un efecto más noble que sí mismo, pero, por supuesto, no puede producir un efecto más necesario o más eficaz que sí mismo. La crítica de Ockham procedió, pues, confundiendo dos sentidos de perfección que Escoto mantenía diferenciados. Finalmente, hay que considerar las críticas de Ockham al tercer criterio, el de simultaneidad. Estas críticas hubieran sido atendibles, argumentó Wood, si Escoto hubiera sostenido que el mismo conjunto de causas esencialmente ordenadas es responsable tanto en el caso de la generación por putrefacción como por propagación. Pero Escoto no había sostenido que en ambos casos actúan las mismas causas, sino que, ordinariamente, una causa ilimitada o más universal como el sol no puede actuar sin una causa más restringida y sólo en casos comparativamente raros el sol puede actuar solo. Como hemos visto, Ockham no pareció creer lo contrario, pero habría creído que

⁴⁷ Cf. R. Wood (1990).

⁴⁸ Cf. R. Wood (1990), p. 26.

bastaba con que en un caso no hiciera falta la concurrencia simultánea de todas las causas esencialmente ordenadas, para comprobar que dicha concurrencia no es necesaria⁴⁹.

Ockham, marcó Wood acertadamente, no pareció querer negar sin más la existencia de causas esencialmente ordenadas; de hecho, John Reading reportó que el *Venerabilis Inceptor* había presentado un criterio aceptable, a su juicio, para distinguir las causas esencialmente de las accidentalmente ordenadas. Lo que sí es cierto, notó la intérprete, es que Ockham quiso limitar la causalidad al sentido estricto de los agentes que obran inmediatamente. Pero esta reclamación de Ockham, le pareció a Wood, atentó contra la idea misma de las causas esencialmente ordenadas, puesto que sería típico de tales causas el que causaran de modo mediato (v. g., que una de ellas cause *x* al causar *y*). Por otra parte, Wood destacó que, a pesar de los errores por ella detectados, las críticas de Ockham a Escoto fijaron los términos del debate durante los siglos subsiguientes, influyendo, tanto en los campeones de la teología escotista del Renacimiento, como en sus críticos, los primeros lectores de Ockham. Uno de los puntos relevantes en el prolijo repaso efectuado por Wood de los intérpretes de las escuelas escotista y nominalista⁵⁰ fue su conclusión de que existió la fuerte tendencia a seguir a Ockham en cuanto a ver las causas esencialmente ordenadas como causas parciales, no como causas inferiores y superiores jerárquicamente relacionadas. Como veremos, precisamente este mismo cargo, que Wood pretendió poner exclusivamente sobre los hombros de Ockham, fue el que, a su vez, los defensores de la concepción tomista de la causalidad cargaron, por igual, sobre los hombros de Ockham y de Duns Escoto⁵¹. Por eso Wood, celosa defensora del Doctor Sutil, finalizaría diciendo que el proyecto de Ockham fue sólo superficialmente el mismo que el de Duns Escoto.

¿Cuál habría sido el modelo con que Duns Escoto entendió las causas esencialmente ordenadas, según Wood? Lo fundamental en este tipo de causas habría sido, para él, el estar relacionadas jerárquicamente como superiores e inferiores y deber actuar juntas simultáneamente; no, en cambio, como pareció entenderlo Ockham, el tener una combinación precisa de independencia y completitud. Según esto, las causas esencialmente ordenadas inferiores podrían o no deber su existencia a la causa superior y podrían o no ser causas parciales; algunas causas superiores moverían localmente o inducirían una forma cualitativa a la inferior; otras causas superiores ejercerían influencia causal sin inducir ninguna cualidad en la causa inferior. En la prueba de la existencia de Dios, según Wood, el paradigma que Escoto habría tenido sería el de la relación entre el cielo y los elementos, porque éstos dependen de aquél para actuar, pero no son producidas por él: el cielo influye, pero no imprime una forma. Escoto entiende la influencia causal como una eficacia transmitida que permite a la causa posterior actuar con un grado de independencia. Esa influencia no es nada absoluto, nada que pueda ser recibido, es simplemente *el orden de causas, tal como actúan*. Estamos familiarizados con causas que no actúan excepto cuando están en cierta relación espacial una con otra. Por ejemplo, un fuego no quemará cierto vestido que esté a una milla de distancia, pero si el fuego toca un vestido, éste se quemará y, efectivamente, Escoto argüía que las causas posteriores deben estar en cierta relación jerárquica con las causas anteriores para ser eficaces. Las causas anteriores ejercen una influencia general e indeterminada pero necesaria, sin la cual las causas posteriores no podrían producir determinados efectos apropiados a su naturaleza o eficacia causal. ¿Por qué Escoto adoptó una interpretación tan poco familiar de la influencia causal? Él decía que, si un agente no actúa en virtud de su

⁴⁹ Según Wood, las tres "erróneas" interpretaciones del criterio de dependencia que Ockham ofreció provinieron de una refutación escotista a Enrique de Gand.

⁵⁰ Desde Petrus Thomae y Antonio Andreas, levemente anteriores a Ockham, pasando por John Reading, Walter Chatton y Adam Wodeham, hasta el franciscano del s. XVI, Francisco Lychetus.

⁵¹ Cf. cap. XI.

propia naturaleza, no puede decirse en absoluto que sea causa, por el principio aristotélico de que no puede decirse que algo actúe a menos que el principio de esa acción sea su propia forma. Escoto rechazaba la analogía de la mano y el bastón porque le interesaba retener la visión de que las causas segundas son verdaderas causas, no meramente instrumentos del agente más alto. La evaluación final de Wood ya ha sido anticipada en parte por nosotros: destacó que Duns Escoto usó la definición pseudo-aristotélica de la causa como aquello a lo cual... etc., pero no se ciñó a ella, sino que también trabajó con la noción de influencia causal del *Liber de Causis*, según la cual, una causa primera tiene más influencia que la segunda. La conclusión de Wood fue la intuitivamente previsible: la ausencia de toda noción de ese tipo en las obras de los sucesores de Escoto hizo perder sentido a las cadenas de causas sostenidas por la eficacia causal de un ente primero. Según Wood, el imperativo que habría movido a Ockham a desarrollar más escrúpulos que Escoto sobre la causalidad habría sido –1277 mediante– salvaguardar la inmediatez de la acción divina. Algo de esto había habido también en Escoto –reconoció Wood–, cuando éste rechazó la visión de que un bastón movido por alguien pueda ser verdadera causa, porque sería un mero instrumento. Ockham rechazó la visión de que una causa que no actúa inmediata, sino mediata, pueda ser verdadera causa. La razón del desacuerdo sobre la prueba escotista, finalizó Wood, habría sido la defensa, por parte de Ockham y sus contemporáneos, de la omnipotencia divina. Escoto, en cambio, no habría entendido que mantener una jerarquía de causas esencialmente ordenadas constituía un obstáculo a los reclamos por dicho dogma, sino como “una expresión de la perfección de Dios”.

Naturalmente, las minuciosas objeciones elevadas por Wood contra las críticas ockhamistas a Duns Escoto exceden nuestra capacidad de evaluación, puesto que exigirían cotejar los textos ockhamistas aquí analizados con las fuentes escotistas citadas por este intérprete. Sin embargo, podemos hacer las siguientes observaciones. Es bastante evidente, podemos acordar, que Ockham no proporcionó un criterio propio definido de la distinción entre causas esencial y accidentalmente ordenadas. También es cierto que parecería difícil proveer un criterio serio, fuerte y definido de la noción de causas esencialmente ordenadas si, al mismo tiempo, se hiciera un uso fuerte de la de omnipotencia divina. Pero que Ockham hizo un uso tal es, cuando menos, discutible, como veremos⁵². Por lo pronto, en ningún lugar de sus críticas a la prueba escotista por la causalidad eficiente específicamente productiva Ockham empleó el argumento de la omnipotencia divina. Mas la principal corrección que requieren los dichos de Wood es referida a la fuente presunta de la definición pseudo aristotélica de la causa, esa definición que ha recorrido nuestro estudio y que hemos visto prevalecer absolutamente en Ockham. Como se recordará, Wood atribuyó la difusión de la cita del pseudo Beda a Pedro Hispano. En su reciente libro, Maurer aprobó esa atribución como la fuente inmediata de la definición⁵³. Sin embargo, afirmó que la fuente última era, precisamente, aquella que Wood había declarado ideológicamente opuesta a la definición de la causa como “aquello a lo cual sigue otra cosa,...etc.”: el neoplatónico *Liber de causis*. Según este intérprete, esa noción implicaba la adquisición del ser del efecto a partir de la causa y se oponía a la noción de causa como pasaje del ser en potencia al ser en acto: hemos visto que Ockham había tomado nota de esa divergencia⁵⁴. Sorprendentemente, según esto, una noción de la causalidad como relación entre cosas radicalmente discretas, tal como la de Ockham, habría surgido de una concepción neoplatónica de la causa como la de Avicena:

⁵² Cf. cap. XI.

⁵³ Cf. Maurer (2002), p. 404ss..

⁵⁴ Cf. supra, n..

“Agens vero est causa rei quae acquirit rei esse discretum a seipso...divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut creator mundi; causa vero agens naturalis non acquirit esse rei nisi motionem aliquam ex modis motionum; igitur acquirens esse naturalibus est principium motus”⁵⁵.

⁵⁵ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima* 6. 1, Van Riet (ed.) 2: 291. 14 - 292. 24 (citado por Maurer, 2002, p. 403).

XI. EL CONCURSO DE DIOS CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

En este último capítulo analizaremos el tema metafísico-teológico más célebre del pensamiento ockhamista: la causalidad divina y su relación con la causalidad creada o natural. Como se advertirá en el transcurso de la exposición, esta tarea supondrá introducir una modificación cualitativa en el enfoque de los capítulos precedentes, por cuanto se habilitará sin reservas al discurso propiamente teológico a dar su punto de vista sobre la cuestión. Cabe aclarar que la introducción del punto de vista teológico recién ahora, en este punto resolutorio de nuestra investigación, no refleja estrictamente el orden expositivo de los textos de Ockham, bastante menos claro en este aspecto, sino que obedece a una estrategia argumentativa elegida por nosotros para exhibir de modo más palmario las relaciones de sugestiva oposición y complementariedad con que la filosofía y la teología se relacionaron en la concepción ockhamista de la causalidad. El modo en que se interprete que Ockham entendió dicha apertura al discurso teológico decidirá, en cierta medida, las conclusiones de esta investigación, pues estará en directa relación con la resolución de ciertas cuestiones fundamentales surgidas insistentemente en los capítulos precedentes, tanto a partir del análisis de los textos primarios, como del de las discusiones entre los intérpretes: cómo hay que entender, definitivamente, la distinción ockhamista entre las cosas absolutas, las sustancias y las cualidades, y entre sus partes esenciales, la materia y la forma, y cuán literalmente hay que tomar el rechazo ockhamista de la realidad de las potencias causales de las cosas naturales. Se tratará, en efecto, de decidir cómo hay que entender la relación entre la doctrina de la omnipotencia divina, recién ahora considerada, y la ontología de la *res absoluta* – con la causalidad como su nervio articulador –, estudiada en los primeros capítulos. En efecto, según se defina uno, o bien por una interpretación puramente formal o protocolar, o bien, por una literal de la teología ockhamista de la omnipotencia divina, se podría decidir entre una interpretación, a su vez, puramente formal o protocolar y una literal del contingentismo causal de Ockham.

Cabe agregar que en la exposición subsiguiente, según el plan propuesto inicialmente, nos limitaremos a considerar la cuestión del concurso causal divino desde el punto de vista de la producción de las criaturas y dejaremos de lado cuestiones tan álgidas (y, quizá, históricamente más influyentes) como la intervención omnipotente de Dios en el conocimiento intuitivo de cosas inexistentes, la praxis humana, la gracia y la justificación y la eucaristía.

El Dios de los filósofos, causa natural y necesaria

Más allá de las discusiones sobre los reales compromisos doctrinales de los condenados y de sus condenadores, así como de las conexiones teóricas precisas que tuvieron con las ideas del siglo XIV¹, es indudable que las condenaciones de 1277 y 1279, punto crítico de las querellas entre filósofos y teólogos, habían legado a la generación de Ockham problemas ineludibles. Uno de ellos era si se podía demostrar la libertad de la causa primera. Un puñado de tesis del neoplatonismo árabe, condenadas en aquél entonces por la ortodoxia teológica, había proporcionado la materia de interminables controversias: Dios hace necesariamente todo lo que procede inmediatamente de él; es causa necesaria de una primera hipóstasis, una Inteligencia;

¹ Cf. Bianchi (1990).

puesta la causa, se pone igualmente el efecto y dicha causa y dicho efecto –Dios y el mundo– son simultáneos en duración; Dios, por tanto, y finalmente, no podría producir el efecto de una causa segunda sin el concurso de ésta². La razón misma parecía haber hablado por boca de Aristóteles, Averroes y, sobre todo, Avicena, cuando éstos se habían manifestado renuentes a responder afirmativamente a la pregunta inicialmente mencionada: así pareció pensar Ockham cuando presentó un argumento de los filósofos que entendió difícilmente rebatible. Toda causa natural opera necesariamente ante la presencia de las condiciones debidas y siempre que no sufra algún defecto de su naturaleza o se le interponga algún obstáculo. Siendo Dios una causa perfecta, a su acción no puede serle interpuesto obstáculo alguno; por tanto, parece que la razón natural no puede sino predicar la necesidad del operar divino:

“(…) causa naturalis non impedibilis non potest facere nisi quod facit vel faciet;
sed Deus est causa naturalis agens de necessitate naturae, et est non impedibilis;
(…)”³.

Toda causa natural, si no es impedida por otra cosa en su accionar, obra de modo necesario, es decir, no puede obrar sino como lo hace. He aquí, como se recordará, el principio rector de la naturaleza, al que Ockham, más allá de las discusiones sobre cómo interpretar su pensamiento al punto, adhirió⁴. Pero ¿cómo eludir, entonces, su automática traslación al plano supraempírico? Parecía difícil refutar a los filósofos cuando éstos afirmaban que Dios es una causa natural, pero que, no siendo pasible de impedimento ninguno, no puede obrar de modo distinto que como obra; en suma, que obra por necesidad de naturaleza. Ciertamente que, como hemos visto en lo respectivo a otros puntos de la discusión metafísica y teológica coetánea, en esta cuestión Ockham estuvo lejos de mantener una actitud radical; si, por un lado, se enfrentó particularmente con los teólogos cristianos que pretendieron demostrar o probar suficientemente que Dios es un agente libre, por otro lado, como veremos, ofreció su propio argumento a favor de la libertad divina, sólo que lo calificó de persuasivo o probable.

demostrar la libertad de la causalidad divina equivalía a demostrar la contingencia de las acciones de Dios, lo cual algunos pretendieron probar *a posteriori*, a partir del hecho de que en el mundo acontece de modo contingente, cuando menos, algo. Como toda causa intermedia mueve

² Cf. P. Duhem (1954), pp. 25-29.

³ Cf. S, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 622, lin. 17-19. También, de una y otra parte, se esgrimen argumentos que apelan a diversos modos de entender los atributos divinos y sus relaciones –inteligencia, voluntad, potencia– como argumentos en contra de la libertad de la causa primera; cf. Ib., p. 622, lin. 20 - p. 623, lin. 3: “... sicut Deus intelligendo se intelligit alia, ita volendo se vult alia. Sed quia intelligendo se intelligit alia, ideo necessario intelligit alia; igitur quia Deus volendo se vult alia, necessario producit alia. Igitur est agens de necessitate naturae”; cf. Ib., lin. 12-14: “... Deus non potest facere nisi quod rectum est fieri ab eo; sed nihil est rectum sive iustum fieri ab eo nisi quod facit; igitur nihil potest facere nisi quod facit”. Los argumentos de este tipo, pero presentados por Ockham a favor de la libertad divina, fueron los de Tomás de Aquino, tendientes a mostrar que Dios obra por intelecto y voluntad. Los argumentos de Tomás, así como presentados por Ockham contra éste, son paralelos en S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, pp. 623-629 y 637 y S, II, q. 4, OTh V, pp. 52-54 (allí, presentados abreviadamente). La argumentación de Ockham contra Tomás se orientó a mostrar que el que Dios operara por voluntad e intelecto no implicaría que operara por voluntad *libre* e intelecto: podría operar voluntariamente y *necesariamente* –y, de hecho, adujo Ockham, así pensaban los filósofos que lo hacía (refiriéndose, presumiblemente, a Avicena, cf. S, II, q. 4, OTh V, p. 53, lin. 4-5)–. Con todo, Ockham también afirmó que la objeción según la cual Dios no es causa libre porque su presciencia y su voluntad son necesarias se podría resolver, cf. Ib., p. 70, lin. 4-7 y p. 71, lin. 19 - p. 72, lin. 2. Asimismo, discutió si la existencia del mal era prueba de que Dios no sería causa necesaria, sino libre, cf. n. infra.

⁴ Cf. caps. IV y VI-VII.

en cuanto es movida por la causa primera –suponían–, entonces es necesario que la causa primera también mueva a ésta de modo contingente: si moviera de modo necesario, lo propio harían sus subordinadas, y así nada sería producido de modo contingente, lo cual contradiría manifiestamente a nuestra experiencia⁵. Y ello valdría, tanto para las causas lejanas, cuanto para las próximas a la primera, puesto que, si la primera moviera de modo necesario a su causa próxima, ésta movería a su subordinada de igual modo, y así sucesivamente –argüían⁶–. Sin embargo, Ockham cuestionó, precisamente, que se pudiera deducir el modo en que actúa la primera del modo en que lo hacen las segundas. En efecto, del hecho de que alguna causa segunda obre de modo contingente, objeto, no se sigue que la primera (suponiendo que mueve a aquélla) obre también de modo contingente:

“(…) ex contingentia causae secunda non potest argui contingentia in prima”⁷.

Bien puede una causa necesaria –v. g., el cielo– conservar alguna causa segunda libre –v. g., la voluntad–: los propios filósofos sostuvieron que lo que ocurre en el mundo de modo contingente obedece a la causalidad de la voluntad, pese a que Dios es causa necesaria. En resumen, una causa segunda podría obrar de modo contingente, aún siendo movida de modo necesario por la causa primera. Se adujo que la causa primera podría mover a la segunda sólo en cuanto a su conservación en el ser; mas una causa estrictamente conservante, no productora –contestó Ockham–, no lo es más de una causa necesaria, que de una contingente, de modo que la causa primera podría ser puramente conservante de una causa segunda contingente y ser ella misma, en cambio, una causa necesaria:

“(…) [si] <causam secundam agere in quantum movetur a prima est> dependere in suo esse a causa prima (...), ista consequentia non valet ‘causa secunda non movet nisi in quantum movetur a prima, igitur si prima causa necessario movet, quaelibet alia necessario movetur’. Quod patet, quia agens praecise conservans in nullo necessitat agens ad agendum. Unde non plus necessitaret conservans necessario quam contingenter (...) Igitur (...) quantumcunque Deus naturaliter et necessario conservaret voluntatem, non tamen necessitaret eam ad agendum quin <voluntas> libere possit agere et non agere”⁸.

Así pues, del hecho de que en el mundo se produzcan hechos contingentes no podría deducirse que Dios –suponiendo, a su vez, que es causa primera de las causas segundas, las cuales, a su vez, producen esos hechos– produzca, Él mismo, a las causas segundas de modo contingente. Restó examinar si, descartado que la libertad de Dios pudiera demostrarse a posteriori, podía demostrársela a priori, a partir del puro concepto que tenemos de la causa primera

⁵ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 629, lin. 23 - p. 630, lin. 7: “Aliquid causatur contingenter, ergo prima causa contingenter causat ... quia quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et per consequens quaelibet necessario causatur; igitur si aliqua causa contingenter causat vel movet, prima contingenter movebit, quia non causat causa secunda nisi in quantum movetur ab ipsa”. Cf. también S II, q. 4, OTh V, p. 54, lin. 20 - p. 55, lin. 2.

⁶ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 630, lin. 8-14.

⁷ Cf. S II, q. 3-4, OTh IV, p. 55, lin. 3-4.

⁸ Cf. S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 633, lin. 3-6.

Era el nexo, necesario o contingente, de Dios con las cosas lo que estaba en juego; en los términos neoplatonizantes en que la polémica había sido planteada, se trataba de establecer si la existencia de las cosas distintas de Dios –y si la de todas ellas o sólo la de las más próximas a Él– era tan necesaria como la de Dios mismo. En este sentido, quienes pretendían demostrar que la causalidad divina era contingente apelaban al concepto de Dios como un ser absoluto, que existiría, aún no existiendo cualquier otra cosa distinta de Él. Sería absurdo –se argumentaba– que Dios tuviera una disposición necesaria para con las cosas distintas de sí mismo y causadas por Él de modo inmediato porque, entonces, de no existir esas cosas, Él mismo no existiría y, por lo tanto, no sería un ser necesario, absoluto, etc.. Luego –concluían–, del ser necesario de Dios no se sigue idéntico modo de ser de las cosas, así como del no ser de éstas no se seguiría el no ser de Dios. Sin embargo, dijo Ockham, los filósofos no concederían precisamente que, si se suprimiesen las cosas, no hubiera de ser suprimido también Dios mismo; por el contrario, afirmarían que, puesto el Ser necesario, habrían de ser puestas inmediata y necesariamente otras cosas como efectos suyos. Se sabe ya: a la existencia de una causa natural, si nada lo impide, etc., sigue necesariamente la existencia de su efecto propio, en tanto que, a su supresión, sigue la de éste. Ockham pensó, particularmente, en el sistema de Avicena, epítome del necesitarismo neoplatónico árabe que hacía descender todas las cosas de modo necesario y jerarquizado de la causa primera entendida como una causa natural.

“Ens absolutum, necessarium summe (...) non potest non esse, quocumque alio a se non existente; Deus est summe necessarium, ergo quocumque alio a se non existente, non propter hoc sequitur ipsum non esse. Sed si necessariam habitudinem haberet ad primum causatum, illo causato non existente, non esset (...). [se] ratio non videtur concludere, quia philosophi (...) [d]icerent enim quod ad negationem alicuius a causa prima sequeretur negatio causae primae, sicut ad positionem causae primae sequitur positio effectus, et hoc propter naturalitatem causae primae in agendo”⁹.

Un último argumento a favor de la libertad de la causa primera era el que clamaba por la eficacia de las causas segundas. Toda causa que obra de modo necesario –se argumentaba– lo hace desplegando su potencia efectiva en el más alto grado; ahora bien, la potencia de la causa primera es infinita, lo cual significa que puede producirlo; mas si fuera una causa necesaria, lo produciría de hecho todo y entonces no obrarían las causas segundas. Sin embargo –respondió Ockham–, suponer la necesidad en el obrar de la causa primera no pondría en peligro la eficacia de las causas segundas; para que así lo hiciera, debería haberse podido refutar, a su vez, otra de las ideas de los filósofos: que Dios puede obrar inmediatamente, es decir, que no necesita instrumentos o intermediarios para producir ciertos efectos. Más tal cosa es racionalmente improbable, como se verá luego. Dios bien podría ser causa necesaria, más no inmediata y total, y

⁹ El argumento cuestionado fue de Duns Escoto, cf. S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 630, lin. 14-21 y p. 633, lin. 22 - p. 634, lin. 2. Los filósofos, agregó Ockham, contra Escoto, no incurrirían en una falacia por afirmar que de lo menos imposible (i.e. de la inexistencia de las cosas) se seguiría lo más imposible (i.e. la de Dios): en efecto, no repugna a las leyes de la lógica que de una falsedad se siga una falsedad, por más que la última sea “más falsa” (i. e. imposible) que la primera (i. e. posible); decir “si las cosas no existieran, no existiría Dios”, no sería lógicamente inválido, como tampoco lo sería decir “si el hombre no es capaz de reír, el hombre no es el hombre”, cf. S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 634, lin. 3 - p. 635, lin. 14: “... si in impossibilibus sint gradus, dicerent <philosophi> quod ex minus impossibili sequitur magis impossibile, quia aliter oporteret destruere multas regulas logicas de quibus est certum quod sunt simpliciter necessariae. Igitur ista consequentia est bona ‘homo non est risibilis, igitur homo non est homo’, et tamen consequens est impossibilis quod antecedente”. Cf. Ib., p. 634, lin. 12 - p. 635, lin. 14:

por lo tanto, no omnipotente, en cuyo caso, las causas segundas conservarían su razón de ser. Se enuncia aquí la primera conclusión de Ockham con respecto al problema del concurso divino: la libertad de la causa primera es improbable, a menos que se pueda probar su condición de causa inmediata y, más precisamente, de causa inmediata de todas las cosas. Si no podemos probar la inmediatez del concurso divino con todos los entes, no podremos probar que Dios no produce algunas cosas necesariamente, en las cuales delega, a su vez, la producción de algunas otras cosas. En suma —concluyó—, no podemos probar, ni que Dios concurre, de hecho, en la producción de toda cosa, ni que puede o podría hacer todas las cosas por sí mismo:

“(...) causa necessario agens agit secundum ultimum potentiae suae; ergo si prima causa necessario causat, quidquid potest causare causat si potest causare ex se omne causabile; ergo nulla causa secunda causat aliquid. (...) ratio non concludit, quia non potest ratione naturali probare contra philosophos nec quod Deus possit se solo causare omne causabile, nec quod immediate concurrat ad causandum omne causabile, quorum tamen utrumque oporteret probare ad probandum quod causa secunda nihil agit”¹⁰.

Entonces, bien podría aceptarse la afirmación de los filósofos según la cual Dios es causa necesaria, que ello no comprometería la eficacia de las causas segundas. De aquí que el problema de la libertad de la causa primera esté imbricado con el de la inmediatez del concurso divino y, como se verá, Ockham pensó que no se podía demostrar racionalmente ni lo uno, ni lo otro. En una palabra, no se podía demostrar que Dios no fuera como el sol, que opera necesariamente, de modo que, puesto él mismo, se siguen una pluralidad de cosas por necesidad, las cuales no existirían de no darse tal causa:

“...non potest probari quod Deus est causa rerum contingentem agens, quia non potest probari quin sicut ex perfectione solis naturaliter sequuntur effectus multis, ita ex perfectione entitatis divinae sequuntur multae entitates quae aliter esse non possent”¹¹.

Ockham entendió que se podía, sí, formular el siguiente argumento probable a favor de la libertad de la causa primera: si una causa es necesaria, se halla dispuesta de modo plenamente indiferente a producir todas las cosas que puede producir, pues no hay mayor razón para que produzca una que otra. En consecuencia, tal causa necesaria, de no impedírsele algún obstáculo, o bien las produciría simultáneamente todas, o bien ninguna. Mas si Dios fuera causa necesaria —descartado, en su caso, que algo pueda obstaculizar su acción—, ¿cómo se explicaría el hecho de que algunas cosas sean producidas y no otras? Nada lo explicaría, más que el hecho de que Dios no fuera causa necesaria, sino contingente y libre. En otras palabras, Dios podría ser causa de todas las cosas posibles, pues su potencia alcanzaría a todo lo no contradictorio, pero, si fuera una causa natural, o bien produciría simultáneamente todos los efectos que puede producir, o bien, ninguno; mas, de hecho, vemos que algunas cosas son producidas y no otras; luego, podemos persuadirnos de que Dios es un agente libre y no necesario:

¹⁰ Cf. S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 631, lin. 14-17 y p. 635, lin. 24 - p. 636, lin. 8.

¹¹ Cf. S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 636, lin. 10-15.

“...quod Deus sit causa libera respectu omnium, tenendum est tanquam creditum, quia non potest demonstrari per aliquam rationem ad quam non responderet unus infidelis. Persuaderi tamen potest sic: omnis causa non impedibilis aequaliter respiciens multa sive infinita si agat unum illorum in aliquo instanti et non aliud, est causa contingens et libera. Quia ex quo non est impedibilis et aequaliter respicit omnia et aeque primo, non videtur ratio quare plus producit unum quam aliud nisi propter libertatem suam. Sed Deus est huiusmodi causa respectu omnium producibilium ab eo ab aeterno, igitur etc.”¹².

“(…) si [Deus] esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla, quorum utrumque patet esse manifeste falsum. Et ideo manifeste falsum est Deum esse causam naturalem aliorum a se”¹³.

“(…) quando aliquod agens non impedibile in actione sua aequaliter respicit plura, si producat unum et non aliud, hoc erit libere et contingenter”¹⁴.

Pero Ockham reconoció que este argumento daba por supuesto algo inaceptable para los filósofos: que Dios se relacionaría de modo igual o indiferente con todas las cosas producibles, vale decir, que Dios podría producirlo todo por sí mismo o que estaría en su potencia el producir todas las cosas posibles. Los filósofos negarían, efectivamente, que Dios pueda ser causa inmediata universal. Así se vuelve sobre la mutua implicación entre las cuestiones de la libertad de la causa primera y la inmediatez del concurso divino. Sobre estos problemas, la opinión de Ockham no fue siempre clara. En algunos momentos, pareció más decididamente escéptico que en otros. Por una parte, destacó la opinión de los filósofos sobre la indemostrabilidad del concurso divino inmediato y admitió irrefutable esa opinión. En efecto, dijo, si se pudiera probar que es inmediatamente Dios —no una causa segunda— quien obra cuando se produce un efecto y no otro (en lugar de producirse, o bien, todos los efectos posibles, o bien, ninguno de ellos), se habría probado que Dios obra de modo nuevo o con novedad. En ese caso, se habría probado, en Él, la contingencia:

“Dico ergo, secundum intentionem Philosophi, quod (...) non potest probari quod [Deus] sit causa omnium de novo, quia tunc posset probari quod esset causa contingenter causans omnium. (...) Si igitur posset probari per rationem naturalem quod Deus producit de novo cum producit unum et non aliud, sequeretur quod posset probari contingentia in Deo”¹⁵.

¹² Cf. S II, q. 4, OTh IV, p. 55, lin. 15 - p. 56, lin. 5.

¹³ Cf. S I, dist. 43, q. 1, OTh IV, p. 636, lin. 18-20.

¹⁴ Cf. S II, q. 5, OTh V, p. 84, lin. 6-9. Tomás de Aquino había formulado un argumento similar, cf. *Suma contra gentiles* II, cap. XXIII, vol. II, p. 5: “Todo lo que no implica contradicción está contenido en la potencia divina (...). Mas entre las cosas creadas muchas no existen que sin embargo, si existiesen, no implicarían contradicción; (...). Muchas cosas, pues, están contenidas en la potencia divina, que no se encuentran en el orden de la naturaleza. Mas todo aquel que hace algunas cosas de las que puede hacer, y no hace otras, obra por elección de la voluntad y no por necesidad de naturaleza. Luego, Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino por su voluntad”.

¹⁵ Cf. S II, q. 5, p. 84, lin. 1-6 y 13-16. Sin embargo, en S I, d. 43, q. 1, p. 59, lin. 9 - p. 60, lin. 8. Ockham pareció tener una opinión mucho más favorable hacia la posibilidad de demostrar que Dios es causa inmediata,

La libertad de la causa primera había sido puesta en cuestión por el principio de que, puesta la causa, si no hay obstáculos ni defectos de naturaleza, se da necesariamente el efecto. La concepción cristiana del concurso divino también había sido cuestionada en otro de sus aspectos fundamentales por otro principio de los filósofos: que, para explicar la multiplicidad a partir de la unidad, es necesaria la mediación. Una causa intrínsecamente única no puede producir por sí misma una multiplicidad; lo uno, en tanto uno, no produce sino lo uno. De ahí que los filósofos – reseñó Ockham– no sólo hubieran impugnado la libertad de la causa primera, sino también su concurso inmediato con las cosas. Habían sostenido, en efecto, que Dios no puede producirlo todo, sino que produce sólo la primera inteligencia, la cual produce otra y ésta, otra, etc.¹⁶. Habían pensado, en suma, que Dios sólo puede producir un efecto similar a Sí mismo –por tanto, único– y, en consecuencia, habían negado que se halle de modo igual o indiferente respecto de todas las cosas que pueden ser producidas, es decir, que pueda causar todo efecto posible. El hecho de que acontezcan unas cosas y no otras no sería, entonces, argumento valedero para demostrar que Dios es causa libre: produciendo, Dios, un único efecto –como habían sostenido los filósofos–, la variedad de efectos no podría ser asignada a su acción, sino a la de las causas intermedias. Los filósofos no habrían reconocido que Dios fuera causa inmediata y total más que de las sustancias separadas y afirmado que no se relaciona con las cosas generables y corruptibles más que como causa mediata, vale decir, remota. Mas una causa lejana, sabemos, no es propiamente causa, hasta el punto de que, si las inteligencias y los cuerpos celestes pudieran ser conservados por alguna otra causa que Dios, aún así, causarían como lo hacen siendo conservadas por Él y Dios se revelaría superfluo. Así, para los filósofos, Dios no era causa de las cosas inferiores de distinto modo que como es causa de los males, es decir, porque causa y conserva a aquellas cosas que son, propia o inmediatamente, causas del mal:

“Intentio igitur Philosophi est quod Deus sit causa immeriata et totalis omnium substantiarum separatarum, sed generabilium et corruptibilium non est causa immediata secundum eum, nec totalis nec partialis, sed tantum mediata. Quia scilicet causat intelligentias et corpora caelestia incorruptibilia et conservat ea, et illa causant ista generabilia. Et sic non est alio modo –secundum Philosophum– causa istorum inferiorum quam respectu mali quia causam mali causat et conservat. Et sic est causa remota; et sic non est proprie causa, quia si intelligentiae et corpora caelestia possent conservari sine Deo, adhuc causarent secundum eum sicut nunc faciunt”¹⁷.

En una palabra, los filósofos habían negado la universalidad del concurso inmediato de Dios. Así pues, aquel argumento según el cual, si Dios fuera causa natural, haría todo solo y, por tanto, inutilizaría a las causas segundas, no valdría contra ellos y a favor de la libertad de la causa primera. Los filósofos dirían, por una parte, que Dios no es libre, pero, por otra, que no puede

sin que ello afecte la necesidad en Él. La producción de algo nuevo podría haber sido querida por Dios ab eterno, y entonces, Dios podría producir un efecto ahora y luego otro, etc. sin cambio de su parte.

¹⁶ Cf. S II, q. 5, OTh V, p. 84, lin. 9-13: “(...) ista ratio [se refiere al argumento explicado, v. g., que si Dios produce algunas cosas y no otras, eso prueba que es causa libre, porque en su potencia estaría producir las todas simultáneamente] non est demonstratio uni infideli, quia diceret quod Deus non immediate et aequaliter respicit omnia producibilia, sed producit primam intelligentiam necessario et mediante prima producit aliam vel ipsa prima intelligentia producit aliam, et sic etc.”.

¹⁷ Cf. S II, q. 5, OTh V, p. 87, lin. 1-12. Ockham afirmó esto en el contexto de una discusión con Enrique de Gante, quien, según su reseña, había sostenido la sorprendente opinión contraria, a saber, que para Aristóteles Dios era causa del mundo natural y no de las sustancias separadas, con el argumento más o menos conocido (cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 44 a1, arg. 2) de que la eternidad de las sustancias separadas determina su necesidad y, por lo tanto, su condición de entidades incausadas, cf. S II, q. 5, OTh V, p. 82, lin. 7 - p. 83, lin. 11.

causar por sí mismo todo lo que puede ser causado, o todo lo posible; que sólo puede producir toda la causa segunda, más no el efecto de la propia causa segunda:

“[Philosophos] (...) dicerent quod Deus non potest causare omne causabile ex se. Vel si dicatur quod causa prima continet totam causalitatem causae secundae, ergo potest in illum effectum se solo, dicerent quod non aliter continet totam causalitatem causae secundae nisi quia producit ipsam causam secundam totam. Sed manifestum est quod aliquando producus naturaliter causam non potest immediate in effectum illius causae. Sicut patet quod sol producit vermem, et tamen in aliquem effectum potest vermis in quem non potest sol. Et in multis est hoc manifestum”¹⁸.

Ahora bien, Ockham entendió que los filósofos habían sido plenamente consecuentes; que no habían hecho más que llegar hasta donde se extendían las posibilidades últimas de la razón natural. Según ésta, en efecto, no se puede probar que Dios pueda causar por sí mismo absolutamente todas las cosas, ni que concurra inmediatamente a producir todas las cosas –ni siquiera como causa parcial –argumentó–. Así, como se dijo, la eficacia de las causas segundas no se vería en peligro y no sería argumento para argumentar a favor de la libertad de la causa primera:

“... non potest ratione naturali probari contra philosophos nec quod Deus possit se solo causare omne causabile, nec quod immediate concurrat ad causandum omne causabile, quorum tamen utrumque oporteret probare ad probandum quod causa secunda nihil agit”¹⁹.

Ockham pareció, pues, estar convencido de que era sólo materia de fe que Dios es causa contingente y libre, así como que puede producir todos los efectos posibles. Dios obra libremente, pero eso no se puede demostrar contra los filósofos, afirmó, sino que debe ser sostenido por la fe, y la razón de ello es que no se puede demostrar la contingencia en Él, repitiendo el argumento persuasivo ya explicado:

“... non potest ratione naturali probari quod Deus est causa rerum contingentem agens, quia non potest ratione naturali quin sicut ex perfectione solis naturaliter sequuntur effectus multi, ita ex perfectione entitatis divinae sequuntur multae entitates quae aliter esse non possent. (...) tenendum est quod Deus potest ista generabilia immediate et totaliter causare. Sed si esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla, quorum utrumque patet esse manifeste falsum. Et ideo manifeste falsum est Deum esse causam naturalem aliorum a se”²⁰.

¹⁸ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 639, lin. 6-14.

¹⁹ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 635, lin. 25 - p. 636, lin. 4.

²⁰ Cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 636, lin. 11-14.

El concurso inmediato y universal de Dios según la potencia ordenada y según la potencia absoluta: Dios como causa parcial o total

Sin embargo, Ockham también ofreció argumentos a favor de la inmediatez y universalidad del concurso divino. Para empezar, ¿cómo no habría, el ferviente defensor del principio de economía, de hallar refutable la concepción aviceniana de la causalidad? Contra la afirmación de que lo uno no puede producir por sí mismo una pluralidad, había repetido, consta por experiencia que una única causa –v. g., el sol– puede concurrir a producir una pluralidad de efectos²¹. Tanto más posible sería, para Dios, siendo absolutamente único, producir una pluralidad de cosas inmediatamente. En resumen, no se puede probar racionalmente de modo estricto que el concurso divino es universalmente inmediato pero se puede ofrecer algunas razones persuasivas y sí, definitivamente, hay que sostener teológicamente que Dios es causa inmediata con las causas segundas. En efecto, más allá de plantear objeciones a su demostrabilidad, Ockham no dudó en defender el dogma teológico, incluso, en una versión bastante ortodoxa. Según ésta, Dios concurre inmediatamente con toda causa segunda para producir los efectos de la causa segunda. Dios es causa inmediata en tanto que a Él pueden seguir las cosas, y de no darse Él, aquéllas no pueden darse:

“Deus est causa prima et immediata omnium quae producuntur a causis secundis. Quod autem sit immediata causa patet, quia illa causa dicitur immediata qua posita potest poni effectus et qua non posita non potest poni. Sed Deus est huiusmodi respectu cuiuslibet reaturae, igitur etc. Unde, proprie loquendo, quaelibet causa proprie dicta ad cuius praesentiam potest poni effectus et ipsa non praesente non potest poni, potest dici causa immediata. Et ex hoc sequitur quod causa remota non est causa, quia ad eius praesentiam sequitur effectus. (...) Et sic si Deus concurrat cum causa secunda, *utraque* est inmediata”²².

²¹ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 56, lin. 12 - p. 58, lin. 3. Tampoco la existencia del mal constituyó una objeción seria para la inmediatez del concurso divino. Ockham pensó que en el caso del mal sí ocurriría aquello que los filósofos habían sostenido que ocurría con todo efecto, es decir, que Dios sólo sería causa inmediata de la causa segunda, autora inmediata y total, a su vez, del mal, cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 61, lin. 12-16 –v. g., si Dios fuera causa necesaria, no habría mal, pues, siendo sumamente perfecto y bueno y no pudiendo ser impedida su acción, produciría en toda cosa cuanta bondad es la cosa capaz de recibir; mas existe mal; luego, Dios no es causa necesaria–. Cf. también S I, d. 43, OTh IV, q. 1, p. 631, lin. 6-13: “... aliquod malum fit in universo, igitur Deus non necessario causat. Consequentia probatur, quia agens necessario producit necessario effectum suum in quem potest in susceptivo, quantum potest in eo produci; effectus Primi est bonitas et perfectio; igitur si necessario agit, necessario producit bonitatem in quolibet, in quantum potest ipsum susceptivum recipere. Sed habens bonitatem tantam quantae ipsum est capax nullam habet malitiam; ergo, etc.”. Este argumento –objetó Ockham– suponía que Dios es causa total; mas, si así no fuera (y, efectivamente, Dios no es causa total, sino causa parcial, cuando menos, de hecho, cf. *infra*), no habría razones para atribuirle el mal: Bien podría ser causa necesaria de la conservación de la causa segunda y ser ésta la causa inmediata del mal, siendo Dios sólo causa lejana de éste –vale decir, no siendo propiamente Dios la causa del mal–. De ese modo, tampoco el argumento a partir de la existencia del mal sería una prueba de que Dios es causa libre, cf. S I, d. 43, q. 1, OTh IV, p. 635, lin. 15-23: “(...) ratio non concludit. Supponit enim illa ratio quod Deus sit causa effectiva immediata et totalis respectu cuiuslibet effectus (...). Si enim <Deus> non est causa totalis, sed concurrat voluntas, tunc non produceretur effectus nisi voluntate coagante. Igitur voluntate non agente potest esse culpa, non in Deo, sed in voluntate. Similiter, si <Deus> non sit causa inmediata, tunc non plus faciet nisi quod conservabit voluntatem, ergo nihil in ea producet, sed remanebit in potestate voluntatis producere et non producere et ita peccare vel non peccare”. Cfr. S II, 3-4, OTh V, p. 61, lin. 12-16: “... Deus est causa mediata malorum, quia producit et conservat creaturam quae est causa inmediata mali”.

²² Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 60, lin. 20 - p. 61, lin. 10.

Dios concurre inmediatamente con las causas segundas de modo análogo a como el sol – causa universal del mundo natural, claro que más limitada o de menor universalidad que la causa primera– concurre inmediatamente a producir, junto con las entidades del mundo inferior, los efectos propios de éstas. Así comprobamos que el sol es causa inmediata de los efectos producidos por las causas inferiores; análogamente lo es Dios de los efectos producidos por toda causa segunda. Estamos ante una afirmación realmente audaz: una y la misma definición fue aplicada a las causas empíricas y al concurso divino con éstas; ninguna noción de participación, de influencia o de causalidad metafísica parece ser atribuida al concurso divino. Pero una cosa es digna de notar: Dios, agregó Ockham, puede limitarse a conservar a la causa segunda, sustrayéndole, sin embargo, su concurso causal, y en ese caso ésta no podría producir su efecto. Del mismo modo en que había sugerido que se prueba el concurso eficiente del sol, si se puede verificar que, alejada la causa del efecto, éste sigue existiendo, pero no puede producir su efecto (al contrario de lo que sucede si la misma causa se le aproxima), será que la causa lo conservó en el ser pero dejó de concursar con él como verdadera causa eficiente o productora parcial. Es lo que ocurrió en ciertos sucesos milagrosos relatados por la Biblia, como el paso indemne de los judíos por las llamas, a las que los había lanzado Nabucodonosor: Dios habría conservado al fuego pero habría dejado de cooperar con éste y por eso el fuego no habría podido quemar²³. Así pues, Dios operaría de modo análogo a toda causa esencialmente ordenada, en cuanto a que ésta siempre concurre de modo inmediato con la que le está subordinada para producir el efecto de ésta misma²⁴. Dios, afirmó Ockham, no suplanta o suprime a la causa segunda, sino que concurre con ésta, lo cual significa que ambos son causas inmediatas del mismo efecto. Pero el mismo efecto no puede tener *de facto* dos causas totales; por eso, Dios es causa inmediata de todo efecto que produce la causa segunda, pero es sólo *causa parcial* de éste, como lo es la propia causa segunda. Ni uno ni otra basta para que se dé el efecto, es decir, ninguno produce, por sí mismo, *todo* el efecto y operan ambos simultáneamente. En este sentido, no se dice que Dios obra *mediante* las causas segundas (como si fuera sólo Él quien verdaderamente obra), mas que en el sentido de que obra *con ellas*²⁵. La posición ockhamista no pareció diferenciarse de la de otros autores cristianos críticos del avicenisismo, al menos, en cuanto a que tanto Ockham como éstos sostuvieron que Dios no permanece, como un *deus ex machina*, al margen de las operaciones causales naturales²⁶. Todo y el mismo efecto, afirmó Ockham, es producido por Dios y por la criatura, así como, en muchos casos, para producir una forma sustancial, concurren dos agentes inmediatos –v. g., una sustancia y una cualidad–o, para remolcar una nave, reman muchos hombres²⁷.

Ahora bien, agregó Ockham, que obren ambos como causas parciales no significa que Dios no guarde ninguna prioridad causal respecto de la causa segunda o que se suprima todo orden esencial entre ambas: Dios es causa parcial sólo *de hecho*, pero puede ser causa total, o es causa total en cuanto a la posibilidad (*de possibili*) y por prioridad de perfección o de ausencia de limitación. Dios es como un hombre muy fuerte que accede a cargar junto con otros hombres de menor fuerza una carga que podría cargar por sí mismo²⁸. Mas si empleara su potencia absoluta,

²³ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 61, lin. 17 - p. 62, lin. 20.

²⁴ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 73, lin. 18-21: "Sicut dictum est de Deo, ita dicendum est de omni causa essentialiter ordinata ad productionem alicuius effectus: quod vel producit effectum immediate vel nihil. Exemplum de sole".

²⁵ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 72, lin. 3-4: "...licet Deus agat mediantibus causis secundis vel magis cum eis,..."; Ib., p. 73, lin. 9-12: "Dico tunc quod [Deus] dicitur agere mediantibus causis secundis quia coagit cum illis vel producit illud quod producunt causae secundae, et ita immediate sicut causae secundae".

²⁶ Cf. Tomás de Aquino, Suma contra gentiles III, c. 70 e infra.

²⁷ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 75, lin. 4-7.

²⁸ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 72, lin. 7-16: "(...) ponatur quod unus homo fortissimus possit portare decem per se, et nullus alius posset portare sine eo. Tunc si aliquis debilis portet illa decem cum illo forti, nihilominus ille

produciría por sí mismo todos aquellos efectos que, de hecho, produce con las causas segundas, vale decir, produciría por sí mismo los efectos de las causas segundas, supliéndolas. En la medida en que Dios no obra según toda su potencia, es causa primera sólo por prioridad de perfección y ausencia de limitación, no por prioridad de duración –pues opera *cuando* opera la causa segunda y *con* ella–. Si se diera de hecho aquello que, en principio, es sólo posible –es decir, si Dios obrara según toda su potencia–, sería causa primera, no sólo por prioridad de su perfección, sino también de duración, vale decir, actuaría *de hecho* Él solo:

“(…) Deus est causa immediata cuiuslibet effectus. (...) est causa partialis respectu cuiuslibet effectus quem producit causa secunda. (...) Tamen de potentia sua absoluta bene potest esse causa totalis respectu (...) primitate durationis. Quod probatur, quia cuiuscumque potest Deus esse causa totalis respectu cuius est causa partialis. Quod patet, quia ipse comprehendit omnem causalitatem causae secundae, et per consequens potest eius actionem supplere, et per consequens sine alia causa potest effectum totaliter producere. Si quaeras, quando Deus concurrat cum causa secunda ad producendum aliquem effectum indivisibilem, ponamus, tunc uterque producit totum effectum. Igitur uterque est causa totalis, quia hoc est esse ‘causa totalis’ producere totum effectum. Respondeo quod causa totalis est illa qua posita, omni alio circumscripto, ponitur effectus si sit totalis causa de facto, vel potest poni si sit causa totalis de possibili. Nunc autem quando Deus concurrat cum causa secunda, licet posset producere effectum sine causa secunda, et per consequens potest esse causa totalis, tamen de facto non producit sine causa secunda. Et per consequens de facto non est causa totalis”²⁹.

Ahora bien, del concurso divino universal e inmediato se seguirían sorprendentes conclusiones: que Dios es libre y que, en esa medida, es posible, tanto la eficacia, como la ineficacia de las causas segundas. La libertad divina nos permite, por así decirlo, dar por razonable que las cosas sean causalmente eficaces, pero, al mismo tiempo, nos decreta incapaces de saberlo estrictamente. En efecto, por una parte, si se pudiera probar que Dios concurre como causa parcial inmediata y universal, se habría probado que es causa libre. Recordemos que, como habían razonado los filósofos, si la causa primera concurriera inmediatamente con todas las cosas, pero no de modo libre, sino necesario, entonces, se cumpliría el axioma que rige para toda causa natural: bastaría que se diera la causa primera para que se siguieran sus correspondientes efectos –v. g., absolutamente todas las cosas–, mientras que, en su ausencia, no se daría efecto ninguno. Vale decir, si Dios no fuera un agente libre, sino uno necesario, y dado que su potencia productiva es, por definición, infinita, habría de producir necesariamente todos los efectos como causa total: esto equivaldría a decretar la ineficacia de las causas segundas. Sólo la libertad divina permite conciliar la presencia causal divina con la eficacia de la causalidad natural, pues sólo siendo Dios causa libre puede comprenderse que, pudiendo producir por sí solo los efectos de las causas segundas –v. g., pudiendo ser causa total– Dios *quiera*, sin embargo, producirlos con éstas –v. g., quiera ser causa parcial–:

“Deus est causa partialis respectu cuiuslibet effectusquem producit causa secunda. Hoc dico de facto, licet sit causa principalis. Et ex hoc sequitur quod est

fortis dicetur immediate portare sicut debilis. Nec propter hoc superfluit ille debilis si fortis non vult per se portare decem. Sic est in proposito. Deus enim est tale agens quod potest esse causa totalis effectus sine quocumque alio. Quia (...) tamen ‘Deus sic res administrat ut eas habere motus proprios sinat’, secundum Augustinum, non vult solus totum producere, sed coagit cum causis secundis tamquam causa partialis, licet sit principalior”. Cf. también Ib., p. 74, lin. 5-10.

²⁹ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 63, lin.

causa libera respectu talis effectus. Si enim esset causa naturalis, cum sit infinitus, necessario produceret totum effectum et totaliter³⁰.

Mas, por otra parte, y precisamente debido a la libertad de Dios, el que las causas segundas actúen es contingente, pues Dios no está obligado absolutamente a hacer uso de ellas, sino que siempre podría actuar como causa total. De ahí la célebre sentencia ockhamista de que no puede demostrarse que algo sea producido por una causa segunda. Y no es argumento, agregó Ockham, la repetición o la regularidad, pues Dios pudo haberse ordenado a producir siempre Él, como causa inmediata y total, un tipo de hechos. Ello equivaldría a reconocer, no sólo que las leyes sobrenaturales son tan contingentes como las naturales (algo que, en última instancia, nadie hubiera negado en el cristianismo), sino, más aún, que nosotros no tenemos manera de diferenciar entre una ley de la naturaleza y una ley sobrenatural. Que el fuego quemara siempre que se presente un paciente apto y se den las condiciones debidas, podría deberse, dijo Ockham, a una acción exclusivamente sobrenatural, así como se debe a una acción exclusivamente sobrenatural que el alma reciba la gracia siempre que se celebre el sacramento del bautismo. En suma, como está en la absoluta potencia de Dios hacer de modo total lo que ordinariamente hace de modo parcial, precisamente por eso, no podemos saber si Dios efectivamente está operando de un modo u otro:

“Et ex hoc sequitur quod non potest demonstrari quod aliquis effectus *producitur* a causa secunda: quia licet semper ad approximationem ignis combustibili sequatur combustio, cum hoc tamen potest stare quod ignis non sit eius causa. Quia Deus potuit ordinasse quod semper ad praesentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem, sicut ordinavit cum Ecclesia quod ad prolationem certorum verborum causaretur gratia in anima³¹”.

En una palabra, si, según los filósofos, Dios no es causa inmediata universal, sí lo es según la verdad (*secundum tamen veritatem*): es causa inmediata de cualquier cosa factible, concurrente inmediatamente como una causa segunda —en cuanto quiere ser causa parcial, por más que podría ser causa total—. Es así como, indagando la cuestión del concurso de Dios con las causas segundas, nos hallamos, ya explícitamente, en el terreno de uno de los principios vertebrales y omnipresentes en el pensamiento ockhamista: la distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta*. Para fundamentar este principio, se sabe, Ockham se valió de fuentes canónicas. Como lo hizo con otras ideas que buscó sustentar teológicamente, halló esta distinción como implícita en la Biblia³². Cristo había establecido que nadie habría de entrar al Reino de los Cielos si no había sido bautizado; sin embargo —adujo Ockham—, sabemos por la misma fuente que Dios permitió a algunos entrar en su Reino sin haber sido bautizados —v. g., permitió que se salvaran niños judíos—. Sin embargo, el poder divino no sufrió, por esa excepción, mengua alguna, sino que *tanto entonces como ahora*, afirmó Ockham, es el mismo. Aunque se podría objetar que la exigencia del bautismo sobrevino con la Ley Nueva y que, en consecuencia, aquellos

³⁰ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 63, lin. 2-8.

³¹ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 72, lin. 21 - p. 73.

³² La deducción de prerrogativas o excepciones implícitas a la letra de las Escrituras iba a ser una metodología muy extendida en los posteriores textos polémicos de Ockham. En ellas encontraría implícitos, por ejemplo, la *duplex potestas appropriandi et instituendi rectores habentes iurisdictionem*, dada por Dios al hombre después del pecado e iba a insistir en que no constaba explícitamente que los infieles hubieran sido privados de ella, deduciendo que se trataba de dos derechos universales; cf. *Breviloquium de potestate papae* III, caps. 10-13. Ockham también recurriría a esta metodología hermenéutica para deducir ciertas excepciones al pretendido poder absoluto del papa en los asuntos temporales y espirituales, cf. *Ib.*, II-III.

acontecimientos, sucedidos en tiempos de la Vieja Ley, no constituían una contravención a la preceptiva divina vigente, no hay razón para suponer que aquello que antes era posible para Dios, y no contravenía su Ley Antigua, sea absolutamente imposible ahora, por más que constituya una contravención a su Ley Nueva:

“Ista distinctio <sc. potentiae Dei absolutae et ordinatae> probatur per dictum Salvatoris, Ioannis 3º: Nisi quis inquit renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Cum enim Deus sit aequalis potentiae nunc sicut prius, et aliquando aliqui introierunt regnum Dei sine omni baptismo, sicut patet de pueris circumcisis tempore Legis defunctis antequam haberent usum rationis, et nunc est hoc possibile. Sed tamen illud quod tunc erat possibile secundum leges tunc institutas, nunc non est possibile secundum legem iam institutam, licet absolute sit possibile”³³.

Como ya era ordinario en su época –y, por otra parte, cabía esperar, teniendo en cuenta sus doctrinas sobre los atributos divinos–, Ockham se apuró a aclarar que no se trataba de dos potencias, atributos o capacidades de algún modo distintos entre sí o respecto a la esencia divina. También, siguiendo ciertos tópicos ya tradicionales para el momento, afirmó que una y otra potencia no constituirían, respectivamente, un modo ordenado y uno desordenado de operar, ya que Dios nada hace desordenadamente. Antes bien, se trataría de dos cursos de acción igualmente ordenados, por cualquiera de los cuales podría producir el mismo tipo de efectos, sólo que en uno de ellos Dios operaría por una mayor pluralidad de medios que en el otro:

³³ Cf. Q VI, 1, OTh IX, p. 586, lin. 31-39. Se sabe, por la misma autoridad, que las almas sólo merecerán la salvación e, incluso, sólo podrán ser salvadas mediante la infusión de la caridad o gracia divina, cf. Q VI, 1, p. 588, lin. 74-78: “(...) numquam salvabitur homo nec salvari poterit, nec umquam eliciet vel elicere poterit actum meritorium secundum leges a Deo nunc ordinatas sine gratia creata. Et hoc teneo propter Scripturam Sacram et dicta Sanctorum”. Inversamente, siempre según la preceptiva divina vigente, todos aquellos actos que sean operados por el alma en virtud de la gracia divinamente infundida serán necesariamente aceptados por Dios como actos meritorios y, por ende, conducirán a la salvación. Según la misma legalidad divina, para la salvación es necesaria la predestinación. En consecuencia, el condicional “Si Pedro está predestinado, Pedro se salvará”, es necesario *qua* condicional o necesario *ex supositione* –v. gr., Dios estableció que no es posible que Pedro se salve si no está predestinado e, inversamente, que es imposible que no se salve si lo está; en una palabra, Dios estableció que sea imposible que, si el antecedente es verdadero, el consecuente sea falso–. Pero, precisamente por eso, en sentido absoluto, Dios podría salvar a un alma aunque no le hubiera concedido la gracia: pese a haber ordenado que la gracia sea un instrumento que dispone a la salvación, si así lo quisiera, podría salvar un alma sin haberla gratificado, de suerte que los solos actos de la voluntad natural fueran meritorios de la vida eterna: cuando menos, según la omnipotencia divina, el error de Pelagio podría ser verdadero; cf. Q VI, 2, p. 591, lin. 47-55: “(...) [Deus] de necessitate acceptat actum elicited ex caritate, loquendo de necessitate ex suppositione, quia haec consequentia est necessaria: Deus ordinavit et instituit per leges iam datas quod talis actus sic elicited sit acceptandus, igitur Deus illum actum iam elicited acceptat; quia antecedens non potest esse verum sine consequente, et tamen antecedens quam consequens est simpliciter contingens”. Inversamente, aunque Dios estipuló que para la salvación es necesario el mérito o hábito creado, podría, en sentido absoluto, salvar a alguien que no hubiera tenido mérito alguno, cf. Q VI, 1, OTh IX, p. 587, lin. 42-43 y 53-55: “(...) homo potest salvari sine caritate creata de potentia Dei absoluta. (...) quod potest dari alicui non tamquam premium pro merito, potest sibi dari de potentia Dei absoluta sine omni habitu praevio qui est principium merendi (...)”; Q VI, 2, OTh IX, p. 590, lin. 27 - p. 591, lin. 36: “(...) Deus non de necessitate acceptat actum elicited ex caritate creata, loquendo de necessitate absoluta, sed potest de potentia sua absoluta illum actum non acceptare, accipiendo ‘non acceptare’ pro non velle dare alicui vitam aeternam. (...) Quod probó, quia secundum Sanctos Deus nihil agit ad extra de necessitate, nec aliquid aliud a se vult necessario; igitur quocumque actu posito in quocumque viatore, Deus non de necessitate naturae vult sibi dare vitam aeternam, et per consequens potest talem actum non acceptare”.

“Haec distinctio non (...) sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. (...) agens quod non determinatur ad certum cursum et ordinem rerum, secundum alium ordinem res illas producere potest; sed Deus est tale agens (...)”³⁴.

Tampoco era una novedad la observación de que la distinción correspondía a aquélla otra en que lógicos tomaban lo posible³⁵. Si algo es absolutamente necesario, de modo que su negación comporta contradicción, ni Dios podría hacerlo –sin que ello implique una limitación a su querer o a su obrar: un tema que había sido largamente visitado en la teología cristiana y lo seguiría siendo, incluso, después del medioevo³⁶–. Si algo es condicional o hipotéticamente necesario, Dios podría no hacerlo, aunque se haya ordenado a hacerlo, puesto que, como se verá, siendo una causa libre, Dios no actúa de muchos modos pudiendo hacerlo. Así pues, se toma “posible”, o bien, como todo aquello que se comprende bajo las leyes ordenadas e instituidas por Dios, o bien, como todo aquello que es posible en absoluto y que, por tanto, Dios podría hacer, aunque de hecho no se haya ordenado a hacerlo:

“(...) ‘posse aliquid’ quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse de potentia ordinata (...). Aliter accipitur ‘posse’ pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinaverit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere, (...) et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta”³⁷.

Esta distinción entre lo posible en sentido absoluto y lo posible *ex suppositione* se condijo, obviamente, con otra distinción entre sentidos de lo *contingente*, que ya conocemos³⁸. En un sentido, explicó Ockham, se dice que actúa de modo contingente todo aquello que, sin que medie ninguna variación de su parte ni de algo externo, tiene en su potestad, tanto producir, como no producir algo, es decir, que por su naturaleza no está determinado, ni a lo uno, ni a lo otro. Es en este sentido que operan contingentemente los seres libres o voluntarios, por oposición a los entes naturales:

“Prima distinctio est de contingenti: quod dupliciter accipitur (...) producere aliquid contingenter. Uno modo (...) accipitur pro illo quod producit aliquem effectum, et nullo variato ex parte sua nec ex parte cuiuscumque alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur. (...) Secunda distinctio est de libere frui (...) opponitur necessitatis secundum quod necessitas opponitur contingenti (...) et sic libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale. Et sic utuntur philosophi libertate et voluntate, et isto modo distinguuntur principia activa II *Physicorum* et IX *Metaphysicae*”³⁹.

³⁴ Q VI, 1, OTh IX, p. 585, lin. 15 - p. 586, lin. 21 y p. 587, lin. 49-51.

³⁵ Cf. cap. IV.

³⁶ Cf. infra.

³⁷ Cf. Q VI, 1, OTh IX, p. 586, lin. 22-24 y p. 586, lin. 24-28.

³⁸ Cf. cap. IV.

³⁹ Cf. S, d. 1, q. 6, I, OTh IV, p. 501, lin. 1-4, 7-11, 13 y 18-22.

Sin embargo, también se entiende lo contingente como todo aquello que puede existir o no en sentido absoluto (*simpliciter*), y en este sentido cualquier cosa distinta de Dios existe y obra de modo contingente, puesto que Dios podría, simplemente, impedirle a cualquier criatura obrar:

“(…) quidquid producit quemcumque effectum, producit contingenter, quia potest Deus facere quod non producat”⁴⁰.

Llegó el momento de preguntarse si Ockham no distinguió entre lo que normalmente denominamos leyes naturales y las leyes atinentes a la religión en cuanto a su carácter sólo condicionalmente necesario, es decir, contingente en sentido absoluto. Para él, las leyes impuestas a los hechos causales naturales, que conocemos por la razón y la experiencia, ¿verdaderamente fueron tan contingentes, en última instancia, como las leyes impuestas a la salvación, que conocemos por la Biblia? Después de haber adherido seriamente (aunque con criterios difícilmente asimilables a los de Aristóteles) a la caracterización aristotelizante de las operaciones naturales como productos de las acciones necesarias de los agentes naturales ante la presencia de las condiciones debidas, etc., ¿Ockham colocó todas estas operaciones de la naturaleza, sin discriminación alguna, bajo la égida de la omnipotencia divina, situándolas en el mismo plano que lo que firmemente creyó que ocurría con las operaciones de la supernaturaleza?

Creación y generación

La doctrina de la creación constituyó un capítulo decisivo en la concepción ockhamista de la causalidad, pues fue precisamente aquí cuando pareció verificarse la coincidencia de fondo entre las ideas de Ockham acerca del concurso divino y los distintos aspectos de su ontología, a los que nos hemos referido en capítulos anteriores. Es hora de examinar hasta qué punto, con su ontología, Ockham sentó las bases para una clara debilitación de las diferencias entre generación y creación y hasta qué punto concretó ese debilitamiento mediante la doctrina del concurso divino.

Ockham afirmó que Dios no sólo sería causa inmediata porque llegaría inmediatamente a todas las cosas, sino, además, porque podría producir sus efectos sin recipiente previo alguno: puede —afirmó— ser causa inmediata, tanto por inmediación de causa, como por inmediación de efecto, vale decir, así como puede actuar sin que actúe con Él ninguna causa segunda, así también puede producir sus efectos sin que ninguna cosa sirva de mediación receptiva de éstos; por ejemplo, puede producir el accidente sin ninguna sustancia intermediaria o sin ningún otro accidente, o, incluso, producir cualquier forma substancial sola, sin materia, o producirla, primero —en el tiempo—, sola, sin materia, y luego hacer que informe la materia:

“(…) videndum est an Deus sit causa immediata omnium immediatione causae; secundo utrum immediatione effectus (...). (...) Deus est causa prima et immediata omnium (...) Quantum ad secundum dico quod Deus est causa omnium immediatione effectus. (...) Deus potest facere accidens sine substantia media in

⁴⁰ Cf. S, d. 1, q. 6, OTh IV, p. 501, lin. 5-7.

ratione effectus. Igitur potest facere quodcumque accidens sine alio in ratione effectus, et sic est de omnibus aliis”⁴¹.

“(…) Deus posset facere formam per se sine materia et prius quam informet materia”⁴².

Por “forma absoluta”, sabemos, hay que entender las formas sustanciales y todas aquellas formas cualitativas o accidentales que Ockham sostuvo que eran reales; se debe, en cambio, excluir a las cualidades que, según él, no serían cosas distintas de la sustancia (forma, figura, etc.) y a todas las relaciones, puesto que tampoco son *res*⁴³. En suma, todo aquello que es real podría ser hecho solo, sin ninguna otra cosa real adjunta, puesto que “es de la razón de lo anterior el que pueda existir sin lo posterior sin contradicción”⁴⁴, y conviene a Dios poder hacer todo aquello que no comporta contradicción. Dios es un agente tal que puede actuar, no sólo sin ninguna concausa, sino, además, sin materia –continuó Ockham–. Ahora bien, Dios se distingue de las cosas por ello y sólo por ello. Veremos que aquella teoría ockhamista de los principios del ente natural que reconstruimos en los primeros capítulos contribuyó notablemente a –si no estuvo enteramente pensada para– reducir el espesor metafísico de las diferencias entre la generación y la creación.

Ockham sostuvo que, en cualquier relación de causalidad eficiente que consideremos, no debe entenderse realmente preexistencia alguna del efecto, ni en el agente, ni en la materia: que el agente contenga en su potencia operativa ciertos efectos, había insistido, no significa que éstos preexistan realmente en él cualidades seminalmente presentes⁴⁵; análogamente, que la materia contenga en potencia una forma no significa que la forma tenga alguna realidad en la materia antes de existir actualmente. La relación de la materia con la forma no es algo real en la materia antes de la existencia de la forma: todo residuo metafísico en la concepción de la forma fue definitivamente eliminado⁴⁶. Por todo ello, sostuvo consecuentemente Ockham, *es hecho de la nada, tanto aquello que es generado, como aquello que es creado; la forma es pura nada antes de ser producida actualmente, tanto en la generación, como en la creación:*

⁴¹ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 56, lin. 6-10, p. 60, lin. 20-21 y p. 66, lin. 5-11.

⁴² Cf. S II, q. 6, OTh V, p. 91, lin. 4-5. Cf. también Q II, 8, OTh IX, p. 145, lin. 9-14: “sit *a* illa forma simplex, de qua arguo sic: in eodem instanti in quo producebatur *a* in subiecto, potuit produci extra omne subiectum; et per consequens potuit tunc creari (...)”.

⁴³ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 66, lin. 13-16: “(...) omnis forma quae potest produci per potentiam Dei sine subiecto simpliciter creatur a Deo de facto. Sed illa sunt tantum formae absolutae”.

⁴⁴ Cf. Q IV, q. 32, OTh IX, pp. 455-460.

⁴⁵ Cf. cap. II.

⁴⁶ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 67, lin. 22-24: (...) sicut propter esse in potentia agentis res non dicitur habere aliquod esse reale ante sui productionem, ita nec propter esse in materia”. Cf. también Q II, 8, OTh IX, p. 145, lin. 15 - p. 146, lin. 27: “(...) quod non est nec in se nec in parte sua, est purum nihil; sed forma simplex, antequam producatur, est huiusmodi (...). Si dicis quod est in potentia materiae, contra: hoc non sufficit, quia non realius habet forma esse in potentia materiae quam in potentia agentis; sed hoc non obstante, forma simplex est purum nihil”. Es impensable, en efecto, que en la materia haya una relación a la forma como si hubiera algo real, pues el término de esa supuesta relación real (i. e., la forma potencial) sería “pura nada”, S II, q. 3-4, OTh V, p. 68, lin. 1-6.

“(…) ita vere illud quod generatur fit de nihilo sicut illud quod creatur, ita quod terminus a quo in generatione vere est nihil et pura negatio sicut in creatione”⁴⁷.

Nos retrotraemos, aquí, a la tesis ockhamista de que el punto de partida (*terminus a quo*) de la generación no es realmente algo positivo. Los argumentos con los cuales Ockham defendió el carácter puramente nominal de la potencialidad de la forma en la materia son, ya, conocidos por nosotros: ¿qué podría ser ese punto de partida, si no es la pura negación de la forma que será producida y que constituye el punto de llegada (*terminus ad quem*) del proceso generativo? No – recordemos – la forma contraria a la que ha de ser producida, que debe ser, ella misma, expulsada, porque a veces se produce la generación de una forma nueva sin la expulsión de ninguna forma contraria (cuando se ilumina un cuerpo, no se expulsa nada contrario de la luz; cuando se produce la ciencia, tampoco se expulsa ninguna forma positiva contraria). Tampoco una parte de la forma que se va a generar, pues, de lo contrario, no habría verdadera generación de una forma nueva. Tampoco la materia misma, pues, antes de la generación de la forma nueva, la materia tiene una determinación distinta de ésta. Por todo esto, no queda sino reconocer –argumentó el *Venerabilis Inceptor*– que el punto de partida de la generación es la pura negación de la forma que será producida; la forma potencialmente existente en la materia no tiene ninguna entidad y, en este sentido, el punto de partida de toda generación es *realmente nada*:

“(…) aut terminus a quo generationis est pura negatio illius formae generandae, aut aliqua pars illius formae, aut materia, aut forma contraria expellenda. Non pars illius formae, quia nulla praeexistit si sit vera generatio. Nec materia, quia illa manet sub utroque termino; terminus a quo non manet cum termino ad quem. Nec forma contraria, quia alicubi est terminus a quo ubi non est talis forma. Patet in illuminatione medii et in generatione scientiae in anima, quando anima mutatur de ignorantia ad scientiam. Igitur accidit termino a quo quod coniungatur cum forma aliqua positiva. Relinquitur igitur primus modus, et per consequens cum illa negatio sit nihil, terminus a quo generationis est purum nihil”⁴⁸.

Esta concepción de los principios del ente natural crea las condiciones para una afirmación verdaderamente relevante en el ámbito filosófico-teológico. Ockham declaró, en efecto, que no se puede demostrar estrictamente que las criaturas no hayan de crear. Al pronunciarse así, abordó una cuestión largamente discutida y parece haberla resuelto de un modo que nos sería, ya, familiar, verdadero *leit motiv* de su época: conservó las afirmaciones de la ortodoxia, pero despojándolas de fuerza concluyente y reduciéndolas a meras probabilidades. La tesis de los teólogos cristianos de que nada, excepto Dios, puede crear no tuvo, para Ockham, fuerza probatoria estricta, sino que la consideró una pura afirmación de la experiencia. Que las criaturas –más precisamente, nos interesa, los agentes naturales– no hayan de crear, no puede demostrarse en sentido estricto; una vez más, parecía no poder refutarse de modo concluyente a los adalides de la razón, los filósofos neoplatónicos árabes y, en particular, Avicena⁴⁹. ¿Cuáles son los argumentos que se podía esgrimir contra ellos? Ockham expuso razones similares a aquellas

⁴⁷ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 78, lin. 3-6.

⁴⁸ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 78, lin. 6-17. Cf. también S II, q. 6, p. 98, lin. 14-18.

⁴⁹ Dado que, en la metafísica del filósofo árabe, la multiplicación a partir de lo uno se producía por sucesivas hipóstasis hasta llegar a la inteligencia dadora de formas, a la que se atribuía el influjo de las formas en la materia “por modo de creación”, era el avicenisismo el ejemplo paradigmático de un sistema en el que la capacidad de crear no se atribuía a un único principio; cf. Tomás de Aquino, ST I, q. 45 a 1 y nuestro cap. II. Cuando Ockham criticó la posibilidad de dar demostraciones concluyentes de que las criaturas no pueden crear, su adversario inmediato fue Duns Escoto, cf. S II, q. 6, p. 88, lin. 10 - p. 91, lin. 7.

mismas que había formulado contra las concepciones necessitaristas del concurso divino y, como a aquéllas, sólo les reconoció valor persuasivo. Si las criaturas tuvieran capacidad de crear —afirmó—, o bien producirían infinitas cosas (pues serían agentes naturales, esto es, necesarios, no sujetos al concurso de un recipiente material para su acción), o bien, ninguna. En resumen, serían causas —ya totales, ya parciales— de infinitas cosas actuales y simultáneas, lo cual es absurdo, pues un infinito actual es imposible:

“(…) si creatura posset [creare] in aliquo instanti, tunc aequaliter respicit omnia creabilia eiusdem rationis, et sic in illo instanti produceret omnia vel nullum”⁵⁰.

Sin embargo, apenas podemos persuadirnos por nuestra propia experiencia de que las cosas no cooperan, siquiera como causas parciales, en operaciones de creación, sólo porque nunca vemos que las criatura produzcan algo, sino ante la presencia de algún paciente:

“(…) <creatura> non creat sicut causa partialis. Sed hoc est difficilius probare quam primum <scilicet quod creatura non potest creare sicut causa totalis alicuius effectus> (...). Dico tamen quod non, quia experientia, qualis est nobis possibilis de talibus, est ad hoc, scilicet quod numquam videmus creaturam producere aliquid nisi ad praesentiam passi”⁵¹.

Es preciso subrayar la íntima conexión que existió entre esta concepción de los poderes causales de los agentes creados y la teoría de los principios del ente natural que hemos presentado antes. La posición que asumió Ockham tuvo, ciertamente, ribetes polémicos. Por una parte, negó que los agentes naturales sacaran o educieran la forma a partir de su ser en potencia en la materia, como si la forma potencial comportara algún *status* real antes de ser parte del ente compuesto, es decir, antes de ser actual. Antes de ser real, como parte del compuesto, la forma es pura nada, y corrupto el compuesto, se reduce a nada —argumentó—: que la forma sea educida de la materia no significa para nada que dicha forma sea, de algún modo, extraída de la materia como a partir de un estado de latencia en aquélla; del mismo modo, que sea reducida a la potencia de la materia no significa que algo de ella permanezca, siquiera potencialmente, cuando el compuesto se

⁵⁰ Cf. S II, q. 6, OTh V, p. 97, lin. 5-8. Cf. también S II, q. 6, p. 91, lin. 9-23: “Ideo dico quod illa conclusio <quod contradicat creaturae habere potentiam creandi> non possit demonstrari, tamen suadeo eam, licet non possit demonstrari contra Philosophum. Primo probo quod creatura non potest esse causa totalis naturalis creaturae, sic: principium totale naturale aequaliter se habens ad plura eiusdem rationis vel producit omnia vel nihil; sed si creatura potest creare aliquod individuum eiusdem rationis, qua ratione unum et infinita. Quia ex quo est agens naturale, aequaliter respicit omnia, potest igitur creare de facto infinita individua. Hoc est falsum, igitur, etc. Secundo probo quo non potest esse causa naturalis partialis creaturae, quia tunc per eandem rationem quae prius, posset esse causa naturalis partialis respectu infinitorum, quod etiam est inconveniens. Quod patet, quia non est verisimile quod creatura semper suspendatur ab actione sua. Cf. también Ib., p. 95, lin. 4-8: “(…) agens naturale aequaliter respicit omnem formam existentem in potentia materiae et passum, quia nec habent ordinem ad agens nec ad patiens. Igitur quodlibet agens vel produceret omnes formae in materia vel nullam. Utrumque falsum, igitur, etc.”. Cf. también Q II, 9, OTh IX, p. 150, lin. 17-22. Pero Dios no podría producir infinitas cosas simultáneas, pues ello involucra contradicción, cf. Q II, 9, p. 154-155.

⁵¹ Cf. Q II, q. 9, OTh IX, p. 151, lin. 23-29. Antes había formulado el mismo argumento de S II, q. 6 por el que se persuade de que la criatura no puede crear como causa total, cf. OTh V, p. 150, lin. 17-22. Sin embargo, el texto parece estar incompleto. Además, en él, Ockham parece, incluso, más escéptico que en el anterior: parece reconocer más enfáticamente que no se puede probar que las criaturas no concurren, cuando menos, parcialmente, a crear.

corrompe⁵². En este sentido, los agentes creados operan tan *de nihilo* como Dios. Por otra parte, Ockham reconoció, entre ambos tipos de agentes, una diferencia: los agentes naturales nunca operan si no les es aproximado un recipiente material. Es en ese sentido que no tienen capacidad de crear o aniquilar –es decir, de producir un efecto a partir de la nada o de reducir algo a la nada⁵³–. La posición ockhamista podría sintetizarse, pues, así: ninguna causa opera de modo que extraiga algo potencialmente presente en la materia, ni que exteriorice algo potencialmente contenido en sí misma: causar es sólo seguir, una cosa, a otra radicalmente nueva y distinta de la primera. Pero, mientras que los agentes que conocemos nunca causan, en el sentido explicado, si no les es aproximado un paciente, la causa primera puede hacerlo aunque esto último no ocurra. Por tanto, crea Dios, porque puede obrar sin materia recipiente, y generan las criaturas, porque no pueden obrar sin materia recipiente, mas ambos producen algo que, antes de existir, es pura nada, tanto por lo que respecta al agente que lo produce, como a la materia en la que –de modo necesario, en el caso del agente segundo– dicho agente produce:

“(…) creare non tantum dicit producere aliquid post purum nihil, sed etiam dicit quod nulla materia requiratur. (...) creatura in actione sua necessario requirit materiam in qua recipitur forma, Deus autem non”⁵⁴.

Ahora bien, sólo si se dan por verosímiles los argumentos explicados, que sostienen que las cosas no crean, sino que generan, se puede afirmar la doctrina más o menos ortodoxa de los teólogos cristianos: que el mismo efecto, sea una forma substancial, sea una forma accidental, es, al mismo tiempo, creado por Dios y generado por la causa segunda. Tal pareció ser la conclusión de Ockham. Como Dios puede actuar junto con una criatura tanto como solo, por lo mismo, Dios, que no necesariamente requiere materia en la cual operar, puede operar junto con los agentes naturales, que sí la requieren necesariamente, o no. Si hace lo primero, el mismo efecto será generado y creado, es decir, será simultáneamente y todo él (*simul et semel*) producido por ambos agentes; uno, que no requiere necesariamente materia; el otro, que sí:

“Secunda difficultas est, utrum eadem forma substantialis vel accidentalis simul generetur et creetur. Et dico quod eadem forma creatur a Deo, et simul ab agente naturali, non creatur, sed generatur. Hoc probo, quia illud simpliciter creatur quod producitur ab agente quod non requirit materiam concausantem, necessario dico, et fit de nihilo; et illud generatur quod producitur ab agente quod necessario requirit

⁵² Cf. S II, q. 6, OTh V, p. 97, lin. 20 - p. 98, lin. 1: “(...) accipiendo adnihilationem pro mutatione qua destruitur aliqua forma sec quod nihil eius manet, sic forma per corruptionem verissime adnihilatur. Sicut enim ante sui productionem fuit purum nihil sic post erit purum nihil, et ideo verissime adnihilatur”.

⁵³ Cf. Q II, 9, OTh IX, p. 153, lin. 65-79: “Si dicis quod agens naturale (...) producendo, nihil formae praesupponit; igitur creat: Respondeo quod quamvis forma prius fuerit nihil, quia tamen educitur de materia, hoc est, quia materia necessario requiritur ad hoc quod istud agens faciat illam formam esse, ideo istud agens non creat illam formam. Si dicis: illud quod est in potentia materiae habet aliquod esse; sed forma est in potentia materiae; igitur, etc., dico quod forma non habet aliquod esse in materia, sed bene potest habere esse in materia. Sed contra: habet aliquod esse potentiale; igitur habet aliquod esse. Respondeo: habere esse potentiale non est aliud quam posse esse in materia”.

⁵⁴ Cf. S II, q. 6, p. 97, lin. 16-19; cf. también S II, q. 6, p. 98, lin. 1-8. Ockham entiende que este es el modo vulgar en que se entiende la creación, por oposición a la generación, es decir, como la imposibilidad de operar sin materia: “(...) accipiendo adnihilationem ut communiter homines accipiunt, ut opponitur creationem,...”.

materiam concausantem; sed eadem forma substantialis simul producitur sic a Deo et ab igne (...)”⁵⁵.

Ciertamente, cuando actúan los agentes naturales, el hecho de que la forma adquiera existencia y el hecho de que informe a la materia son simultáneos; sin embargo —no olvidemos—, toda forma puede existir sin materia: las formas sustanciales y todas las formas absolutas son ontológicamente subsistentes:

“(…) omnis forma substantialis potest esse sine materia, igitur prius est ens in se quam informet materiam (...) quia hoc est de ratione prioris quod potest esse sine posteriori sine contradictione”⁵⁶.

Si hubiera que tomar literal y seriamente la doctrina de la que toda cosa absoluta que existe siempre unida a otra en el orden corriente del mundo podría existir como, de derecho, es —separada y autónoma—, entonces, la doctrina ockhamista de la creación alcanzaría su verdadero ápice en la explicación de la verdad central del cristianismo. Si Dios quiere, puede existir una sustancia sin accidentes (por ejemplo, un cuerpo incoloro), o pueden existir los accidentes sin su sustancia o, incluso, pueden coexistir, de modo puramente local, una sustancia sin accidentes junto con accidentes separados de su sustancia. Así acontece, según creemos —afirmó Ockham—, en la eucaristía, en la cual, según el dogma corriente, no hay otra sustancia que el cuerpo de Cristo, sólo que éste subsiste separado de todos sus accidentes y coexiste con los accidentes del pan:

“...transubstantiatio est (...) successio substantiae ad substantiam desinentem esse simpliciter in se sub aliquibus accidentibus propriis substantiae praecedenti. Possibilitas istius apparet, quia non repugnat potentiae divinae destruere substantiam in se et conservare accidentia et quod alia substantia eisdem accidentibus non eam informantibus immediate coexistat”⁵⁷.

Siempre tomando la doctrina literalmente, y del mismo modo, por la voluntad de Dios, la causa podría ser privada de todas sus acciones y efectos, o los efectos, ser producidos directamente por Dios, sin que haya sido puesta su causa; podría, en fin, existir la materia como, de hecho, es, es decir, podría existir de modo actual sin ser informada por forma ninguna. Se comprende ahora el sentido de las reiteradas restricciones impuestas por Ockham a su definición de la causa eficiente vista en capítulos anteriores⁵⁸. Dicha definición siempre es verdadera *naturaliter loquendo*, en la hipótesis de que rija el curso común de la naturaleza:

“...omnis effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, quibus positus potest effectus poni et ipsis non positus non potest poni *naturaliter*, et a nullo alio dependet, sicut frequenter dictum est”⁵⁹.

⁵⁵ Cf. Q II, 8, OTh IX, p. 146, lin. 29-37.

⁵⁶ Cf. S II, q. 3-4, OTh V, p. 69, lin. 13-16.

⁵⁷ Cf. S IV, q. 8, OTh VII, p. 136, lin. 15 - p. 137, lin. 3.

⁵⁸ Cf. cap. V.

⁵⁹ Cf. S II, qq. 12-13, OTh V, p. 257, lin. 24 - p. 258, lin. 1.

“(...) sicut frequenter est acceptum, omne absolutum, necessario *secundum cursum naturae* praesuppositum effectui, est causa illius in aliquo genere causae (...)”⁶⁰.

“(...) dico quod de ratione causae est quod possit *virtute propria* ad eam sequi effectus *ex natura rei et naturaliter*”⁶¹.

Conclusiones: dos interpretaciones posibles de la potentia Dei absoluta y su repercusión final en el tema de la causalidad

Tradicionalmente se ha visto, en la tesis ockhamista del concurso divino total *de possibili*, una virtual suspensión de las actividades de las cosas. Siendo suficiente y libre la causa primera, ningún efecto hablaría necesariamente de la existencia de algo creado como de su causa. Cada ser dependería esencialmente sólo de Dios, por quien podría ser conservado, incluso, sin alguna de sus partes intrínsecas –su materia o su forma– o sin todas o algunas de sus cualidades absolutas e, inversamente, éstas podrían ser conservadas sin ninguna sustancia subyacente. La omnipotencia de Dios entrañaría, para Ockham, la contingencia de las causas segundas; Ockham habría puesto esta noción exclusivamente teológica al frente de su teoría de la distinción, su noción misma de lo real, su teoría del conocimiento y de la causalidad. Ockham se habría propuesto analizar los rasgos esenciales de las cosas y no, como Aristóteles, el modo en que éstas se dan en el orden habitual, pero contingente, del mundo⁶². Sometiendo idealmente los objetos a una potencia capaz de realizar todo lo que no incluyera contradicción, buscó los elementos invariantes de éstos, experimentando idealmente la variabilidad de sus caracteres accidentales⁶³. De acuerdo con dicho análisis, lo que, por su omnipotencia, Dios puede, en absoluto, crear, conservar y aniquilar de modo real e independiente de cualquier otra cosa, sería, ello mismo, cosa en el sentido estricto de la palabra. Inversamente, si descubrimos con la razón que algo, por más que siempre lo hayamos visto unido a ciertas determinaciones, debe ser ontológicamente autosuficiente respecto de ellas, sería necesario que Dios pueda hacerlo existir así. Dios, claro está, no puede hacer que cada cosa no sea idéntica consigo misma y distinta de cualquier otra; he ahí otra versión de la misma lógica de pensamiento: si caemos en la cuenta de que Dios no puede crear, conservar o aniquilar algo separadamente de toda otra cosa porque ello incluiría contradicción, será que eso, que hemos creído ser una cosa, no es tal, como las relaciones⁶⁴. Las criaturas tendrán causas –habría querido decir Ockham–, pero no dependen de ellas de manera necesaria: ver el mundo cristianamente es saber que sólo el principio de no contradicción limita la libertad de Dios.

Esta interpretación “fuerte” de la tesis ockhamista de la omnipotencia divina ha tenido epígonos actuales. Según ellos, en la perspectiva de Ockham, cada uno de los singulares subsistiría separadamente y el mundo sería, cabalmente, un campo abierto a la omnipotencia

⁶⁰ Cf. S I d. 6, q. un., OTh III, p. 92, lin. 12-17.

⁶¹ Cf. S IV, q. 1, OTh VII, p. 17, lin. 14-16.

⁶² Cf. Guelluy (1947), p. 314.

⁶³ Cf. Vignaux (1948), p. 22ss..

⁶⁴ Cf. S II, q. 2, OTh V, p. 36, lin. 1-4: “Item, Deus potest facere omne absolutum sine quocumque alio positivo facto in quocumque alio, sed non potest facere duo alba nisi sint similia. Igitur similitudo non est aliquid positivum additum albedini”.

divina, la cual podría aplicarse puntualmente, “como el rayo cayendo del cielo, marcando a la vez su exterioridad [de los entes] en relación con ella misma y su exterioridad recíproca”⁶⁵. A la luz de esta potencia separadora, el ente se rebelaría puramente contingente; el discurso ontológico recibiría, así, de una tesis teológica, la contingencia radical que le es esencial, pero que por sí mismo no puede alcanzar. Dios supliría la impotencia de la naturaleza para presentar al singular en su singularidad. Además, la tesis de la omnipotencia divina resolvería la aporía de la sustancia: mientras que, desde un punto de vista puramente secular, la identidad por sí del singular se vería ensombrecida, comprometida por su unión con accidentes aparentemente inseparables, esos accidentes –la negrura del cuervo, la blancura de la nieve– se revelarían perfectamente accidentales y separables a la luz de la omnipotencia divina. Dios podría crear un cuervo que no fuera negro; podría, incluso, crear un cuervo sin color alguno o podría aniquilar, de un cuervo normal, el color negro. Este Dios podría realizar en toda su pureza aquellos primeros y constitutivos objetos de la experiencia de los que contemporáneamente habló, por ejemplo, Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*⁶⁶. Habría sido esta doctrina el origen de la obsesión ockhamista por distinguir lo real, pero contingente, de lo posible y de lo necesario en sus dos niveles, absoluto e hipotético. En el fondo de esa preocupación habría estado –se reconoció– la convicción cristiana de que todo dependería de Dios y de que se debería dudar permanentemente, no tanto, de la estabilidad de la naturaleza divina, sino de la de las criaturas por su condición de tales. Dios no podría actuar contradictoriamente o en contradicción con sus propias perfecciones –por eso, la cuestión del engaño de Dios no habría surgido propiamente en Ockham–. Ockham habría alumbrado una dialéctica entre lo que es *de facto* y *de inesse* y lo que es *de possibili*⁶⁷. A veces, se ha mantenido la interpretación más o menos peyorativa –y, como hemos visto, inexacta– de la doctrina ockhamista como un voluntarismo: suponiendo que Ockham eliminó los “principios internos de dinamismo en el nivel del ser” (ya hemos dicho en qué sentido lo hizo), se concluyó que habría decretado el sometimiento de las cosas “a no ser más que lo que son en el estado actual donde las sitúa la voluntad divina...”⁶⁸. Como hemos señalado⁶⁹, esta afirmación es errónea desde el momento en que, lejos de aceptar prioridad alguna de la Voluntad divina sobre el Intelecto, del mismo Intelecto sobre las Ideas o de cualquier atributo sobre la esencia de Dios, Ockham no se cansó de afirmar la simplísima unidad de la divinidad consigo y con su acción –unidad que, hemos tratado de demostrar⁷⁰, mantuvo, también, en el nivel de las criaturas–. Sobre esta doctrina causal ockhamista también emitió un juicio bastante crítico De Muralt. A diferencia de los defensores de Duns Escoto, que buscaron despegar a éste lo más posible de Ockham, De Muralt entendió la doctrina ockhamista como una consecuencia natural del modelo de casualidad concebido por el Doctor Sutil. En ese modelo, que atribuyó por igual a ambos pensadores y no vaciló en bautizar como “escotista” –oponiéndolo al tomista, el que reivindicó– el orden causal de Dios con las causas segundas dejó de constituir un concurso de causas totales de distinto nivel metafísico, autónomas, cada una, en su propio orden, para transformarse en un concurso de causas parciales. Esa transformación volvía –sostuvo este intérprete– imposible conciliar la Providencia libre divina con la necesidad causal natural. El universo tomista, en el que la causalidad divina y la causalidad segunda de la criatura concordaban y se ordenaban armoniosamente⁷¹, se vio sustituido por un universo en el que el

⁶⁵ Cf. Alféri (1989), p. 107.

⁶⁶ Cf. Alféri (1989), p. 109.

⁶⁷ Cf. Leff (1975), p. XXII.

⁶⁸ Cf. Bastit (1997), p. 121.

⁶⁹ Cf. cap. IX.

⁷⁰ Cf. caps. V-VI y VIII.

⁷¹ Cf. De Muralt (1991), pp. 32-34.

conflicto de jurisdicciones entre ambas causas estaba indefectiblemente latente y no podía resolverse, en última instancia, más que a favor de la causa potentísima. En la noción del concurso de dos causas parciales, de las cuales una sería causa parcial *de facto*, pero total *de possibili*, se contenía en germen el riesgo de exclusión de uno de los términos en beneficio del otro –se sabía cuál–. En efecto, no podía más que admitirse que, si la potencia divina fuera ejercida en toda su amplitud, no podría más que anular la autonomía de la causa creada. Para conservar la eficacia de las causas segundas no cabía más que introducir la noción dialéctica de una autoalienación omnipotente de la omnipotencia. Según De Muralt, se había arruinado definitivamente la noción misma de concurso causal. Más allá del contenido de estas críticas, es evidente que, al hacerlas, De Muralt implícitamente interpretó la omnipotencia divina escotista y ockhamista en términos “fuertes”, en la línea interpretativa que venimos reseñando.

Ahora bien, la mayoría de estos intérpretes que hicieron inequívoco énfasis en la caducidad del orden causal visto a la luz de la *potentia Dei absoluta* quiso, al mismo tiempo, defender que Ockham “(...) ne conteste pas la possibilité de remonter de l’existence d’un effet à celle d’une cause (...)”⁷²: Ockham habría hecho, más bien, una crítica del juicio analítico; habría querido llamar la atención sobre que las propiedades –entre ellas, las causales– son distintas de las cosas y, por tanto, el conocimiento de éstas no podría deducirse del de las mismas cosas, sino que debería fundarse en juicios empíricos. Que la propiedad y la cosa no fueran una no significaría que la cosa existiera sin la propiedad ni la propiedad fuera una ficción de la mente, sino que para justificar que la predicamos de la cosa no podemos sino recurrir a la experiencia. Hemos analizado este tipo de interpretaciones en los capítulos centrales⁷³ y, como hemos dicho allí, creemos que una lectura literal, fuerte, del concepto ockhamista de omnipotencia divina es difícilmente compatible con una interpretación, también fuerte, de su noción de causalidad. Restaría la opción de dar una versión débil del principio teológico citado: es lo que hicieron otros investigadores.

Ante todo, procuraron definir de qué modo la distinción ockhamista entre *potentia De ordinata* y *potentia Dei absoluta* se insertó en la historia del problema de la omnipotencia divina. Ockham, señalaron, fue un eslabón de una cadena que había comenzado con Pedro Damián⁷⁴. En el diálogo son su interlocutor Desiderio, este último citaba el concepto agustiniano de que Dios “podía todo lo que quería”. Pedro Damián halló esa respuesta insuficiente, porque la frase agustiniana y desideriana, particularmente en manos de los dialécticos contemporáneos a él, limitaba el poder divino a los límites de la voluntad divina: significaba que Dios no podía hacer todo, sino sólo lo que quería. En contra, Pedro propuso que Dios podía hacer más que lo que actualmente quería hacer. No estuvo entre sus intereses explorar las múltiples cuestiones que se seguirían de esta afirmación y que un siglo o dos más tarde todos discutirían; se limitó a sugerir que el ámbito de la posibilidad abierto a Dios no estaba agotado por o limitado a lo que Dios elige hacer. Después de algunas hesitaciones, San Anselmo aportó algunas ideas a la discusión: Dios –dijo– no actúa por ninguna necesidad externa, sino por una necesidad interna que se impone a sí mismo libremente. El concepto de Dios como constreñido por sí mismo y por nada distinto de sí mismo fue de importancia. A través de la escuela de Laón, compiladora de la *glossa ordinaria*, ya para el temprano siglo XII los teólogos generalmente reconocían una esfera de potencialidad abierta a Dios en razón de su poder no realizado, una esfera de potencialidad más grande que aquellas cosas que Dios “ha elegido” hacer de hecho. Pedro Lombardo criticó el necesitarismo

⁷² Cf. Guelluy (1947), p. 351.

⁷³ Cf. VII.

⁷⁴ Cf. W. Courtenay (1984), IV, pp. 1-37.

teológico de Pedro Abeladro y convirtió casi en un dogma las doctrinas de la escuela de Laón, los teólogos de San Víctor y los cistercienses, plasmándolas en sus *Sententiae*. En el transcurso de 1150 a 1250 se cristalizó esta doctrina como una verdadera fórmula. El período crucial para la aceptación generalizada de la distinción fue entre fines del siglo XII y principios del XIII. En un documento anónimo de 1200 se usó el adverbio *absolute* para calificar lo que Dios podía hacer. Godofredo de Poitiers usó el correspondiente adjetivo, refiriéndose a lo que Dios puede *de potentia absoluta* o *de potentia ordinaria*. Otros teólogos desarrollaron una terminología propia: Guillermo de Auxerre (circa 1220) habló de lo que Dios puede *de potentia pure considerata* y *de potestate determinata*. Para 1220 o 1225, los términos *potentia absoluta* y *ordinata* gradualmente se volvieron comunes, registrándose, por ejemplo, en Alberto Magno (1244) y en la *Suma Halensis* (antes de 1245). Para 1245, la fórmula habría adquirido su forma clásica. Ninguno hablaba de dos poderes en Dios; se trataba de una distinción sobre su poder según fuera considerado en abstracto y según fuera considerado como se ha revelado en el presente orden. En ese sentido, se coincidía en que Dios nunca actúa y nunca puede actuar de manera absoluta.

La función o propósito de la distinción fue alterado no antes de la primera mitad del siglo XIII, cuando la distinción vino a encarnar una afirmación positiva acerca de la relación de Dios con el mundo, basada en el pacto y el auto-compromiso. La distinción afirmaba que lo que Dios hace, incluyendo lo que ha hecho, está haciendo, y hará, no era hecha por necesidad a constreñimiento externo. Definida y aplicada de esa forma, la distinción buscó conciliar la libertad de Dios con la estabilidad del orden de las cosas. Pero el ámbito de la *potentia ordinata* —se coincidía— era el de lo que Dios *ha hecho* (realidad); el ámbito de lo que Dios *no ha hecho* (contrafáctico), el de la *potentia Dei absoluta*. Se introdujo el problema de cómo hablar de los actos de un Dios eterno como actos en el tiempo. Se supuso —sólo a título de hipótesis— un “tiempo” anterior a la acción, e incluso a la volición de Dios, un hipotético “momento cero” en el que Dios se enfrentó a una posibilidad pura y “deliberó” sobre cómo había de actuar, limitado sólo, en ese instante preliminar, a no realizar contradicciones. Aunque algunos sintieron la necesidad de aclarar que la libertad de un Dios eterno era eterna y, como tal, debía ser expresada en el presente (según Hugo de St. Cher, “Dios pudo y todavía puede”), el *posse* divino, cuando visto desde el punto de vista de nuestro orden temporal, se entendía traducido a un *potuit*. Puesto que Dios se ha obligado a sí mismo a obrar según modos particulares —se sostenía—, y siendo omnisciente y consistente, no se desviará del plan previsto para la creación. Una vez que el plan divino se ha establecido —se concluyó—, las elecciones inicialmente abiertas a Él ya no son posibilidades: “*podría haber ordenado el mundo de otro modo que como lo hizo, mas, una vez que lo ordenó, no puede cambiar ese orden.*” Según Courtenay, los milagros y cambios en las leyes de Dios nunca terminaron de ser integrados a este modelo teórico. No se suponía que pertenecían a la *potentia absoluta*, por el hecho esencial de que, en este modelo, *el poder absolutamente considerado nada tenía que ver con la acción*, y ningún teólogo cristiano quería seriamente abrigar la noción de Dios “cambiando de opinión” y actuando de un modo que no preconocía y al que no se habría preordenado. Lo que se necesitaba y se intentó, pero nunca fue completamente desarrollado en los siglos XIII y XIV, según el mismo intérprete, fue una subdistinción, dentro de la *potentia Deo ordinata*, entre la *lex aeternalis* y la *lex ut nunc* —esta última, alterada de tiempo en tiempo, de modo que se diera, así, un refugio dentro de la *potentia ordinata* a la actividad preordenada pero milagrosa de Dios—. Para el tercer cuarto del siglo XIII, los teólogos divergían: curiosamente, un aristotélico como Alberto Magno veía la distinción como instrumento útil contra el necessitarismo greco árabe; un agustinista como Buenaventura, en cambio, la rechazaba como una amenaza a la racionalidad en Dios. Con Duns Escoto, posteriormente, hubo una modificación. Equiparó invariablemente la *potentia ordinata* con el

presente orden de cosas, *pro statu isto*, que Dios está obligado a seguir sólo en cuanto lo elige. Dios podría haber actuado y aún podría actuar de otro modo (*potest aliter agere*), sostuvo. Pero Escoto reconocía que cualquier otra acción de Dios determinaría, *ipso facto*, otro orden –por la conocida reclamación de que Dios no podría actuar *inordinate*–. Esta afirmación no se debía tanto a la consistencia de la naturaleza divina, sino a que cualquier sistema que Dios instituyera devendría justo y bueno, por el hecho mismo de que Dios lo hubiera elegido.

Fue natural que el uso de la distinción por parte de Ockham se inscribiera en esta tradición ya larga para ese momento, jalonada por Tomás de Aquino, Pedro de Olivi, Pedro de Trabibus, Duns Scoto y tantos otros. Ockham fue perfectamente respetuoso de ella al reconocer, por ejemplo, que Dios no hace nada *inordinate*. Pero Courtenay se apoyó en esta deuda verbal suya con la tradición para afirmar que Ockham sólo usó la distinción con el fin de señalar el carácter contingente, no necesario, de nuestro mundo y sus relaciones, *no para sostener la posibilidad actual de que Dios obre* de potencia absoluta. Ockham habría hecho un uso puramente metódico de la tesis de la omnipotencia divina, la habría empleado como el medio para determinar qué es necesario. La posibilidad de una intervención divina, como la testimoniada por los milagros bíblicos, habría entrado, para él, en una ordenación especial (*ordinate specialis*) dentro de la *potentia Dei ordinata*. Sólo después de Ockham la distinción comenzó a ser crecientemente usada para separar el ámbito de lo realizado del de las posibilidades no realizadas, de los enunciados contrafácticos, los argumentos hipotéticos y el análisis *secundum imaginationem*, especialmente en lógica y física. Ello sucedió, primero, en Inglaterra, luego, en París y finalmente en el resto del continente. Los teólogos ya no estuvieron, para ese momento, interesados en “suspensiones regulares” del orden natural –como, en última instancia, era la transubstanciación–, sino en aquellas que podrían hacer que lo que una vez fue falso, fuera verdadero. Esas especulaciones serían el puntapié de las exploraciones sobre si Dios podía mentir, pero también se trasladarían, por analogía, al plano del derecho y la política humanos y servirían para plantear, en los albores del absolutismo monárquico, si la voluntad del soberano podía hacer caducar el cuerpo jurídico del Estado⁷⁵. En suma, Courtenay se preocupó especialmente por precisar el sentido originario de la noción de omnipotencia divina acuñado por Pedro Damián y por mostrar que ese sentido no fue esencialmente subvertido en los dos siglos siguientes, sino que continuó siendo respetado, incluso por Duns Escoto y Ockham. Entre fines del siglo XIII y principios del XIV no se habría hecho –sostuvo– un uso descuidado o una mala aplicación de la distinción; ello podría, en todo caso, cargarse en la cuenta de la escuela nominalista del tardío siglo XIV y el siglo XV. Junto con Courtenay, otros intérpretes coincidieron en afirmar una progresiva tendencia a volver efectiva la *potentia Dei absoluta*, pero sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIV⁷⁶. El concepto

⁷⁵ Cf. Oakley (1984), pp. 93-122.

⁷⁶ Cf. G. Van den Brink (2003), p. 75ss.. En un registro de análisis bastante distinto –se trata de un libro sobre el concepto de omnipotencia divina y su historia, pero orientado a la discusión en la teología dogmática contemporánea–, Van den Brink distinguió entre dos nociones de omnipotencia divina. Una, equiparable a “almightiness”, según la cual Dios tiene poder *sobre* todas las cosas. Otra, propia de la tradición filosófica y teológica de los tratados formales, equiparable a “omnipotence”, según la cual Dios tienen capacidad de *hacer* todas las cosas. Según algunos intérpretes, mientras que la primera acepción sería una parte incuestionable del cristianismo, la segunda sería un *corpus alienum* a éste, y como la madre de interminables discusiones. Sin embargo, contrarió este autor, el deslizamiento desde un concepto del poder divino como autoridad (“almighty”) hacia un concepto del poder divino como sustentador, que no hace todo lo que puede hacer (“all-sustainer”), habría sido temprano, tendría bases filosóficas griegas y bíblicas y ya se hallaría cristalizado en San Agustín (*omnipotens, omnireans, omnitenens*). En otro orden de cosas, si bien lo siguió en lo sustancial, Van den Brink no coincidió con Courtenay en la interpretación de Duns Escoto. Éste habría provocado una solución de continuidad bastante mayor que la que aquél intérprete le atribuyó, pues no habría visto la libertad de Dios de suspender el orden previamente establecido por Él como una posibilidad meramente hipotética. Duns Escoto habría preparado el camino para una interpretación más escéptica de la distinción –por ejemplo, al extender el

originalmente trascendental –podríamos decir– de la *potentia Dei absoluta* iba a ser progresivamente “malentendido”, como si refiriera a un poder que es actualizado, de tanto en tanto, en el mundo real: un poder que, así, devino más y más oscuro y amenazador, que terminó por confundir, en el mar de la desproporción, al determinismo con la arbitrariedad, y atentó contra cierta idea original de un pacto fiel de Dios con el mundo. Esto fue lo que ocurrió cuando, con el propósito explícito de exaltar el poder de Dios, se escindió dicho poder de los atributos de Bondad y Veracidad⁷⁷.

Hasta aquí, el contexto histórico y doctrinal en el que necesariamente debe ser insertada la apelación ockhamista a la omnipotencia divina. Quienes más subrayaron el compromiso de Ockham con esa tradición histórica y doctrinal, como Courtenay, procuraron defender una interpretación fuerte de su noción de la causalidad –dicha interpretación, razonablemente, sería compatible con una interpretación débil de la de omnipotencia divina–. Courtenay reconoció, sí, que para Ockham el principio de casualidad no podría ser demostrado; sin embargo –continuó–, Ockham no negó que pudiera ser probado. Aunque nunca percibimos la relación interna de la causa con el efecto, habría pensado, estamos autorizados a inferir que existe tal relación mediante el conocimiento por experiencia. Cuando Ockham comparó la causalidad en el orden de la gracia (de naturaleza puramente convencional o *ex pacto*) con la causalidad en el orden natural, estaba queriendo mostrar una verdadera diferencia: las causas naturales serían, para él, verdaderas causas y no simplemente ocasiones, como sí lo eran las palabras del sacerdote para la causación de la gracia en el alma. Como muchas veces se había hecho, Courtenay comparó a Ockham con el presunto ocasionalismo árabe, pero para concluir lo contrario de lo que muchas veces se había dicho: que ni el más conspicuo “ocasionalista” árabe, Algazel, ni Ockham, habían sido escépticos en materia de causalidad natural, sino que sólo habrían querido alertar sobre la necesitarización de la causalidad por parte de sectores filosóficos radicalizados⁷⁸. Bianchi, que analizó la evolución de los conflictos doctrinales con epicentro en las condenaciones de 1277, también sostuvo que el Dios de Ockham no jugaría a los dados, sino que, una vez determinado a obrar de un modo, se habría ordenado a hacerlo desde toda la eternidad y no podría cambiarlo⁷⁹. Más equilibradamente, Oakley reconoció que la distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta* permitió a teólogos como Ockham preservar la convicción en un orden natural estable y cognoscible y en una causalidad operante *ex natura rei*; sin embargo –restringió el mismo intérprete–, debe notarse que el grado en que ellos enfatizaron el poder absoluto divino, aunque no los condujo a un escepticismo radical, implicó un muy significativo cambio en la antigua visión del mundo como un orden inmanente, armónico y jerárquico, como una gran cadena del ser⁸⁰.

rango de aplicación de la distinción a la moral, la teoría de los sacramentos y de la justificación. Claramente, comentó este intérprete, la predilección de Escoto por la distinción estuvo estrechamente ligada con su teoría de la contingencia y, en general, con lo que se ha llamado “el ensanchamiento del ámbito de las posibilidades” que tuvo lugar en la tardía edad media, cf. *Ib.*, pp. 79-80.

⁷⁷ En 1330, en círculos ockhamistas de Oxford, comenzó a trabajarse con la hipótesis de la mentira divina: ésta fue condenada en París en 1347, tras haber sido combatida en esa universidad por Gregorio de Rimini y en Oxford por Thomas Bradwardine. Pero volvió a emerger al final del siglo con Pierre D’Ailly. Lo cierto es que, aunque Ockham había negado que Dios pudiera mentir, porque no obra *inordinate*, sus sucesores radicales en Inglaterra –Adám Woodeham, Robert Holcot, Richard Fitzralp– y en Francia –Nicolás de Autrecourt y Jean de Mirecourt– en cierto modo aceptaron esa posibilidad. De ahí, llegaron a considerar posible que en la Biblia hubiera profecías falsas. Similar evolución tuvo la noción de *notitia intuitiva*. Popularizada la especulación sobre lo que Dios podría de *potentia absoluta*, por oposición a lo que ocurre en el *communis cursus rerum*, las consecuencias escépticas fueron, para ese entonces, explícitamente aceptadas; cf. Van den Brink (2003), p. 86ss..

⁷⁸ Cf. Courtenay (1984), V, pp. 77-94.

⁷⁹ Cf. Bianchi (1990), p. 81.

⁸⁰ Cf. Oakley (1984), p. 73.

Hasta aquí, las dos posibles interpretaciones del concurso causal de Dios según Ockham. La primera, hemos objetado, quiere mantener juntas dos nociones en potencial conflicto: una concepción fuerte del orden causal y una concepción fuerte o literal de la omnipotencia divina. La segunda, en pos de una defensa de la causalidad, resigna la efectividad de la omnipotencia divina. El problema de esta segunda interpretación es que parece reducir a un mero modo de hablar la idea posiblemente más omnipresente en toda la ontología ockhamista. Todas las cosas por cuya distinción real de derecho hemos visto abogar a Ockham en el curso de nuestra exposición – básicamente, la materia, la forma, la sustancia y la cualidad– parecieron quedar expuestas por él como en carne viva, a la espera de esa causa fortísima⁸¹ que las llevara a la realidad, es decir, que las hiciera existir separadas. Es enigmática y sugestiva la idea de que Ockham se habría mantenido en la delgada línea entre una afirmación de la intervención divina como pura posibilidad y como fáctum. Por nuestra parte, no hemos encontrado textos en los cuales Ockham insinuara, siquiera, que esa era su intención. En cambio, hemos hallado una fórmula que podría resolver la cuestión en sentido explícitamente contrario a la interpretación recién presentada; la siguiente:

“Cum enim Deus sit aequalis potentiae nunc sicut prius...”⁸².

Parece claro que, ahora que Dios ha decretado la presente ley, su potencia –máxime, no teniendo Él “dos” potencias– no sufrió mengua alguna. Por lo que respecta al cambio en la voluntad divina, no pareció ser un problema para Ockham. En efecto –comentó–: una voluntad podría causar algo nuevo sin ningún cambio de su parte. *Hoy mismo*, alguien podría querer producir determinado efecto *mañana a esta misma hora* y así lo haría, si aquel querer continuara durante todo el día. Entonces, en el momento en que ese efecto fuera producido, la voluntad no cambiaría, porque lo había querido producir desde el día anterior. Del mismo modo, la voluntad divina podría querer producir algo nuevo desde toda la eternidad y, entonces, ese querer no implicaría cambio alguno en la voluntad:

“(...) voluntas potest sine nova mutatione ex parte sui aliquid causare. Potest enim aliquis nunc velle cras ista hora producere aliquem effectum et semper in tali voluntate perseverare, et cras talem effectum producere per velle istud continuatum per unum diem. (...) Et patet quod quando ille effectus producitur, voluntas de novo non mutatur, quia eodem modo per omnia se habet in productione illius effectus sicut prius (...). Igitur voluntas divina per velle aeternum potest aliquid de novo producere sine aliqua mutatione a parte sui”⁸³.

Dios podría haberse ordenado desde toda la eternidad a producir algunos efectos como causa parcial, cooperando con una causa segunda, y otros como causa total, sustituyendo a toda la causa segunda. No hemos encontrado, en Ockham, razones por las cuales Dios no podría haberse preordenado desde toda la eternidad a producir, unas veces, calor *con* el fuego y otras veces el mismo calor *ante la presencia* del fuego. Una sola observación nos parece, sin embargo, podría inclinarnos por lo contrario. Es destacable que, habiendo aplicado tan frecuentemente la categoría de lo “persuasivo” y “probable” –notoriamente, a la teología y a la metafísica–, Ockham

⁸¹ Cf. S II, q. 15, OTh II, p. 346, lin. 8-9: “(...) Deus est agens fortissimum, conservans actum beatificum”.

⁸² Cf. Q VI, 1, OTh IX, p. 586, lin. 34 y cf. n. 33 infra.

⁸³ Cf. S II, qq. 3-4, OTh V, p. 59, lin. 16 - p. 60, lin. 8.

raramente la haya aplicado al experimento causal y prefiriera decir que por éste “probamos” que algo es causa de otra cosa. Ello podría indicar que situó la causalidad natural entre la demostración y la persuasión.

Pero la enseñanza filosófica de Ockham sobre el orden causal estuvo —creemos— por encima de estos matices: fue la de la contingencia de los procesos causales fácticos, la de la radicalidad de lo nuevo y de la imprevisibilidad última de todo acontecimiento. Fue en este sentido —no sólo en el gnoseológico— que todo su pensamiento pareció una alambicada contratesis del programa neoplatónico, en la medida en que éste tendía a ver el descenso de lo real como una sucesión dinámica de derivaciones, en cada una de las cuales estaría contenida, aunque de modo inmaterial, no manifiesto o potencial, la instancia subsiguiente. Ockham, por su parte, perteneció a una stirpe intelectual que subrayó un esencial núcleo de irracionalidad en las cosas. Si seguimos a Arthur Lovejoy, el fundador de la historiografía de las Ideas, el neoplatonismo fue la corriente que sistematizó la visión inicialmente platónica del universo como una “gran cadena del ser”, dominada por un principio de plenitud y una exigencia de continuidad infinitamente gradual entre cada uno de los grados de lo real⁸⁴. Siempre según el mismo autor, la fortuna de esta cosmovisión describió una curva ascendente y progresiva en el tiempo, hasta llegar al moderno necesitarismo racionalista, según el cual el universo sería un gran continuo en el que se actualizarían todas las posibilidades, conforme a la mejor de las combinaciones posibles. Ese profundo racionalismo tuvo, según el mismo autor, un poderoso dique de contención durante la edad media: el cristianismo. Otros notaron que, así como el cristianismo contuvo y demoró el desarrollo pleno de las consecuencias naturales a que conducía la idea de “gran cadena del ser”, inversamente, por otro lado, el mismo cristianismo fomentó y abrigó el desarrollo de la tradición exactamente opuesta⁸⁵. Fue la tradición contingentista condensada en Ockham. Pareció como si la aposición de un Dios personal, libre y omnipotente a aquel universo que habían conceptualizado los filósofos paganos hubiera tenido dos resoluciones posibles: o la definitiva eliminación de ese Absoluto y su subsunción al curso necesario de la razón, o la desracionalización del universo, rendido ante el “sin por qué” de la divinidad, y la renuncia definitiva a identificar el curso de las cosas con el curso de la racionalidad.

⁸⁴ Cf. Lovejoy (1936).

⁸⁵ Cf. Oakley, op. cit..

CONCLUSIÓN

Quizá, con menos precisión historiográfica que talento interpretativo, en su aún hoy cautivante *The Idea of Nature*, R. G. Collingwood trazó una historia de la "Idea" de naturaleza¹. Su hilo conductor eran los sucesivos y diversos movimientos de aproximación y alejamiento, imbricación y disociación del principio inteligente y el mundo natural a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Lo griego era identificado —algo esquemáticamente— con la idea de una saturación o impregnación de la naturaleza por la inteligencia; en el Renacimiento (injustificada, la omisión de la edad media), se habría privado a la naturaleza, tanto de inteligencia, como de vida y movimiento. El abandono de la imagen del organismo por la de la máquina no significaba que el mundo natural dejaba de ser visto como expresión de inteligencia, sino que la inteligencia de la naturaleza misma era, ahora, netamente sustituida por la inteligencia de un creador y gobernante divino exterior a ella. A partir del siglo XVIII se habría producido el ciclo final, cuando la convicción idealista más o menos generalizada de que, más bien, la inteligencia *hacia* a la naturaleza, derivó en atribuirle a esta última una cualidad intrínseca a la primera: la historicidad. Cuando la historia se constituyó como disciplina científica contemporánea, en ese mismo momento (o por eso mismo), se concibió la posibilidad de que la naturaleza no fuera de otro modo que como el mundo humano: perpetuo cambio sin sustrato inmutable alguno, que adquiere su identidad a través del flujo mismo. Dicha idea de la naturaleza se condensó en las diversas formas de evolucionismo, desde el espiritualista de Bergson, hasta el empirista del positivismo.

Ockham podría ocupar un lugar muy preciso en esta historia de la "Idea" de naturaleza. Como fue usual en él, su aporte se definiría muy bien en términos negativos, aproximadamente así: tomada estrictamente, cualquier noción de dinamismo, potencialidad, flujo, movimiento, transformación, evolución, etc. debe ser taxativamente eliminada del mundo que está afuera de nosotros. Un examen riguroso de la realidad cósmica revela que incurriríamos en contradicciones si predicáramos alguno de esos nombres de las cosas mismas como si supusieran por algo real en ellas. Las cosas, tomadas en sí mismas, son siempre iguales a sí mismas, estáticas, actuales y discretas, y el cambio y la causalidad en ellas no pueden ser sino una sucesión de cosas iguales a sí mismas, estáticas, actuales y discretas. No quedaba otra solución que colocar todas esas nociones, inherentes al discurso filosófico y científico sobre la naturaleza, en una exclusiva sede: la mente, con su aparato de significación y *apóphansis*.

Por lo que respecta a este último, Ockham insistió en rechazar las teorías del conocimiento como representación de lo conocido². Según él, el acto de conocer no podría ser una suerte de recordación, porque, en ese caso, habría que explicar todo conocimiento como el recuerdo de un conocimiento anterior, *ad infinitum*. Según se ha marcado, Ockham sustituyó ese tipo de explicaciones por una teoría del signo mental como un puro reenvío, una pura referencia a lo significado. El concepto permitiría conocer aquello de lo cual es concepto sin ser, él mismo, conocido, puesto que él es el acto de conocer mismo. Ockham propendió, así, a sustituir la representación por *presentación*. Parece como si esta teoría hubiera visto en el intelecto la sede (paradójicamente, ella misma pasiva) de un *novum* respecto de las cosas: la intelección. Algunos juzgan que, con estas ideas, Ockham se encaminó hacia un dualismo entre la ontología de la cosa —igual a sí misma, estática, actual... etc.— y la teoría de la mente, con su función significativo-

¹ Cf. Collingwood (1950²).

² Cf. Michon (1994), p. 40ss..

lingüística. Otros, más bien, que estuvo cerca de un reduccionismo materialista, puesto que, al proponer un paralelismo entre las dos facultades del conocimiento (sentidos e intelecto), terminó asemejando las operaciones del intelecto a las de los sentidos –excepto por el carácter lingüístico de las primeras³–. Como fuera, lo indudable es que Ockham consideró necesario retrotraer estrictamente al alma ciertos conceptos esenciales para un auténtico discurso sobre la naturaleza –entre ellos, el de causalidad–. Hemos explicado en qué sentido preciso dichos conceptos no correspondían, para él, a cosas reales. En aquella historia de la “Idea” de la naturaleza, Ockham se habría contado entre los primeros que revisaron las relaciones entre naturaleza e inteligencia y sintieron la necesidad de separarlas de algún modo.

³ La interpretación materialista fue dada por Michon. Se apoyó, además, en la tesis ockhamista de que el intelecto es puramente pasivo o de que la intelección es una reacción del intelecto ante el objeto, ejemplificada en la conocida analogía entre el signo mental y un grito de tristeza, por su referencia a otra cosa (lo significado y el dolor, respectivamente); cf. Michon (1994), p. 130ss.. La explicación ockhamista de la intelección, según este intérprete, habría sido muy similar al modelo materialista, con la cooperación del intelecto y el objeto como causas material y eficiente de la intelección, respectivamente. La naturalidad de la reacción del intelecto ante el objeto sugeriría una perfecta similitud entre la producción de un conocimiento sensible y la del conocimiento intelectual. El conocimiento conceptual tendría todas las características del sensible, excepto por su estructura sintáctica, pensada sobre el modelo del lenguaje convencional, pero que le sería propia y lo distinguiría absolutamente. Decir que la significación de esos términos no era arbitraria no era solamente decir que era independiente de una voluntad; era, también, decir que era independiente de todo intelecto –por más que las especies y los géneros no existieran independientemente de un espíritu que los concibiera–.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuseriptorum edita, Cura Institutii Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N. Y., 1967-1984, 16 vols.

Oph. I: P. Bohner, G. Gál, S. Brown (eds.), 1974.

Summa Logicae

Oph. II: E. Moody, G. Gal, A. Gambarese, S. Brown (eds.), 1978.

Expositionis in libros artis logicae proemium

Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus

Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis

Expositio in librum Periermenias Aristotelis

Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium

Oph. III: F. del Punta (ed.), 1979.

Expositio super libros Elenchorum

Oph. IV: V. Ritcher, G. Leibold (eds.), 1985.

Expositio in libros Physicorum Aristotelis, prologus et dist. i-iii

Oph. V: R. Wood, R. Green, G. Gal, J. Giermek, F. Kelley, G. Leibold, G. Etkorm (eds.), 1985.

Expositio in libros Physicorum Aristotelis iv-viii

Oph. VI: S. Brown (ed.), 1984.

Brevis summa libri Physicorum

Summula philosophiae naturalis

Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis

OTh I: S. Brown, G. Gál (eds.), 1964.

Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, Prologus et dist. prima

OTh II: S. Brown, G. Gál (eds.), 1970.

Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, dist. i-ii

OTh III: G. I. Etzkorn (ed.), 1977.

Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, dist. iv-xviii

OTh IV: G. I. Etzkorn, F. E. Kelley (eds.), 1979.

Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, dist. xix-xlviii

OTh. V: G. Gal, R. Wood (eds.), 1981.

Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)

OTh. VI: F. E. Kelley, G. I. Etzkorn (eds.), 1982.

Quaestiones in librum tertium Sententiarum (Reportatio)

OTh. VII: R. Wood, G. Gal, R. Green (eds.), 1984.

Quaestiones in librum quartum sententiarum (Reportatio)

OTh. VIII: G. I. Etzkorn, F. E. Kelley, J. C. Wey, C.S.B (eds.), 1980

Quaestiones variae

OTh. IX: J. C. Wey, C. S. B. (ed.), 1980.

Quodlibeta septem

OTh. X: C. Grassi (ed.), 1986.

Tractatus de quantitate

Tractatus de corpore Christi

Guillelmi de Occam Breviloquium de potestate papae, L. Baudry (ed.), París, Vrin, 1937.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII Pontificis Maximis edita, Roma, 1979.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos [BAC], 1948-1959.

Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, M. M. Bergadá (trad.), 4 vols. Buenos Aires, Club de Lectores, 1951.

Bibliografía Secundaria

Abbagnano, Niccola, *Historia de la filosofia*, J. Esterlich - J. Pérez Balleston (trads.), Barcelona, Montaner y Simón, 1978².

Albertson, J. S., "Instrumental Causality in St. Thomas", *The New Scholasticism* 28 (1954), pp. 409-435.

Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*, Paris, De Minuit, 1989.

Amann, É., "Guillaume d'Occam / Vie", *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI, Paris, 1931, cols. 864-876.

Barela, Felice, "Cause essenzialmente ordinate, *Regressus in infinitum* e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Guglielmo di Ockham", *Medioevo* I (1975), pp. 63-79.

Barth, Timoteo, "Nuove interpretazioni della filosofia di Occam", *Studi Francescani* 52 (1955), pp. 187-203.

Bastit, Michel, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bordeaux, Bière, 1997.

Baudry, Léon, "Les rapports de la raison et la foi selon Guillaume d'Occam" en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* [= *AHDLMA*], (1962), pp. 199-203.

Baudry, Léon, "Sur trois manuscrites occamistes", *AHDLMA* X (1935), pp. 129-162.

Baudry, Léon, "L'ordre franciscaine au temps de Guillaume d'Occam", *Medieval Studies* XXVII (1965), pp. 184-211.

Baudry, Léon, *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1949.

Beretta, Beatrice, *Ad aliquid: la relation chez Guillaume d'Occam*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1999.

Bergmann, Gustav, "Some Remarks on the Ontology of Ockham", *Philosophical Review* Vol. LXIII, 4 (1954), pp. 560-571.

Bérubé, Camille, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris, Presses Universitaires de France [= PUF], 1964.

Bianchi, Luca, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérgamo, 1990.

Biard, Joel, *Guillaume d'Ockham: logique et philosophie*, Paris, PUF, 1997.

Boehner, Philoteus, "Ockham's Theory of Signification", *Franciscan Studies* Vol. 6, N 2 (1946) pp. 143-170.

Boehner, Philoteus, "Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth", *Franciscan Studies* Vol. 6, N 2 (1946) pp. 143-170.

Boehner, Philoteus, "The Metaphysics of William of Ockham", *The Review of Metaphysics* Vol. I, n° 4 (1948), pp. 59-86.

- Bohm, David, *Causality and Chance in Modern Physics*, Londres, Kegan Paul, 1957.
- Brampton, C. K., "Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26", *Franciscan Studies* 25 (1966), pp. 4-24.
- Bréhier, Émile, *La philosophie du moyen âge*, Paris, 1949.
- Brochard, Victor, *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- Brown, Steven, "Sources for Ockham's Prologue to the *Sentences* I - II", *Franciscan Studies* 26 (1966), pp. 36-65 y 27 (1967), pp. 40-107.
- Bunge, Mario, *El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Buenos Aires, Eudeba (1991³).
- Cassini, Alejandro, "Poder causal, experiencia y conceptos a priori", *Revista de Filosofía*, vol. III, N° 1 (mayo 1988).
- Collingwood, R. G., *The Idea of Nature*, Fondo de Cultura Económica [= FCE], 1950².
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vol. II, Barcelona, Ariel, 1983.
- Courtenay, William, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice* (Variorum reprints), London, 1984.
- Crombie, Alister C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700*. Oxford, 1971.
- Chak Tornay, Stephen, *The Nominalism of William of Ockham*, Illinois, University of Chicago Libraries, 1934.
- De Andrés, Teodoro, S. I., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969.
- De Boni, Luis Alberto, "A Escola Franciscana: de Boaventura a Ockham", *Veritas* 45, N° 3, (2000).
- De Lagarde, George, *La naissance de l' esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. VI, fascículo 3, Paris, Vrin, 1946.
- De Libera, Alain, *La filosofía medieval*, C. D'Amico (trad.), Buenos Aires, Docencia, 2000.
- De Muralt, André, *L' enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden - Köln, Brill, 1991.
- De Rijk, L. M., "Ockham's Horror of the Universal: An Assessment of his View of Individuality", *Qvodlibetaria Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7-8 (1995), pp. 473-497.
- De Wulf, Maurice, *Historia de la filosofía medieval*, México, Jus, 1949.
- Duhem, Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1958 (1^a ed.: 1913-1917).
- Fabro, Cornelius, *Participation et causalité selon Thomas d'Aquino*, Louvain - Paris, Vrin, 1961.
- Eco, Umberto, "Significado y denotación de Boecio a Ockham", *Guillermo de Ockham. Suma de Lógica*, A. Flórez Flórez (trad.), Barcelona - Madrid - Buenos Aires, 1994, pp. 9-53.
- Ferrandi, Michel, *L' action des créatures. L' occasionnalisme et l' efficace des causes secondes*, Paris, Téqui, 2003.

- Ghisalberti, Alessandro, "Bibliografía su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1970), pp. 545-571.
- Ghisalberti, Alessandro, *Guglielmo di Ockham. Vita e pensiero*, Milán, Università Cattolica di Milano, 1972.
- Giacón, Carlo, "Guglielmo di Occam e il valore storico del suo pensiero", *Giornale di Metafisica* V, N° 6 (1950).
- Gilson, Étienne, *El tomismo*, F. Múgica (trad.), Pamplona, 1978.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976.
- Gilson, Étienne, "Porquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin", *ADHLMA* IV (1929), pp. 25-45.
- Goddu, André, *The Physics of William of Ockham*, Leiden - Köln, Brill, 1984.
- Goichon, A. M., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944.
- Grant, Edward, *La ciencia física en la Edad Media*, México, FCE, 1983⁴.
- Guelluy, Robert, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 1947.
- Hamelin, Octave, *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, Estuario, 1946.
- Hans Thijssen, J. M. N., "Late Medieval Natural Philosophy: Some Recent Trends in Scholarship", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* LXVII, 1 (2000), pp. 158-190.
- Hans Thijssen, J. M. N., "Some Reflections on Continuity and Transformation of Aristotelianism in Medieval (and Renaissance) Natural Philosophy", *Documenti et Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* II, 2 (1991), pp. 503-528.
- Kennedy, Leonard A., "Early Fourteenth-century Franciscans and Divine Absolute Power", *Franciscan Studies* 50 (1990), pp. 197-235.
- Koyré, Alexandre, *Estudios de historia del pensamiento científico*, E. Pérez Sedeño - E. Bustos (trad.), Siglo XXI, Madrid, 1990¹⁰.
- Lahey, Stephen, "William Ockham and Trope Nominalism", *Franciscan Studies* 55 (1998), pp. 105-120.
- Larre, Olga, *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA, 2000.
- Leff, Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.
- Leppin, Volker, "Does Ockham's Concept of Divine Power threaten Man's Certainty in his Knowledge of the World?", *Franciscan Studies* 55 (1998), pp. 169-180.
- Litt, Thomas, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris, PUF, 1963.
- Long, Anthony, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, P. Jordán de Urries (trad.), Alianza, Madrid, 1975².

- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Massachusetts - Londres, Harvard University Press, 1936 (reedición: Cambridge - Londres, Harvard University Press, 1964).
- Mansion, Augustin, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Louvain - París, Vrin, 1945².
- Marenbon, John, *Later Medieval Philosophy (1150 - 1350). An Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1987.
- Maurer, Armand, "Ockham's Conception of the Unity of Science", *Medieval Studies* 20 (1958), pp. 98-112.
- Maurer, Armand, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1999.
- Mc Cord Adams, Marilyn, "Ockham on Final Causality: muddying the Waters", *Franciscan Studies* 56 (1998), pp. 1-46.
- Mc Cord Adams, Marilyn, "Was Ockham a Humean about Efficient Causality?" *Franciscan Studies* 37 (1979), pp. 5-48.
- Michon, Cyrille, *Nominalisme. La théorie de la signification d' Occam*, Vrin, París, 1994.
- Moody, Ernest, *The Logic of William of Ockham*, New York, Russell & Russell, 1935.
- Moody, Ernest, "Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *Philosophical Review* LXVII, 2, N° 382 (1958), pp. 145-163.
- Oakley, Francis, *Omnipotence, Covenant and Order: an Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca - Londres, 1984.
- Panaccio, Claude, "Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* XI (2000), pp. 297-316.
- Paul, Jacques, *Histoire intellectuelle de l' occident médiéval*, París, Librairie Armand Colin, 1973.
- Pérez Estévez, *La materia, de Avicena a la escuela franciscana*, Caracas, Ediluz, 1998.
- Philippe, M - D., *De l' etre a Dieu. Topique Historique. Philosophie et foi*, II, París, Téqui, 1978.
- Quinto, Riccardo, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo, 2001.
- Tabarroni, Andrea, "Il problema della scienza", L. Bianchi, (ed.), *La filosofia nella università, secoli XIII-XIV*. Firenze, 1997, pp. 188-205.
- Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1988.
- Tresmontant, Claude, *La métaphysique du Cristianisme et la crise du treizième siècle*, París, Seuil, 1964.
- Van den Brink, Gijsbert, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Pharos, Kampen, 1993.
- Van Steenberghen, Ferdinand, *Aristotle in the West*, Louvain, 1955.

Vignaux, Paul, "Nominalisme", *Dictionnaire de théologie catholique* vol. XI, Paris, 1931, cols. 718-784.

Vignaux, Paul, "Occam, Guillaume d', Oeuvres", *Dictionnaire de théologie catholique* vol. XI, Paris, 1931, cols. 876-904.

Vignaux, Paul, *Nominalisme au XIVe siècle*, Paris, Vrin, 1948.

Vignaux, Paul, *De Saint Anselm a Luther*, Paris, Vrin, 1976.

Vignaux, Paul, *El pensamiento en la edad media*, T. Segovia (trad.), México, FCE, 1993⁸.

Weinberg, Julius R., *Ockham, Descartes, and Hume. Self-knowledge, Substance, and Causality*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1977.

Wolter, Allan B., "The Ockhamist Critique", E. Mullin (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame, 1965, pp. 124-146.

Wood, Rega, "Ockham on Essentially-Ordered Causes: Logic Missapplied", *Die Gegenwart Ockhams*, W. Vossenkuhl - R. Schönberger (eds.), Weinheim, Acta Humaniora, 1990.

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

- Abbagnano, 10, 249
Albertson, 249
Alféri, 3, 11, 12, 28, 30, 31, 32, 50, 51, 59, 63, 64,
66, 81, 89, 135, 136, 159, 160, 163, 180, 182,
238, 249
Barela, 209, 249
Barth, 249
Bastit, 37, 59, 66, 103, 121, 136, 238, 249
Baudry, 10, 13, 14, 127, 132, 193, 200, 209, 248,
249
Beretta, 14, 17, 22, 23, 127, 128, 131, 132, 133,
134, 185, 249
Bergmann, 88, 249
Bianchi, 217, 242, 249, 252
Biard, 23, 123, 162, 249
Boehner, 10, 209, 247, 249
Bohm, 250
Boler, 133
Brampton, 250
Bréhier, 250
Brochard, 148, 250
Brown, 91, 247, 250
Bunge, 122, 123, 250
Collingwood, 245, 250
Courtenay, 7, 12, 124, 159, 239, 240, 241, 242, 250
Crombie, 178, 250
Chak Tornay, 250
De Andrés, 33, 250
De Libera, 250
De Muralt, 12, 37, 238, 250
Doncoeur, 127, 132, 134
Duhem, 11, 177, 218, 250
Eco, 250
Fabro, 250
Ferrandi, 250
Ghisalberti, 10, 13, 15, 28, 189, 251
Gilson, 112, 158, 251
Goddu, 12, 14, 16, 17, 18, 28, 30, 31, 32, 36, 66,
69, 89, 104, 124, 133, 134, 153, 157, 160, 161,
162, 163, 176, 178, 197, 251
Goichon, 251
Grant, 71, 72, 78, 158, 177, 178, 251
Guelluy, 3, 9, 153, 187, 193, 237, 239, 251
Hamelin, 251
Hochstetter, 10, 14
Kennedy, 251
Klocker, 158
Lahey, 251
Leff, 10, 11, 22, 66, 77, 121, 122, 153, 159, 180,
193, 200, 209, 238, 251
Leibold, 90, 92, 247
Leppin, 251
Litt, 251
Lovejoy, 244, 252
Maier, 90, 103, 177
Mansion, 101, 104, 105, 107, 121, 252
Marenbon, 252
Martin, 10, 132, 134
Maurer, 215, 216, 252
Mc Cord Adams, 11, 23, 90, 91, 103, 104, 132,
134, 138, 158, 159, 162, 163, 209, 252
Michon, 11, 23, 28, 133, 245, 246, 252
Moody, 9, 10, 30, 33, 39, 66, 77, 88, 140, 150, 152,
162, 175, 176, 179, 247, 252
Oakley, 12, 124, 241, 242, 244, 252
Panaccio, 12, 133, 252
Paul, 250, 252, 253
Pelzer, 14
Philippe, 252
Prantl, 10, 33
Shapiro, 162
Spade, 132
Tabarroni, 35, 81, 102, 152, 162, 252
Tachau, 252
Thijssen, 251
Van den Brink, 12, 241, 242, 252
Van Steenberghen, 252
Vignaux, 7, 9, 11, 22, 89, 127, 180, 182, 184, 187,
188, 194, 199, 237, 253
Weinberg, 162, 163, 178, 209, 253
Wolter, 253

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
I. PRINCIPIOS FILOSÓFICOS.....	13
Vida y obras de Ockham.....	13
La crítica del realismo	18
Los principios del conocimiento: conocimiento intuitivo y abstractivo.....	23
El universal	29
La teoría de la suposición y la ciencia	32
II. LA MATERIA Y LA FORMA	39
La materia y la forma, “partes” reales e individuales del ente natural	39
La desreificación de la privación, la potencia y otros conceptos.....	43
La materia prima como <i>res</i> actual	51
La reificación de la forma.....	57
La unidad local de la forma y la materia	61
Conclusiones: la materia y la forma, “causas” intrínsecas	66
III. EL CAMBIO	69
Las especies de cambio o movimiento: súbito y sucesivo, adquisitivo y privativo, real y nominal.....	70
El “cambio” según la sustancia.....	76
El cambio según la cualidad: la ontología de las cualidades reales, individuales y absolutas	78
Nominalización del cambio según el resto de las categorías. Conclusión: subsistencia e inherencia, revisadas	86
IV. LA CAUSA FINAL.....	90
La reducción de la causa final al plano desiderativo	90
Teleología y necesidad en la naturaleza	95
Conclusiones: conservación de una teleología natural débilmente diferenciada de la necesidad	103
V. LA CAUSA EFICIENTE	108
Causa y causa eficiente.....	108
La formulación de la noción de causa en términos hipotéticos	112
Conclusiones: logros y problemas de la definición ockhamista de la causa eficiente.....	120
VI. LA RELACIÓN	126
La teoría de la relación	126
La causalidad como relación	136
VII. EL CONOCIMIENTO DE LA CAUSALIDAD	143
El conocimiento experimental de las proposiciones causales contingentes	143
Las leyes causales	149
Conclusiones: aportes para el debate sobre el “escepticismo” ockhamista	158

VIII. SUSTANCIAS Y CUALIDADES.....	164
Las operaciones causales de las sustancias y las cualidades	164
Conclusiones: balance sobre la crítica filosófica ockhamista de la causalidad física.....	175
IX. LA CAUSALIDAD Y EL PROBLEMA DE LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA	180
El conocimiento teológico posible <i>de potentia Dei absoluta</i> : la notitia abstractiva deitatis	182
El conocimiento teológico posible dentro de los límites de la potencia ordenada de Dios: el conocimiento natural de Dios <i>in aliquo conceptu</i>	186
Conclusiones: la causalidad como problema teológico	193
X. DIOS COMO PRIMERA CAUSA EFICIENTE.....	200
Las críticas a la prueba de un <i>primum efficiens</i> y la defensa de la prueba por la conservación	200
Conclusiones.....	213
XI. EL CONCURSO DE DIOS CON LAS CAUSAS SEGUNDAS.....	217
El Dios de los filósofos, causa natural y necesaria.....	217
El concurso inmediato y universal de Dios según la potencia ordenada y según la potencia absoluta: Dios como causa parcial o total.....	225
Creación y generación	231
Conclusiones: dos interpretaciones posibles de la <i>potentia Dei</i> <i>absoluta</i> y su repercusión final en el tema de la causalidad	237
CONCLUSIÓN	245
BIBLIOGRAFÍA	247
ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS	254

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Cantidad de palabras de este ejemplar: 160.632, incluyendo las notas.