

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Occam y su terca apuesta por el sí. Analizando
el “Tratado sobre los principios de la teología” atribuido a Occam**

Occam and his stubborn commitment to “Yes”. Analyzing
the “Treatise on the Principles of Theology” attributed to Occam

Mario García Jarrín¹

Recibido: 15.10.2023

Aceptado: 15.12.2023

Resumen

Hacemos una lectura del “Tratado sobre los principios de la teología” de Guillermo de Occam, y echamos un vistazo a la Escolástica tardía que esta obra representa tan bien, revisando diferentes referencias bibliográficas, que me han permitido conocer y analizar diferentes conceptos y enfoques acerca de este singular tema. De hecho, se trata de una obra mayor, de gran calibre, pero de autor incierto, generalmente atribuida a Occam, aunque la autoría real está en disputa. Lo cierto es que se trata de un momento culminante de una época de la historia del pensamiento occidental; una en la que su autor, con briosos arquitectura, levanta un edificio que perenniza el pensar occamista, comentándolo, glosándolo y dándole forma enciclopédica, minuciosa, como la que uno esperaría encontrar en un diccionario o un manual del Nominalismo naciente.

Palabras clave: Guillermo de Occam, escolástica, filosofía medieval, nominalismo

¹ conde_de_warwick33@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5361-0676>

Abstract

We read William of Occam's "Treatise on the Principles of Theology" and take a look at the late Scholasticism that this work represents so well, reviewing different bibliographical references, which have allowed me to know and analyze different concepts and approaches to this singular subject. In fact, this is a major work, of great caliber, but of uncertain author, generally attributed to Occam, although the actual authorship is in dispute. What is certain is that it is a culminating moment of an epoch in the history of Western thought; one in which its author, with spirited architecture, erects an edifice that perpetuates Occamist thought, commenting on it, glossing it and giving it an encyclopedic, meticulous form, such as one would expect to find in a dictionary or a manual of nascent Nominalism.

Keywords: William of Occam, scholasticism, medieval philosophy, nominalism, nominalism

Introducción

Si lees esta obra, tienes la fotografía de un momento decisivo de la historia, de un sistema; sin embargo, si quieres comprenderlo aún más y mejor, tienes que explorar sus vericuetos internos, conseguirte un mapa, hallar la radiografía del organismo, todo, y eso solo lo logras leyendo las obras del propio autor. Tienes que encontrar la historia del método.

Por tal motivo, la metodología empleada en este artículo, que prefiero llamar mejor reflexión o ensayo aproximativo, apunta a lograr un resultado cualitativo, que nos dé respuesta acerca de la valoración y de la importancia actual del trabajo que es objeto de nuestro estudio; y, por lo mismo, nos permita situarlo lo más correctamente posible ante la variada producción filosófica de Occam. No olvidando tampoco, al momento de situarlo en la valoración histórica, aplicar su método de la “navaja”: Partiendo del principio de que Dios mismo fue el primero en “no multiplicar infinitamente los entes”, algo que, creo estar en lo correcto, el primero en avizorar fue Orígenes de Alejandría, casi un milenio antes de Occam, con su doctrina de la

“apocatástasis”, que significaba una liberación al no “multiplicar” eternamente las consecuencias del pecado.

Más tarde, Occam aterrizará el método, le dará un nombre y acta de nacimiento para la filosofía occidental, poniéndolo en manos de aquellos “entes” a los que les reconoce capacidad de libre albedrío y discernimiento: los hombres. Con esta sutileza, entramos a la era del pensamiento humanista.

Y Occam lo logró simplemente poniendo en acción (que no sea solamente potencia sino, sobre todo, acto) al individualismo agustiniano. No le quita a Dios su carácter de Individuo, de “ente” capaz de actuar y discernir, pero tampoco se lo niega a los hombres. Prefiere siempre una teología práctica y no tanto especulativa, justo a las puertas de una época que deseará con viva pasión un Dios más cercano a los hombres, un Dios que casi hable a la carne: “Se enseña que la teología es especulativa y práctica; porque la teología de esta conclusión: Amarás al Señor tu Dios, con todo corazón, etc., es práctica; pero la de esta otra conclusión: Dios es uno y trino, es especulativa” (Occam, 1957, p. 66).

1. La filosofía occamista

La doctrina que Occam o el discípulo que escribió su monumental “Tratado” es, esencialmente, una renovación en el siglo XIV de lo mismo que ya Abelardo en el XI había expuesto, que revive en el *Sic* y en el *Non* abelardianos y en la terca apuesta de Occam por el *Sic*, pues ve en este la afirmación de su voto franciscano de pobreza absoluta, a pesar de las oposiciones, y, con ello, de su terco individualismo de corte agustiniano. Lo que Occam hizo no se trata de una repetición, nomás, se trata de un desarrollo, una evolución acomodada a los nuevos tiempos; unos en los que se dejaba sentir con fuerza la impronta del Aquinate, de Buenaventura, de Duns Scoto y otros clásicos más, y contra los que Occam reacciona con minuciosa escrupulosidad en sus escritos, como queriendo pasar la obra de sus predecesores por un sutil escalpelo, su famosa “navaja” quizás. Por qué no hay que pensar que Abelardo, con su polémica denodada contra el realismo escolástico, traía ya oculta la tal “navaja”:

Negando la existencia real de “lo general” independientemente de las cosas singulares y admitiendo la existencia de conceptos generales en la mente anteriores a la experiencia, conceptos “a priori” que igualmente permitían conocer la realidad objetiva circundante. Abelardo dio el primer paso, pero la importancia, el peso específico de tal actitud, decreció con los años, ante el apogeo de los clásicos de la Escolástica; y no será sino hasta Occam cuando la idea vuelva a levantar vuelo, o, si se prefiere, que la “navaja” vuelva a centellear, sobre todo luego que en el “tratado” aparezca eso de “De acuerdo con lo dicho se enseña que no hay pluralidad de conceptos sin pluralidad de cosas” (Occam, 1957, p. 48).

Abelardo quiso romper la dependencia que el agustinianismo le había impuesto a la filosofía de la teología, y Occam se impuso la tarea de contradecir a Duns Scoto (heredero de Buenaventura, como este lo fue de San Agustín y este, a su vez, de Platón), sobre todo en la cuestión de la *distinctio formalis*. A este respecto vemos que Occam enseña que “no hay una distinción de formalidades intrínseca a la cosa” (Ibid, p. 52), con lo que no admite la distinción real y la formal de Scoto queda fuera insistiendo en “la singularidad e irreductible individualidad de las cosas” (Farré, L. Prólogo, op.cit, p.21).

Occam rompe con la tradición escotista y con el Agustínismo que había inspirado al *Doctor Sutil*, conservando empero, como legado para la filosofía posterior (y aún para la teología venidera) el rescate que el Santo Obispo de Hipona había hecho de la individualidad grecorromana (no desde sus escritos teológicos sino más bien desde su lado más personal, el de sus “Confesiones”) y dándole carta de ciudadanía cristiana.

Nada de esto significa que Occam viva apartado de la fe en la Iglesia, de la que nunca quiso apartarse. El agnosticismo no se ha hecho para él, y su lealtad a los principios del catolicismo la mantiene con su crítica de la pluralidad:

Nunca sin necesidad se ha de usar de la pluralidad. Explícate a que se llama necesidad de usar y dice que es la razón o la experiencia o la autoridad de la escritura, a la cual no es lícito contradecir, y la autoridad de la iglesia. Este es un principio razonable, porque

sin él sería posible multiplicar las cosas arbitrariamente. Se podría decir que, más allá de la octava o de la novena esfera, hay cien mil esferas, como se dice del cielo empíreo, y jamás podría esto desmentirse eficazmente, y así pasa en otra cualquier cosa; se pondrían, en todo sujeto, infinitas cualidades insensibles y se pondrían, admitido esto, otras muchas (“Tratado...” Op. Cit. pp. 122-123)

En lo personal, algo del futuro “*élan*” teológico y filosófico de un Erasmo de Rotterdam creo ver en las razonables líneas de este discípulo directo y magnífico expositor e intérprete del pensamiento occamista.

Occam es un defensor de la pureza evangélica², y por eso, batalla contra el papa Juan XXII, que quiere imponer nuevas reglas a la orden franciscana, las cuales, según Occam, violentaban el espíritu original en favor de la pobreza, dictada por el Evangelio. Y más aún, el de la pobreza espiritual: tratábase del Espíritu como una individualidad que, para seguir siendo tal, un “universal” en toda la extensión de la palabra, necesitaba mantenerse puro, en vigilia constante, sin contacto con lo material, porque eso sería darle ya una “diversidad” que no tiene ni debe tener.

2. Una primera aproximación al “Tratado sobre los principios de la teología”

Mucho se ha centralizado la atención para el estudio de la Escolástica en los autores clásicos (Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Scotto) y se ha preterido, y hasta olvidado del todo, a pensadores como Occam, Durando de San Porciano, Aureolo o Gabriel Biel, que realizaron también grandes aportaciones al pensamiento escolástico, aunque desde una perspectiva distinta (y, a lo mejor, aquí está la causa de la indiferencia). Este es el meollo del problema: Por el desafío al establishment teológico, como lo hizo Occam, fue sentenciado a que las

² Si hubiera vivido en el siglo XIX o en el XX, ya con el Humanismo, el Renacimiento, la Reforma, el Racionalismo y la Ilustración detrás suyo, creo que, por qué no, Occam hubiera sido partidario de purificar el mensaje evangélico de esas “infiltraciones griegas” a la manera de un Th. Harnack, por ejemplo.

épocas sucesivas de ortodoxia los relegaran a planos secundarios, si es que no se les sentenció a “vivir” medio escondidos entre las páginas del *Index Librorum Expurgatorum*.

Solo la preocupación e interés de pensadores contemporáneos ha venido a cambiar tan sombrío panorama, siquiera en algo.

Sin embargo, la filosofía de Occam, el nominalismo, jamás ha sido condenada por la Iglesia. Ni por la comisión que constituyó el papa Juan XXII (y que integraba el propio Durando de San Porciano) ni en el Index de Paulo IV de 1564. Las ideas de Occam quedaron, así como que “pueden ser consideradas erróneas, peligrosas, dudosas y a la mayoría de ellas, como defendibles” (Farré, L. Prólogo. “Tratado...”, pp. 10-11)

El pensamiento occamista, base de la que surgió el pensar científico en los años posteriores, se sustenta en dos grandes principios que, a saber, son: “Dios puede hacer todo lo que, por ser hecho, no incluye contradicción” y “No hay que multiplicar los entes sin necesidad” (Ibid., p. 19).

El primer principio se inspira en la teología natural, pero, con Occam, adquiere la fuerza de una ley de la metafísica. El principio de la contradicción, tan cara a los materialistas dialécticos, queda aquí superado. *Deus potent facere omne quad fieri nom includit contradictionem*”.

Este principio, en la obra más clásica de Occam, “*Commentaria super libros sententiarum*”, se expone más extensamente en el Libro II, quaestio 9, in fine, y abarca el comienzo mismo del presente tratado que revisamos y, que, dicho sea de paso, todo parece indicar que no lo escribió el “Venerabilis Inceptor” sino un aprovechado discípulo o alguien, en todo caso, muy cercano y conocedor profundo de su pensamiento.

Aclaremos, como lo dice el mismo “Tratado”, que:

No se dice que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción, pues entonces podría hacerse a sí mismo; pues Él no incluye contradicción, sino que puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante esta proposición “esto está hecho” (Occam, “Tratado...”, p. 39).

Es decir, no lo que incluye contradicción per se, sino que la puede tener a posteriori de ser hecho, de que “es”. La pregunta que ahora me viene a reflexión es ¿El “etwas” no inmaculado no viene de Dios? ¿Puede Dios corregir lo ya hecho? El hombre no incluye contradicción en su ser en cuanto “hombre”, si la incluyera, no sería ya “hombre” sino otra cosa, otro ser con otra “substantia”; pues la sustancia del hombre es propia de él, y no la tiene ni la piedra, ni el caracol, ni el cerdo ni el mosquito, pues cada uno conserva su propia sustancia.

Pero, ¿podría Dios corregir lo creado? ¿Por ejemplo, al hombre? Si el hombre es una causa segunda, Dios “puede todo lo que puede la causa segunda” (ibid.); y si Dios, en su omnipotencia, crea un orden del universo, todo lo que está en el universo no son más que piezas de ese orden, que encajan perfectamente en ese orden, y si algo de ese orden se ve alterado por culpa de uno de sus elementos constitutivos (el cambio en las partes provoca cambios en el Todo: se recoge el principio dialéctico antiguo de los cambios cuantitativos y cualitativos), por ejemplo, el hombre, Dios puede intervenir. Así, su acción puede todo lo que puede la causa segunda, pero no la excluye, esto dice al respecto Santo Tomás de Aquino: “La Divina Providencia no excluye las otras causas; al contrario, las ordena para imponer a las cosas el orden establecido por Dios, y así, las causas secundarias no se oponen a la Providencia, sino más bien ejecutan sus efectos” (Aquino, Santo Tomás “Summa contra gentiles”, III, 96).

Entendemos, entonces, que Dios es primer motor y primer móvil: la Causa primera del universo y de lo que “está” en el universo, puede ser motor y móvil, también, mas, también puede ser movido y aunque causa de muchas cosas, también es “efecto”, de modo que lo que

a veces causa en el Universo en realidad puede ser “efecto” del movimiento de la Causa primera y principal.

Y el Doctor Angélico concluye, refiriéndose al poder y eficacia de la oración para el cristiano, diciendo en el mismo párrafo: “Las oraciones son eficaces ante el Señor y no derogan el orden inmutable de la Divina Providencia, porque el que se le conceda una cosa a quien la pide está incluido en tal orden providencial. Luego, decir que no debemos orar para conseguir algo de Dios porque el orden de su providencia es inmutable, equivaldría a decir que no debemos andar para llegar a algún lugar o que no debemos comer para alimentarnos, lo cual es absurdo” (Ibid.).

Así, Dios es el Principal, la Causa Primera; y la oración de los hombres, sus deseos e intenciones, operan como Causa segunda o secundaria: “A causa del mismo principio se sigue que Dios puede o pudo producir el mundo desde la eternidad, porque esto no incluye ninguna contradicción” (Occam, Op. Cit, p. 39).

Este “puede o pudo” si incluye contradicción, pero para la lógica del hombre, no para la de Dios, que es omnipotente y que, además, no esconde contradicción entre sus atributos, pues todos ellos, para hablar en el lenguaje nominalista de la “navaja de Occam” son un Todo, son una sola entidad actuante o una sola “substantia” en movimiento. Ese todo se llama Dios. Ergo, tales atributos no existen sino para los hombres, para su aproximación a Dios; o, para decirlo, en otros términos, Dios los tiene y los manifiesta con fines “didácticos”. Nosotros vemos así a Dios: como un prisma de múltiples aristas, mas la naturaleza de Dios, por ser espíritu puro y puro espíritu, es simple.

Y así, nosotros captamos a la acción de Dios, como si de imágenes de una película se tratase, en el tiempo y en el espacio. Empero, la omnipotencia divina ha hecho que la creación se produzca en el Tiempo desde su eternidad que lo trasciende; mas la revelación de su plan salvífico, aunque producido en un instante en el tiempo (la Encarnación) se prolonga a lo largo de él, tomando la eternidad divina. Es la “Epifanía continua”, que está moviéndose en el

tiempo y no adquiere ni pierde nada mientras se mueve ³, solo se manifiesta en formas diferentes y variadas a los hombres en general y a cada uno en particular ⁴. Incluido Occam.

De hecho, a mí me resulta de una sorprendente coincidencia que el “Tratado...” occamista venga a ser ahora algo así como una versión nominalista de las “Confesiones” agustinianas, con ocho siglos de diferencia. O mejor, serían las “Confesiones” de un discípulo de Occam, ferviente converso al Nominalismo, que nos cuenta, a su modo y manera, como se descubrió *causado* por la *Causa primera* del Universo.

3. Lo que se deriva del primer principio

“De este principio soberano se derivan directamente otros dos: 1) Dios puede realizar por sí solo aquello que realizan las causas segundas; por ejemplo, causar en nosotros los efectos de la visión sin la presencia del objeto externo correspondiente. 2) Si dos cosas no existen en el mismo sujeto ni en el mismo lugar, Dios puede hacer que existe lo uno sin lo otro; por ejemplo, si la forma se diversifica realmente de la materia, pue.de hacer que la una exista sin la otra” (Farré, L. Prólogo, “Tratado...”, p. 17)

³ “El movimiento está en el tiempo... si se toma en sentido propio es falsa; si en sentido impropio y traslativo es verdadera, y en sentido de que el móvil no adquiere o pierde a la vez todo mientras se mueve, sino primero una parte, luego otra” (Occam. “Tratado...”. Cap. “Del movimiento”. Op. Cit. p. 91).

⁴ A este “desenvolvimiento” de la manifestación de Dios a los hombres a través del Tiempo y del Espacio, ¿se referiría San Agustín en su “Confesiones”? Ahí se refiere al “cielo del cielo”, que es criatura divina y participe de su eternidad:

“Por eso el espíritu, maestro de tu siervo, cuando refiere que tu hiciste en el principio el Cielo y la Tierra, no indica tiempo ni menciona días. Aquel cielo del cielo, que creaste en el principio, es una criatura en cierto modo intelectual, pero nunca eterna como Tú, Trinidad, aunque sea participe de tu eternidad. La suavidad de tu contemplación beatífica detiene sus cambios y, al adherirse a ti ininterrumpidamente desde que fue creada, trasciende toda la historia de los tiempos.” (San Agustín. “Confesiones”. Libro XII, 9. Publicaciones Ceta. Iquitos, Perú, 1986. pp. 304-305).

Leyendo esta parte de las “Confesiones” acerca del problema del tiempo, el espacio y la Creación, me pregunto si el “cielo del cielo” y “la materia informe” a la que se refiere el santo no son sino el equivalente teológico de la materia y la energía oscura de la física moderna. Sin embargo, en el plano metafísico, no puedo dejar de decir que ese “cielo del cielo” que San Agustín intuyó no vendría a ser sino el Espacio, digamos, más “pegado” a Dios y a través del cual se “mueve” (por efecto de la “causa primera”) para ser visto por los hombres a lo largo de la historia: la Epifanía Continua. Y así, acaso también, actuante como “causa segunda” para la historia de los hombres.

“Dios puede realizar por sí solo aquello que realizan las causas segundas”. ¿Qué opinaría de esto Santo Tomás de Aquino, el Príncipe de la Escolástica Clásica que luego Occam refutará? En primer lugar, dejamos bien sentado que al actuar Dios así, prescinde en absoluto de las causas segundas ⁵. Es lo que llamamos, en sentido estricto, un milagro: Dios “causa” algo, y prescindiendo de la causa segunda o “accidental”, añade a su acción (añadido a los ojos humanos, cierto) la acción que hubiera correspondido a la causa prescindida; acto sin el cual esta causa no sería tal, no sería simplemente.

Por eso, al actuar de Dios de esta manera, se le puede llamar también Causa Simple, porque Dios es causa sin adición de cualquier otra cosa. De ese modo, en el ejemplo que se cita en el prólogo de este “Tratado”, tan dudosamente atribuido a Occam, podemos decir que al causar Dios los efectos de la visión de un objeto no realmente presente ante nosotros, igual pone en movimiento nuestro sentido de la visión; y ya sabemos, desde Aristóteles, que el movimiento es uno, independientemente de quienes o cuantos lo ejerzan. Y, lo dicho, puede decirse con más razón del segundo principio derivado del primero: “Si dos cosas no existen ni en el mismo sujeto ni en el mismo lugar”.

Y no olvidemos tampoco que Dios es puro acto, es una Causa en perpetua acción. Y que, como “es necesario que la causa y lo causado se den a la vez, de modo que existan la una y lo otro” (Santo Tomás de Aquino. “De los principios de la naturaleza”. Op. Cit. p. 51), la acción de Dios sobre el hombre y sobre la Creación toda es permanente, incluyendo el caso de prescindir de las causas segundas o accidentales, y siempre actuando como Causa Simple y en acto. Dios es, por tanto, Causa Universal y Causa Singular. El hombre es causado universal y cada uno de nosotros, en cuanto a individuos separados, somos Causados singulares de la Causa Singular por excelencia que es Dios.

De esta manera queda demostrada la existencia de Dios, especialmente en el ánimo del propio Occam, que fue el primero que dio a revelar con sus escritos que para cada uno de nosotros

⁵ El Aquinatelo llamaría “causa accidental”, con algunas reservas. Cfr. “De los principios de la naturaleza”. Biblioteca de Iniciación Filosófica. (Buenos Aires: Aguilar, 1974), V, p. 50.

Dios es causa simple, aunque su acción sea suma de diversos matices o *esferas causales* (como las he bautizado ahora mismo): Causa eficiente, causa material, causa formal, causa final, causa remota, causa próxima, causa por sí, accidental y en acto... Y aunque se multipliquen los términos y los conceptos, todo se reduce a la simplicidad divina.

4. Del Dios espíritu simple al Dios inaccesible a la Razón (I)

Occam, que combate toda multiplicidad de conceptos, tiene una idea firme de Dios, según la cual Dios es Espíritu simple, sencillo, puro acto; por tanto, en Él, todos sus atributos se identifican. Todo es Uno, sin distinción. Lo contrario sería hablar “equivocadamente” de los atributos divinos, pues se le daría a cada uno categoría de “ser”, de “ser” que puede ser independiente del sujeto “Dios”⁶, olvidando que los atributos de Dios no lo identifican a Él, sino que se identifican *con* Él; lo señalan en su condición de Absoluto, se identifican en su más íntima esencia:

De acuerdo con esto se establece que lo Uno, lo verdadero y lo bueno y las demás pasiones de este género son propios del ente, porque lo que el ente significa positivamente, lo uno lo significa negativamente, y lo que el ente significa de una manera indeterminada, lo verdadero lo significa determinativamente” (Occam, “Tratado...”, Cap. “De la pasión”, ed.cit. p. 42).

De este modo, los atributos trascendentales quedan explicados por el conocimiento que posee Occam de la existencia y de “lo concreto”, que en el caso de Dios y de los seres creados, se identifica con la esencia, causa de los atributos (Cfr. Occam. “I, Sent.” d, XLII; q. 1).

De esto concreto que es la esencia (tan “concreto” que, según Occam, alejándose de la metafísica escolástica clásica, ve en ello el campo de acción de la esencia única e indivisible que es Dios) Occam hace derivar una férrea unidad que vuelve a Dios pura simplicidad y, por

⁶ Y se llega a ello, o se corre el peligro de llegar a ello, de acuerdo a los preceptos occamistas, multiplicando los conceptos, o sea, desmenuzando los atributos.

ende, prácticamente inaccesible al entendimiento humano. Teología que de Occam pasará a Biel y de él, a Lutero y Calvino.

5. Del Dios espíritu simple al Dios inaccesible a la Razón (II)

Otro punto clave donde el pensamiento occamista queda enfrentado al de Santo Tomás es la imposible racionalización con la que el Aquinate, mediante sus famosas “*Cinco vías*”, trató de demostrar la existencia de Dios; pruebas que tenían por base una demostración a posteriori, es decir, a partir de los efectos que, en los seres creados, en el Cosmos en general, produce la Causa Primera (Dios). El método clásico, ya lo sabemos, es el de la prueba del movimiento, ya que todo lo que se mueve es movido por otro y que no se puede ser motor y móvil al mismo tiempo, “es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y este es el que todos entienden por Dios” (Cfr. “*Summa Theologica*”. 1q. 2, a.3.). En cambio, Occam confía en la causa eficiente restringida a lo que llama el “primer conservador del universo”, ya que “Dios no puede sin las cosas que están en reposo crear el movimiento” (Occam, “*Tratado...*”, Cap. “*Del movimiento*”, p. 87). De ese modo, coloca a Dios en su Eternidad a la manera agustiniana y no aristotélica, separando tiempo de movimiento y vedando así que cualquier “movimiento” en la razón humana pueda hallar la Eternidad donde reposa Dios, como en un inacabable día séptimo de descanso (Cfr. San Agustín. “*Confesiones*”. XI, 31; XIII, 51).

De tal manera actúa el pensamiento de Occam (o el pensamiento occamista, si nos atenemos a considerar que este “*Tratado...*” fue escrito por un discípulo suyo), en la misma senda de una inveterada tradición de la escolástica franciscana, que en principio había sido la de toda la Iglesia, pero que se fracturó con la aparición brillante y hasta engeguedora del Aquinate: el pensamiento platónico – agustiniano fue traspasado por una nueva tradición del pensar, un aristotélico – tomista. Occam, como lo fue antes su maestro y luego oponente, Duns Scoto, revive el agustinianismo en la Escolástica, pero exagerándolo y, de paso, socavando la objetividad real y poniendo la primera piedra tanto del futuro empirismo inglés (empirismo esbozado ya por el Santo de Hipona, al hacer depender la pecabilidad del ser humano de una

angustiante experiencia de vida. La experiencia es la que crea la verdad), que alcanzará hasta Hume, como del futuro Idealismo subjetivo (Berkeley).

¿Y por qué procede de este modo Occam? Pues, por muy platónica que fuera la base donde descansa su filosofía sobre Dios (platónica pasada por el tamiz agustiniano) no quería aparecer, acorde a los tiempos humanistas que ya entonces se vivían, que quedaba atrapado exclusivamente en un singular “mundo de las ideas”, insuficiente para contradecir a Aquino, Buenaventura y, sobre todo, a Scoto. Tal peligro lo evadió, al fin, con su célebre método de la “navaja”.

Occam aleja su concepción de Dios, y de paso del hombre, tanto del futuro Humanismo, como de Platón (las “Ideas”, que, para el griego, forman como un mundo aparte sobre el nuestro, para Occam no es así porque de serlo, se habrían de multiplicar innecesariamente los entes, los conceptos...): El individuo queda solo ante su experiencia directa. Esa misma que, si el hombre es un impenitente pecador, un “*Semper Pecator*”, lo hará verse inmerecedor a la gracia divina. De aquí tomará Lutero, dos siglos después, el principio motor de la Reforma.

6. Lo que se deriva de los dos principios de Occam

El primer principio ha socavado toda posible explicación racional del Universo; y el segundo nos deja ante nuestra experiencia directa: Todo lo que traspase esta experiencia, es ya imaginativo. Los dos terminan en lo que constituye el centro de su doctrina: solo existe lo concreto individual, y dentro de lo individual y de lo concreto no podemos establecer distinción de ninguna índole. (Farré, Luis. Prólogo. En: Occam. “Tratado...” Op. Cit. p. 20).

Así lo explica el autor del prólogo a esta edición del tratado occamista, en pocas palabras. Ninguna distinción. La idea es clara y suficiente para el nominalismo occamista. Y esa Non distinctio, alcanza también a la representación que nos hacemos de Dios mismo. Mejor dicho, a la definición de Dios: “La definición incluye a ambos formalmente, como el todo incluye sus partes y esto porque la definición se compone de ellos. Según lo dicho, se enseña que no

hay distinción de formalidades intrínsecas a la cosa...” (Occam, Op. Cit. Cap. “Sobre la distinción de los conceptos”, p. 53).

¿Y Dios? Es un concepto simple por ser Él un espíritu puro (recordando siempre que, por mucho que intelectualmente nos adentremos en el misterio de la Trinidad, nunca llegaremos a abarcarlo Todo), sin variedades ni compuestos intrínsecos. Su naturaleza es irreductible, no se puede establecer distinción alguna en Él, pues, entonces, la unidad que lo forma correría peligro. Y si ampliamos el concepto al contenido del hombre, en cuanto y, por tanto, siempre creatura, también él es irreductible, como individualidad que es, y que necesita conocer y ser conocida. Dios es simple y el hombre, compuesto, y a este su definición tiene que ser una que abarque todas sus características y singularidades formalmente. Así, la definición (lo que explica lo que es) se compone de las partes integrantes de un concepto, sea simple o compuesto; y el concepto (lo que es) no los incluye si es un concepto simple (Dios) y sí los incluye si es compuesto (el hombre). Por tanto, la definición de Dios tiene que ver con explicar al Ser Supremo y sus atributos a otros, pero su concepto (lo que es, lo que descubre su esencia) es irreductible.

Y el individuo, en cuanto responde a su irreductibilidad, escapa a cualquier disquisición metafísica o lógica. Occam piensa así rematar la herencia aristotélica presente en la Escolástica del período clásico, y volver a un cierto retozo platoniano subespecie (o sea, bajo la capa del Nominalismo, no alcanza a repudiar del todo el espíritu y la forma del pensar de su inmediato predecesor, Duns Scoto). De tal modo, el decurso de este ideal se corona cuando su seguidor escribe en el “Tratado...”:

De lo expuesto, o sea, que Dios puede producir y conservar alternativamente, etc., todas las cosas prescindiendo de sí mismo, se sigue que las relaciones de los números, la proporción, como duplo, mitad, y otros similares, no son cosas diversas de los absolutos de los cuales se habla (Occam, Op. Cit. p.41)

Y es que, aunque llega a concordar con Scoto en varios aspectos (por ejemplo, en considerar que los atributos que predicamos de Dios se producen unívocamente) su punto de partida es diverso. Por eso, toma distancia formal de su predecesor filosófico y se especializa en el espinoso campo de la irreductibilidad del individuo, frente a Scoto, para quien “las esencias forman una jerarquía de tal índole que las superiores incluyen las perfecciones de las inferiores, y por el hecho mismo de incluirlas, las unifican”. Por ejemplo, en Dios encontramos todas las perfecciones que luego Él atribuyó a sus ángeles. Solo que lo que varía es la forma asumida, la “*distinctio formalitatum*”, tan escotista en su sabor y, por eso, combatida por Occam, pese a no ser creación original del Beato sino de Pedro Lombardo, y de la cual la Escolástica clásica se sirvió con general aplauso. Para el “*Venerabilis Inceptor*”, en cambio, no hay abstracción que pueda unir a dos entes separados: ni una esencia común, ni una causalidad, eficiente o final, ya que “no hay pluralidad de conceptos (lo que es) sin pluralidad de cosas” y que “si de lo simple hay varios conceptos, estos indicarían varias cosas y no solamente lo simple” (Occam, Op. Cit. pp. 48-49).

Todo puede resumirse en dos palabras: experiencia inmediata (Dios queda más allá de la experiencia y la razón humanas; y la existencia, el ser, es solo eso: ser. Y no hay más razones que alegar, no hay más definiciones porque no hay más experiencia de estas). O más aún, en una sola: Empirismo.

Esto de la experiencia inmediata es característico de la filosofía franciscana, siempre sintiéndose cercana a la naturaleza, a lo creado, y requiriendo, en son de hermandad y cordial amor, una experiencia constante y directa de ella (tales serían los prolegómenos también, de la filosofía hecha arte de Raimundo Lulio, otro ilustre franciscano). Pero tal experiencia, para ser válida, necesita de ser asumida por el individuo en cuanto tal, encontrándose a sí mismo; y para San Francisco, como para sus más inmediatos hijos, la única forma de llegar a ese encuentro era por la vía de la pobreza. Despojarse de lo material para aproximarse al conocimiento más cabal y real, objetivo, de lo creado y del Creador. Asumir, pues, ese compromiso con la pobreza como expresión del máximo potencia individual, era requisito indispensable para acercarse al Dios Total e inaccesible por otra vía (dado que, para el

nominalismo occamista, Fe y Razón siempre van por cuerdas separadas) que no sea esta: Queda así planteado el compromiso de Occam con la pobreza franciscana y el cómo batalló por este, aun a riesgo de perder a su orden o a su vida: haciéndolo no solamente arma política, sino coraza espiritual, que, dicho sea de paso, le ponía a salvo de “multiplicar los entes y los conceptos” para explicarse el cómo llegar a Dios. O, lo que es lo mismo, dejarse llevar por la variedad de la naturaleza para explicarse al Creador.

7. La Divinidad Absoluta y Omnipotente: De Aristóteles a Siger de Brabante.

Toda majestad inaccesible es Dios para el nominalismo occamista. Es el Rey de Reyes, aunque la expresión me deje un cierto sabor a mazdeísmo persa. Hablando de esto, no creo imposible rastrear los ancestros filosóficos de Occam, con su concepto de Dios Total, alejado del entendimiento humano, en el pensamiento oriental, en la escuela sufí, por ejemplo. Y si fue así, lo más probable es que le llegara por vía de los averroístas, del pensamiento de Siger de Brabante o, por qué no, de lecturas de Ghazali.

Siger de Brabante (por cierto, muy admirador de Santo Tomás de Aquino⁷) desarrolló lo que encontró en Aristóteles *sub-desenvuelto*; o lo que las lecturas de Averroes y su escuela le permitieron encontrar. Cómo él mismo afirma:

Investigamos aquí solamente la opinión de los filósofos, y en particular la de Aristóteles, aunque el Filósofo haya pensado de modo diferente a la verdad y la sabiduría sobre el alma que recibimos por revelación, que está más allá de la razón natural. Porque no tratamos ahora de los milagros de Dios, sino que hablamos sobre las cosas naturales de modo natural. (Brabante, Siger de. 1972, pp.83-84)

⁷ “Es importante señalar como Tomás aún antes de su muerte ya recibió muchos elogios por parte de aquellos que lo conocieron. Conoció efectivamente a Siger de Brabant el cual lo compara en el ámbito filosófico con Alberto Magno que era el máximo exponente de la materia” (Fuentes Ortiz, Ramiro. 2019, p.10).

Para él, la verdad ya está dada por el pensamiento de la Iglesia, que él acata con fe y por fe, pues para su pensar, razón y fe son dos fenómenos completamente distintos y no se entremezclan. Una es natural y la otra sobrenatural. Por medio de este razonamiento conocemos el saber natural (que es también el orden de la conciencia lógica) y por medio de la Revelación conocemos el orden sobrenatural. Ni uno ni otro se superponen o interceptan.

Según Siger (c. 1240-c. 1285), existe en el orden cósmico una serie de cadenas causales, determinadas por el movimiento de los astros⁸. Sobre esta base puede verse que las dos doctrinas principales de los averroístas influyeron en el brabanzón: Unicidad del intelecto agente y eternidad del mundo⁹. La operacionalidad del intelecto del hombre, en sus dos variables, es lo que, según Siger, permite al hombre escapar del determinismo que los astros pretenden imponerle, ya que como no es algo corpóreo, escapa a la materialidad que tienen los astros que, por eso, no pueden alcanzarlo. Además, el intelecto permite escapar de la pura animalidad que actúa por instinto; y por eso, con esfuerzo, rigor y estudio, puede desarrollarse las virtudes. Ya los pelagianos, con los que tuvo que contender San Agustín, habían defendido la misma tesis, pues para ellos el pecado original no se había transmitido a los hombres y que estos nacen sin mancha alguna; pero para la ortodoxia católica, tal actitud nacía de un averroísmo exacerbado, casi “islamizante” (para la Iglesia, sin el auxilio de la gracia divina, ni el esfuerzo, ni la razón, ni el estudio son suficientes).

Así, del estudio del tratado aristotélico “*De Anima*” (Περὶ Ψυχῆς, en el original), Siger y los averroístas extrajeron consecuencias tremendas que los guardianes del dogma no podían tolerar. Averroes leyó a Ghazali para luego refutarlo (como lo hizo Occam después con Duns Scoto), y poder salir de este modo, en defensa de Avicena, al que Ghazali había criticado.

⁸ Esta insoluta “astrologización” del pensamiento era absolutamente intolerable para cualquier escolástico. Sería tanto como suplantarse a Dios mismo; aunque se afirmara que era el Creador quien escribía con el “pincel de Eternidad” aquel orden del cosmos que se reflejaba en los hombres. Y esta pareció una aberración a cualquier nominalista de rancia estirpe, que denosta del determinismo.

⁹ El intelecto era para Siger de dos categorías, dependientes de su operacionalidad, uno pasivo y otro agente: el intelecto agente hace posible la actualización al percibir los objetos y es único para todos los hombres --una idea platónica--, y el intelecto pasivo es el particular, el que posee cada individuo como tal.

Pero, esa relectura, que, a su modo, hizo Averroes del pensador suní, pasó a sus sucesores, tanto en oriente como en la relectura que se hizo en occidente, donde sus continuadores sostuvieron la inmortalidad del intelecto (*voῦς*), por ejemplo, y, como Siger, lo consideraron universal y único: Como Ghazali, colocaban al lado del conocimiento *sensitivo*, fruto de los sentidos, al conocimiento *intuitivo*, fruto de la ascética y la fe.

De esta manera, el “De Anima” de Aristóteles acabó “re-re-releído”, y Siger, que participó, como todos los escolásticos clásicos, de esa “re-re-relectura”, llegó a la conclusión que Dios no multiplica las almas en los hombres (Occam las llamaría solo “entes”) sino que los hace participar del *voῦς* o intelecto agente y así, alcanzar la inmortalidad¹⁰.

8. Comentarios sobre algunos fragmentos escogidos del “Tratado...”

8.1.- “Dios puede inmediatamente hacer por sí mismo, en el orden de la causa eficiente, todo lo que puede mediante la causa segunda” (Op. Cit. p. 40).

Si Dios puede ocupar el lugar de las causas segundas, las sustancias son inútiles como principios de las operaciones, tal como lo entendían los escolásticos clásicos... ¿Malebranche?... Toda esta primera parte es la exposición, desarrollada por supuesto con el matiz occamista, del voluntarismo de Duns Scoto. Desarrollada, por supuesto, como conviene al pensar nominalista: en sentido materialista o naturalista. Y es que de Dios solo conocemos la “*voluntas ordinata*”, lo que su voluntad ya ha hecho, ya ha realizado; de lo que, en uso de su propia libertad, Dios habría podido hacer (incluso lo contrario de lo que ha hecho) solo queda especular.

¹⁰ Ese concepto aristotélico de que solamente en la medida en que es racional el hombre, participa de la Divinidad, que es inmortal, nos trae a la memoria un poema de Amado Nervo: “Piedad”, que me suena casi como que el mensajero que Dios (o el “intelecto agente”) aparece, usando lenguaje existencialista, dirigiendo al hombre y señalándole el mismo camino que el Estagirita había ya trazado en su “De Anima”. Así: “Al hombre le cabe aumentar este elemento divino de su naturaleza, y el hacer esto es virtud suprema. Pero si lo logra completamente, dejaría de existir como persona independiente” (Cfr. Russell, Bertrand. 1988.. Art. “Aristóteles, concepto de la inmortalidad de...”, p. 20).

Puede decirse, pues, que al voluntarismo de Scoto, Occam le ha pasado su “navaja” y lo transforma. Desde este punto al ocasionalismo de Malebranche solo habría un paso: De la “unión verdadera” que el espíritu percibiría entre causa y efecto sería asimilada o conceptualizada como la “voluntad de Dios”.

8.2- “... se distingue entre género y especie y entre diferencia y propio o pasión propia. Para evidenciarlo, adviértase algunos de los términos pueden verificarse del sujeto, cuando este exista y otros no, y que algunos son verificables necesariamente- de la cosa, siempre que ella exista. Los primeros se denominan accidentes. De donde, Porfirio dice: accidente es lo que está presente y ausente sin que se corrompa el sujeto”. (Op. Cit. Cap. “Sobre el género, la especie y la diferencia”, p. 44).

Distinción difícil de entender y de escrutar para un neófito. El mismo accidente de los sujetos se somete también a la percepción del conocimiento que el sujeto pensante aprehende a la hora de “encarase” con el objeto; pues, el conocer al objeto, en su presencia y en su esencia, es un término que puede verificarse en el sujeto pensante cuando este existe:

Si **A** es **A**, los elementos de **A** son, *existen*

Mas, no puede verificarse del objeto que se pretende conocer. Y démosle la razón a Porfirio, ya que el conocimiento de un determinado objeto puede o no puede estar presente en un determinado sujeto, pero eso no “corrompe” al sujeto; solo lo hace, a lo más, diferente de otros sujetos, y, desde luego, tampoco corrompe al objeto:

Pues, si **A** conoce que $2+2=4$ y **B** no conoce que $2+2=4$, entonces, **A** es diferente de **B**, pero $2+2$ siempre, *para cualquier caso*, es igual a **4**.

8.3.- “... la diferencia se toma de parte esencial de La cosa y se establece que de toda parte esencial puede tomarse, 'y esto 42 tanto de la materia como de la forma’”. (Ibid. p. 46).

“Sent. Prolog., q. 2, in fine. Santo Tomás enseñaba que toda sustancia implica una forma, Y que en virtud de esta forma una sustancia es clasificada dentro de una especie determinada; para que se diferencie es necesario que exista en el individuo otro elemento, denominado materia. La forma es un elemento abstracto, inadmisibile para Occam. A lo más, se resuelve en un término”. (Nota del traductor, 7, p. 152).

Occam se opone así a Santo Tomás, tajantemente. No admite lo que el Aquinatenos dice sobre la especie, la materia y la forma en, por citar un caso, su obra “De los principios de la naturaleza”:

Por consiguiente, se infiere de lo dicho, que la materia se diferencia de la forma y la privación con distinción de razón. Pues la materia es esta en la que se entiende la forma y la privación; como en el cobre se entiende la figura y lo no figurado” (Aquino, Santo Tomás. 1974, II, p.32).

O, por ejemplo, dentro del mármol está la forma de una estatua y también la privación de ella o la “no-estatua”, o sea, la posibilidad de que de ese mármol no salga ninguna estatua. Así, Santo Tomás nos dice que “toda definición y todo conocimiento lo es por la forma” (Ibid., p. 35). La estatua lo es si y solo si tiene la forma de una estatua. Y es que “el ser en acto se adquiere por la forma”. (Ibidem).

El papel de lo másico, de lo material, es el de dar su sustancia a la forma que la reviste. Y esta forma puede variar en el tiempo y en el espacio.

8.4.- “... El filósofo conoce la trinidad de las personas, porque este Dios es conocido por el filósofo y este Dios es trinidad, luego la trinidad es conocida por el filósofo”. (Cap. “Del silogismo expositivo”, p. 59).

Silogismo que demostraría que para conocer al que es Puro Espíritu hay que conocer su esencia. Todo lo contrario, a la ya citada estatua de mármol, que con solo verla y tocarla, ya

sabemos que es de mármol: el conocimiento de lo material es sensitivo (producto de los sentidos) mas, el conocimiento de lo espiritual es intuitivo (producto de la metafísica, del pensamiento, de la reflexión y hasta de la imaginación), pero, como ello puede “multiplicar los entes” (por ejemplo, en el caso de los atributos de Dios, lo que estorbaría el verdadero conocimiento de su esencia), Occam se opone.

8.5.- “... Se enseña que la metafísica o la ciencia natural o la teología no es una ciencia, sino que son muchas, según las muchas conclusiones conocidas, y esto se sigue de lo precedente, porque una ciencia cognoscible según una especie es otra ciencia distinta por otra especie”. (Cap. “Del sujeto de la ciencia”, p. 65).

Si hay diversidad de tipos de ciencias naturales o de Teología, también los hay de Metafísica... Y siendo esto así, por tanto, la “aplicabilidad” del método de la “navaja de Occam” será viable en algunos casos y en otros tipos de metafísica, no (!) ... Lo que sí es común, son los hábitos intelectuales que sirven para su reflexión y elaboración: ciencia, sabiduría, arte, intelecto y prudencia; categorías que el autor recogió del libro VI de la “Ética” aristotélica (Ver: el “Tratado...”, Op. Cit. p. 66), y cuya sabia aplicación, conduce a la virtud en sus diferentes grados (Ibid., p.68).

8.6.- “... El tiempo no es otra cosa diferente de lo que permanece y del movimiento, lo cual se demuestra por el supradicho principio, porque entonces podría Dios producir el tiempo, prescindiendo de ellos, lo que es falso”. (Cap. “Del tiempo”, p. 95).

Para Occam lo que de veras vale es el ahora, ya que, sin él, Dios no puede producir ninguna cosa; aun siendo un punto, solo un punto, en el devenir del tiempo. Ya lo dijo San Agustín dirigiéndose a Dios: “Y ya que Tú eres el que había hecho el tiempo mismo, era imposible que transcurriera antes de que Tú lo hubieras creado” (San Agustín. “Confesiones”, XI; 15): Dios trasciende al tiempo, pero no lo trascienden sus creaturas, aun las angélicas, ya que los ángeles no son eternos, sino creados, por tanto, existen en el tiempo, a diferencia de Dios que trasciende al tiempo. Para Él, no hay ni pasado, ni presente, ni futuro. Dios coexiste con el

tiempo, puesto que Él no es un ser potencial, sino puro acto. No es lo que fue, no es lo que será, sino lo que *es*. Ahí reside la base del pensar occamista en favor del *ahora* como núcleo de su idea del tiempo; tan individualista, tan precursora del Humanismo y del Renacimiento.

8.7.- “... *la cantidad no es cosa distinta de la sustancia y de la cualidad entendida en el primer modo (...) la cantidad y la cualidad, por lo menos algunas, no son inherentes a aquellas cosas de las cuales se predicán, sino que son términos que significan otras cosas o cualidades inherentes, de manera que se predicán contingentemente de ellas, existiendo las mismas*”. (Cap. “De la cantidad”, pp. 104-105).

Y como Dios conoce todos los contingentes futuros, de igual modo conoce todas las cosas de las que ellos se predicán. Por ende, los atributos humanos (la vida misma, por ejemplo) están en continuo movimiento en el tiempo y en el espacio (ganando o perdiendo *qualitas* y *quantitas* respectivamente), sujetas al conocimiento de Dios, conocimiento en acción, que las puede aprehender en cualquier “ahora” de su eternidad.

8.8.- “... Dios *puede por su potencia absoluta aceptar a alguien en su naturaleza pura, a pesar de que no hubiera dispuesto esto, porque puede ordenar que el que hoy no es aceptado sin la gracia, mañana sea aceptado sin la gracia y entonces sucesivamente se verificarían estos dos contrarios aceptando y no aceptando, mediante solo un espacio de tiempo sin que se cambiara la voluntad de Dios que es su esencia y 'sin que se creara o corrompiera algo con relación a aquel que es aceptado entonces*”. (Cap. “De la predestinación”, pp. 110-111).

Nadie puede ponerle cortapisas al libre albedrío divino. Y esto no viola la voluntad de Dios, que reposa en su esencia, y de la que también forma parte su omnipotencia. “De modo que el predestinado puede condenarse”. En anticipo de la casuística jesuita, Occam sustenta esta hipótesis con casi tres siglos de anticipación al “Condenado por desconfiado” de Tirso. Y su seguidor, profundo y veraz, autor de este “Tratado” que comentamos, lo hace con tal despliegue de silogismos que parece prever una ética demostrada matemáticamente, y la coloca en curso de colisión con la escolástica más clásica. Llevado esto a sus últimos

extremos, quebrará el orden de salvación, y de condenación eternas, establecidos en la edad media; y anticipa una nueva forma de entender a Dios que humanistas y renacentistas develarán.

8.9.- “... *el Padre no entiende con prioridad su esencia o alguna otra cosa sin que produzca al Verbo. Sin embargo, concede que la intelección de la esencia y también de las creaturas es previa según la consecuencia por el Verbo o por la producción del Verbo, porque lo primero es esencial; lo segundo, nocional. Por lo tanto, se sigue: esto es el Verbo, luego. Es la intelección de la esencia y de las creaturas; y no lo contrario, porque de lo contrario, tendríamos la presencia del Padre y del Espíritu Santo, a los cuales pertenece la esencia y la intelección de la esencia y de las creaturas, y, sin embargo, no son el Verbo*”. (Cap. “Sobre la prioridad”, pp. 118-119).

Esto es algo que la teología católica contemporánea no rechaza, aunque lo haya tomado con pinzas, con suma cautela y después de largo tiempo: El Padre no se puede conocer a sí mismo, en cuanto Padre, sin el Hijo; igual que uno no se puede conocer como es su rostro sin ayuda de un espejo. De este modo, Dios es el Único y, a la vez, el que proyecta en el universo y para el universo su ser de Causa Primera, ya que “Él no puede conocerse a sí mismo, sino dándose una forma, una expresión, proyectándose en otra persona, en la cual contempla todas las riquezas que lleva en sí” (Evangelios y Hechos de los apóstoles. 1984. Notas al Evangelio de San Juan, I, p. 290).

Así, el Hijo es la expresión del Padre; la figura del Padre que los humanos pueden ver y reconocer porque, como dice el Antiguo Testamento, nadie puede ver a Dios y seguir con vida. Por eso, el Hijo es la expresión de Dios, su resplandor (Heb. 1,1) y su imagen (Col. 1, 15), sin ser una parte de Él u otro Dios. El Hijo es Dios frente al Padre Dios, que por medio de Él crea al Universo y descubre en Él a las creaturas, los mundos y los espíritus que podría hacer existir (Ef. 1, 3-5).

Por eso, la acción del Padre y del Hijo (siempre acción, nunca potencia) es una misma, y dentro de ella, “corresponde al Padre cierta prioridad, no cronológica o natural, sino lógica o de origen” (Bover-Cantera. “Nuevo Testamento”. (1960). 3.^a. Ed. Nota a San Juan 5, 19, p. 162) como el propio Evangelio, del primer gran teólogo cristiano que fue San Juan, lo afirma: “En verdad, en verdad os digo, no puede el Hijo hacer nada de sí mismo si no lo viere hacer al Padre. Porque cuanto aquel hace, esto igualmente hace el Hijo” (San Juan 5, 19).

9.10.- “... *se enseña que nada se dice al afirmar que la cosa no existente tiene existencia de la esencia y que las creaturas- tienen tal existencia de la esencia desde la eternidad*”. (Cap. “De la pluralidad”, p. 124).

Occam sostiene el principio que de la esencia no se puede gozar sin gozar de la persona, o sea, de la naturaleza corpórea. Para muchos es esta una muestra del cerrado naturalismo en el que remata el pensamiento nominalista, en el que la metafísica se estrella, pero con ganas: se sostiene que un alma sin cuerpo es un imposible. Y es que el desdén filosófico que el nominalismo siente por la pluralidad le da la base para este rechazo.

9.11- “... *Se niega que hay especies impresas en la sensación y en el entendimiento y en general toda representación por la cual se diga que una cosa representa a otra de manera que lleve a su conocimiento, primero, aunque una cosa haga que nos acordemos de otra conocida, primeramente. La razón es porque no debe admitirse la pluralidad sin necesidad. Para el conocimiento intuitivo bastan la facultad dispuesta y el objeto presente con las causas extrínsecas, porque experimentamos que no se requiere nada más para ello, ni la razón pide más, ni la autoridad nos obliga a ello. Por lo tanto, para el conocimiento intuitivo no conviene poner estas especies; ni tampoco para el conocimiento abstracto, pues para esto basta el hábito creado por la intuición precedente con la facultad y causas extrínsecas. Pues experimentamos esto: después que hemos visto algo, podemos pensar de aquello, aunque esté ausente*” (Cap. “Sobre el conocimiento intuitivo y abstractivo”, p.130).

Este es el párrafo que seguramente el seguidor de Occam que escribió este “Tratado...” más *logicizó* para escribir, pues puede ser la piedra de toque de todo el nominalismo occamista, el fundamento de su raciocinio; tan importante como el primer principio con el que se abre el “Tratado...”: “Dios puede hacer todo lo que al ser hecho no incluye contradicción”. Si este nos deja sin las bases que sostuvieron al pensar teológico durante mil años, este segundo principio nos deja al borde del naturalismo, solos ante nuestra propia experiencia.

9.12.- “*Dios conoce los futuros contingentes*” (ibid., p. 132).

Y esto es porque Dios posee un conocimiento intuitivo perfecto que le permite determinar el “ser” y el “no-ser” a través del tiempo y del espacio; y se lo presenta a las creaturas humanas, que no pueden trascender como Él, como pasado (lo que fue), como presente (lo que es) o como futuro (lo que será), y es nuestro conocimiento intuitivo imperfecto y finito, el que percibe, o puede percibir, tales diferencias, ayudado a ratos, por el conocimiento abstracto.

Conclusiones

Entendemos, al fin, porque a Occam le correspondió, después de que hemos leído lo que su discípulo (quizás, directo; o quizás, por la lectura de sus obras) escribió en el “Tratado...”, lanzar un golpe tremendo contra la Escolástica medieval, siendo él mismo un escolástico. Y no de los menores. Como tampoco lo es este seguidor suyo, que, a fuerza de interpretar el pensamiento del maestro, lo sistematizó, con sabor didáctico, como si de una gran lección de lógica o metafísica se tratara. Pareciera que, aun siendo occamista hasta la médula, no olvidara la tendencia escolástica natural a compendiar el conocimiento, a enciclopedia el saber teológico y metafísico de su tiempo. Gracias a eso, nos ha llegado esta obra en la que la descripción vívida de la lucha de causalidades y conceptualizaciones que se da en la filosofía de su tiempo, da por resultado una trascendencia impensada para su autor. El *Quod es causa causae est causa causati* (Lo que es causa de la causa es causa de lo causado) de los escolásticos clásicos queda desarmado a los ojos del nominalismo con estas breves líneas del “Tratado...”: “... La causa remota, que es causa de la causa, no es verdaderamente causa del

efecto. De donde si el fuego calienta el agua y el agua la mano, el fuego no es causa del calor en la mano” (Occam. Op. Cit. Cap. “De la causalidad”, p. 139). No se afirma, a diferencia de Tomás de Aquino, que haya un “primer motor” o un “primer móvil” sino que se afirma que Dios es el único motor admisible para todo, porque Él es la “Causa Esencial e inmediata de todo efecto, porque una vez no admitido Él, no puede admitirse ningún efecto” (Ibid.).

Sin embargo, Occam no fue un rebelde destructor del pensamiento, como algunos lo han catalogado, sino que pensó las mismas cosas que se venían pensando desde hacía siglos en la filosofía de su tiempo, pero lo hizo de una manera distinta. Esa manera diferente de pensar le atrajo enemistades que, empero, no borraron su aporte principal: el haber logrado cavar en la tierra siempre fértil de la Escolástica para hallar en ella nuevos tesoros que, a la postre, abrieron el camino a nuevas formas de filosofar, a una nueva concepción de la metafísica y a una nueva ciencia, que se tradujeron todas, al pasar de los siglos, en un nuevo concepto del hombre, de la vida y de su ser.

Y el autor de este “Tratado sobre los principios de la teología”, sea quien sea que haya sido el que cogió la pluma un día y se dispuso a ser amanuense del Nominalismo que llevaba ya aprendido, dejó para la posteridad un tan nuevo concepto del hombre, que acaba su diálogo con el lector y su pedagógica exposición de motivos con unas líneas dedicadas al amor, en donde la concupiscencia y la amistad participan de igual modo que cualquier otra causa y concepto de la época en la gran batalla del nominalismo; y rematando todo con una despedida estadística: “Finalizan los principios de Occam, de los cuales se deducen conclusiones. Son 162 conclusiones del primer principio, 81 del segundo, en total 243” (“Tratado...”. Cap. “Sobre el amor”, p. 148). Todo un maestro, quizás en la universidad de París o en alguna otra escuela de renombre de entonces, que nos llama a recordar las cifras sobre las que se sostiene el edificio occamista. Nos invita a contarlas, o sea, a buen entendedor, nos invita a experimentar por nosotros mismos, pues sabe que, quien haga eso en su “Tratado...” inevitablemente, comenzará a entrar en los secretos del nominalismo. *Sentirá* las conclusiones que él ha descrito y le dará la razón a Occam.

Referencias

- Aquino, Santo Tomás. (1974). “*De los principios de la naturaleza*”. Cap. V. Aguilar. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Buenos Aires, 1974, p. 50
- Aquino, Santo Tomás. (2009) “Summa contra gentiles”, III, 96. – En: Revista “*Heraldos del Evangelio*”, Lima: ed. en español, (70),14
- Agustín. San. “*Confesiones*”. (1986). Ed. R.P. Joaquín García Osa, OSA. Iquitos, Perú: Publicaciones CETA.
- Bover-Cantera. “*Nuevo Testamento*”. (1960). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Brabante, Siger de. (1972). *De anima intellectiva* (1274), III, 36. Louvain: Publications Universitaires.
- Evangelios y Hechos de los Apóstoles* (1984). Madrid: Ediciones Paulinas-Editorial Verbo Divino, 1ra. Ed.
- Fuentes Ortiz, Ramiro. (2019). “*El acceso racional a la existencia de Dios en la Summa Theologiae de Tomás de Aquino (I, Q. 2, A. 3)*”. Dissertatio ad Licentiam in Philosophia consequendam. Pontificia Universitas Lateranensis. Facultas Philosophiae. Roma, Recuperado de: <https://renati.sunedu.gob.pe/handle/sunedu/2229990>
- Occam. Guillermo de. (1957). “*Tratado sobre los principios de la Teología*”. Biblioteca de Iniciación Filosófica. Buenos Aires: Aguilar.
- Ockham, Guillermo de. (1979) *I Sent., dist. 25, q. unica.* (OTH IV, 136). Cfr. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (Ordinatio). Vol. IV. Dist. 19-48, ed. by G. Etzkorn and F. Kelley, New York: St. Bonaventure University.
- Russell, Bertrand. (1988). “*Diccionario del hombre contemporáneo*”. Trad. de Josefina Martínez Alinari. Montevideo: Imprenta Rosgel, S.A.