



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del  
*Instituto de Estudios Filosóficos*  
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 35 (2012)

ISSN: 1699-2849

## **GUILLERMO DE OCKHAM Y LA DISOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL**

**Ignacio Falgueras Salinas**

### **I. PLANTEAMIENTO**

La historia de la filosofía, mirada en su conjunto, no ofrece el perfil de una línea recta, ni tan siquiera continua, antes por el contrario, aparte de altibajos muy pronunciados, ha sufrido en su curso retrocesos, abandonos e interrupciones, así como resurgimientos y renovaciones. Precisamente el tema que someto a consideración en este escrito tiene que ver directamente con uno de esos momentos de la historia de la filosofía en los que el filosofar quedó detenido. La filosofía medieval no se extinguió, más bien fue disuelta por los planteamientos de algunos filósofos, entre los cuales destacan especialmente los de Guillermo de Ockham. No aconteció con ella como con la filosofía antigua, que se extinguió al haber agotado las posibilidades de su método (el *theorein*) en relación con el tema de la destinación humana, ni tampoco aconteció como con la filosofía moderna, que en nuestros días se ha declarado finida, también por agotamiento de su propio método (la reflexión). La filosofía medieval, en cambio, podía haber sido continuada, no sólo porque no había llegado al agotamiento de su método, que es perenne, sino porque no había desplegado todavía buena parte de sus posibilidades. Fueron unos filósofos concretos los que la declararon disuelta, en el sentido de que tuvieron por imposible lo que hasta entonces la había inspirado, a saber, la conjunción y el crecimiento armónicos de razón natural y de fe cristiana.

No pretendo cargar la culpa del abandono de la filosofía medieval *exclusivamente* sobre el pensamiento de un autor. Sin duda, se dio falta de espíritu en sus herederos para remover sus supuestos, así como también existieron previos problemas históricos que dieron ocasión a las posturas desajustadas y extremosas de los filósofos de principios del s. XIV. Es notorio que la filosofía medieval, que había avanzado recuperando y ampliando desde la inspiración de la fe cristiana las

doctrinas platónicas en una línea muy agustiniana, se vio perturbada a mediados del s. XIII, cuando las traducciones de las obras de Aristóteles y de sus comentaristas musulmanes pusieron de manifiesto la superioridad filosófica del Estagirita, y llegaron a suscitar una excesiva reverencia por sus doctrinas, en virtud de la cual algunos le otorgaron el sobrenombre de «el filósofo»; pero a la vez que la metafísica aristotélica ganaba prestigio, también fue quedando cada vez más a la vista el paganismo neto de su física. El efecto combinado de ambas evidencias indujo en muchos la idea de que la razón natural no podía sobrepasar lo que el pagano Aristóteles había alcanzado, de manera que la mutua ayuda de razón natural y fe cristiana fue siendo puesta en cuestión, y poco a poco abandonada. La tendencia a separar razón y fe se reflejó, primero, en la introducción de una doctrina de la doble verdad —una de la razón, otra de la fe— y, poco después, en la importancia decisiva concedida a la investigación de la *posibilidad del conocimiento de Dios como fin último del hombre* por parte de la fe cristiana y de la razón humana, identificada ahora con el pensamiento de Aristóteles incluso por los teólogos<sup>[1]</sup>. Pero, si bien —como he señalado— hubo una problemática antecedente, lo cierto es que, al final, todo ello desembocó en el despliegue, por parte de un filósofo —sobre el que recae *preponderantemente* la responsabilidad—, de unas relaciones entre razón y fe cristiana vacías de contenido<sup>[2]</sup>: si el mayor exponente humano de la razón filosófica no alcanzó algunas verdades tenidas por de dominio natural —como son la unicidad de Dios y la inmortalidad de cada alma—, ni sus aportaciones son suficientes para establecer apenas más que barruntos imprecisos acerca de la existencia de un Dios y ningún conocimiento adecuado acerca de su esencia<sup>[3]</sup>, entonces, aunque quepan coincidencias nominales entre la razón y la fe, las verdades demostrables por la razón humana no sobrepasan lo inmediato; por lo que, en consecuencia, sólo la fe nos permitirá conocimientos acerca de las ultimidades.

Mi propósito en este trabajo es mostrar cómo los planteamientos teológico-filosóficos de Ockham cancelan finalmente la inspiración propia de la filosofía medieval. Mas, antes de empezar a hacerlo, debo aclarar que Ockham se sitúa en la estela del beato Juan Duns Escoto, franciscano también, quien no considerando posible mantener íntegramente, como había hecho Tomás de Aquino, la doctrina de la mutua ayuda entre razón y fe, proponía una cierta separación de campos para ambas: la metafísica era asunto de los filosofantes<sup>[4]</sup>, es decir, de los seguidores de «el filósofo», pero la moral, o sea el conocimiento y consecución del fin último del hombre, era asunto de la teología, que él entendía como ciencia práctica<sup>[5]</sup>. En la línea de cesión del terreno metafísico a los filosofantes, Duns Escoto aceptó, por un lado, el planteamiento aviceniano, que potenciaba la división del ente en necesario y posible, creado e increado, en acto y en potencia, etc., y lo incrementó con la de infinito y finito, todas las cuales pretendían ser divisiones omniabarcantes (universos de discurso), mientras que, por otro lado, reducía la condición de los trascendentales a la de meras «*passiones*» del ente, entendidas por él de modo meramente negativo por relación a las divisiones omniabarcantes, de tal modo que éstas ocuparon el ápice de la

consideración de lo real *quoad nos*, pasando a substituir funcionalmente a las propiedades del ente (*unum, verum, bonum*) como nociones integradoras trascendentales. Se puede decir que el *Doctor Subtilis* (Escoto) sometió la metafísica a la lógica modal, desterrando los trascendentales<sup>[6]</sup>. Aunque a Ockham se le suele considerar como el gran innovador, a saber, el *Venerabilis Inceptor*<sup>[7]</sup>, en realidad no hizo más que llevar a su extremo las posturas fundamentales de la doctrina de su maestro, pero con tal contundencia y radicalidad que cegó el cauce de la filosofía medieval.

Para cumplir con el propósito antes señalado de una manera sencilla y clara, centraré todo mi esfuerzo expositivo en indicar, primero, el problema decisivo desde el que se plantea nuclearmente el pensamiento de Ockham (II), para exponer, a continuación su tesis central (III), comprobar la generalización de la misma a toda su doctrina (IV), y señalar, después, sus errores (V), de manera que pueda quedar clara en la conclusión (VI) la transcendencia histórica de la disolución de la filosofía medieval por él sentenciada.

## II. EL PROBLEMA DECISIVO

Los llamados «filosofantes» sostenían que los atributos más altos e intrínsecos de la divinidad conocibles por el hombre eran los de ente primero, motor inmóvil, conocimiento del conocimiento, etc., mientras que aquellos que la revelación nos ha dado a conocer serían, más bien, atributos extrínsecos de la misma. Como es comprensible, los teólogos no podían admitir que fuera la metafísica, o razón humana sola, y no la verdad revelada, la que nos ofreciera el conocimiento más alto y propio de Dios. Surgió así una fuerte disputa en torno a los atributos intrínsecos de Dios, y más específicamente sobre la *esencia* de Dios entre los susodichos filosofantes y los teólogos. Precisamente, esta cuestión de la esencia de Dios constituye el problema decisivo al que alude el título de este apartado.

Dado el extendido prejuicio actual de ateísmo (práctico y teórico), a muchos les parecerá de entrada que ése sí que es un problema bizantino, propio de la Edad Media: si no creemos o no sabemos acerca de su existencia, ¿cómo podremos saber cuál es la esencia de Dios? Pero tal enfoque es sólo una falsa impresión, nacida de la falta de atención suficiente a lo que se plantea en esa cuestión, independientemente de la actitud de cada cual. En efecto, Dios es entendido, universalmente, como el ser supremo, aquel que es el primero y el último en todas las líneas de actividad perfecta. Y eso debe ser tenido en cuenta incluso por quienes niegan su existencia, o, de lo contrario, no sabrán respecto de qué son, o dicen ser, ateos<sup>[8]</sup>. Por su parte, la esencia es concebida generalmente como lo más importante de cada cosa. De manera que cuando se planteaba la cuestión acerca de cuál sea la esencia de Dios, se estaba planteando qué es lo más importante (esencia) de lo más importante (Dios). Todos los filósofos, más aún, todos los humanos quedamos, pues, interpelados por esta

pregunta: ¿qué es para nosotros lo más importante de lo más importante? Porque aquello que sea lo más importante de lo más importante para cada uno eso es para él Dios y su esencia. Y nadie se puede zafar de tal pregunta, porque cada uno en su propia vida va dando testimonio de aquello que es para él lo más importante de todo. Sólo que la filosofía medieval tuvo la audacia de plantearla especulativamente y de someterla a examen: ¿cuál de todas las perfecciones divinas es la más radical de todas?

Entre los grandes medievales se propusieron varias respuestas: Tomás de Aquino dijo que la esencia de Dios era el ser, Buenaventura que el amor, Eckhart que el entender, etc. Para responder a las razones de los filosofantes, Duns Escoto propuso, por su parte, que el verdadero conocimiento de Dios no es el que tenemos los hombres, sino el que Dios tiene de sí mismo, que es lo que, según él, debe llamarse «teología» en sentido estricto; en cambio, la teología nuestra, o sea, el conocimiento que los hombres como viadores podemos alcanzar por nosotros mismos de la esencia de Dios, se puede condensar en la noción de ente infinito<sup>[9]</sup>, que es una noción que acompaña a todos los predicados divinos, como la unidad, la verdad o la bondad, pero que, si se la entiende *intensivamente*, puede ser separada de todos ellos, viniendo a ser no una propiedad más, como las ya mencionadas del uno, la verdad o el bien, sino un modo intrínseco del ente divino<sup>[10]</sup>, tal que de él dimanen todas las propiedades de la divinidad<sup>[11]</sup>. La diferencia con los filosofantes la marca el matiz de intensividad, pero, en consecuencia, lo característico de la noción de infinito es que no la podemos abarcar, sino que nos supera no sólo en esta vida, sino también en la futura<sup>[12]</sup>. Así que, para nuestro conocimiento de Dios, la esencia divina es la infinitud. Por otra parte, puesto que entre los atributos de Dios destaca que es creador incausado<sup>[13]</sup>, y el acto creador requiere una potencia infinita, también sostiene Duns Escoto que la omnipotencia puede ser considerada como esencia de Dios. Sin embargo, él sabe que la omnipotencia es un atributo *ad extra* divino, y, por lo tanto, difícilmente identificable con la esencia, que por fuerza ha de ser *ad intra*. Para que pueda considerarse como esencia divina, él propone identificar la omnipotencia con la voluntad<sup>[14]</sup>, la cual sí es una perfección *ad intra*, de modo que, entendida como voluntad infinita de Dios, la omnipotencia puede ser también la esencia de Dios. Con todo, a diferencia de la infinitud, la noción de omnipotencia divina, *si se la toma en sentido estricto*<sup>[15]</sup>, no es demostrable por la razón humana, puesto que Aristóteles no la llegó a entender como el poder de producirlo todo de modo inmediato, sino sólo como el poder de moverlo todo, unas cosas de modo inmediato, otras de modo mediato<sup>[16]</sup>. En resumen, aunque existen diversas opiniones al respecto, parece que a la magna cuestión planteada respondió Duns Escoto diciendo que la razón descubre una esencia de Dios, y la fe otra: para la razón, la esencia de Dios es la infinitud<sup>[17]</sup>, para la fe es la omnipotencia en sentido fuerte, pero ambas serían compatibles entre sí concebidas como una infinitud omnipotente o una omnipotencia infinita.

### III. LA TESIS CENTRAL DE OCKHAM

También Ockham debatió la cuestión de la esencia divina, ofreciendo una solución personal, que si bien no era del todo innovadora, pues continuaba la de Duns Escoto, sin embargo, al extremar sus planteamientos lógicos y llevarla hasta sus últimas consecuencias, la radicalizó de tal modo que no sólo cambió el sentido de la de su maestro, sino que ocasionó el final de la filosofía medieval. Veámoslo paso a paso.

Ockham está de acuerdo con su maestro en que por fe podemos conocer que la esencia de Dios es la omnipotencia. Puesto que el primer artículo del credo nos dice, literalmente, que Dios es omnipotente ("*credo in unum Deum omnipotentem*"), entonces podemos concluir que la omnipotencia es la esencia de Dios<sup>[18]</sup>. También Ockham se da cuenta de que la omnipotencia es un atributo *ad extra* divino, y de que por pura lógica un atributo *ad extra* no puede ser el atributo esencial *ad intra*, pero al sostener la identidad de entendimiento, voluntad y esencia en Dios, en virtud de la simplicidad divina, y dejando de lado la identificación escotista de omnipotencia y voluntad<sup>[19]</sup>, no tiene ninguna dificultad en sostener que es el único atributo *ad extra* que coincide con lo que Dios es<sup>[20]</sup>. Por omnipotencia en Ockham ha de entenderse, pues, la esencia omnipotente divina.

Ahora bien, si la esencia de Dios es su voluntad omnipotente, es decir, si aquello que hace que Dios sea Dios es la omnipotencia de su voluntad, entonces no sólo podrá hacer Él todo cuanto quiera, sino que las criaturas no podrán tener poder alguno, de lo contrario Dios no tendría *todo* el poder, no sería *omni*-potente. Y como el poder es la esencia de Dios, o sea, la esencia por antonomasia, entonces las criaturas no podrán tener esencia alguna. Aunque el razonamiento descrito no se encuentre *literalmente* en las obras de Ockham, sí se encuentra implícito en estos otros términos suyos: cada cosa singular debe poder ser creada o aniquilada por Dios sin que al crearla o aniquilarla sean, a la vez, creadas o aniquiladas otras cosas singulares; ahora bien, si existiera alguna esencia universal creada –es decir, universales creados–, entonces una cosa no podría ser creada o aniquilada sin que lo fueran otras. Si al crear a Sócrates Dios creara una esencia universal humana, entonces Platón y Aristóteles no podrían ser creados por Dios, puesto que su esencia humana habría sido creada ya al crear a Sócrates, y por consiguiente no habrían sido creados a partir de la nada, que es lo que significa crear. Del mismo modo, si existiera una esencia humana, Dios no podría aniquilar a Sócrates sin aniquilar a todos los seres humanos<sup>[21]</sup>. Por consiguiente, si existieran los universales creados, Dios no sería omnipotente.

Para que Dios pueda ser omnipotente es preciso, pues, que las criaturas no tengan esencia o poder alguno, es decir, que sean meros singulares aislados unos de otros, sin nada universal en común que pueda frenar el poder omnímodo de la voluntad de Dios. Utilizando un término usado por Ockham en otro contexto<sup>[22]</sup>, las criaturas han de ser nulipotentes<sup>[23]</sup>. ¿Cómo entender, entonces, a las criaturas? Respuesta de Ockham:

como puros términos externos y absolutos de la voluntad omnipotente de Dios. Las criaturas existen en la medida en que son creadas directamente por Dios, pero todo cuanto son se reduce a la existencia fáctica, a una pura determinación directa de la voluntad divina sin comunidad alguna con cualquier otra criatura. El ser de Dios es idéntico con su voluntad omnipotente, el ser de la criatura es pura contingencia fáctica, o sea, lo que Dios quiera en cada momento. ¿Pero tienen, entonces, alguna realidad las criaturas?

Para poder responder a esta cuestión he de allegar más datos. Hasta este momento he expuesto cómo desarrolla Ockham hasta su extremo la noción de omnipotencia esencial, que ha tomado de Duns Escoto. Pero a pesar de que sostiene, de modo *casi* igual que su maestro, que la omnipotencia de Dios, *incluso tomada en su sentido más lato*, sólo puede ser conocida por la fe, no pudiendo ser demostrada en modo alguno por la razón, Ockham se apoya en la razón para oponerse a la otra sentencia de su maestro acerca de la esencia divina, según la cual la omnipotencia o esencia de Dios sería infinita. La tesis de Ockham es la de que, por muy divina que sea, para la mera razón esa omnipotencia no puede ser intensivamente infinita, sino que tiene límites, el principal de los cuales, aunque no el único, es el principio de contradicción.

Evidentemente, al eliminar de las criaturas los universales o esencias, el campo de lo contradictorio se reduce notablemente. Es cierto que nuestro autor acata la versión aristotélica del principio de contradicción, a saber, que es imposible que lo mismo sea y no sea a la vez<sup>[24]</sup>, pero como el ser en Ockham ha sido reducido a pura existencia fáctica, sin esencia alguna, lo contradictorio se reduce exclusivamente al «a la vez»: los singulares no pueden ser y no ser *en el instante* en que son determinados como tales por la voluntad divina, pero sí pueden serlo en el instante siguiente<sup>[25]</sup>, porque cada cosa es tal y como Dios quiere que sea<sup>[26]</sup>, y de modo totalmente particular, es decir, sin esencia universal alguna que exija ser mantenida por encima del instante<sup>[27]</sup>.

Así tenemos, finalmente, la tesis entera de Ockham: “*Al poder divino se ha de atribuir cualquier cosa que no incluya una manifiesta contradicción*”<sup>[28]</sup>. Naturalmente, ésta es una obligación del cristiano, no de la razón natural, ya que sólo el cristiano conoce la omnipotencia de Dios<sup>[29]</sup>. Pero el principio de no contradicción no es revelado, es de índole racional, de manera que en la tesis central de Ockham se conjuga un dato revelado con una restricción lógico-filosófica.

Por eso, y a pesar de que dice que sólo la conocemos por la fe, lo cierto es que él interpreta la omnipotencia de modo simplemente lógico, como consecuencia de haberla sometido al criterio de la mera no contradicción. Concretamente, Ockham piensa la voluntad omnipotente sólo como el máximo poder pensable, no como poder sin límite. Lo mismo que para Anselmo de Canterbury Dios era el máximo pensable en términos de perfección, para Ockham Dios es el máximo pensable en términos de poder. Todo máximo implica un mínimo, sirviendo de tope o límite el uno para el otro<sup>[30]</sup>. En s. Anselmo, el mínimo de perfección es la existencia, porque, si no se existe,

no cabe tener ninguna otra perfección, y el máximo es la perfección divina que reúne todos los atributos positivos de las criaturas, incluida –como una más– la existencia<sup>[31]</sup>. El mínimo en el pensamiento de Ockham es la existencia fáctica de las criaturas, asentada en el principio de no contradicción; el máximo es la omnipotencia divina. Este modo de enfocar la relación entre la esencia de Dios como omnipotencia máxima pensable, y la existencia fáctica de la criatura como el mínimo de poder es lo que considero el núcleo central del que deriva todo el pensamiento peculiar de Ockham<sup>[32]</sup>.

Expresado en términos positivos, el principio general que rige el pensamiento de Ockham en todo aquello que tiene de propio es el siguiente: la omnipotencia divina puede hacer por sí lo que hace mediante las causas segundas<sup>[33]</sup>, o, lo que es equivalente, puede producir inmediatamente lo que produce mediatamente por las criaturas<sup>[34]</sup>, o, también, puede producir cuanto quiere sin el concurso de causa segunda alguna<sup>[35]</sup>. Y para aclarar la generalidad del poder divino puntualiza que puede suspender la causalidad de las causas segundas<sup>[36]</sup>, puede producir un efecto sin su causa<sup>[37]</sup>, o una causa sin su efecto, es decir, lo primero sin lo posterior<sup>[38]</sup>. En suma, tan grande es el poder divino que puede hacer de sus criaturas cuanto le placiere<sup>[39]</sup>. Y en correspondencia, las criaturas no pueden nada por sí mismas<sup>[40]</sup>.

Voy a intentar mostrar, a continuación, cómo de esta concepción maximalista de la omnipotencia deriva toda la doctrina propia del pensamiento de Ockham, en cuyas obras se repite, una y otra vez, el mismo razonamiento: todo cuanto no implique contradicción ha de ser atribuido al poder absoluto de Dios. Con esto no pretendo insinuar que el pensamiento de Ockham sea sistemático, ni tan siquiera congruente<sup>[41]</sup>, sino tan sólo que procede con una lógica generalizadora.

#### IV. LA APLICACIÓN GENERALIZADA DEL PRINCIPIO DE OMNIPOTENCIA

Ha de tenerse en cuenta que Ockham es un teólogo, y aunque los teólogos medievales suelen ser también filósofos, en su pensamiento la teología juega como principio positivo de conocimiento, mientras que la filosofía hace el papel, más bien, de principio negativo, pues él lo funda todo en el poder de la voluntad divina, *salvado el principio de contradicción*. Dicho de modo breve, en el saber acerca de la realidad la teología señala los máximos, la filosofía los mínimos<sup>[42]</sup>, siendo la relación entre fe y ciencia una relación puramente extrínseca, como la de dos opuestos que coexisten gradualmente<sup>[43]</sup>. El pensamiento *propio* de Ockham no es más que el despliegue generalizado del lema de que todo cuanto no implique contradicción ha de ser atribuido al poder absoluto de Dios. Paso a describirlo.

##### IV.1. Aplicación a la metafísica

La negación de la existencia de los universales fuera de la mente –consecuencia, como se ha visto, de que la esencia de Dios sea la omnipotencia– lleva consigo que lo



único real extramental sea lo singular<sup>[44]</sup>, entendido como determinación fáctica de la voluntad omnipotente divina; pero entonces nuestros conceptos, incluso los más fieles a la realidad, no pueden ser más que *nombres* singulares. Si la universalidad de los conceptos carece de todo fundamento en la realidad, la primera consecuencia de esta tesis central de Ockham es, pues, *el nominalismo*<sup>[45]</sup>: el valor más alto que pueden alcanzar nuestros conceptos es el de ser nombres de cosas particulares. No se niega la existencia de universales en nuestra mente, sino fuera de ella, pero al quitar de la realidad las esencias y quedar como referente de éstas la mera singularidad, la dimensión propiamente significativa del pensamiento y del lenguaje queda reducida al mero «estar por lo significado» (en su caso, lo singular), o sea, como mucho a la *designación* propia del nombre. Los universales son noticias abstractivas, derivadas de las intuitivas, que en vez de hablarnos de las cosas, nos hablan de nuestras elaboraciones ideales (de naturaleza exclusivamente mental), de entes de razón que intentan establecer relaciones ideales sin fundamento en la realidad<sup>[46]</sup>. Cabe, naturalmente ordenarlos, jugar imaginativamente con ellos, estudiarlos lógicamente, pero no cabe conocer con ellos nada real que sobrepase lo singular de los singulares<sup>[47]</sup>. Por esta línea siguió el movimiento ocamista, o sea, el de los seguidores de Ockham, de amplia difusión y duración, pues se mantiene activo desde el s. XIV hasta el XVII.

El resto del panorama metafísico de Ockham se reduce de modo paralelo. A Dios sólo lo podemos conocer por la fe. Racionalmente no cabe demostrar su existencia ni conocer su esencia, ni tan siquiera se puede demostrar estrictamente su unicidad<sup>[48]</sup>. La razón es sencilla: no tenemos intuición de Dios, y de las cosas de las que tenemos intuición no podemos deducir nada acerca de Dios, porque carecen de esencia universal. Por eso todos nuestros conceptos de Dios, que son tomados de las criaturas, son inadecuados, de manera que no podemos conocer su esencia más que de modo nominalmente confuso<sup>[49]</sup>. Sobre la existencia de Dios, cabe establecer ciertas razones «probables» a partir de la existencia fáctica de las criaturas, más que nada a partir del hecho de su conservación<sup>[50]</sup>, pues al carecer de esencia nada hay en ellas que haya de ser conservado más allá del instante; pero esas pruebas tampoco son auténticas demostraciones, porque allí donde no hay un «qué» no se sabe qué quiere decir conservar: ¿qué se conservará, si no hay «qué» propiamente dicho? Conservar algo que no tiene esencia universal no es, propiamente, conservar. Por otra parte, al ser las cosas reales meros singulares, como ya se ha visto, constituyen entidades absolutas e independientes, de manera que no se puede deducir, según la razón natural, de la existencia de una la existencia de otra, incluido Dios<sup>[51]</sup>. En pocas palabras, los filósofos no conocen ni la esencia de Dios ni, por supuesto, las personas divinas<sup>[52]</sup>.

A las criaturas sí las podemos conocer por nosotros mismos, pero sabiendo que en ellas sólo es real lo singular, objeto de noticia intuitiva. Como el principio de no contradicción sólo prohíbe que algo sea y no sea *a la vez y bajo el mismo aspecto*, una vez suprimido lo de «el mismo aspecto» (que pertenece a la esencia), lo singular es



aquello que existe en el instante, pero que puede no existir o existir de otro modo en el instante siguiente: el singular es el existente en el instante<sup>[53]</sup>, o sea, lo mínimo que cabe ser. La metafísica de Ockham se rige por este mínimo. Así, de las categorías aristotélicas admite como reales: (i) a la substancia, entendida no como «*tode ti*» («este qué»), sino como mero «*tode*» («este»); y (ii) a la cualidad, que también es término directo de la voluntad creadora; mas no a la cantidad<sup>[54]</sup>, pues distingue entre una cantidad que es intrínseca a la substancia material, y no se distingue de ella, y otra que inhiere a la cualidad y se reduce a ésta<sup>[55]</sup>. El resto de las categorías, como la relación<sup>[56]</sup>, la acción-pasión, el *quando*, el *ubi* o lugar, el *habitus*, el *situs*, no son para él predicamentos reales<sup>[57]</sup>, sino nombres connotativos que no significan cosas reales distintas de la propia substancia singular. Todas las categorías se reducen, pues, a dos: la substancia y la cualidad, ambas reunidas de hecho en los singulares<sup>[58]</sup>.

En cuanto al cambio o movimiento, tema central de la física, Ockham lo reduce a la substancia, como la adquisición o pérdida de una forma o de un lugar por parte de un sujeto permanente. Para comprender el movimiento, basta con entender que tal adquisición o pérdida le ocurre a un sujeto que permanece *de modo continuo*, o lo que es igual, basta con entender que en la realidad singular se dan los contradictorios de modo sucesivo, no simultáneo<sup>[59]</sup>. Por eso otra de las limitaciones señaladas por él a la omnipotencia divina consiste en que no puede producir movimiento en el instante, pues implicaría contradicción<sup>[60]</sup>. Para que exista el movimiento, Dios ha de mantener a la substancia por encima del instante.

Eso no obstante, respecto de las criaturas la omnipotencia de Dios puede, por ejemplo: causar una substancia sin accidentes o sin movimiento local alguno<sup>[61]</sup>, e, igualmente, un accidente sin substancia, una forma sin sujeto<sup>[62]</sup>, una cualidad sin cantidad<sup>[63]</sup>, o que muchos cuerpos ocupen el mismo lugar<sup>[64]</sup>. Sin embargo, no puede hacer indivisible lo extenso<sup>[65]</sup>, ni puede producir simultáneamente (en el instante) infinitas cosas, sino sólo sucesivamente, porque si se dieran a la vez cada una de esas cosas implicarían contradicción<sup>[66]</sup>.

Sin embargo, en metafísica Ockham reconoce un límite para la omnipotencia que supera la mera no contradicción<sup>[67]</sup>. En efecto, Dios no es contradictorio, pero no por eso puede causarse a sí mismo. Para salvar la dificultad, nos dice que la omnipotencia divina recae únicamente sobre lo factible, y como según la fe Dios es eterno y, por tanto, no factible, su poder ha de recaer necesariamente sobre lo otro que Dios, no sobre Dios mismo: es un poder *ad extra*. Esta salvedad pone de relieve la insuficiencia del principio de contradicción para limitar la omnipotencia divina, y señala un insoluble problema de congruencia en la teología de nuestro autor, del que me ocuparé más tarde.

Como consecuencia de la esencialización de la omnipotencia en Dios, todo lo creado resulta ser contingente. Todo lo creado que produce algún efecto lo produce contingentemente, puesto que Dios podría hacer que no lo produjera<sup>[68]</sup>. Y cuando se trata de una causa libre o no determinada, como es la voluntad humana, su

contingencia es aún más patente, en la medida en que puede tanto producir como no producir<sup>[69]</sup>. Pero entonces, aunque él no lo diga de modo expreso, también el Dios de Ockham, al ser libre como voluntad omnipotente sólo restringida por la no contradicción, resulta indirectamente contingente: su voluntad puede variar cuanto quiera (*voluntas absoluta*), y si de hecho no varía, es porque así lo decide ella (*voluntas ordinata*), o sea, *contingentemente*. Si el término de una voluntad libre es por completo contingente, también la voluntad que lo quiere como absolutamente contingente, o sea, desprovisto de esencia universal, queda afectada por la contingencia en la forma de la arbitrariedad<sup>[70]</sup>. Por tanto, todo lo creado es contingente, y el propio creador también lo es, a su manera.

En suma, si la metafísica no puede conocer con certeza a Dios ni tampoco tiene nada que conocer en las criaturas más allá de su facticidad contingente, el único campo que le queda a la razón para desarrollar por sí misma el saber que le es propio – el saber con necesidad<sup>[71]</sup> – es la lógica, y una lógica que, respecto de lo real, sólo puede *clasificar* lo que existe de hecho y conocemos intuitivamente, pero que, en cambio, goza de amplia libertad respecto de lo pensado, pudiendo establecer demostraciones y refutaciones, con valor de consistencia necesaria, pero sin otra relación con lo real que la que permiten o bien la verificación fáctica, o bien la fe. Prueba de lo que digo es que, en general, la mayor parte de las discusiones que mantiene Ockham en sus obras versan no sobre la realidad, sino sobre la verdad de las proposiciones<sup>[72]</sup>.

La metafísica ha quedado, pues, privada de todo lo que le es propio y reducida al mínimo de saber.

## IV.2. Aplicación a la antropología

### IV.2.a) El conocimiento humano

Al suprimir las esencias universales, para Ockham las únicas distinciones reales son las individuales, que son absolutas. Pueden, desde luego, hacerse muchas distinciones de razón, tantas cuantas la lógica aconseje, pero estas distinciones no pueden ser aplicadas a las cosas reales. El conocimiento real, si ha de ser literalmente real, habrá de reducirse de modo exclusivo al conocimiento de lo individual como individual. Precisamente por eso el único conocimiento verdadero es el intuitivo, pero entendiendo por intuición el conocimiento *presente o actual* (en el instante) del objeto singular, sea conocido por los sentidos o por la propia alma. Por tanto, ésta es otra consecuencia importante: *sólo el conocimiento particular o intuitivo de lo particular es realmente verdadero*. Además, Ockham rechaza la existencia de hábitos innatos o naturales, pues según él todos los hábitos son adquiridos, por lo que incluso el hábito de los primeros principios es adquirido<sup>[73]</sup>. De este modo el entendimiento es interpretado como pasividad receptiva, carente de toda actividad previa al

objeto<sup>[74]</sup>. Aunque Ockham no coincidiera exactamente en todo con los empiristas<sup>[75]</sup>, todo el empirismo posterior toma su inspiración en este punto de su doctrina, aunque admitiendo exclusivamente la intuición sensible.

A ese conocimiento singular de lo singular, el único conocimiento verdadero admitido por nuestro autor, lo denomina *notitia intuitiva*, que es entendida como el conocimiento causado inmediatamente por el objeto extramental singular<sup>[76]</sup>. También admite la existencia de noticias abstractivas derivadas a partir de la intuitiva, pero de modo sólo subjetivo<sup>[77]</sup>. Ockham sostiene, sin embargo, que el poder omnímodo de Dios puede causar una noticia abstractiva sin la intuitiva<sup>[78]</sup>, pero –sobre todo– que puede causar *el conocimiento intuitivo de una cosa no existente*<sup>[79]</sup>, y, por tanto, no presente, no sólo de una cosa que no exista ya<sup>[80]</sup>, sino de algo que no haya existido todavía o que no existirá nunca<sup>[81]</sup>. De este modo Dios puede causar en nosotros un saber al que no corresponda un contenido o materia en la realidad extramental<sup>[82]</sup>. Se diera o no cuenta, él, de la descalificación para el conocimiento humano que supone ese modo de entender el poder divino, conviene tener en cuenta los problemas que esa idea con el tiempo provocó en muchos:

*“Sin embargo, hace mucho tiempo que tengo en mi espíritu una cierta opinión de que hay un Dios que lo puede todo, y por el que yo he sido creado y producido tal como soy. Ahora bien, ¿quién me puede dar garantías de que este Dios no haya hecho que no exista en absoluto tierra alguna, cielo alguno, cuerpo extenso alguno, figura alguna, tamaño alguno, lugar alguno, y que, no obstante, yo tenga las sensaciones de todas esas cosas, y que me parezca que todo eso no existe de ningún otro modo más que como yo los veo?”<sup>[83]</sup>.*

Esa opinión que rondaba por la cabeza de Descartes dio pie a la hipótesis del genio maligno, contra la cual lucha toda la duda fingida cartesiana<sup>[84]</sup>, así como la búsqueda filosófica de la que nace la filosofía moderna, a saber, la búsqueda de un sabido tan sólido e innegable que, salvando incluso la capacidad de engaño del Genio maligno, pudiera servir de fundamento o comienzo seguro para el saber humano. Otros, por el contrario, hicieron tan suyas las tesis de Ockham que o bien, como en el caso de Berkeley, sostuvieron como principal argumento de la existencia de Dios precisamente el hecho de que sea Dios quien causa nuestro conocimiento, poniendo ante nuestros ojos los fenómenos continuamente creados por su voluntad<sup>[85]</sup>, o bien se declararon abiertamente ateos, tal como nos sugiere el propio Descartes:

*“Habrá quizás quienes en este punto preferirán negar la existencia de un Dios tan poderoso antes que creer que todas las demás cosas son inciertas”<sup>[86]</sup>.*

Desde luego, en cuanto que los universales, aunque sin fundamento alguno real, existen en nuestra mente, con ellos podemos –como he dicho– hacer lógica, desarrollando otro tipo de verdad: la verdad de los enunciados o la verdad formal. Ahora bien, unos conceptos universales que carecen de fundamento real y entre los que tan sólo cabe establecer *idealmente* relaciones mutuas darán lugar, por fuerza, a

una lógica formal carente de contenidos reales que no sean fácticos, o sea, a una lógica parecida a la lógica formal moderna, que sirve para establecer clases de términos, relaciones sincategoremáticas y órdenes de lenguaje, en suma: una lógica subjetiva, con fundamento extramental meramente fáctico y valor extensional. De este modo, aunque se mantenga el nombre de universales, la noción ha cambiado por completo, y ésta es la tercera consecuencia: en vez de con conceptos universales, la lógica de Ockham es una lógica que se forja con ideas generales<sup>[87]</sup>.

La llamada «navaja de Ockham», que Russell<sup>[88]</sup> formula como el principio “los entes no han de ser multiplicados sin necesidad” o “es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos”<sup>[89]</sup>, o sea, como un principio lógico, de aplicación a las hipótesis científicas, no es ninguna aportación propia del pensamiento de Ockham, pues es común a casi todos los filósofos, aunque ciertamente él lo aplica con más frecuencia y variedad que la mayoría<sup>[90]</sup>. Pero si, en cambio, se tiene en cuenta lo que vamos diciendo, se puede entender esa expresión en otro sentido mucho más radical. El efecto «navaja» en el pensamiento de Ockham, la verdadera restricción introducida por él en el campo del conocimiento filosófico, es la reducción de las esencias universales a la mera facticidad de lo particular. Ahora bien, como se ha visto, el principio del que deriva todo ese recorte máximo es el de la omnipotencia *máxima pensable*, por tanto ésta es la que debe ser considerada como la verdadera navaja ontológica de Ockham<sup>[91]</sup>. La otra, la del principio de economía, es sólo una consecuencia de la anterior: una vez reducida la realidad creada a pura facticidad contingente, o sea, eliminadas las esencias universales, queda en las criaturas tan poco por entender que sobran todas las explicaciones y basta con la sola voluntad de un Dios arbitrario, por lo que cualquier razonamiento distinto de éste sólo debe tener la función de eliminar o reducir las complicaciones que introduce nuestro propio pensamiento, pues la realidad creada no puede ser más sencilla: individuos singulares.

Sin embargo, el mismo Ockham, que aplica tan a rajatabla el principio lógico de economía en las discusiones sobre las causas segundas, no lo observa en sus planteamientos de base. En efecto, al sostener que sólo lo individual es real, se ha de entender que lo real es una *multiplicidad innumerable* de individuos incomunicados, y como esa multiplicidad no tiene otra razón de ser que la voluntad omnipotente de Dios, se ha de sobreentender que tal multiplicidad es efecto del arbitrio divino, de donde se deduce que Dios no obedece a ningún principio de economía, ni la realidad está hecha según tal principio. Pero si el mundo no está hecho según el principio lógico de economía, ni Dios funciona con él, ¿en qué se fundaría, entonces, la racionalidad de tal principio?<sup>[92]</sup> Por otro lado, y lo que es más, si Dios, siendo –según Ockham– la única verdadera causa inmediata de todo<sup>[93]</sup>, ha querido libremente utilizar de hecho como medios concausales a algunas de sus criaturas, más bien que obedecer al susodicho principio, lo contraría, pues es claramente superfluo, de acuerdo con su pensamiento, multiplicar innecesariamente las causas; pero ni a Dios le hace falta el concurso de la criatura, ni las criaturas con su mediación aportan nada al poder de

Dios, que es quien causa mediante ellas, luego el principio básico de todo su pensamiento (Dios puede hacer por sí lo que hace mediante las criaturas) es un principio antieconómico. ¡Si alguien ha hecho vana a toda la creación y arbitrario a su creador, ése ha sido Ockham!

#### IV.2.b) La voluntad humana

En cuanto a la voluntad humana, Ockham admite como noticia intuitiva, *por experiencia*, la libertad. La diferencia básica entre el entendimiento y la voluntad radica, para él, en que la voluntad requiere siempre la presencia actual del objeto para ejercer su acto, de manera que los hábitos han de ser puestos en la voluntad no para suplir alguna falta de objeto, sino para obtener una mayor perfección del acto, y una mayor inclinación y facilidad para quererlo<sup>[94]</sup>. Pero como el hombre tampoco tiene esencia universal, sino que es, igual que cualquier otra cosa, una pura determinación de la voluntad omnipotente, la libertad no pasa de ser *un hecho* impenetrable por la inteligencia, sabemos por experiencia evidente que la tenemos<sup>[95]</sup>, pero no la podemos ni deducir ni entender, sino que es experimentada como el poder que tenemos *de facto* tanto para causar como para no causar un efecto sin que por eso se modifique nada fuera de mi poder<sup>[96]</sup>. Naturalmente, también a ella, como a cualquier otra criatura, puede Dios sustituirla enteramente con su poder. Más aún: Dios puede hacerla querer produciendo su acto, sin que en ello tenga responsabilidad la voluntad. Y, en esta misma línea, Dios puede detener su operación<sup>[97]</sup> o proseguirla, substituyendo a la propia voluntad de uno<sup>[98]</sup>. Incluso puede causar Dios el acto de dilección sin conocimiento alguno<sup>[99]</sup>, y el goce o fruición en el amor sin deleite o con tristeza<sup>[100]</sup>. Parece que lo único que no podría hacer es un acto de amor a Dios de la voluntad sin que la voluntad lo acompañe<sup>[101]</sup>, se sobreentiende que por ser contradictorio.

Las consecuencias de esta doctrina se hacen patentes de modo especial en la ética<sup>[102]</sup>. Puesto que carecemos de esencia, no podemos saber en qué puede consistir nuestro fin último, nuestra felicidad. Evidentemente que ella sea el gozo de la esencia divina no es algo que pueda determinar la razón filosófica, sino que sólo llegamos a conocer por la fe. Pero aún sabiéndolo por fe, somos libres de querer o no nuestra felicidad, lo cual implica que la voluntad no se somete necesariamente al juicio de la razón, sea recto o no. Ockham se opone a la doctrina tomista de la *voluntas ut natura*, puesto que lo que se puede llamar naturaleza es sólo una determinación arbitraria de la voluntad divina. La desorientación natural de la razón, por carecer las cosas creadas de esencia universal, afecta a las propias nociones de bien y de mal: no sabemos ni tan siquiera qué es bueno o malo, sólo sabemos por fe que es bueno lo que Dios manda y malo lo que Dios prohíbe<sup>[103]</sup>, pero con el matiz de que lo mandado por Dios es bueno sólo porque Él lo manda, y lo malo lo es sólo porque Él lo prohíbe. No hay actos intrínsecamente malos o buenos: lo único bueno es obedecer, y lo malo

desobedecer<sup>[104]</sup>. Al no existir una esencia o naturaleza humana, los mandamientos de Dios han de ser extrínsecos a nosotros, de tal manera que Dios podría mandarnos fornicar y, entonces, sería bueno fornicar<sup>[105]</sup>. Y puesto que Dios puede causar el acto de la voluntad sin nosotros, bien podría causar un acto de odio a Él sin que hubiera pecado alguno<sup>[106]</sup>. Es cierto que Ockham alude a la recta razón, siguiendo a Aristóteles, y la define como prudencia<sup>[107]</sup>, pero al no haber esencia humana alguna, la rectitud de la razón sólo puede provenir del mandato divino (natural o sobrenatural), por lo que en última instancia el criterio ético, incluso para los que no conocen la revelación, es la conciencia propia, lo que a cada cual le parezca recto<sup>[108]</sup>. El formalismo ético kantiano tiene en esta doctrina un precedente parcial. Ockham sostiene que sólo es laudable o vituperable la voluntad<sup>[109]</sup>, porque sólo el acto interno de la voluntad es moralmente bueno<sup>[110]</sup>, y, sin embargo, lo que hace la voluntad es bueno por una razón extrínseca a ella, a saber, sólo si obedece al mandato divino, *con independencia del contenido de lo mandado*, de un modo semejante<sup>[111]</sup> al del imperativo categórico kantiano, que pretende hacer moralmente buena a la voluntad de un modo puramente formal.

### IV.3. Aplicación a la teología cristiana

Sólo si admitimos las noticias creditivas o de la fe, entonces podemos saber con certeza que Dios es creador, que es infinito<sup>[112]</sup> –puesto que crear requiere un poder infinito<sup>[113]</sup>–, que es simple<sup>[114]</sup>, y, por tanto, que en Él se identifican realmente la esencia y la existencia, así como que su esencia es la omnipotencia<sup>[115]</sup>. Pero también en las cosas creadas, una vez anuladas de ellas las esencias universales, la razón natural identifica esencia y existencia, aunque de modo distinto: la esencia y la existencia en Dios se identifican realmente por su simplicidad (creída), la esencia de las criaturas, en cambio, se identifica con la existencia<sup>[116]</sup> de modo no real, sino sólo *nominal*: para la razón son dos nombres de la misma cosa. Y en cuanto a la (omni)potencia o poder, como ya adelanté, pertenece tan exclusivamente a la esencia de Dios que de ella quedan por completo excluidas las criaturas, las cuales son, a lo sumo, *medios* de la causalidad divina, nunca causas autónomas, puesto que la omnipotencia divina puede causar por sí misma todo aquello que causa mediante las criaturas. Sin duda esta última tesis, tal como la entiende Ockham, tiene una importancia decisiva para comprender la cuasi-anulación de la criatura que lleva consigo el planteamiento de su teología. Literalmente considerada, esa afirmación, con diversas formulaciones, era un principio comúnmente admitido por todos los filósofos medievales: *las criaturas son causas segundas*. Pero Ockham extrema ese principio, porque para él las causas segundas no tienen efectividad propia, sino que es Dios el único que causa en ellas<sup>[117]</sup>.

Con lo dicho podría parecer que la teología no es afectada negativamente por la concepción ocamista de la voluntad omnipotente de Dios, pero no es así. En relación

con la gracia divina, los dones son concebidos también por él como actos o bienes individuales o aislados, por lo que la concesión de un don no obliga necesariamente a la concesión de otro<sup>[118]</sup>. En este sentido, *la omnipotencia de Dios puede salvar a un hombre sin la caridad creada*<sup>[119]</sup>, dar la vida eterna sin los hábitos sobrenaturales<sup>[120]</sup>, *reprobar a alguien sin pecado alguno*<sup>[121]</sup>, puede querer que no le veamos ni gocemos de él en la vida futura<sup>[122]</sup>, puede no aceptar un acto de caridad creada<sup>[123]</sup>, puede aceptar a un alma sin que tenga previamente el hábito de la caridad, y darle después la vida eterna<sup>[124]</sup>, *puede hacer ver la esencia divina a quien no le ama con dilección*<sup>[125]</sup>, y *perdonar la culpa y la pena sin la gracia creada*<sup>[126]</sup>. Nada de esto debiera sorprendernos, puesto que, como he ido señalando en notas, Dios es causa también del pecado, sin que Él peque, porque lo que es pecado para el hombre no lo es para Dios, que nada debe a nadie<sup>[127]</sup>. Éstas, además de otras, como su poco aprecio por la filosofía, son las razones por las que parece que Lutero sintonizaba con Ockham, al que elogiaba y consideraba su maestro, lo que puede comprenderse, dada la estrecha semejanza entre las doctrinas sobre la justificación de ambos<sup>[128]</sup>.

Podría objetarse, sin embargo, en descargo de Ockham, que todas estas doctrinas tuyas se sostienen sólo respecto de la *potentia Dei absoluta*, no de la *ordinata*. En efecto, él distingue entre la omnipotencia absoluta de Dios y su poder ordenado, no porque entienda que haya en Dios dos potencias, ni porque una sea ordenada y la otra desordenada, sino porque, cuando se habla de «poder», cabe entenderlo como el poder que tiene Dios de hacer de acuerdo con las leyes establecidas de hecho por Él, o el poder que tiene de hacer todo lo que no entrañe contradicción<sup>[129]</sup>. Tal distinción, que pudiera parecer inocua, se corresponde con el planteamiento de base de todo su pensamiento: mediante la *potentia Dei absoluta* subordina todo a la consideración de la *posibilidad divina*, tal como los hombres la concebimos, a saber, como mera no contradicción; mediante la *potentia Dei ordinata* reduce todo lo que sabemos por la fe al mero valor de hecho<sup>[130]</sup>. De la potencia absoluta se sirve para explicar los milagros<sup>[131]</sup>, la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía<sup>[132]</sup>, mientras que la potencia ordenada le sirve para establecer las gracias excepcionales<sup>[133]</sup>, las excepciones sobrenaturales al principio de economía<sup>[134]</sup>, y para explicar la historificación de la salvación y de las normas divinas<sup>[135]</sup>, pero subrayando siempre que lo que hace Dios de hecho es menos de lo que puede hacer, con lo que parece ignorar que la encarnación del Verbo es la obra *ad extra* insuperable de la Trinidad<sup>[136]</sup>.

En verdad, carece de sentido real distinguir constantemente entre una *potentia absoluta* y otra *ordinata*, puesto que la omnipotencia de Dios se despliega *desde Su plan eternamente ordenado*, no según las posibilidades imaginadas por el hombre. En Dios no existe otra omnipotencia que la *ordinata*, la cual es ilimitada, no como la que Ockham llama absoluta. Ninguna de las posibilidades que, dos párrafos atrás, he reseñado en su doctrina acerca de la salvación es verdaderamente posible. En cambio, lo que lamentablemente resulta de estos principios es una teología fría, constituida por posibilidades inexistentes y verdades meramente *de hecho*, en la que nada íntimo,



personal y amable de Dios aflora, y en la que, por el contrario, se oscurece el mensaje revelado, por ocuparse toda ella sólo en remarcar el poderío de Dios *al estilo humano*, que resulta así extrínseco y lejano a sus criaturas.

Por tanto, la atribución de las anteriores doctrinas a la omnipotencia absoluta de Dios no puede servir de excusa para descargar de errores teológicos a Ockham, porque la arbitrariedad que tal omnipotencia introduce en Dios socava de modo radical toda la teología de la salvación.

## V. EL ERROR BÁSICO DE OCKHAM

Espero que tras la anterior enumeración de las doctrinas peculiares de Ockham haya quedado nítidamente clara la línea de construcción de todo su pensamiento: con la constante consideración de la mera *posibilidad* del ejercicio de la omnipotencia divina absoluta, Ockham ha reducido la metafísica, la ética y la teología «nuestra» a la condición de saberes insuficientes, cuando no innecesarios, de tal modo que el pleito con los filosofantes queda aparentemente zanjado<sup>[137]</sup>, aunque al precio de que tampoco lo que creemos por la fe tenga ningún otro apoyo racional que no sea el del principio de contradicción.

Se ve ahora con nitidez que, si Ockham canceló la filosofía medieval, no fue porque hiciera avanzar hasta su agotamiento el método de mutua ayuda entre la razón y la fe cristiana, sino porque eliminó la metafísica y redujo el saber humano, incluso el teológico, a un mero tratamiento lógico-extensional de lo sabido por la razón y por la revelación. Conviene sacar a la luz, pues, los implícitos básicos del planteamiento de Ockham, que es, a todas luces, erróneo.

Ciertamente son muchos los errores filosóficos y teológicos que están contenidos en lo que he expuesto de Ockham<sup>[138]</sup>, pero voy a intentar señalar sólo aquel que me parece ser el error determinante de todos los demás. Debo aclarar, sin embargo, que el error básico a que aludo, el error del que dependen sus planteamientos, no se puede resumir en una sola idea, sino que se trata de una secuencia de supuestos erróneos concatenados entre sí. Por esa razón voy a proceder por pasos.

El primer supuesto erróneo del planteamiento ockhamista es el de no respetar la diferencia entre lo *ad intra* y lo *ad extra* en Dios. Es un error heredado de Duns Escoto y compartido con él. La distinción entre lo *ad intra* y lo *ad extra* en Dios es una distinción teológico-cristiana, inseparable de las nociones de la creación, de la encarnación y de la Trinidad. Ni los paganos ni los judíos distinguían entre la vida íntima de Dios y su operación creadora. Pero la revelación de Cristo nos da a conocer que el Verbo divino se ha hecho hombre en la persona de Jesucristo, de manera que se ha de distinguir, por un lado, entre el Verbo o Palabra de Dios, que es generado eternamente por el Padre –con el que comparte la naturaleza divina–, y, por otro, la naturaleza humana asumida por el Verbo, generada por María y nacida en el tiempo. Tanto la creación como la encarnación son obras de Dios *ad extra*, o sea, fuera de la

vida íntima divina, mientras que la procedencia del Verbo y del Espíritu Santo son relaciones eternas dentro de la intimidad de Dios, es decir, *ad intra*. Duns Escoto y Ockham saben perfectamente, y lo dicen de modo expreso<sup>[139]</sup>, que la omnipotencia es un atributo divino *ad extra*, o sea, de la divinidad en cuanto que opera fuera de sí misma, y, sin embargo, pretenden hacer de ella la esencia de Dios, es decir, aquello que hace que Dios sea Dios (*ad intra*).

Es obvio que si Dios fuera Dios por haber creado o haberse encarnado, entonces serían las criaturas las que harían divino al creador, o lo que es equivalente, Dios necesitaría de las criaturas para ser Dios, de modo que las criaturas o bien serían anteriores a Dios (Hegel), o bien serían Dios mismo (Espinosa y Schelling). En todo caso, Dios no sería eternamente Dios, sino que habría de llegar a serlo, bien en un proceso dialéctico (Hegel), bien por auto-causación directa (*causa sui*), ya sea *ab aeterno* (Espinosa), ya sea por una decisión inmemorial (Schelling). En pocas palabras, el panteísmo sería inevitable, y Dios no sería Dios.

Sin duda alguna, tanto Duns Escoto como Ockham quieren evitar que Dios dependa de la criatura<sup>[140]</sup>, pero insisten en identificar la omnipotencia, que es exclusivamente *ad extra*, con la esencia divina. Para ello recurren a la identificación de la omnipotencia con la voluntad divina, la cual sí sería un atributo *ad intra* de la naturaleza de Dios. Pero es patente que la distinción entre lo *ad extra* y lo *ad intra* afecta también a la voluntad divina: la voluntad divina *ad intra* es el amor, no omnipotencia alguna, pues como bien entendió Ockham Dios no es factible, es decir, término de poder alguno. La voluntad del Padre que ama al Hijo no se puede confundir con la voluntad del Padre que envía a su Hijo al mundo. El amor del Padre al Hijo y viceversa es eterno y *ad intra*<sup>[141]</sup>, mientras que la misión del Hijo la hace el Padre por amor al mundo y a nosotros<sup>[142]</sup>, o sea, *ad extra*. Del mismo modo, la voluntad eterna del Hijo *ad intra* es una con la del Padre, sin embargo en la voluntad del Hijo *ad extra* ha de distinguirse su voluntad humana y su voluntad divina: la voluntad humana puede sentir la contradicción de querer y no querer morir, la voluntad divina de Cristo sigue siendo una con la del Padre (tanto en crear, como en encarnarse, como en morir, etc.)<sup>[143]</sup>. Tan es así que existe una gracia creada (*ad extra*) y otra increada (*ad intra*): la gracia o don increado es el Espíritu Santo, la gracia creada es la naturaleza humana de Cristo<sup>[144]</sup>. Ockham sabe (por fe) de la necesidad *de hecho* de la gracia creada<sup>[145]</sup>, pero por la generalización del principio de omnipotencia sostiene que Dios puede salvar sin ella, o, lo que es equivalente, sin la gracia de Cristo, Dios y *hombre*, como si el plan de Dios pudiera cambiar al igual que los planes humanos, cosa absolutamente inaceptable y errónea para la fe cristiana y para la fe racional<sup>[146]</sup>.

De las precisiones recién hechas se deduce que, por razón de la creación, ha de distinguirse en Dios lo *ad intra* y lo *ad extra*, y, por razón de la encarnación, dentro de lo creado *ad extra* ha de distinguirse lo *exclusivamente ad extra* y lo *ad extra asumido*, o hecho donalmente compatible con lo *ad intra*.

El error que denuncio, que también hoy puede amenazar nuestra fe<sup>[147]</sup>, se hace especialmente patente en el caso de Ockham, precisamente porque lo llevó con toda coherencia hasta su extremo. Al hacer de un atributo divino que es *exclusivamente ad extra* lo más alto de toda realidad se produjo un descalabro total en la teoría y en la práctica.

El segundo supuesto erróneo de Ockham es entender *al modo humano*, a saber, como un *poder general*, ese atributo *exclusivamente ad extra*, que constituiría según él la esencia de Dios. No obstante ser un solo supuesto, en éste cabe sorprender, al menos, dos errores implícitos: uno por omisión o negativo, y otro por comisión o positivo.

El error implícito por omisión es la exclusión del orden trascendental. En efecto, la omnipotencia, o el poder concebido de modo general, no es un trascendental, es decir, una actividad que pueda ser realmente común a todos los entes. Ockham lo entiende así: la omnipotencia es un nombre singular, puesto que es exclusiva de Dios, y, si es singular, no puede ser trascendental. Naturalmente, conviene aclarar aquí qué se entiende por «trascendental». Lo trascendental es lo común a todas las cosas reales: todo lo real es, todo lo real es *verdadero*, todo lo real es *en sí mismo un bien*. La característica distintiva de lo trascendental es que, en vez de *dividir* lo real –como hace Duns Escoto para ordenar la metafísica–, reúne y hace compatible no sólo todo lo creado, sino incluso al creador y a la criatura<sup>[148]</sup>. Esas nociones trascendentales son positivas y no excluyentes de nada. La actividad de ser puede ser compartida por todos sin que ello mengüe a ninguno, la actividad de entender o de ser inteligido puede ser compartida por todos sin que unos se estorben a otros, la actividad de amar o de ser amado puede ser compartida por todos sin que ninguno sea excluido. San Agustín ponía el ejemplo del verbo mental: la palabra que yo engendro al entender, de modo *semejante* a la palabra expresada externamente, puede ser entendida por todos, sin que yo la pierda al comunicarla ni cada oyente reciba sólo una parte de ella, sino toda entera<sup>[149]</sup>. Lo trascendental no pierde nada al ser compartido por todos ni hace perder nada al que lo comparte. Gracias a esa compartibilidad, cabe que existan trascendentales *ad extra* y *ad intra*. No es indigno de Dios crear u obrar *ad extra*, si lo que crea directamente son trascendentales; y aunque los trascendentales creados o *ad extra* no sean iguales que los increados o *ad intra*, los trascendentales humanos son compatibles con los divinos, son de la misma estirpe<sup>[150]</sup>.

En cambio, la omnipotencia, es decir, el poder generalizado, es una perfección que no se puede compartir sin que todos pierdan algo. Supongamos, por ejemplo, que alguien da su capa a varios pobres: está claro que él la pierde y los pobres, si se la reparten, no la reciben entera, sino sólo una parte de ella. Eso mismo pasa con el poder: en la medida en que se da, lo pierde el que lo da y no lo reciben entero quienes pasan a detentarlo. Tal cosa acontece porque el bien que se ha compartido no es trascendental. Si nosotros, en cambio, exponemos nuestro pensamiento, no por eso nos quedamos sin él, ni los otros pierden el suyo, ni el pensamiento comunicado queda

roto o troceado; con mucha mayor razón aún, sucede lo dicho con el amor, que sólo existe verdaderamente cuando es compartido y común a los que se aman. Pero si se compartiera la omnipotencia divina, dejaría de tenerla Dios y no la tendría ningún otro. Lo explico más.

Al entronizar el poder como lo más alto, o esencia de Dios, Ockham lega a las generaciones futuras la idea de que lo supremo es el poder generalizado. Toda la historia de Occidente desde entonces ha estado tentada, y en buena parte ha cedido a la tentación, de tomar al poder como lo supremo y más importante, o sea, como Dios. No sólo Machiavello y Hobbes, sino Montesquieu, Rousseau, Schopenhauer, todos los socialismos e individualismos modernos, teóricos y prácticos, comparten ese mismo error, cuyo último y más osado expositor ha sido Nietzsche: el superhombre, aquel que hace las veces del dios que ha matado, es el que posee la voluntad de (*zu*) poder.

Pero además, –y éste es el error por comisión (o positivo) implícito en el segundo supuesto de Ockham–, como la omnipotencia no puede ser compartida, y sólo Dios es omnipotente, pero el poder es lo que más vale la pena, entonces Dios se queda con todo el poder y valer, y la criatura es despojada de todo poder y valor. En pocas palabras, del planteamiento de Ockham se deduce que *Dios es intrínsecamente opuesto a la criatura*: Dios le roba a la criatura su esencia, para poder ser, Él, Dios. En última instancia, es pensado o sobreentendido como un Dios envidioso.

El peor legado de Ockham, fuera de toda duda, ha sido el de proponer una noción de Dios como enemigo de las criaturas: las criaturas han de carecer de esencia universal para que Dios pueda ser omnipotente. La omnipotencia divina nos quita la esencia, el conocimiento, y la moralidad como atributos intrínsecos nuestros. Con esta noción de la divinidad se retrocede sapiencialmente desde la filosofía a los modos de sabiduría más primitivos, como la magia o el mito. Ockham no mantiene una noción de Dios con altura filosófica, y lo que propone como noción teológica es indigno de ese nombre.

No estoy diciendo, naturalmente, que Ockham fuera un mal hombre sólo por pensar así<sup>[151]</sup>, sino que cayó en un gravísimo error, derivado inexorablemente de un mal planteamiento, porque la oposición entre Dios y la criatura se sigue necesariamente de la generalización de la omnipotencia divina. Ockham generaliza la omnipotencia divina, pues en vez de entenderla como una extensión del amor divino *ad extra*, la entiende como el *omni*-poder o poder totalizado. Si se enfoca la omnipotencia como un poder humano sólo que afectado por el cuantificador *omni*-, entonces Dios ha de tener todo el poder que no incluya contradicción.

Al concebir la omnipotencia divina como un poder general –al estilo humano–, cada criatura no puede ser más que un caso particular de tal poder. Ahora bien, entre lo general y lo particular existe una relación puramente extrínseca. Por un lado, lo general se cumple por entero y sin variaciones en lo particular, hasta el punto de que lo particular no puede tener nada propio o distintivo como particular, pues si lo tuviere la ley general sucumbiría<sup>[152]</sup>. Este mismo dato nos enseña que, aunque parece que lo

general se impone despóticamente a lo particular, en el fondo también queda atrapado por lo particular, pues si éste lo fuera de modo distinto a algún otro caso, destruiría la ley general en lo que tiene de general. Se da, pues, una mutua dependencia entre lo general y lo particular, pero en una relación negativa: lo general le quita a lo particular toda autonomía, y lo particular si fuera algo más que un caso le quitaría a lo general su generalidad. Más aún, lo general sólo se puede establecer en la medida en que se dejen de considerar los distintivos de cada cosa y se atienda exclusivamente a lo que tiene en común con el resto de casos, que es lo general. Por tanto, lo general desconsidera a lo particular tal como es en su estricta y distinta realidad<sup>[153]</sup>. Pero igualmente lo particular, en su cumplimiento casuístico, pero total, de la generalidad a la que pertenece, desconsidera la extensión de lo general, desconsidera cualquier otro caso, y así desconsidera la generalidad en sí misma. Esta mutua desconsideración y negatividad equivale a una clara oposición que lleva consigo un mutuo carácter excluyente.

En Ockham, tanto la voluntad omnipotente de Dios como la contingencia fáctica de la criatura se relacionan como dos opuestos mutuamente extrínsecos y excluyentes, porque se relacionan entre sí como poder general y caso particular. Cuanto hay en la criatura es determinado de modo íntegro y general por Dios, por ser término de la voluntad general divina. Pero a la criatura le corresponde el estrecho margen que le da el no poder contradecirse de Dios. Lo particular de la criatura es el instante, en el cual Dios no puede dejar de querer lo que está queriendo. Por tanto, sólo el instante le pertenece a la criatura, pero en el instante la criatura es tan absoluta como Dios, en cuanto que limita y resiste a la omnipotencia divina. Dios es todo el poder, la criatura es el poder nulo, pero existe en el instante, o sea, en ese espacio mínimo en que, mantenida por la omnipotencia, ésta no puede cambiar. Ambos son concebidos, pues, como mutua y excluyentemente opuestos entre sí por relación al poder.

Todo este modo de pensar es falso, por muy insuficiente. El poder de Dios no cabe que sea entendido igual que la posibilidad humana con el solo límite de lo contradictorio. Concebirlo así es someter la divinidad a los modos lógicos, que son humanos, y demasiado escasos incluso para el hombre. Cuando en los evangelios se dice que nada es imposible para Dios<sup>[154]</sup>, se nos está indicando que el poder divino *no tiene como opuesto la imposibilidad*, que la imposibilidad no limita su poder, y no porque se pueda contradecir, sino porque sus criterios para obrar están muy por encima de la lógica, posibilidad o pensabilidad humanas. La exigencia de no contradicción es una exigencia suficiente para la lógica humana, pero ni tan siquiera lo es en el hombre para encontrar la verdad. Para que sea verdadera, no basta con que una proposición sea posible o no contradictoria, podrá ser consistente o, incluso, lógicamente válida, pero no por eso es realmente verdadera. La verdad real tiene exigencias superiores a las de la lógica. Los lógicos lo reconocen cuando distinguen entre la C-verdad o verdad consistente, la L-verdad o verdad lógica, y la F-verdad o verdad fáctica. Esta última, que los propios lógicos consideran como real, se escapa a

los criterios meramente lógicos, y por eso mismo la llaman fáctica, lo que implica que es así *de hecho*, pero la lógica no sabe por qué. Evidentemente, para Dios no pueden existir verdades fácticas, o sea, cuyo sentido y razón él no conozca, luego también ha de tener un criterio muy superior a la mera no contradicción en su obrar. Ni siquiera el hombre puede obrar dignamente con criterios meramente fácticos ni meramente lógicos.

Para concentrarme en lo más radical del error de Ockham, me ceñiré al principio de omnipotencia enunciado en forma positiva: *Dios puede hacer por sí mismo lo que hace mediante las criaturas*. Visto desde la congruencia, es éste una insensatez de principio. Se afirma como posible para Dios algo que es incongruente con Él: si Dios decide crear las criaturas y que ellas tengan causalidad, carece de sentido, por congruencia, que las substituya. Eso se le puede ocurrir a un hombre, que no sabe bien lo que quiere, lo que hace y lo que puede hacer, pero las acciones de Dios son perfectas<sup>[155]</sup>, no admiten el arrepentimiento<sup>[156]</sup>, porque están hechas desde un saber y un querer eternos, para los que la incógnita del futuro no existe. Si Dios decide algo, lo decide de una vez para toda la eternidad. Y si Dios decide crear, jamás decidirá substituir a ninguna de sus criaturas, ni necesitará hacerlo, porque al crearlas sabe y les comunica todo lo que pueden hacer y harán. De tal manera que la hipótesis básica, la que da pie a la idea de una voluntad divina cuya omnipotencia absoluta tenga la posibilidad de hacer lo que quiera menos contradecirse, es un simple sinsentido: es *incongruente con Dios*. Existe un criterio muy superior para el obrar divino que nos viene enseñado por revelación, y que abre ampliamente nuestra razón humana: es la congruencia.

Quizás pueda parecer una insolencia irreverente negar el principio de omnipotencia divina tal como lo entiende Ockham, pero es una falsa impresión. Dios no puede hacer todo cuanto no entrañe contradicción, porque Dios obra de acuerdo con un principio más alto: *Dios es fiel a sí mismo*<sup>[157]</sup>. Si alguien nos dijera que Dios por ser libre y omnipotente puede mentir, ninguno de nosotros lo admitiríamos, puesto que mentir no es ejercer verdaderamente la libertad, y poner por obra la mentira no es verdadero poder. Del mismo modo, el principio de omnipotencia de Ockham, según el cual Dios puede hacer todo lo que no comporte contradicción, es un falso principio, porque en él se introduce subrepticamente la idea de que Dios puede hacer todo aquello que *nosotros podamos pensar, según el modo en que nosotros pensamos*, pero el poder de Dios no puede ser medido por el pensar humano, sino por la sabiduría divina<sup>[158]</sup>, cuyo distintivo es la congruencia integral.

El propio Ockham –como ya señalé– detectó la insuficiencia de su criterio de no contradicción para limitar la omnipotencia divina, cuando se dio cuenta de que, si Dios puede hacer todo lo que no sea contradictorio, como Él no es contradictorio, debería poder hacerse a sí mismo. Mas, en vez de cambiar su planteamiento, buscando otro criterio de más rango, le añadió una condición supletoria para resolver el (inexistente) problema: Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio *y que sea factible*. Pero

se trata de una solución en falso, porque, aunque le sirve para salir del paso, con ella anula la omnipotencia divina. Ockham no busca la congruencia, por eso en vez de declarar la insuficiencia de la no contradicción como criterio para el obrar omnipotente divino, ofrece una solución generalizadora, meramente formal, pero que invierte el sentido de la omnipotencia y, en vez de como creadora de posibilidades, la entiende como dependiente de unas posibilidades previas<sup>[159]</sup>.

## VII. CONCLUSIÓN

Cuando Ockham elimina las esencias de las criaturas en aras del poder totalizado de Dios por su falsa concepción de la omnipotencia, y cuando atribuye a Dios un poder limitado sólo por la contradicción, está concibiendo el poder divino al estilo del humano, y no sólo se equivoca, sino que induce a confusión a toda la filosofía posterior<sup>[160]</sup>.

Con esa equivocada y extremosa interpretación de la omnipotencia, según la cual la mera *posibilidad* de que Dios sustituya a sus criaturas quita toda seguridad a nuestro saber. Parece que ha conseguido vencer dialécticamente a los filosofantes, oponiéndose diametralmente a todas sus razones, pero no sólo no consiguió derrotar históricamente las tesis de los averroístas latinos, sino que en cierto sentido las potenció<sup>[161]</sup>. Por otro lado, en la medida en que tuvo éxito, hizo pensar que los teólogos habían reducido al silencio a los filósofos y a la filosofía: ésta no puede saber mediante la razón y con certeza nada acerca de Dios, y muy poco acerca del mundo y del hombre. Sólo por la fe podemos tener algunos conocimientos seguros sobre Dios, así como sobre el destino del hombre y del mundo. Parece una victoria, pero es una derrota, y deletérea, tanto para la fe como para la razón<sup>[162]</sup>.

La reacción de la filosofía, aunque de efecto algo retrasado, será muy enérgica. Según he ido señalando en el curso de este trabajo, casi todas las líneas de pensamiento desarrolladas en la modernidad han tenido como referente básico alguna aplicación del principio de omnipotencia ocamista. Y, como se ha visto, frente a ella muchos se declararán libertinos o ateos, otros aceptarán la primacía del poder para la vida humana, trasladándolo de Dios al hombre; otros reducirán la idea del Dios omnipotente de Ockham a la de un sabio arquitecto, estimando que, una vez hechas, ya no interviene en sus obras; otros postergarán las cuestiones teológicas dedicando toda su atención a potenciar el saber humano en el mundo de la experiencia sensible; y otros, los más osados, darán la vuelta a tales planteamientos, procurando deducir por la mera razón todo lo revelado, como ha acontecido desde Espinosa y a lo largo del idealismo alemán. Toda la filosofía moderna defiende de distintos modos la autonomía de la razón humana frente a la fe, bien reduciendo a esta última al campo del no saber, o de la mera opinión, o bien incluyéndola dentro del movimiento natural de la propia razón, que es la contraofensiva más drástica a la invasión del campo filosófico por el dios de Ockham.



De este modo, lo que resultó más dañado en tal enfrentamiento fueron las relaciones entre la razón humana y la fe cristiana, es decir, el método de la filosofía medieval, que radicaba en el crecimiento conjunto de fe y razón por virtud de la mutua ayuda entre ellas. Esas relaciones –que estaban en crisis por la disputa con los averroístas latinos–, tras la concepción antagónica de Dios y de las criaturas, o de la teología y la filosofía, introducida por el modo ocamista de entender la omnipotencia, ya no han vuelto a ser íntegras y armónicas en toda la modernidad, a lo más a que han podido llegar ha sido, como he dicho, a reconciliarse en falso por inclusión reductiva de la fe cristiana dentro del propio saber meramente racional.

Llama especialmente la atención que, si bien la lucha contra el teologismo de Ockham ha sido constante en toda la modernidad, ninguno de los autores modernos se haya atrevido a rechazar su concepción de la omnipotencia. Todos, ateos, empiristas, racionalistas, adoradores del poder, filósofos sistemáticos, así como los críticos de la filosofía sistemática, han aceptado de un modo u otro la idea de la omnipotencia divina tal como Ockham la concibió, como poder general sólo limitado por la no contradicción. Porque para todos los modernos Dios es poder, sea como *causa sui*, como omniposibilidad, como voluntad moral, como mano oculta que sintetiza los vicios, como voluntad de vivir, o voluntad de poder... Ésta es la complicidad de los modernos con los planteamientos de Ockham a que aludí al principio: han aceptado negar a Dios o reducirlo a mera razón humana antes que esforzarse por descubrir y superar los supuestos de Ockham. Precisamente porque no supieron cómo hacer frente a dichos supuestos, cada filósofo moderno ha pretendido empezar de nuevo la filosofía, sin darse cuenta –en la mejor de las suposiciones– de que así aceptaban implícitamente la tesis ocamista de la reducción de todo el filosofar anterior (antiguo y medieval) a nada. Pero la filosofía moderna no parte de cero, parte de un mal planteamiento, de una falsa interpretación de la omnipotencia divina que deshace las relaciones positivas entre la razón y la fe. El logicismo ocamista es un desafío más radical y poderoso que el de cualquier otro pensador moderno, precisamente porque todos los modernos acatan la noción del Dios de Ockham.

Dos son las consecuencias que espero se deduzcan de lo recién expuesto: la primera es que sin conocer la filosofía medieval y especialmente su final, no se puede entender la filosofía moderna en su conjunto; y la segunda es que los problemas heredados de los planteamientos de Ockham siguen abiertos y sin resolverse adecuadamente en nuestros días. Todo lo cual demuestra la importancia no sólo histórica, sino temática de un buen conocimiento de la filosofía medieval.

Si se quiere dar un paso más allá de la filosofía moderna y, sin desecharla, proseguir el curso de la filosofía perenne, es preciso replantearse de entrada los supuestos admitidos por ella, el primero de los cuales es el planteamiento ocamista. Por lo menos, se requiere caer en la cuenta de que (i) no es por la omnipotencia (o el poder) por lo que Dios es Dios; de que (ii) la omnipotencia divina no está regida por el principio de no contradicción, sino por el principio de congruencia; de que (iii) Dios no

es enemigo de la criatura, ni le estorba o quita nada, sino que es el donante de todo cuanto ella tiene y es; y de que (iv), por ser resultado de una donación divina, la criatura *existe ad extra* con absoluta novedad, y tiene en propio todo cuanto integra su esencia. A ese fin, es preciso recuperar la lucidez de las nociones trascendentales y desarrollar una filosofía del dar, que supere con la congruencia el criterio de mera pensabilidad o no contradicción en la intelección de Dios y de sus obras.

[1] Basta con leer las *Quaestiones quodlibetales* de Duns Escoto y los *Quodlibeta* de Ockham, para cerciorarse de lo que digo, pues ambos están de acuerdo en que lo que no alcanzó a descubrir Aristóteles no lo alcanza la razón humana sola. Cfr. en especial, la cuestión quodlibetal sobre la omnipotencia en ambos autores: Duns Escoto, *Quaestio quodlibetalis (QQ) VII, Obras del Doctor sutil, Cuestiones cuodlibetales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968, 248-308; Ockham, *Quodlibet III*, q. 1 y *Quodlibet VII*, qq. 11 y 17, *G. de Ockham Opera theologica IX, Quodlibeta septem (QS)*, Edidit J.C. Wey. New York: Institutum Franciscanum Universitatis St. Bonaventure (IFUSB), 1980.

[2] Ockham no niega que la filosofía pueda ayudar a la teología, pero reduce esa ayuda a un apoyo vago y redundante: una especie de coincidencia meramente lógica por parte de dos ciencias, y sólo en algunas conclusiones, cfr. *QS V*, q.1, IFUSB, 475-480. La filosofía puede, como máximo, coincidir con la teología en pensamientos muy generales, pero no puede *crecer junto con la fe* en mutua ayuda.

[3] *In I Sent*, prol., q. 2. *G. de Ockham Opera theologica I*, edidit G-Gál. St. Bonaventure, New York: Institutum Franciscanum Universitatis St. Bonaventure (IFUSB), 1967, p. 111: "*Nihil intrinsecum Deo potest de divina essentia demonstrari ita quod divina essentia in se subjiciatur et aliquid quod est realiter divina essentia praedicetur in se*". Los filósofos no conocieron la esencia divina realmente, sino sólo mediante conceptos (bien simples, pero comunes a Dios y a las criaturas, bien compuestos o connotativos), cfr. *In I Sent*, dist. 1, q. 5, IFUSB, pp. 458-466: "*Tamen ex puris naturalibus potest ista propositio esse nota 'essentia divina est', in qua non subicitur illa essentia quae Deus est, sed unus conceptus qui non est divina essentia nec est Deus*". Cfr. *In I Sent*, prol., q. 2, IFUSB, 110.

[4] "*Viator, habens conceptum simplicem et perfectissimum ad quem attigit homo ex naturalibus, non transcendit cognitionem perfectissimam simplicem de Deo possibilem metaphysico*" (*QQ 7*, art. 2, n.31, BAC, 265).

[5] *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura) (TSP)*, trad. Gerard Sondag, Paris: J. Vrin, 1996, 4ème Partie, §164, p. 206.

[6] Cfr. I. Falgueras, *Esbozo de una Filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 36. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 15-16. Cfr. Leonardo Polo, *Sobre el origen escotista de la substitución de las nociones trascendentales por las modales*, en "Miscelánea Poliana", 9 (2006) 24-31.

[7] Aunque parece que lo de «inceptor» tiene que ver con el hecho de que nunca llegó a enseñar como profesor (Cfr. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. 3, De Ockham a Suárez, trad. M.Sacristán. Barcelona: Ariel, 1975, p.52), ha de reconocerse el acierto de ese sobrenombre desde una consideración histórica. Lo mismo que el nombre de «metafísica» que, aunque derivado de una contingente ordenación de libros en una biblioteca, tuvo históricamente un innegable acierto para significar el contenido de esa disciplina, así también el de «inceptor» para Ockham ha resultado ser otro acierto para señalar su peculiar importancia histórica.

[8] Cfr. I. Falgueras, *La noción sapiencial de Dios*, en AA.VV, *Dios en las tres culturas*, en prensa.

[9] *TSP*, 176; cfr. *QQ 5*, art. 1, n. 7, BAC, 168-169.

[10] QQ 5, art.1, n.10, BAC, 170-171.

[11] *“Ab hac autem prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate: primo quidem intrínseca essentialia, quae non dicunt respectum ad extram; secundo, notionalia; tertio et ultimo, creata sive extrínseca”* (QQ 5, art. 3, n. 55, BAC, 197), incluyendo en tal emanación a las personas divinas(!).

[12] Cfr. L. Polo, o.c., 28: *“En Escoto es preciso distinguir dos momentos importantes. La noción que en primer lugar alcanza el teólogo (por encima del filósofo) es la noción de omnipotencia. Por encima de esta noción está la de infinitud. Luego si la omnipotencia se subordina a la infinitud, Duns Escoto no puede evitar el escepticismo....Además, la incomprendibilidad divina no es una noción teológica. Queda más allá no solamente de la teología viatoris, sino incluso de la teología comprehensoris”*.

[13] Hablando del metafísico, Duns Escoto pone en su boca el siguiente razonamiento: *“Aliquod est ens causatum; ergo aliquod ens est causa non causata, vel aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; vel aliquod ens est possibile, ergo aliquod ens est necessarium”* (QQ 7, art. 2, n. 34, BAC, 266). Es sabido que para Avicena la división principal del ente es la de incausado y causado, junto a la de necesario y posible.

[14] QQ 6, art. 1, nn. 38-40, BAC, 225.

[15] A saber, como el poder de producir inmediatamente por sí mismo todas las cosas (QQ 7, art. 2, nn.9-12, BAC, 254-255).

[16] Cfr. QQ 7, art.2, nn. 76 ss., BAC, 283 ss.

[17] Acerca del modo escotista de concebir la infinitud, L. Polo sugiere entenderla como lo nunca objetivable por la razón humana (o.c., 28-31), pero suponiendo que conocer es objetivar.

[18] *“Quod probo primo per articulum fidei: «credo in unum Deum omnipotentem». Quod sic intelligo quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit contradictionem.../ Praeterea in illo articulo fundatur illa propositio famosa theologorum «quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare»”* (QS VI, art. 6, IFUSB, 604).

[19] Cfr. *In I Sent*, prolog., q. 2 IFUSB, 124.

[20] *“...unica potentia est in Deo ad extra quae omni modo est ipse Deus”* (QS VI, q.1, art.1, IFUSB, 586). Cfr. *In II Sent*, q. 1, IFUSB, 14: *“Ad aliud dico quod productio Dei ad extra significat essentiam divinam et connotat creaturam existere”*.

[21] *“Tertio sic: individuum alicujus speciei potest creari de novo quantumcumque maneant alia individua ejusdem speciei prius creata vel producta; sed creatio est simpliciter de nihilo, ita quod nihil essentialia et intrinsecum rei simpliciter praecedat in esse reali; igitur nulla res non variata praeesistens in quocumque individuo est de essentia istius individui de novo creati, quia si sic, aliquid essentialia isti rei praecederet, et per consequens non crearetur. Igitur non est aliqua res universalis de essentia istorum [116] individuum, quia si sic, illa praeesisteret omni individuo post primum productum, et per consequens omnia producta post primum productum non crearentur, quia non essent de nihilo. / Praeterea, omnis res singularis potest adnihilari sine adnihilatione vel destructione alterius rei singularis a qua in nullo dependet; igitur potest iste homo adnihilari a Deo nullo alio homine adnihilato vel destructo. Sed in adnihilatione nihil intrinsecum rei remanet nec in se nec in alio quocumque in esse reali; igitur non est aliqua res communi utrique, quia tunc illa adnihilaretur, et per consequens nullus alius homo remaneret secundum totam essentiam suam et ita quilibet homo saltem corrumperetur, quia adnihilata quacumque parte destruitur totum”*. In *I Sent*, dist. 2, quaestio 4, *G. de Ockham Opera theologica* II, edidit Stephanus Brown. New York: IFUSB, 115-116. Cfr. QS VII, q. 1, IFUSB, 705.

[22] QS I, q. 1, IFUSB, 11.

[23] Entiéndase: no pueden nada por sí mismas. Dios puede asociarlas o no a su poder, según quiera, pero ellas no tienen iniciativa posible. El término «nulpotente» está tomado de Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist.2, pars prima, q. 3, nn. 179-180, Editio Vaticana II, p. 234, 8 ss. citado por J.C.Wey, en la nota 39 de los *Quodlibeta Septem* ya citados de Ockham. Escoto sostiene que no puede existir más que un Dios, porque, si existieran dos, la omnipotencia de la voluntad de uno haría al otro nulpotente. Ockham niega que se pueda concluir eso con la sola razón natural, porque la razón (Aristóteles) sólo alcanza a descubrir una infinitud sucesiva o extensiva del poder de Dios. Por tanto,

para la sola razón podrían darse varios dioses. En cambio, él sostiene que tanto la unicidad de Dios como la omnipotencia se conocen sólo por la fe, de manera que, si *creemos* que existe un solo Dios y con omnipotencia máxima, cabe concluir (por fe) que no existe ningún otro omnipotente; pero también – como concluyo en este escrito–, que a las criaturas les ocurre lo que a los otros dioses fingidos por Escoto: han de ser nulipotentes.

[24] “*Hoc autem persuaderi videtur rationibus ex principiis Aristotelis deductis, impossibile enim est idem simul esse et non esse*” (*Summa logicae*, I, q. 51, citado por C. Gutiérrez Aranda (CGA), *Los principios de omnipotencia y de no contradicción en G. de Ockham*, 79 y 95). Ésta es la contradicción que atañe a la omnipotencia de Dios, porque existe otra contradicción, la de los nombres y las cosas (QS V, q. 1, IFUSB, 478), que no puede afectar a Dios, sino a los hombres.

[25] “*Dictiones nunquam poterunt successive verificari et negari de aliquo, ipso manente eodem. Unde impossibile est quod idem, manens idem, primo sit homo et postea non homo...*” (*Expositio super librum elenchorum*, II, c.7, §11, citado por CGA, 96). Aunque el texto parece contradecir mis palabras, obsérvese que hace hincapié en que la cosa ha de permanecer la misma, y ese permanecer igual es lo que puede cambiar de instante en instante, según se mantenga o cambie la voluntad de Dios. Es importante notar que en Ockham aparece la noción de verificación como equivalente a «afirmación verdadera», porque al no haber esencias, sólo cabe «verificar» mediante la experiencia lo real o las existencias, que son contingentes. Naturalmente, de lo que no es verificable no cabe ciencia o saber reales. Véase al respecto la curiosa refutación, típicamente ocamista, del principio “si dos cosas no bastan para verificar una proposición se ha de poner una tercera”, pues *según el tiempo* en que se la considere pueden bastar tres o ninguna (QS I, q. 5, IFUSB, 32-33).

[26] “*Dico quod haec universalis est vera et per se nota a me, quaelibet res est talis qualem Deus vult eam esse*” QS IV, q.3, ad instantias, IFUSB, 313.

[27] En este sentido, para Ockham la contradicción es el método principalísimo para establecer distinciones reales, o sea, distinciones individuales (*In I Sent*, dist. 2, q. 6, IFUSB, 174), las cuales han de ser absolutas, es decir, no pueden admitir tener nada en común. Además, al faltar la esencia, todos los contradictorios se oponen entre sí con igual repugnancia (*Ibid.*): los matices modales desaparecen. Tan igualmente contradictorios (y, por tanto, imposibles) son asno y no-asno, como alma y no alma, como Dios y no-Dios, o ente y no-ente (Cfr. *In I Sent*, dist. 2, q. 1, IFUSB, 15).

[28] “*Quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem*” (QS VI, q. 6, IFUSB, 604).

[29] “*Nihil enim debet christianus negare posse fieri divina virtute, nisi quod per rationem et per se notis quae nullus poterit dubitare, potest evidenter probari includere contradictionem, vel nisi hoc possit elici ex Scriptura sacra vel doctoribus receptis ab Ecclesia*” (*Tractatus de Corpore Christi*, edidit C. Grassi, St. Bonaventure N. Y.: The Franciscan Institute, University St. Bonaventure, (IFUSB), 1986, c. 7, 102).

[30] Máximo y mínimo son conceptos mutuamente relativos. Lo máximo será tan grande como se quiera, pero sin convertirse en *único*, o sea, sin eliminar al mínimo; y, a su vez, el mínimo será tan pequeño como se quiera, mas sin convertirse en *único*: sin suprimir su intrínseca referencia al máximo. No existe máximo sin mínimo, ni viceversa. Una secreta comparación está implícita en estas formas del grado superlativo: ambos implican otros varios gradualmente distintos.

[31] El argumento «*a simultáneo*» de s. Anselmo es el ejemplo de un concepto general que pretende ser caso de sí mismo, lo que resulta inaceptable. Eso aparte de que un concepto general no existe más que en el pensamiento.

[32] Esta tesis reúne todas las máximas con que Ph. Boehner resume los principios-guía del pensamiento de Ockham (Cfr., *Ockham philosophical writings*, Toronto-New York-Paris: Nelson philosophical texts, 1959, pp. XIX-XXII), pero en vez de presentarlos como guías *de facto*, propone el modo en que los entiende su autor, es decir, los ordena teóricamente, y muestra sus presupuestos. También está de acuerdo con la línea enunciada por P. Vignaux: “El principio de omnipotencia –como lo ha llamado Baudry– parece reducir el ocamismo a la unidad” (*El pensamiento en la Edad Media*, trad. T. Segovia, México: Fondo de Cultura Económico, 1954, 168. En cambio, mi tesis difiere de la de N. Abbagnano,

para el cual el principio del que Ockham se ha valido para disolver la escolástica ha sido el recurso a la experiencia (*Historia de filosofía*, trad. J. Estelrich-J. Pérez Ballestar, Barcelona: Montaner y Simón, 1973, vol. 1, 532). Yo sostengo que ese efecto lo ha producido la (*omni*)*posibilidad*, o sea, interpretación una interpretación lógico-modal de la omnipotencia.

[33] *In I Sent*, prol., q.1, IFUSB, 35 y 49; q.3, 141; q. 5, 171.

[34] QS IV, q. 21, IFUSB, 403; q. 22, 404; QS VI, q. 1, 587; q. 6, 604ss.; q. 12, 632.

[35] QS VII, q.3, IFUSB, 710.

[36] “*Deus potest suspendere causalitatem cuiuscumque causae secundae*” (*In I Sent*, prol., q.8, IFUSB, 221). “...*Deus omnipotens, cui perfecte obediunt omnes creaturae, potest actionem causae naturalis suspendere et effectum sine causa secunda conservare*” (*Tractatus de Corpore Christi*, c. 14, IFUSB, 118).

[37] QS IV, q.11, IFUSB, 349; q.32, 455 y 456.

[38] QS II, q.7, IFUSB, 142; IV, q.18, 388; VI, q.8, 614.

[39] “*Tanta est enim divina potentia quod de creaturis suis poterit facere quidquid sibi placuerit*” (*Tractatus de Corpore Christi*, c. 13, IFUSB, 116).

[40] Según Ockham, no se puede demostrar que un algún efecto sea producido por la causa segunda (*In II Sent*, q. III-IV, IFUSB, 72).

[41] Ockham, por ejemplo, admite excepciones al principio de no contradicción: “*Nunquam de eadem re debent concedi contradictoria nisi habeantur in Scriptura Sacra vel ex determinatione Ecclesiae vel evidenter et consequentia formali ex talibus inferatur*” (*In I Sent*, dist. 1, q. 5, IFUSB, 455). Parece que está concediendo a la fe superar los límites de la contradicción, pero en realidad está diciendo que la revelación puede contradecirse. Por otro lado, en otro pasaje, tras confesar que se atiene a la Escritura, al magisterio y a la tradición, a renglón seguido afirma que, *en esta vida*, tan fácil es sostener la trinidad de personas con la unidad de la esencia *en las criaturas* como en Dios (*In I Sent*, dist. 2, q. 1, IFUSB, 18). Ni la razón ni la fe son desplegadas con congruencia en su pensamiento.

[42] Así cabe que en algunas ocasiones Ockham remita a la *naturaleza* de las cosas: “...*Quod est impossibile per naturam, quamvis Deus posset hoc facere, sed Deus sic res administrat ut eas proprios motus agere sinat*” (*Tractatus de Corpore Christi*, IFUSB, c. 38, 215). Aunque se trata de una cita de s. Agustín, debe notarse que para Ockham no se trata de una verdadera naturaleza autónoma, pues lo que llama naturaleza es una concesión arbitraria del poder de Dios, que podría suplirla enteramente, pero «*non vult solus totum producere*», de manera que *unas veces obra con causas segundas, y otras no* (*In II Sent*, q.3-4, IFUSB, 72). También habla, en ocasiones, de *esencias* de las cosas creadas, pero tales esencias no son universales reales *en ellas*, son sólo nombres comunes que imponemos a las cosas para poder hablar de ellas, dado que las únicas criaturas reales son los singulares absolutos, o que nada tienen en común entre sí.

[43] *In III Sent*, q. 9, IFUSB, 299 ss. La tesis de Ockham es la de que el *hábito* de la fe, siendo obscuro, es compatible con el *acto* de ciencia o de la clara visión (303), pero acerca de la compatibilidad entre los hábitos de fe y de ciencia o entre los actos de fe y de ciencia no se pronuncia mediante la razón, pues cabe sostener con probabilidad ambos extremos. Sin embargo, siguiendo la autoridad de los santos se inclina por negar tal compatibilidad (308).

[44] Singular significa para Ockham aquella cosa que es una numéricamente y no es signo común a muchos ni natural ni voluntario o convencional (QS I, q. 13, IFUSB, 72). Que lo universal no sea distinto realmente del singular, cfr. *In I Sent*, dist. 2, q. 5, 153 ss.

[45] El nominalismo no es una mera postura tomada ante una cuestión medieval (la de los universales) ni sólo un modo de entender la lógica, sino un enfoque de alcance metafísico. Así lo entendió S. Rábade, *G. de Ockham y la filosofía del s. XIV*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, 129 ss.). Leonardo Polo no sólo le reconoce alcance metafísico, sino trascendental: “(es) un peculiar realismo empirista, que no acepta la primacía de la verdad” (*Nominalismo, idealismo y realismo*. Pamplona: Eunsa, 1997, 21).

[46] Ockham distingue tres *suppositiones* propiamente dichas: la personal, la simple y la material. La suposición personal es la referencia de todo término a lo por él significado, sea esto una cosa singular,

una voz, una intención del alma, etc.; la suposición simple es aquella que el propio término ejerce en cuanto que es pronunciado oralmente en el lenguaje; la suposición material es lo mismo que la anterior, pero en el lenguaje escrito. La suposición carece, pues, de intencionalidad extramental, como máximo alcanza a tener como referente a la propia intuición, que es causada por el objeto. T. de Andrés, basándose en la primacía de la *suppositio personalis* pretende que Ockham defiende un realismo proposicionalista (*El nominalismo de G. de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1969, 271). No parece haber notado la diferencia, en Ockham, entre la verdad de una proposición, que es un mero ajuste entre signos, y la realidad. El realismo de Ockham es el de los singulares *absolutos*, y, por tanto, la negación de la co-prioridad trascendental de la *veritas*.

[47] “Si no hay esencias distinguidas de los existentes singulares, los universales se refieren al ser como signos que no son las cosas en mayor medida que los nombres mismos no son las realidades que designan” (P. Vignaux, o.c., 166).

[48] *In I Sent*, dist.2, q. 10, IFUSB, 357. A pesar de sus esfuerzos por presentar como moderado el pensamiento de Ockham, Ph. Boehner tuvo que reconocer que respecto de la unicidad de Dios sólo tenemos a disposición razonamientos persuasivos, pero no demostraciones en regla (Cfr. *Collected articles on Ockham*, St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, n.12, 1958, 419).

[49] *In I Sent*, prol. q. 2, IFUSB, 103 ss.

[50] *In I Sent*, dist. 2, q. 10, IFUSB, 354-355.

[51] QS VI, q.15, IFUSB, 636-638.

[52] *In I Sent*, dist. 1, q. 5, IFUSB, 458-459. Los conceptos filosóficos se predicán, más bien que de Dios, del concepto de Dios: “*conceptus praedicatur vere de Deo, sive magis proprie de conceptu Dei, quia iste actus signatus est verus...*” (QS VII, q. 9, IFUSB, 734). Se trata, pues, de un *actus signatus*, y que es verdadero sólo en la mente: “*Haec est vera in mente ‘Deus est ens’, in qua praedicatur conceptus entis de Deo*” (*Ibid.*, 731).

[53] El instante no es algo distinto de las realidades permanentes (substancias) y concretamente del movimiento del primer móvil. Cfr. *Pequeña Suma de Filosofía Natural (PSFN)*, libro IV, c. 8, trad. de Olga L. Larre. Pamplona: Eunsa, 2002, 259 ss.

[54] Conviene tener en cuenta que Ockham no niega realidad verbal y mental a los predicamentos, de ahí que pueda decir: “*Non inconueniens est ponere quod distincta praedicamenta eandem rem importent. Non obstante igitur quod substantia et qualitas sint distincta praedicamenta, poterit tamen omnis quantitas esse res non distincta realiter a substantia et qualitate*” (*Tractatus de Corpore Christi*, c. 36, IFUSB, 205-206).

[55] “*Nec obstat quod post adducitur: quia tunc quantitas non maneret in sacramento Altaris. Nam quamvis aliqua quantitas transeat, puta quantitas illa quae non erat res distincta a substantia panis, tamen una manet, scilicet illa quae non est distincta realiter a qualitate*” (*Tractatus de Corpore Christi*, IFUSB, c. 32, 184; cfr. *Ibid.*, c.18, 128: “*Constat itaque quod dicendo quod aliqua quantitas non est res distincta realiter a substantia et quod aliqua quantitas non est res distincta realiter a qualitate, a paternis limitibus non discedo*”).

[56] QS VI, QQ.16ss, IFUSB, 639 ss.

[57] QS VII, QQ.2-7, IFUSB, 706-726.

[58] G. Martin en su obra *Willhem von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin: Walther de Gruyter, 1949, pp. VIII-IX, piensa que esta reducción de las categorías se debe a que Ockham las entiende como trascendentales, por lo que no puede considerársele nominalista. Sin embargo, aun si se concediera esa posibilidad, Ockham no se libraría de haber reducido los trascendentales a meros nombres generales que no tienen por qué estar incluidos en la noción de sus inferiores (*In I Sent*, dist. 2, q. 9, IFUSB, 318-322). “*Sicut enim est de nominibus, quod nomen communius non est inclusum in nomine minus communi...*” (*Ibid.*, 320). Pero si lo trascendental es puramente nominal, entonces la tabla de salvación invocada por G.Martin también naufraga.

[59] *PSFN*, libro III, c. 3 y c. 6, 162 ss. y 172 ss.



[60] QS VII,q.11, IFUSB, 740-741.

[61] QS IV, q.22, IFUSB, 403 ss. (un cuerpo (humano) sin color QS IV, q.18, IFUSB, 394); Agua sin cualidad alguna (o sea, una substancia sin cualidad) Qd 4, q.32, IFUSB, 457.

[62] QS II, q.8, IFUSB, 148; q. 9, 151 y152.

[63] Exactamente: un color no extenso (QS IV, q.13, IFUSB, 366).

[64] QS I, q.4, IFUSB, 28.

[65] QS I, q.9, IFUSB, 58.

[66] QS III, q.1, IFUSB, 203 ss.

[67] *“Ad probationem dico quod omnipotentia, sicut modo loquimur, non respicit omne illud quod non includit contradictionem, hoc est dictu, omnipotens non potest efficere Deum. Omnipotens tamen potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem, et omne aliud a Deo quod non includit contradictionem”* (In I Sent, dist. 20, IFUSB, 36).

[68] In I Sent, dist. 1, q.6, IFUSB, 501.

[69] *Ibid.*

[70] Nótese que, según Ockham, lo contingente no se puede seguir de lo necesario (In I Sent, prolog., q. 1, IFUSB, 24: *“ex necessario non sequitur contingens”*). Por tanto, si las criaturas son contingentes, el creador debería serlo también. Dios no sólo es concebido por Ockham como un ser que puede cambiar de voluntad, aniquilando y volviendo a crear, para lo cual se requiere tiempo en acto o en potencia (In II Sent, q. 3-4, IFUSB, 60: *“Igitur tempus nihil facit ad mutationem, sed ipsamet voluntas. Tamen bene dico quo voluntas nostra et divina requirunt necessario tempus in actu vel potentia ad hoc quod faciat aliquid quod prius non fecit”*). Además, todo cuanto Dios quiere de y para la criatura, al carecer ésta de contenido propio, ha de ser siempre algo extrínseco y arbitrario respecto de ella, y lo que es más: la única «razón» que tiene Él para causar es su propio querer, puesto que es libre –según el concepto de libertad de Ockham–, de modo que todo cuanto Dios crea lo crea sólo *de hecho* o contingentemente. Pero esto no se puede *demonstrar* al infiel (In II Sent, q. 5, IFUSB, 84; cfr. *Ibid.* q. 3-4) ni tampoco a la razón del creyente (In II Sent, q. 3-4, *“quia Deus est causa libera cujuslibet effectus, ideo non potest esse medium ad demonstrandum aliquem effectum”*), sólo se cree.

[71] Ockham sostiene que la ciencia propiamente dicha versa sobre lo necesario (QS VI, q.14, IFUSB, 635). Pero la necesidad no deriva de las esencias universales, sino de las *noticias evidentes*, incluso nacidas de lo contingente (QS V, q. 3., IFUSB, 487).

[72] Además de que por todas partes salen al paso expresiones como *“haec est vera”* o *“haec est falsa”*, leamos lo que dice al respecto Ockham: *“Si dicas: «nolo loqui de vocibus sed tantum de rebus», dico quod quamvis velis loqui tantum de rebus, tamen hoc non est possibile nisi mediantibus vocibus vel conceptibus vel aliis signis; et ideo secundum quod illa signa, quaecumque fuerint, aliter significant et connotant vel non connotant, aliter ad propositiones est respondendum..”* (In I Sent, dist.2, q. 1, IFUSB, 47).

[73] In III Sent, q. 12, IFUSB, 394, y 402-403. *“Et si non posset habere aliquem actum nisi praesente objecto in se, non videtur necessitas aliqua ponendi habitum in intellectu”* (In III Sent, q. 11, IFUSB, 364). El hábito del entendimiento es admitido por Ockham sólo cuando el objeto ya conocido está ausente. Por lo demás, los hábitos (naturales y sobrenaturales) son entendidos por él como meras inclinaciones al acto, cfr. In III Sent, q. 9, IFUSB, 285, 288, 298; q. 11, 358.

[74] Aunque habla del entendimiento agente, Ockham lo reduce a entendimiento posible o pasivo; la única actividad que le adjudica es la de causar (impropiamente) abstractos: *“Ad aliud dico quod duplici de causa ponitur intellectus agens; ponitur enim ut sit causa efectiva intellectionis cujuscumque rei, quia sicut teneo intellectus agens nullo modo distinguitur ab intellectu possibili; sed idem intellectus haber diversas denominationes. Ponitur etiam intellectu agens non tantum ut causet intellectionem sed etiam ut causet aliquo modo improprie universalialia ipsa abstracta, illo modo quo habent causari; sed hoc non est realiter, nisi causando intellectionem talium abstractorum...”* (In I Sent, dist.3, q.3, IFUSB, 520).



[75] Ockham afirma que el objeto de los sentidos y el de la inteligencia es el mismo: el singular, pero admite noticias intuitivas singulares no sensoriales, como las del acto de conocer y la de querer. Los empiristas (Locke y Hume) entienden como noticias abstractivas las que no son sensoriales.

[76] Con «intuitivo» no subraya Ockham la mayor semejanza cognoscitiva, sino la causación exclusiva del conocimiento por parte del singular (QS I, q.13, IFUSB, 76). El conocimiento intuitivo natural supone la presencia del objeto que lo causa: “*Objectum praecedit actum proprium et primum primitate generationis; nihil autem praecedit talem actum nisi singulare, igitur...*[lo singular es el objeto que precede y genera lo primeramente conocido por el entendimiento] (QS I, q.13, IFUSB, 73).

[77] Junto a ellas admite noticias creditivas y recordativas, unas producidas por la fe y las otras derivadas de las intuitivas y abstractivas. La única actividad que concede al entendimiento es la de colaborar en la formación de las noticias abstractivas, de las que sería con-causa parcial (Cfr. T. de Andrés, o.c., 107).

[78] *In I Sent*, prol, q. 1, IFUSB, pp.48-49, y 72; y q.9, 241.

[79] QS VI, q.6, IFUSB, 604-607.

[80] QS VI, q.14, IFUSB, 635

[81] QS IV, q.4, IFUSB, 314.

[82] *In I Sent*, prol., q. 11, IFUSB, 313: “*Vel saltem possibile est quod Deus sit causa praecisa [totalis] scientiae, et per consequens subjectum nullo modo causabit*”. Téngase en cuenta que la voz «*subjectum*» significa aquí aquello sobre lo que versa la ciencia.

[83] R. Descartes, *Méditations*, Première Meditation, *Oeuvres et Lettres*, Paris: Gallimard, 1953, 270-271, la traducción es mía. Advuértase que en este pasaje introduce la hipótesis del Genio maligno, p.272.

[84] *O.c.*, 271-272.

[85] Cfr. A. Guzzo, Introducción al *Alcifrone* (di G.Berkeley), Bologna: Zanichelli, 1963, 8.

[86] Descartes, o.c., 271.

[87] “*Similiter conceptus superior et inferior distinguuntur, quia unus importat plures res quam alius*” (*In I Sent*, prol., q. 2, IFUSB, 128). Es preciso distinguir netamente entre los conceptos universales y las ideas generales. Las ideas generales se caracterizan por ser pensamientos que se aplican unívocamente a casos particulares, determinándolos por entero y de modo homogéneo, hasta tal punto de que –como señaló Popper– la menor variación en un caso anula el valor de la idea general entera. Los casos particulares no pueden tener nada de propio o distintivo, ninguna diferencia que los cualifique, sino que han de ser el cumplimiento íntegro de la ley o idea general. Esto introduce una relación de oposición entre el caso y la idea: si el caso tuviere algo propio, o sea, ajeno a la idea general, ésta pierde su valor general, y viceversa, si la idea tiene valor general, en el caso no se puede considerar nada que lo distinga, o sea, alguna heterogeneidad. En cambio, una lógica de conceptos universales que toma en consideración las esencias y las entiende como existentes en la realidad extramental, no convierte en meros casos particulares a aquellos de los que se predica, no niega sus diferencias, antes bien reconoce que lo pensado universalmente tiene su realidad *extra mentem*, y aunque expresa (al menos parte de) su esencia, no excluye las diferencias propias de los sujetos reales a los que corresponde y que están cambiando de modo libre y natural a la vez. Cuando pensamos universalmente «hombre», entendemos que cada hombre tiene por entero y de modo propio la condición humana, que comparte con los demás; si, en cambio, lo pensamos como idea general, entonces cada hombre es entendido como un mero caso de la clase «humanidad», o como dice Ockham: “*(homo) non enim proprie significat aliquid commune eis, sed ipsosmet homines [se entiende que uno a uno y sin nada en común]*” (*Summa logicae* I, c. 64, 177, citado por T. de Andrés, o.c., 249). La lógica de Ockham es una lógica generalizadora, no universalizadora, como consecuencia de haber negado el valor real extramental de los universales.

[88] *Historia de la Filosofía, Obras completas* I, trad. J.M.Ruiz-Wegner y J.García-Puente, Madrid: Aguilar, 1973, 411.

[89] “*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*” (*Tractatus de Corpore Christi*, c. 29, IFUSB, 157).

[90] *“Quando propositio verificatur pro rebus, si una res sufficit ad ejus veritatem, superfluum est ponere duas”* QS VII, q.2, Conclusio 2ª, IFUSB, 707); *“Pluralitas non est ponenda sine necessitate”* (QS VII, q.3, Contra, IFUSB, 709), etc.

[91] Por eso Ockham admite excepciones para el principio de economía: *“aliquando ponenda sunt plura miracula circa aliquid ubi posset fieri per pauciora, et hoc placet Deo”* (QS IV, q. 30, IFUSB, 450).

[92] Dejo la pregunta abierta, porque Ockham –que yo sepa– no se la hizo, pero es obvio que a ese principio racional no le queda otro fundamento posible que la propia facticidad del pensamiento humano (o sea: “porque es así”), lo cual en Ockham no tiene otra equivalencia que la decisión de la voluntad arbitraria de su Dios. En verdad, y al margen de Ockham, el principio de economía tiene su razón de ser en la simplicidad o identidad de Dios, sin referencia a la cual no es posible conocer.

[93] *“Secundum tamen veritatem [Deus] est causa immediata cujuslibet rei factibilis, totalis vel partialis, ita immediate concurrans sicut aliqua causa secunda”* (In II Sent, q. 5, IFUSB, 87). Y en otro pasaje dice: *“Deus est causa immediata omnium”* (QS III, q. 4, IFUSB, 216), tan es así que sostiene que Dios es causa incluso de la cosa que es pecado, aunque Él no peca, porque no está obligado a nada (*Ibid.* 219). En este caso, Ockham confunde el orden ontológico natural y el orden donal sobrenatural. Pero eso le sucede más veces, así dice: *“nullus actus potest elici a causa secunda nisi concurrente causa prima immediate”* (In III Sent, q. 5, IFUSB, 153), cuando en el contexto se está hablando de la voluntad y de la impecabilidad de la Virgen, cuya santidad es, sin duda alguna, don divino, pero Ockham lo expone como si se tratara de un principio natural.

[94] In III Sent, q. 11, IFUSB, 364-365.

[95] Cfr, QS I, q.16, IFUSB, 88.

[96] *“Voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potestatem”* (QS I, q.16, primus articulus, IFUSB, 87).

[97] In I Sent, dist.1, q.6, responsio ad formam quaestionis, IFUSB, 507.

[98] In I Sent, prol., q.10, IFUSB, 294. Cfr. In III Sent, q. 5, IFUSB, 154-155.

[99] QS IV, q.18, IFUSB, 394.

[100] In I Sent, dist. 1, q. 3, IFUSB, 424; q.4, 446-447.

[101] In I Sent, prol., q. 3, IFUSB, 141: *“Ideo in multis argumentis est fallacia figurae dictionis... Sicut sic arguendo: quidquid potest Deus mediante causa secunda, potest immediate per se; sed actum meritorium potest producere mediante actu voluntatis; ergo sine ea”*. Ahora bien, el único acto meritorio o necesariamente virtuoso es el del amor a Dios (QS III, q.14, IFUSB, 255-256), luego Dios ha de producirlo junto con la voluntad.

[102] Por mucho que se lo quiera disculpar, diciendo que no era su intención debilitar la validez de ley moral, sino sólo mostrar la posibilidad de cambiarla por parte de la absoluta libertad de Dios (Cfr. O. Suk, *Connection of Virtues according Ockham*, en “Franciscan Studies” X (1950) 111-113), el efecto de su erróneo planteamiento es deletéreo e insostenible tanto para la moral racional como para la cristiana.

[103] *“...malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cujus oppositum faciendum aliquis obligatur”* (In II Sent, q. 3-4, IFUSB, 59).

[104] In II Sent, 5, H, citado por Copleston, o.c., 108. Cfr. E. Bonke, *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud G. de Ockham et G.Biel*, en “Collectanea Franciscana”, XIV (1944) 68.

[105] In II Sent, 15, IFUSB, 352-353.

[106] In II Sent, q. 15, IFUSB, 350. Decía G. de Lagarde (Cfr. *La naissance de l’esprit laïque au declin du Moyen Âge*, vol. V, *G. d’Ockham, critique des structures Ecclésiales*, Louvain-Paris: E. Nauwelaerts, 1963, 285) que si la hipótesis acerca del odio a Dios es un puro y simple ejercicio escolástico, ¿para qué dar esta inútil ocasión de escándalo?

[107] In III Sent, q. 12, IFUSB, 422.

[108] In III Sent, 13, O, citado por F. Copleston, o.c., 111; e *Ibid.* 13, C, citado por F. Copleston, o.c., 113.

[109] QS III, q.14, IFUSB, 256. Cfr. In III Sent, q. 11, IFUSB, 366.

[110] QS I, q. 20, IFUSB, 106: “*sed moraliter et causaliter est bonus bonitate actus interioris, quia [actus exterior] solum est bonus quadam denominatione extrinseca*”; cfr. *In III Sent*, q. 11, IFUSB, 375 y 390; q. 12, IFUSB, 406, 427. La bondad o maldad es una denominación extrínseca para los actos externos a la voluntad (de la inteligencia o de la sensibilidad), *Ibid.* q. 11, IFUSB, 375, 388-389; q. 12, 413.

[111] Digo «semejante», porque el imperativo categórico es distinto en la medida en que pretende emanar de la voluntad y razón propias, mientras que en Ockham la regla de la moralidad proviene de una voluntad ajena; pero tienen algo en común, pues el imperativo categórico kantiano remite a la voluntad de los otros entes racionales, en cuanto que entiende por ley moral la voluntad que se autolegislata universalmente, teniendo en cuenta que somos miembros del reino de los fines (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2.Abschnitt, Kants Werke, Akademie Textausgabe, Berlin: Walther de Gruyter, 1986, IV, 438-439), es decir, en cuanto que el sujeto de la moralidad es el género humano.

[112] Ockham que niega la infinitud de Dios por argumentos de razón, la admite sólo de hecho y por la fe, cfr. *QS VII*, q.18, IFUSB, 774.

[113] *QS II*, q.9, IFUSB, 150.

[114] “*Ad argumentum principale dico quod tam mior quam minor est credita, et non potest sufficienter probari [la mayor era: todo lo finito es compuesto o componible con otro; la menor: Dios no es compuesto ni componible con otro] (QS VII, q. 13, IFUSB, 752). “Unde ipsa divina essentia propter summam ejus simplicitatem nullo modo potest cognosci distincte et confuse nisi quia unum confusum, quod non est ipsa divina essentia praedicabile tamen de ea non pro se sed pro ipsa divina essentia, potest cognosci”.* (*In I Sent*, prol. q.2, IFUSB, 113).

[115] *QS I*, q.1, IFUSB, 11.

[116] *QS II*, q.7, IFUSB, 141-145. Lo que aquí se dice acerca de de los ángeles en torno a la distinción entre esencia y existencia vale para toda criatura: “*unum omnino significatur et consignificatur per unum et per reliquum*” (143). Cfr. *QS*, q.8, IFUSB, 146. Ockham insiste reiteradamente en que si la esencia fuera distinta de la existencia, Dios podría crear con su poder absoluto una esencia sin existencia, lo que Ockham considera contradictorio (*QS II*, q.7, IFUSB, 142).

[117] Para Ockham, Dios es causa inmediata de todas las cosas (*QS III*, q. 4, IFUSB, 216), y aunque sólo es creador directo de cualquier efecto simple (*QS II*, q. 8, IFUSB, 145-146), no obstante es causa eficiente preponderante de todas las cosas, incluidas las quimeras, los entes de razón, los pecados y las privaciones *QS III*, q. 4, IFUSB, 216-220). Antes que él, pero en contra de lo que piensa Ockham, ya Tomás de Aquino había escrito: “*Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed deus in igne, et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creatantis, ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi*” (*Summa Theologiae I*, 105, 5 c).

[118] *QS VI*, q.4, 597.

[119] *QS VI*, q.1, 587ss.

[120] *In III Sent*, q. 9, IFUSB, 280-281.

[121] *In III Sent*, q. 9, IFUSB, 279-280: “*Deus potest aliquem acceptare in puris naturalibus tanquam dignum vitae aeternae, et etiam reprobare sine omni peccato*”.

[122] *In I Sent*, dist.1, q.4, IFUSB, 443.

[123] *QS VI*, q. 2, IFUSB, 589 ss.

[124] *In I Sent.*, dist.17, q.1, citado por R.García-Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid: BAC, <sup>2</sup>1976, 110.

[125] *In I Sent*, dist. 1, q. 6, IFUSB, 505.

[126] *QS VI*, q. 4, IFUSB, 596-597.

[127] *QS III*, q. 4, IFUSB, 219. Ockham exonera a Dios del pecado de modo exclusivamente formalista, a saber: porque Él no es deudor de nadie. No es que Dios sea el único intrínsecamente bueno (*Lc 18, 19*),

sino que hace bueno o malo lo que quiere, porque a nadie tiene que rendir cuentas. En el fondo, el contenido de esta afirmación es blasfemo, pues atribuye a Dios lo malo, pero lo malo, que es mero defecto de bondad, no tiene otro autor que la voluntad de las criaturas libres.

[128] R. García-Villoslada, *o.c.*, 107 ss. Ockham afirma que Dios puede destruir la culpa (original) mediante la no imputación de la misma (QS III, q. 11, IFUSB, 242).

[129] QS VI, q. 1, IFUSB, 586.

[130] QS III, q. 10, IFUSB, 240.

[131] *In II Sent*, q. 7, IFUSB, 128: “*Quia quando corpus existit in eodem ‘ubi’ de facto –non ponendo miraculum per potentiam divinam–....”*

[132] “*possibile est omnes partes corporis Christi esse in eodem loco per divinam potentiam*” (QS IV, q. 31, IFUSB, 453).

[133] Según Ockham, si la Virgen no pecó y los otros hombres sí pecamos, es simplemente porque Dios no quiere aceptar los actos procedentes de hábitos naturales y sí de los sobrenaturales, pero que podría, si le placiere, aceptarlos: “*Si dicas quod tunc aliquis ex puris naturalibus posset vitare omne peccatum, dico quod non. Quia Deus non acceptat illam moderationem per habitum naturalem sicut per supernaturalem. Tamen posset sic acceptare si sibi placeret*” (*In III Sent*, q. 5, IFUSB, 160-161).

[134] “*...aliquando ponenda sunt plura miracula circa aliquid ubi posset fieri per pauciora, et hoc placet Deo*” (QS IV, q. 30, IFUSB, 450).

[135] “*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 hoc est possibile. Sed tamen illud quod tunc erat possibile secundum leges tunc institutas, nunc non est possibile secundum legem iam institutam, licet absolute sit possibile*” (QS VI, q. 1, IFUSB, 586).

[136] Dios podría hacer otras obras iguales, como que el Padre o el Espíritu se hicieran otras criaturas, pero nunca superiores.

[137] El uso teológico que hace Ockham de la omnipotencia absoluta de Dios es *el primer uso generalizado de la posibilidad* en el pensamiento occidental, de él se sirve para –reduciéndolo todo a facticidad– destruir la filosofía, y con él se adelanta al idealismo moderno, el cual, desde Leibniz hasta Heidegger, hace lo mismo, pero a la inversa: destruye la teología cristiana.

[138] Por mostrar algunos otros errores filosóficos concretos, señalaré que Ockham funciona con el supuesto de que todo lo que no se puede demostrar no es verdaderamente sabido (no es ciencia), con lo que reduce el conocimiento verdadero a conocimiento demostrativo. Por otro lado, aun habiendo tenido maestros tan preclaros como s. Agustín o sto. Tomás que enseñaban otra cosa, entiende todo lo creado como efecto inmediato de la acción directa de Dios sobre *cada objeto*, tal y como el creacionismo ingenuo de hoy sostiene (v.gr.: en los Estados Unidos de América), sin tener en cuenta el espíritu del relato del Génesis. Y, además, concibe a Dios como causa, por eso se permite igualar la creación con la generación (*In II Sent*, q-3-4, IFUSB, 78), y confunde, adicionalmente, causar con producir. Algunas de estas confusiones eran comunes a casi todos los medievales, otras no, y pueden ser superadas sin abandonar el método de mutua ayuda razón-fe, pero al clausurar la filosofía medieval Ockham las asoció a su planteamiento anulador de la filosofía, y los transmitió a la posteridad como supuestos de referencia.

[139] Cfr. Duns Escoto, *QQ* 6, art. 1, nn. 38-40, BAC, 225; Ockham, *QS* VI, q. 1, art. 1, IFUSB, 586.

[140] Duns Escoto dice que en Dios no existe una relación real, sino sólo de razón, con la criatura (*QQ* 8, art.3, nn. 41-43, BAC, 333-334). Ockham dice expresamente que Dios no depende de la criatura, cfr. *QS* VII, q.18, IFUSB, 778: “*Deus non est propter aliquod opus suum*”.

[141] El Padre no ama a su Hijo porque le obedezca como hijo, sino que es su bienamado natural: “*Tú eres mi Hijo bienamado, en ti me complacé*” (*Mc* 1, 11; *Mt* 3, 17; *Lc* 3, 21).

[142] *Jn* 3, 16.

[143] “El Padre y yo somos uno” (Jn 10, 30; 14,10; 17, 22). El Hijo obedece al Padre no para ser un buen hijo, sino para enseñarnos a obedecer, y para comunicarnos su unidad con el Padre, que Él tiene por naturaleza y a nosotros nos la participa por gracia.

[144] “Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia; quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est” (Jn 1, 16-17). “Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum; panis autem, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita” (Jn 6, 51); cfr. *Ibid.* 6, 53-54.

[145] QS VI, q.1, IFUSB, 588.

[146] Con razón se me podrá objetar que Ockham se refiere a la *potentia absoluta* divina, lo que podría significar que Dios hubiera podido salvar al hombre de muchas maneras, no necesariamente mediante la encarnación y muerte de su Hijo, y eso es cierto. Pero la omnipotencia de Dios lo ha creado todo con un solo acto, y sus planes son eternos y sin arrepentimiento ni cambios. Por eso, como he dicho más arriba, no tiene sentido distinguir entre una *potentia absoluta* y otra *ordinata*, puesto que la omnipotencia absoluta de Dios se despliega desde su plan eternamente ordenado. Seguir considerando como posible que, después de haber decidido en su eternidad salvarnos mediante la gracia creada (naturaleza humana de Cristo), Dios siga pudiendo salvarnos sin tal gracia, ofende la fidelidad de Dios a sí mismo. Lo intolerable es *introducir en Dios la veleidad de los pensamientos y de las voluntades humanas*.

[147] Al menos, ese *peligro* parece asomar en el pensamiento de K. Rahner cuando afirma que la Trinidad económica (*ad extra*) es la Trinidad inmanente (*ad intra*) y a la inversa, o cuando defiende la no necesidad de una gracia creada.

[148] Por el contrario, para Ockham, los trascendentales (*passiones entis*) o bien son indiscernibles de las cosas mismas, o bien no son predicables de todas, pues están por debajo de las divisiones supremas del ente, como la de creado e increado (*In I Sent*, prol., q. 2, IFUSB, 114-115).

[149] *Sermo 187*, c. 2, n. 2, PL 38, 1001; *Sermo 341*, c.2, n.2, PL 39, 1494.

[150] *Hch 17*, 28.

[151] No hay por qué poner en duda la sinceridad de las profesiones de fe de Ockham, cfr. *Tractatus de Corpore Christi*, c. 17, IFUSB, 125: “*Replico tamen protestationem in principio hujus opusculi, quod nihil dicam assertiva nisi quod Romana [tenet ac] docet Ecclesia, paratus in omnibus propter auctoritatem ejusdem Ecclesiae ingenium meum captivare ac universa, quae Romana explicat vel explicabit Ecclesia, corde credere et ore confiteri*”. Cfr. *Ibid.*, c. 1, IFUSB, 89-90.

[152] Es la objeción de Popper al verificacionismo de la lógica extensional: las leyes generales no pueden ser verificadas empíricamente de modo definitivo, sino que son siempre provisionales, en tanto no se produzca empíricamente la excepción, que no confirma la ley, sino que la anula. Si la proposición “todos los cisnes son blancos” o “la gravedad es igual al producto de las masas dividido por el cuadrado de las distancias” hubieran de ser verdaderas empíricamente, como nadie puede haber observado todos los casos, no sólo los casos pasados, sino menos aún los futuros, sería imposible verificarlas, lo más que cabría sostener es que todavía no ha sido desmentido o falsado por la experiencia. En definitiva, el caso particular lo es sólo en la medida en que carece de toda peculiaridad que lo distinga de los demás casos en atención a la ley general.

[153] Para la ley *general* de la gravedad ( $m \cdot m/d^2$ ) da lo mismo que lo que caiga sea una estrella, un hombre o un protozoo: en todos los casos se cumple por igual. Y, a la inversa, para lo propio del hombre (v.gr., para la moralidad, el modo de búsqueda de la verdad, etc.) la ley de la gravedad es, en sí, indiferente. Incluso para lo distintivo de una estrella o de un protozoo, nada aporta la uniformidad de esa ley. Otra cosa sería si, en vez de considerarla como una ley general, se la considerara como una ley universal (o intrínseca), cosa que empieza a acontecer en la física actual.

[154] *Lc 1*, 37. Lo cual implica que el Dios de Ockham no es verdadero. Si la esencia de Dios fuera la omnipotencia, y la omnipotencia tuviera límites, ni sería verdad que nada es imposible para Él, ni la omnipotencia sería *omni*-potencia, ni la esencia o naturaleza de Dios sería perfecta y plena. El Dios verdadero es, *ad intra*, Ser, Verdad y Amor, no poder. Su poder sólo es *ad extra*, y lo puede todo, porque

para Él y su obrar la guía es la congruencia entre ser, verdad y amor. Lo contradictorio no existe para Él, porque en Él todo es «sí» (2Co 1, 19). En Dios no existe la negación.

[155] *Deut 32, 4: "perfecta sunt opera ejus"*

[156] *Rom 11, 29: "sine paenitentia enim sunt dona et vocatio Dei!"*

[157] *2 Tim 2, 13: "ille fidelis manet, negare enim seipsum non potest"*. Cfr. *Num 23, 19; Rom 3, 3*.

[158] G. de Lagarde señala que si la voluntad y el entendimiento se confunden en Dios hasta su identidad, no tiene sentido teórico alguno que Ockham atribuyera –y diera tanta importancia– a la voluntad de Dios el ser la fuente del derecho y la moralidad, en vez de a la sabiduría divina (*o.c.*, 285). Sin embargo, la desigualdad entre saber y querer va aún más lejos en Ockham, pues llega a negar que Dios conozca necesariamente todo futuro a producir, porque el futuro es contingente, y porque *toda producción puede cesar* (*In II Sent*, q. 3-4, IFUSB, 71-72). No se trata sólo de que, para él, el entendimiento es pasivo (como mucho, causa formal) y la voluntad es causa (eficiente), sino de que ha introducido el tiempo y la arbitrariedad en Dios.

[159] Digo que es meramente formal, o vacía de contenido, porque con esa cláusula de la «factibilidad» (que excluye sólo a Dios, único *no factible*), se introduce una limitación al principio de omnipotencia distinta del principio de contradicción, cuya generalidad dejó de ser suficiente para moderar a aquel otro principio, y se obtiene un conjunto más abarcante, que niega más, pero no informa más; y, en cambio, con ella da primacía a *lo posible* sobre el obrar divino. Pues ¿qué es lo factible? Ya no será sólo todo aquello que no encierra contradicción, sino *lo que puede hacerse sin más*: la suma de lo factible que no encierra contradicción más lo factible coincide exactamente con lo factible sin más. Pero entonces, ¿qué es lo que puede la *omni-potencia*? *todo* lo que *se puede hacer*, tautología nominal, en la que lo que *posible* precede y controla el hacer. En vez de poder hacerlo todo, el Omnipotente hace sólo *lo que se puede hacer*. En cambio, cuando yo propongo como criterio del obrar divino *ad extra* la congruencia, estoy indicando el modo *positivo* en que Dios obra: haciéndolo todo de modo acorde consigo, y con resultado de congruencia en y entre sus criaturas, es decir, en total acuerdo con su índole amorosa *ad intra*. La congruencia o plena compatibilidad mutua es la fuente de la belleza y el signo de la sabiduría y del amor. Plantearse la cuestión de si Dios se puede crear a sí mismo implica confundir lo *ad extra* y lo *ad intra*: la creación es *ad extra*, Dios es «El que es» *ad intra*. Ockham sabe que la creación es *ad extra*, de modo que sólo *por la generalización del criterio de omnipotencia* se la plantea, sin tener en cuenta la incongruencia que lleva consigo, pero, en realidad, ésta es una cuestión carente de sentido (congruente) para Quien es de modo pleno y eterno. En consecuencia, nada es imposible para el poder *congruente* de Dios: lo posible no precede al poder del creador.

[160] Naturalmente, no es mi tesis la de que todo lo que afirma Ockham sea falso, sino estrictamente su planteamiento y la mayoría de las peculiares consecuencias que de él extrae. Pero también se encuentran en él aciertos filosóficos, como por ejemplo cuando propone que la teología es un saber teórico y práctico, que las criaturas son no-idénticas, mientras que Dios es idéntico, o cuando propone la importancia decisiva de la voluntad libre para la moralidad, etc. Sin embargo, las razones en que se basan sus aciertos no suelen ser de recibo.

[161] Las tesis de la doble verdad y de la existencia de un entendimiento común para el género humano reaparecen a su modo en Kant, y la última, en cierta medida, también en Marx (Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*. Pamplona: Eunsa, 1996, 93-94; I. Falgueras, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 71. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 56-60). El propio Espinosa admitió la existencia de un único entendimiento infinito común a todas las cosas, la idea infinita o modo inmediato infinito del atributo pensamiento (*Eth II*, prop. 4).

[162] Como escribió S. Rábade, "La consecuencia de esto es el fideísmo filosófico, es decir, la negación de un pensamiento filosófico que pueda considerarse independiente de la revelación y de la fe cristiana. Jamás la filosofía fue más *ancilla theologiae*" (*O.c.*, 177).