

EL HOMBRE: UNA SINGULARIDAD EN EL UNIVERSO FÍSICO OCKHAMISTA

Olga Larre

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET). Argentina

RESUMEN

Dado que Guillermo de Ockham nunca emprendió un análisis sistemático y acabado de la cuestión antropológica, la autora realiza una reconstrucción del tema a partir de consideraciones fragmentadas en sus distintas obras físicas y teológicas. El enfoque metodológico ockhamista es el mismo con el que ha estudiado el mundo natural: conocimiento fundado en la experiencia, lógica terminista con base en el individuo y recurso permanente al principio de economía.

Sin embargo Ockham destaca al hombre respecto del universo determinado de la materia. Es un ente privilegiado: por su carácter de ser material participa de las notas y perfecciones propias de sus congéneres sublunares; y por su libertad, trasciende infinitamente el universo determinado de la física.

Partiendo de esta base la autora considera, en primer lugar, las definiciones física y metafísica que el filósofo establece; e indica las consecuencias que de ellas se derivan y las propias limitaciones que Ockham les asigna. Analiza, luego, el constitutivo determinante de ambas definiciones: el alma espiritual; lo hace examinando los rasgos fundamentales con los que Ockham la caracteriza: su incorruptibilidad y simplicidad. La justificación de estas notas constituye un punto central de la antropología ockhamista donde la sola razón se muestra insuficiente para alcanzar la verdad; cabe a la fe completar el alcance de este conocimiento.

Palabras clave: Ockham, epistemología, hombre, alma intelectual, potencias, incorruptibilidad, simplicidad.

ABSTRACT

Since William of Ockham has never made a systematic and thorough analysis of the anthropological issue, the author reconstructs the theme on the basis of considerations taken from his several physical and theological works. The Ockhamist methodological approach is the same used to study the natural world: experience-based knowledge, individual-based terminist logic and the principle of economy (Ockham's razor).

However, Ockham stresses the individual against the deterministic universe of matter. It is a privileged entity: with its nature of material being, it takes part of the features and perfections of the natural world – both inanimate and animate beings; and with its freedom, it infinitely transcends the deterministic universe of physics.

Taking the above as a starting point, the author considers, firstly, the physical and metaphysical definitions given by the philosopher; and she shows the consequences resulting from them and the specific limitations established by Ockham. Then, she analyzes the main constituent of both definitions: the spiritual soul; she does so by examining the main features used by Ockham to describe it: its incorruptibility and simplicity. The justification for these features is a central point in the Ockhamist anthropology where the mere reason is insufficient to reach the truth; it is the faith the one that should complete the scope of this knowledge.

Key words: Ockham, Epistemology, Man, Intellectual Soul, Powers, Incorruptibility, Simplicity.

Las sustancias sensibles constituyen el objeto de análisis de la ciencia física ockhamista;¹ son entes compuestos de materia y de forma, generables, corruptibles y capaces de movimiento entendido en un sentido amplio. Siguiendo a Aristóteles,² Ockham concibe a la naturaleza de estos entes materiales como el principio de su movimiento y mutación. Más precisamente, y puntualizando una aproximación personal, el pensador inglés indica que la naturaleza de una cosa coincide con sus elementos constitutivos³ y, por tanto, con su materia y su forma individuales.⁴ Por ello, para que algo pueda decirse natural se requieren dos condiciones:

1. el principio de su movimiento le debe convenir en sentido propio, directo y no-accidental;
2. y, además, debe coincidir con el móvil mismo, o con una de sus partes esenciales.

En el amplio ámbito de la naturaleza, el hombre aparece como un ente privilegiado pues si bien por su carácter de ser material participa de las notas y perfecciones de sus congéneres sublunares, por su libertad, trasciende el universo determinado de la física.

Constituye nuestro propósito detenemos en el análisis de la definición ockhamista de hombre, considerándola tanto en su versión física como metafísica, para centrarnos luego, en su constitutivo determinante: el alma espiritual; lo haremos procurando examinar los rasgos fundamentales con los que Ockham la caracteriza: su incorruptibilidad y simplicidad. La justificación de estas notas constituye un punto central de la antropología ockhamista, en cuanto fundamentan la espiritualidad del hombre permitiendo diferenciarlo del conjunto de los seres naturales. Hemos de reconstruir el análisis del tema a partir de consideraciones fragmentadas en distintas obras físicas y teológicas⁵ pues el *Venerabilis Inceptor* nunca realizó un análisis sistemático y acabado del problema.

1. LOS DISTINTOS PLANOS DE DEFINICIÓN DEL HOMBRE

El movimiento que Ockham inicia se caracteriza por una aproximación analítica, crítica y empírica a los temas físicos. En el orden de la constitución de la ciencia natural, la absoluta primacía concedida al individuo entraña importantes consecuencias. En oposición a las concepciones aristotélicas precedentes, según las cuales el verdadero saber tiene por objeto lo universal, Ockham considera que lo propio de la ciencia es el singular.

Como consecuencia de ello, el sistema de causas necesarias y ordenadas que constituyan la estructura del cosmos platónico y aristotélico, cede su lugar a un universo fragmentado en numerosos individuos aislados, absolutamente contingentes e intrínsecamente dependientes de la libre elección divina.

Si bien Ockham admite, en términos generales, la definición aristotélica de ciencia como conocimiento de lo universal y necesario obtenido por demostración a partir de premisas necesarias, evidentes e indemostrables; formula una distinción entre aquellas premisas cuya necesidad es determinada por criterios lógicos o por significados derivados de los términos; y aquellas otras cuya evidencia se establece empíricamente y que se llaman necesarias en un sentido condicional o «en la suposición del curso común de la naturaleza».⁶

1 Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prologus, (OPH IV, 10-11).

2 Aristóteles, *Phys.*, II, 1, 192b 21-23.

3 Ockham, *Quaestiones in librum Physicorum*, Q. 124, (OPH. VI, 732).

4 Ockham, *Ibid.*, (OPH. VI, 732).

5 Ockham, *Quodlibeta Septem. Q. V*, q. 15 (OPH, IX, 539 y ss.); o.c. *Q. II*, q. 10 y q. 11 (OTH IX, 156 y ss.); o.c., *Q. I*, q. 10 (OTH IX, 63 y ss.); II *Sent.*, Q. XVI y XX (OTH V, 435 y ss).

6 El problema lo he considerado en: Olga L. Larre, *La Filosofía Natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, Eunsa, 2000, 294; y, establecido sus antecedentes en Escoto, en: «El conocimiento de la naturaleza en el Comentario a las Sentencias de Juan Duns Escoto», *La Ley Natural y su problemática filosófica en el Pensamiento Medieval*, Eunsa, de próxima aparición.

En conexión con estos criterios generales, Ockham enuncia dos definiciones de hombre: una física y otra metafísica entendiéndolo que:

ambas realmente se distinguen por cuanto en la definición natural se establece por vía indirecta las partes esenciales de las cosas.⁷

Contrariamente, en la definición metafísica, la predicación es directa.⁸ En efecto, mientras que el físico define el hombre como una sustancia compuesta de un cuerpo y de un alma intelectual designando los conceptos de «cuerpo» y «alma intelectual» sus partes reales; el metafísico hará lo propio estableciendo que el hombre es un animal racional.⁹ En este caso, el alma intelectual supone por la totalidad del compuesto, tal como «blanco» expresa la blancura y simultáneamente al sujeto de la misma. El metafísico, por tanto, no alude a ninguna realidad que no sea aquella definida: el compuesto considerado en su totalidad. En la definición del físico, en cambio, los términos que designan la diferencia expresan las partes esenciales de la realidad definida y suponen por ellas. Tratándose de definiciones reales y no nominales, y en cuanto hacen uso de términos absolutos y no connotativos, ambas se diferencian; pero mientras que en la definición metafísica todos los términos se predicán directamente (*in recto*) en la respectiva definición física, los términos que designan las partes esenciales se predicán indirectamente (*in obliquo*).¹⁰

A partir de estas definiciones, Ockham presenta una serie de corolarios. Conforme al primero de ellos, rechaza que exista una definición lógica del hombre, porque la lógica no tiene como objeto de estudio a ninguna realidad sino a los signos, de modo tal que,

sólo le corresponde enseñar de qué modo aquellas ciencias que estudian al hombre deben definirlo.¹¹

Seguidamente, Ockham enumera una serie de conclusiones que evidencian los límites de las definiciones analizadas.

1. *Ambas definiciones —física y metafísica— son proposiciones contingentes*, pues «ninguna proposición afirmativa existencial y referida al presente, compuesta por la definición y lo definido, es necesaria, sino absolutamente contingente». ¹² Por tanto, en caso que ningún hombre exista, la afirmación contenida en la definición sería falsa. Pero, sin embargo, las mismas definiciones expresadas bajo condicional resultarían necesarias en un sentido absoluto: «Si el hombre existe, el animal racional existe». ¹³

2. *Ambas definiciones son incompletas*. Tampoco expresan que el hombre pertenece esencialmente a dos órdenes diversos: mediante el cuerpo, el alma sensitiva y la capacidad de en-

7 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. V, q. 15 (OPH, IX, 539).

8 Ibid. (OPH, IX, 539). Una definición natural expresa las partes esenciales utilizando casos oblicuos para expresarlas. Recordemos que se denominan casos oblicuos a todos aquellos que no están indicados en nominativo. Esto significa que una definición natural estará compuesta de un término que funcionaría como predicativo subjetivo del *definiendum* y una serie de términos que funcionarían como complementos. Con las definiciones metafísicas sigue el mismo criterio. Por lo cual hablar de esencia y de definición no es necesariamente hablar de algo universal en la realidad. Cada cosa es, y es algo. El hecho de que muchas cosas sean lo mismo, no quiere decir que sean lo mismo numéricamente hablando sino que están compuestos de partes semejantes (la materia y la forma). Esta semejanza es el fundamento real por el cual el mismo concepto significa muchos individuos y por lo tanto es universal. La definición resulta entonces, un concepto complejo que significa muchos individuos distributivamente. Por eso Ockham dice que la definición expresa la esencia de este hombre o de aquél, y así de los demás. Cfr. Este problema en *Summa Logicae* I, c. 26 (OPH I, 85).

9 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. V, q. 15 (OTH, IX, 539).

10 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. V, q. 15 (OTH, IX, 539).

11 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. V, q. 15, (OTH, IX, 540).

12 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. V, q. 15, (OTH, IX, 540-1).

13 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. V, q. 15, (OTH, IX, 541).

tender, el hombre está inscrito en el dominio de la necesidad, propio del orden natural; mientras que por el hecho de estar dotado de voluntad, se abre al ámbito de la libertad. Ambos elementos son complementarios, y como veremos inmediatamente, son distinguidos y unidos muchas veces en el curso de su exposición.¹⁴ En verdad la existencia de causas libres no es estrictamente demostrable sino sólo materia de persuasión. En lo concerniente a esos argumentos probables, Ockham se reconoció deudor de las autoridades: de Aristóteles cuando puntualiza que suprimir la libertad de la voluntad implicaría eliminar toda noción de mérito moral,¹⁵ e incluso de Averroes, a quien Ockham le atribuyó su propia opinión de que la voluntad es causa libre y no natural, mientras que en la naturaleza lo único contingente son los pacientes o principios pasivos. También coincide con Averroes al indicar que un mismo objeto puede ser causa natural y necesaria respecto de algunas cosas y causa no-natural y libre respecto de otras. El alma intelectual, por ejemplo, respecto de los actos de conocimiento, es causa natural y respecto de los de la voluntad, es causa libre.¹⁶

3. *Son limitadas.* No señalan que, además del cuerpo y alma intelectual existe en el hombre una forma de la corporeidad y un alma sensitiva. En el hombre existe una pluralidad de formas que comprenden el alma intelectual, sensitiva y la forma de la corporeidad. Ciertamente, es difícil demostrar que el alma sensitiva y el alma intelectual son distintas desde el momento en que tal distinción no procede de proposiciones evidentes.¹⁷ Mas Ockham se esfuerza en elaborar una prueba:

Es manifiesto que el hombre puede desear una cosa con el apetito sensitivo y rechazarlo al mismo tiempo con la voluntad racional.¹⁸

Pero el acto con el cual un sujeto acepta algo y aquél con el cual lo rechaza son contrarios, por lo cual es imposible que en un mismo sujeto residan simultáneamente los contrarios.

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

El cuerpo del hombre, como aquel de todo viviente, que es materia respecto del alma, tiene su actualidad y una forma propia independiente, de la cual éste deriva su naturaleza de organismo apto para unirse a una sustancia espiritual. El argumento ofrecido por Ockham es semejante al establecido por Duns Escoto cuando quiere extender a todos los vivientes la tesis de Enrique de Gante relativa a la presencia en el compuesto de una forma de la corporeidad.¹⁹ ¿Qué nos permite afirmar que el cadáver de un hombre o de un animal conserva su fisonomía o mantiene sus característicos trazos somáticos que le impiden confundirse con cualquier otro cadáver? Ciertamente, la causa no puede ser la materia primera que en dicho caso:

recibiría inmediatamente los accidentes absolutos, lo cual no parece ser verdadero.²⁰

De manera que los accidentes de un animal vivo que permanecen en su muerte, y aún los nuevos que puedan surgir, no tienen como causa a la materia, esto es:

14 Cfr. A modo de ejemplo: Ockham, *In II Sent.*, q. 20. (OTH V, 435). Aquí Ockham expresa que inteligencia y voluntad se distinguen nominalmente pero *in re* se identifican.

15 Ockham, *Expositio Physicorum*, II, (OPH IV, 320-1).

16 Ockham, *Expositio Physicorum*, II, (OPH IV, 323-4).

17 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. II, q. 11 (OTH, IX, 162).

18 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. II q. 10 (OTH, IX, 157).

19 Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordin. In IV Sent.* Dist. 11 q. 3 n. 27, ed. Vivès, vol. XVII, 397 ss.

20 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. II, q. 11, (OTH, IX, 162).

al aire, o algún otro elemento, ni tampoco al cielo, por cuanto en dicho caso todos los accidentes de todos los cadáveres serían de la misma especie lo cual es contrario al sentido.²¹

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

que tiene una idéntica razón en todos los cuerpos, sean éstos hombres, asnos, u otro cualquiera, y, por tanto no causará accidentes específicamente diversos.²²

Su causa ha de asignarse, pues, a la forma de la corporeidad. Por último, Ockham también recurre al tradicional argumento teológico, según el cual se debe admitir la forma de la corporeidad para poder explicar la identidad numérica del cuerpo viviente y del cuerpo muerto de Cristo:

Si la corporeidad no difiriese del alma sensitiva, entonces el cuerpo de Cristo en el sepulcro nunca hubiese sido una parte esencial de la naturaleza humana de Cristo; su cuerpo vivo y muerto tampoco habría sido el mismo y la deidad no habría estado unida a aquel cuerpo en el sepulcro, sino por una nueva ascunción, lo cual parece absurdo.²³

Más todavía, y por extensión:

tampoco serían los mismos los cuerpos vivos y muertos de los santos, y entonces no podrían ser venerados.²⁴

Finalmente —sostiene— concuerda más con la fe de la Iglesia afirmar la distinción entre aquellas formas que su unidad, y por tanto el alma sensitiva, extensa y material, como la forma de la corporeidad y el alma intelectual, son supuestas por el hombre, verdadera y propiamente.²⁵

4. *Las definiciones física y metafísica del hombre no tienen en cuenta las inclinaciones biológicas al pecado.* El último límite de las definiciones analizadas, afirma Ockham, consiste en ignorar la presencia en el hombre de los humores. Siguiendo la antigua tradición ligada a la medicina, Ockham atribuye humores a la carne, que se desarrollan de manera natural y ejercitan un notable influjo sobre las operaciones del alma. Los humores coinciden sustancialmente con el *fomes peccati*, consiguiente a la culpa original, que es «cierta cualidad de la carne que inclina al apetito sensitivo hacia actos viciosos y pecaminosos».²⁶

En interpretación de Ockham esta inclinación es una cualidad en cuanto es susceptible de incremento y disminución: así, un hombre se inclina más o menos que otro hacia actos viciosos. Y es, particularmente, una cualidad de la carne, porque no es un hábito ni tampoco un acto del intelecto o de la voluntad, ni tampoco del apetito sensitivo, como es evidente inductivamente. Además, sólo inclina al acto después del pecado.

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

21 Ockham. *Quodlibeta Septem*, Q. II (OPH IX, 163).

22 Ockham. *Quodlibeta Septem*, Q. II (OPH IX, 163).

23 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. II (OPH IX, 163-164).

24 Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. II (OPH IX, 164).

25 Ockham, *II Sent.*, Q. XVIII (OTH V, 407-8); *Quodlibeta Septem*, *Quodl.* II, Q. 11 (OTH IX, 162-4).

26 Ockham. *Quodlibeta Septem*, Q. III, q. 11 (OPH IX, 244).

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

2. LA SIMPLICIDAD DEL ALMA HUMANA

Como en la mayoría de las cuestiones filosófico-naturales, el pensamiento ockhamista se define en este punto de su antropología por oposición a la doctrina de sus predecesores, particularmente, a la de Escoto, que —entiende Ockham— amenaza la unidad del hombre.

Las facultades no pueden ser realidades distintas del sujeto en quien inhiere: sólo existe un hombre que quiere y entiende. Estas dos experiencias no nos proporcionan ningún conocimiento de una realidad ontológica diferente de ellas mismas, por lo cual no hay posibilidad de distinguir entre el alma y sus potencias;²⁷ ni tampoco de concebir un principio distinto entre los actos de estas dos facultades, ni finalmente, de ellas en cuanto tal.

En el contexto de este análisis del alma, la crítica de Ockham se refiere a la separación real introducida por Escoto entre la voluntad y la inteligencia.²⁸ Escoto pensaba encontrar en esta distinción una garantía contra el necessitarismo de Enrique de Gante, al tiempo que descalificaba la distinción de razón establecida por Santo Tomás entre las dos facultades. Recordemos que Santo Tomás establece una superioridad de dignidad de la inteligencia, en el ejercicio y la puesta en movimiento de las facultades, no obstante lo cual, la voluntad no se define contra la inteligencia sino solamente como una facultad apetitiva que es racional en razón de su esencial ordenación a la inteligencia. Contrariamente, para Escoto no hay posibilidad de expresar un orden entre estas dos facultades: cada una conserva su objeto propio y la actividad de una no tiene influencia causal sobre la otra.

Frente a estas dos posiciones la doctrina antropológica de Ockham es fruto de su actitud general frente al tema del mundo. La experiencia nos da cuenta de acciones diversas, queremos y entendemos, pero no es posible inferir una diferencia ontológica entre la sustancia del alma que quiere y entiende, y el alma misma; y por ello no es posible distinguir estas potencias entre sí, ni tampoco en relación al alma.²⁹

El término «potencia» —y aquí el análisis semántico propuesto por Ockham— significa el alma en su acción y en su capacidad de obrar, pero además, siempre *in obliquo* designa el alma. Por ello las facultades no son sino nombres que designan por una parte, el alma misma

27 «Ideo dico, tenendo primam partem opiniones Ioannis, liceo eam non teneat, quod potentiae animae, de quibus loquimur in proposito, scilicet intellectus et voluntas —non loquendo de potentiis sensitivis nunc, quia alias erit sermo de eis— sunt idem realiter inter se et cum essentia animae» Ockham, *In II Sent.*, Q. XX (OTH V, 435)

28 Ockham, *In II Sent.*, Q. XVI. (OTH V, 435).

29 «Sed distingo de potentia animae: nam potentia uno modo accipitur pro tota descriptione exprimente quid nominis, alio modo accipitur pro illo quod denominatur ab illo nomine vel conceptu. Primo modo loquendo de intellectu et voluntate, dico quod distinguuntur, nam descriptio exprimens quid nominis 'intellectus est ista quod intellectus est substantia animae potens intelligere'. Descriptio voluntatis est quod est 'substantia animae potens velle'. Nunc autem istae descriptiones possunt accipi pro vocibus vel conceptibus vel pro rebus.» *II Sent.*, Q. XX (OTH. V, 435)

y por otra, sus diversas acciones. La voluntad, en este sentido no es sino la suma de actos de querer de un alma individual.³⁰

La antropología ockhamista toma como base el modelo de la unidad de la sustancia divina cuyos atributos no son distintos de ella misma.³¹ Y en este camino será necesario, incluso, rechazar la opinión de San Agustín³² quien se refiere a una facultad superior y otra inferior, idea inaceptable para Ockham, particularmente si se la entiende como una jerarquía real y no de actividad.³³ De modo que, si no es posible demostrar intelectualmente la existencia de potencias, es necesario contentarse con la experiencia de su actividad.

Reconocida la identidad *in re* de las potencias, Ockham desarrolla una analítica del proceso cognoscitivo en el que distingue los actos propios de la inteligencia y de la voluntad. En lo que atañe al intelecto, Ockham sostiene el carácter natural de la inteligencia por el cual ella obra de un modo necesario a partir del requerimiento de un objeto cualquiera. La existencia de la acción que constatamos no puede de ninguna manera probar la existencia de una potencia que cause esa actividad: y así cualquier modificación constatada en el orden de la actividad del alma no nos permite adjudicarla, partiendo del orden mismo de la experiencia, a un principio distinto de su sujeto.³⁴

Por lo demás, los cambios en la actividad del intelecto no pueden provenir de él por cuanto es, en un plano natural, solicitado por los objetos: y así, si comienza o cesa de conocer, esto sucede, en principio, bajo la presencia o ausencia de un objeto. Pero en un sentido propio, si hay un cambio en la actividad de la inteligencia, ha de deberse a algo distinto del mero cambio de circunstancias objetivas y físicas; este cambio no puede depender de una causalidad natural sino de algo opuesto a ella, a saber, de la acción de la voluntad que interviene como causa parcial del acto de conocimiento, lo que confirma, contra Escoto la imposibilidad de distinguir *in re* a estas dos potencias.³⁵

En razón de su metodología de análisis, Ockham no puede admitir un orden entre las causas ni tampoco un orden de facultades. Está por tanto obligado a atenerse a la noción de causas parciales situadas sobre un mismo plano, admite la existencia de dos actos diversos en un sujeto idéntico que permanece siempre intrínsecamente oscuro.

El hecho de enunciar una proposición verdadera no puede ser atribuido al intelecto, que obra en cuanto naturaleza, de un modo necesario, y puede en cuanto agente natural dividir o componer toda suerte de proposiciones verdaderas o falsas, simples o compuestas, afirmativas

30 «Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, respectu quorum potest habere diversas denominationes. Quia ut elicit vel elicere potest actum intelligendi dicitur intellectus; ut actum volendi voluntas.» Ockham, *II Sent.*, Q. XX (OTH. V, 436). Cf. el estudio y análisis propuesto por André de Muralt, *L'enjeu de la Philosophie Médiévale*, Leiden-N.Y., Köln, Brill, 1993, 177-185.

31 «Quod autem intellectus et voluntas, accipiendo pro illo quod denominatur ab istis conceptibus vel nominibus, sint penitus indistinctum, probatur. Tum qui frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Tum quia si distinguitur, aut hoc erit ratione aut ex natura rei. Non primo modo, quia talis distinctione causatur per actum intellectus. Sed istae potentiae praecedunt omnem actum intellectus. Nec secundo modo, quia si sic, aut ista distinctione esset ponenda propter diversitatem actuum aut propter diversum modum principiandi et oppositum. Non propter primum, quia tunc tot essent potentiae intellectivae distinctae quot essent actus intelligendi distincti (...). Nec propter secundum, quia principiari libere et necessario respectu diversorum non opponitur.» Ockham, *II Sent.*, Q. XX (OTH. V, 436-7).

32 August., *De Trinit.* XII, c. 4, n. 4 (PL 42, 1000; CCL 50, 358)

33 Ockham, *In Sent II*, Q. XX. (OTH V, 440).

34 «Dico quod intelligendo per `animam intellectivam` formam immaterialem incorruptibilem quae tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam quod talis forma sit in nobis nec quod intelligere tali potentiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis» (Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q I, q. 10 (OTH IX, 63).

35 «Ideo dico, tenendo primam partem opinionis Ioannis, liceat tamen non teneat, quod potentiae animae, de quibus loquimur in proposito, scilicet intellectus et voluntas —non loquendo de potentiis sensitivis nunc, quia alias erit sermo de eis— sunt idem realiter inter se et cum essentia animae.» Ockham, *II Sent.*, q. XX (OTH V, 435).

o negativas; y si bien obra bajo la influencia de un objeto, es indiferente frente a él porque tiene la posibilidad de enunciar proposiciones diversas. Es necesario que la voluntad intervenga para elegir la proposición que será afirmada como verdadera o como falsa. La inteligencia se encuentra suspendida e incierta delante de un objeto, y es la voluntad la que saca al intelecto de su indiferencia. La deliberación, entonces, concluye; y la inteligencia obra en función del fin al cual la voluntad adhiere como causa eficiente.

En Ockham la voluntad no obra bajo la luz del intelecto, sino en razón de la pobreza del intelecto para descubrir la verdad. La intervención de la voluntad es requerida a partir de la indiferencia del espíritu frente a los objetos de modo que ni el silogismo ni el conocimiento resultan de la necesidad del proceso intelectual sino de la acción de la voluntad. Si Ockham se hubiese detenido allí se habría reencontrado con la afirmación tomasiana según la cual la voluntad es agente y motor de todas las facultades; sin embargo, él considera que la voluntad interviene no sólo a título de causa eficiente sino como causa parcial y concurrente del saber mismo, substituyendo a la actividad propia del intelecto. La voluntad reemplaza el intelecto agente y la inteligencia sólo es reconocida en una dimensión pasiva.

La inteligencia ockhamista se encuentra sometida al poder de la voluntad y en el fondo, identificada con ella.³⁶

Sólo cuando el fenómeno intelectual puede explicarse sin actividad, es atribuido a la inteligencia. Tal es el caso del conocimiento de proposiciones evidentes por sí mismas. Pero también las proposiciones pueden ser evidentes en razón del encadenamiento inmediato de sus términos, o bien puede tratarse de una proposición contingente cuya intuición inmediata de los términos da necesariamente a conocer su verdad. En todas las otras proposiciones es necesario recurrir a un término medio, que no es descubierto en un juicio de existencia sino en una proposición en la que interviene o bien la voluntad o bien una autoridad que lo impone.³⁷

Todo razonamiento silogístico es concebido a partir de un acto de la voluntad que viene a imponer una proposición media necesaria al razonamiento, constituyéndose en causa parcial del mismo. Si la voluntad no interviene, las relaciones reales y las de la razón serían idénticas tal como lo sostiene Escoto. Sin embargo, si analizamos este proceso desde la perspectiva del orden temporal, la acción de la inteligencia es anterior a la de la voluntad pues nada puede ser amado si primero no es conocido.³⁸

La concepción de la voluntad como causa parcial del conocimiento implica también que una cosa ausente pueda ser conocida pues la voluntad puede conservarla en la memoria o aún sustituir su presencia y provocar el conocimiento. La hipótesis del conocimiento intuitivo de la cosa no existente que Dios puede producir en virtud de su omnipotencia, suprimiendo la relación necesaria del conocimiento con un objeto, ingresa naturalmente en el cuadro de este análisis.³⁹

La misma experiencia que nos permite constatar la existencia de la voluntad, nos permite también experimentarla como libre. Toda otra prueba de la libertad es dudosa. La voluntad debe ser concebida como un poder activo cuyo acto tiene su causa en sí misma.⁴⁰ La voluntad permanece indiferente frente a los objetos,⁴¹ por ello no debe ser concebida, de ningún modo, como una po-

36 Ockham, *I Sent.* Dist. I, Q. II. (OTH I, 402)

37 Ockham, *I Sent.* Dist. I, Q. V (OTH I, 158 ss.).

38 El tema aparece considerado muchas veces en el corpus ockhamista. Véase a modo de ejemplo: *II Sent.* Q. XX (OTH V, 435 y ss.); *Quodlibeta Septem*, Q. I, Q. 15 (OTH IX, 86); *III Sent.* Q. V (OTH VI, 161).

39 Ockham, *I Sent.*, *Prol. Q. I* (OTH I, 38-39).

40 «Circa secundum sunt duae difficultates: prima est utrum possit probari sufficienter quod voluntas est libera (...). Circa primum dico quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio hoc probans accipiet aequè ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dicitur aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle Ockham, *Quodlibeta Septem*, Q. I, q. 16 (OTH IX, 87-88).

41 «Libertas est quaedam indifferentia et contingencia, et distinguitur contra principium activum naturales. Et sic utuntur philosophi libertate et voluntate» (Ockham, *I Sent.*, Dist. I, q. 6 (OTH I, 501)).

tencia actualizada por un objeto exterior. Tampoco depende de una causa final, sino que ella se autodetermina,⁴² frente a un objeto la voluntad puede obrar o no, y obrar en un sentido o en otro.⁴³

Sólo esta concepción de la voluntad nos permite explicar la fortuna y el azar, pues la fortuna no puede justificarse sino a partir de un agente libre que obra en un contexto naturalmente determinado: por una libre decisión se perfora la tierra aquí y no allá descubriéndose un tesoro. Por lo tanto, no existe la fortuna sin la acción libre de un agente humano.⁴⁴

La experiencia del azar en un universo físico donde rige la eficiencia en su versión necesaria o hipotética, nos confirma, por vía indirecta, la existencia de una voluntad libre⁴⁵ que es capaz de quebrar este determinismo. La voluntad no tiene otra causa que ella misma: el bien no la solicita a través de la mediación de las cosas, que en sí mismas son neutras —no tienen un fin determinado— y sólo se hallan sometidas al decreto divino. En tal sentido, tampoco hay un bien intrínseco que nos indique lo que debe ser cumplido.⁴⁶

La concepción de la intervención de la voluntad en el proceso intelectual tal como ha sido descrito, parece encerrar la voluntad humana en ella misma. Si la voluntad reconociese un orden que expresase la sabiduría de una causa final trascendente, estaría determinado por él y ya no sería totalmente libre.

Ockham elabora su teoría de la voluntad humana en referencia a la imagen de la Trinidad. Así como es imposible distinguir realmente entre las personas divinas y la sustancia divina también es imposible distinguir en el hombre las potencias y sus actos. No es posible establecer en la divinidad ninguna diferencia o distinción; si se afirma la presencia de tres personas y una sola naturaleza en el dogma de la Trinidad, la adhesión se presta por la fe, no por comprensión de la razón. En Dios, filosóficamente, sabiduría, voluntad, bondad se identifican. La simplicidad señala una barrera tras de la cual no puede penetrar el entendimiento humano. Todo cuanto se afirme de Dios, consistirá en la aplicación de nociones que corresponden al orden del mundo. La individualidad de Dios, otro nombre para expresar su simplicidad, se nos escapa en su comprensión en mayor medida que la individualidad humana.

En el nombre de la simplicidad de la esencia divina, Ockham rechaza no solamente las distinciones reales y las distinciones formales *a parte rei*, sino también las distinciones de razón. Al considerar la esencia divina, se puede decir que la voluntad conoce y que la inteligencia quiere; esta equivalencia está en la base del conocimiento de los futuros contingentes. Hay una ciencia en el sentido amplio que comprende todo lo posible y una ciencia en el sentido estricto que comprende sólo lo actual.

Contrariamente, si dejamos de lado el punto de vista que concierne a la esencia divina para abordar aquel de la relación de Dios con sus criaturas, el primado de la voluntad reaparece netamente. Existe por un lado una ciencia de todo lo que es cognoscible absolutamente,⁴⁷ y para-

42 «Non est in voluntate inclinatio naturalis in bonum infinitum intensive» Ockham, *Quodlibeta Septem.*, Q. VII q. 14 (OTH IX, 754).

43 «potest voluntas ex sua libertate —sine omni alia determinatione actuali vel habituali— actum illum vel eius oppositum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a se ipsa. Ockham, In *Sent.* IV, Q. XVI (OTH VII, 359).

44 Ockham, *Quodlibeta Septem, Quodl.*, I, quaest. 16 y 17 (OTH IX, 87-93).

45 Ockham, *Quodlibeta Septem, Quodl.*, I, quaest. 16 (OTH IX, 87).

46 «Peccatum mortale non habet aliquod quid rei sed tantum quid nominis» Ockham, IV *Sent.*, Q. XI (OTH VII, 195).

47 «Ex praedictis patet quod quid est idea. Quia non est nisi aliquid cognitum ad quod cognoscens aspicit in produciendo, ut secundum ipsum aliquid simile illi vel ipsummet producat in esse reali (...). Unde idea importat ipsammet creaturam in recto et etiam ipsammet in oblique. Et ideo de ipsammet creatura est praedicabilis ut ipsa sit idea, sed non est praedicabilis de agente cognoscente vel cognitione, quia nec cognitione nec cognoscens est idea sicut nec exemplar» Ockham, I *Sent.*, dist. XXXV, q. 5 (OTH IV, 490). En su estudio de la metafísica ockhamista de la idea, A. de Muralt muestra que el pensamiento divino de la criatura es idéntico con su producción, en tanto que su idea resulta una mera denominación extrínseca Cfr. A. de Muralt, *oc*, 168-249.

lamente de todo aquello que es querido y que revela la omnipotencia divina. La ciencia divina no confiere el ser, sí lo hace la omnipotencia. Hay pues lugar para distinguir verdades absolutamente necesarias que expresan el estado actual del mundo y verdades que son solamente hipotéticas.⁴⁸ Dios conserva, así, su libertad respecto de las criaturas, no solamente porque habría podido no crearlas, sino también porque puede modificar las relaciones que existen de hecho, y puede separar lo que en el estado presente está unido, por ejemplo, la materia y la forma, la sustancia y los accidentes, el conocimiento y su objeto.⁴⁹

3. LA ESPIRITUALIDAD E INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

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

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

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

- a) tal forma esté en nosotros;
- b) ni tampoco que esta alma intelectual sea la forma intrínseca de dicho cuerpo.

Así lo entendió el Filósofo, interpreta Ockham, quien se refiere dubitativamente al tema del alma; por ello, Ockham concluye que a «estas doctrinas sólo las creemos».⁵⁰

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

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

48 «Per preadicta potest responderi ad quaestionem quod Deus habet scientiam determinatam de futuris contingentibus, quia determinate scit quae pars contradictionis erit vera et quae falsa. Sed habere scientiam de futuris contingentibus dupliciter potest intelligi: vel quod illa scientia necessario sciatur. Primo modo dico quod Deus de futuris contingentibus habet scientiam necessariam, quia in Deo est unica cognitio quae est complexorum et incomplexorum, necessarium et contingentium et universaliter omnium imaginabilem. Et illa scientia est ipsa divina essentia quae est necessaria et immutabilis. Secundo modo sic intelligendo Deum habere scientiam necessariam de futuris contingentibus, quod Deus necessario sciat hoc futurum contingens, sic non est concedendum quod habeas scientiam necessariam. Quia sicut ipsum contingenter erit, ita Deus contingenter scit ipsum fore.» *I Sent*, dist. Dist. XXXVIII, q. unica (OTH IV, 587).

49 In *I Sent*, dist. dist. XLV, quaest. Unica (OTH IV, 664-669).

50 Ockham, *Quodl.* I, q. 10. (OTH IX, 64)

Las operaciones y pasiones (son) causadas y recibidas en aquella forma por la que se afirma que el hombre se distingue de los animales (...), y aunque según la fe y la verdad ella es el alma intelectual, forma incorruptible, sin embargo también se podría decir de ella que es extensa, corruptible y generable.⁵¹

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

No es posible demostrar racionalmente que el alma sea la forma inmaterial e incorruptible del cuerpo.⁵²

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

Cabe al caso señalar las diferencias que se verifican, también en este aspecto, con relación a Duns Escoto quien, de acuerdo con los teólogos de su tiempo, enseña que el alma es una sustancia espiritual que se une al cuerpo como forma. Para Escoto, la imposibilidad de demostrar la inmortalidad deriva de su modo característico de entender la unión de las dos formas: aquella corpórea y la sensitiva en el interior del compuesto humano.⁵³ Ockham, en cambio, afirma que no se puede demostrar ni la espiritualidad del alma ni que ella se una al cuerpo como forma sustancial. De esta afirmación, a modo de corolario, sigue la imposibilidad de demostrar la supervivencia del alma al cuerpo. La precisión es muy importante, por cuanto se explicita una diversa metodología crítica y de intereses filosóficos entre los dos autores que revela mejor el contexto en el cual se mueve la reflexión filosófica de Ockham quien por un lado, reduce el número de verdades naturales, conocidas apodóticamente; y por otro, está dispuesto a sostener tales verdades en cuanto inscritas en el horizonte teológico.⁵⁴

En virtud de esta afirmación quizá resulte espontáneo aproximar a Ockham con los averroístas, únicos pensadores que negaron explícitamente la posibilidad de demostrar con argumentos filosóficos que el alma intelectual es forma del cuerpo; y en colocar la inmortalidad personal entre las verdades conocidas por vía de la fe. Esta proximidad a la psicología averroísta viene sugerida por un paso del mismo Ockham, quien se pregunta si se puede demostrar rigurosamente que existe un intelecto único para todos. Sin embargo, entendemos que la respuesta de Ockham se aparta del averroísmo y es preciso realizar una atenta lectura de estos textos para evitar malentendidos. El intelecto único —indica— puede señalar:

a) La forma del cuerpo, o la potencia que está en el origen de nuestro conocimiento. En este sentido, la afirmación de un intelecto único significa caer en una contradicción, pues se debería afirmar consiguientemente que el intelecto es al mismo tiempo sabio e ignorante y que, simultáneamente, amaría y odiaría.⁵⁵ Ockham rechaza la posición de Averroes y sus seguidores, quienes habían adaptado la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo a su tesis de la unicidad del intelecto posible y habían concluido que el alma intelectual es forma del cuerpo de una manera equívoca. De este modo, atribuyen al intelecto único la capacidad activa de conocimiento universal, afirmando que tal conocimiento puede darse en cualquier hombre singular en cuanto se realiza una unión íntima entre los fantasmas del conocimiento sensible y la especie inteligible del intelecto posible único.

51 Ockham, *Quodl.* I, q. 10 (OTH IX, 64).

52 Ockham, *Quodlibeta Septem*, *Quodl.* I, q. 10 (OTH IX, 63).

53 Cfr. Scotus, *Ordin. In IV Sent.* Dist. 43 q. 2 n. 16, ed. Cit., Vol. XX, 49 y ss.

54 La exclusión de la inmortalidad del alma como verdad demostrable apodóticamente no fue un pensamiento original de Ockham. Muchos pensadores franciscanos lo precedieron: Alejandro de Hales, Juan de La Rochelle, Guillermo de Ware, Mateo de Aquasparta, etc. Cfr. S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell' anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano, 1936.

55 Ockham, *Quodlibeta Septem*, *Quodl.* I q. 11 (OTH IX, 67).

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

cualquier movimiento local y de alteración bastan las disposiciones del cuerpo tal como las experimentamos particularmente en nosotros, según es manifiestamente evidente, ocurriendo algo semejante con nuestro conocimiento y nuestra voluntad.⁵⁶

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

Sintetizando entonces:

Ockham no sostiene que el hombre carezca de un alma espiritual e inmortal; afirma simplemente que no estamos en grado de demostrar racionalmente esta verdad. Pero, aun cuando la filosofía no esté en condiciones de pronunciarse en orden a esta doctrina, la fe afirma que todo hombre está dotado de una forma espiritual e inmortal. Hay una certeza sobre la verdad, pero sólo es alcanzada desde la fe.

4. CONCLUSIONES

1. La antropología de Ockham —que es parte de su física— se halla vinculada con la metodología general de su investigación cosmológica; está signada por sus mismos límites e intuiciones y señalada en su derrotero por los planteamientos iniciales de Ockham en torno de las características y entidad propia asignada a los entes inanimados. Los motivos históricos que subyacen a las conclusiones antropológicas ockhamistas están determinadas por su metodología crítica que exhibe una firme convicción teológica y que en su conjunto hace un uso riguroso del principio de economía corroborando la experiencia interna y externa.

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

Ockham es consciente de la fragilidad teórica de la armonía entre la fe y la razón. Por eso considera inútiles y perjudiciales los intentos de Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto, quienes elaboraron complejas estructuras metafísicas y gnoseológicas. El plano del saber racional, basado en la claridad y en la evidencia lógica, y el plano de la doctrina teológica, orientado hacia la moral y basado en la luminosa certidumbre de la fe, son asimétricos. No se trata únicamente de una distinción, sino de una separación.

Si el esfuerzo de la escolástica pretendió conciliar fe y razón, a través de mediaciones y de elaboraciones con un alcance muy variado, el esfuerzo de Ockham consistió en eliminar tales mediaciones consumando históricamente la separación entre el universo de la naturaleza y el universo de la fe, entre el ámbito propio del *intelligere* y aquel otro correspondiente al *credere*.

Dra. Olga L. Larre
e-mail: olgalarre@comnet.com.ar

⁵⁶ Ockham, *Quodlibeta Septem, Quodl.* I, q. 11, (OTH IX, 68).