

Guillermo de Ockham rechaza las Ideas. El giro filosófico de la modernidad y Platón

UÑA JUÁREZ, AGUSTÍN
Universidad Complutense de Madrid

a) APROXIMACION Y CONTEXTO

Hubo un preciso momento en la especulación de Occidente en el que las Ideas platónicas fueron expresamente negadas y excluidas. Cabe decir que, agotada su virtualidad explicativa, dejan de ser el referente máximo y último de inteligibilidad. Eso ocurre, justamente, en el renombrado siglo XIV. Más aún, Guillermo de Ockham, responsable de tal operación, asumió la descomunal tarea de tener que sustituir por vez primera a Platón creando una nueva «visión del todo» dilemáticamente alternativa a las Ideas, por apelación a un nuevo referente de inteligibilidad total. Pues bien. Pese a quiebro tan profundo y giro tan pronunciado en el devenir del pensamiento, la historiografía filosófica apenas si ha reparado en tan gigantesca mutación. Por eso, quisiera proponer aquí algunas observaciones que vengo madurando en sucesivos cursos de Doctorado en la Universidad Complutense de Madrid y en algún ensayo previo¹. Y, si el lector lo permite en este lugar, la evocación de cómo llegué a este punto podría indirectamente aclarar la cuestión. Realizada mi tesis doctoral sobre el pensamiento del siglo XIV, en las proximidades más críticas al ockhamismo —las del gran oponente de Ockham, Walter Burley— dediqué horas de intensa reflexión a la cultura de ese olvidado siglo para indagar en ella la raíz de tan profundo cambio. Y hube de retroceder al propio Platón, con quien, antes que con nadie, dialoga y discute Ock-

¹ Véase mi estudio A. UÑA JUAREZ: «Hermenéutica de las Ideas. De Platón a Ockham pasando por Filón y San Agustín», en *La ciudad de Dios*, 202 (1989), 173-230.

ham. Intenté, primero, trazar el cuadro general, el impresionante balance de *un tiempo nuevo y una época radicalmente innovada*, en un momento de tan manifiesta aceleración histórica. Se hizo visible cómo el cuadro general de vigencias teóricas y prácticas —que enmarcan la inserción del hombre en su «mundo» y dan sentido a su vida para saber a qué atenerse— experimentan un proceso de revisión y sustitución generalizadas, de donde surgirá la llamada «edad nueva» o edad «moderna». Y, en segundo término, me preocupó averiguar si tan vasta mutación tenía algún sentido filosófico en su raíz, algún secreto profundo y poco visible, hasta ahora no suficientemente atendido. Se abría, así, el campo de una apasionante investigación histórico-filosófica. Dos dimensiones vinieron lentamente a convergir en tal empeño: 1) la insuficiente reflexión sobre *el fenómeno Ockham* por parte de la historiografía filosófica; 2) la deficiente fundamentación de una auténtica *periodización* de esta última en lo que a un medieval (y modernidad) filosóficos se refiere. Descubrí que, en su verdadero fondo, la interpretación de ambos puntos pasa obligadamente por la peripezia histórica de las Ideas de Platón. Detengámonos brevemente en el último.

Hablar de periodos en la historia de la filosofía es para no pocos estudiosos asunto secundario y mera curiosidad de apéndice, a modo de «ultilogo», para historiadores vanos. Otros lo creen imposible². En el extremo contrario, Hegel ve en ello una exigencia ideal tan indeclinable en el paso de la Idea como rigurosamente determinable. Son los «momentos» necesarios del despliegue del Espíritu autoconsciente en el *medium* de la historia pensante³. Lo decisivo es que, para el gran pensador de Stuttgart, se trata de

² Cf. E. AUERBACH: *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*, trad. Barcelona, Seix Barral, 1969, 25.

³ No hay para Hegel historia exterior al devenir de la Idea. La suya es siempre una historia ideal. Punto capital es la inflexión de la humanidad en el advenimiento de Grecia como portador y portavoz de la Idea: «El mundo griego desarrolló el pensamiento hasta llegar a la Idea; el mundo cristiano-germanismo, por el contrario, concibe el pensamiento como Espíritu. Idea y Espíritu son, por tanto, los criterios diferenciales» (G. W. F. HEGEL: *Lecciones de historia de la filosofía*, vol. I, México, F. C. E., 1977, 97). Lo entiende como «dos épocas de la historia de la filosofía». Lo de menos aquí son las incongruencias que todos suelen ver en Hegel al aplicar ese esquema al devenir histórico concreto y establecer, por ejemplo, que el medieval ha de ser pasado por alto, por parte de la autoconciencia historiográfica en devenir del Espíritu, calzando unas buenas «botas de siete leguas». Tras esa grave omisión, el cristiano-germanismo de Hegel es efectivamente y en concreto *la modernidad luterana* de Europa que en el propio Hegel de Berlín (o época del Espíritu) culmina como madurez histórica del Espíritu y *πλήρωμα* de su autosaberse. Pero esa selección de épocas, esa periodización desde la Idea, que omite sin razón válida quince siglos de ejercicio de la teoría y reflexión, parece, cuando menos, arbitraria. Y, en consecuencia, la periodización hegeliana tiene el indudable mérito de ser *interior* al devenir de la filosofía misma e *interna* al despliegue de la teoría. Pero resulta inadecuada en su aplicación o hermenéutica concreta. Por el contrario, la erudición germana del siglo XIX redescubrió a Alemania, el «germano-cristianismo», como lo que en verdad fue: *un proceso de maduración medieval*. Hoy, de hecho, se entiende todo el medieval como la «maduración de Europa» (S. Montero Díaz).

momentos perfectamente determinables y necesarios de la Idea en retorno recuperador de identidad devenida. Más modesto será W. Dilthey cuando cree únicamente posible establecer ciertas etapas de «regularidad histórica»⁴. En todo caso, si la historiografía filosófica ha de ser filosofía ella misma —como exigía ya en 1715 Chr. A. Heuman⁵ y lo reitera K. Jaspers en nuestros días— la designación de periodos filosóficos deberá basarse en el devenir *interior* de la filosofía misma y no por relación a cualquier referente exterior⁶. Una periodización de la filosofía, exterior a la filosofía misma, al estilo de la historia sociológica de un E. Durkheim, es interesante en sociología pero no pasa de mera curiosidad instructiva para el verdadero

⁴ W. DILTHEY: *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Rev. de Occid., 1974. Se reúnen aquí, como el lector bien sabe, una serie de ensayos del gran pensador que figuran en el volumen VIII de sus obras completas. Estos intentos, completados aún con material póstumo, recaen sobre *la noción de filosofía y su historia* y conceptos afines. Y son reveladores en más un punto, generalmente por distanciamiento con relación a Hegel. En él piensa Dilthey cuando dice estos reveladores párrafos sobre la historia y su posible periodización concreta: «Es vano querer buscar leyes en el curso general de la historia. Pero debiera ser igualmente claro que toda conexión teleológica incluye en sí misma *momentos de regularidad* [subrayado mío]. El primero de ellos es el crecimiento interno, según el cual se desarrollan la ciencia fundamental, la organización de las ciencias, el progreso de la metafísica, la disolución en sí misma y por último la conciencia histórica acerca de la idea del mundo y la metafísica. El segundo es el crecimiento simultáneo de las diversas partes de la filosofía. Esto se sigue de que están incluidas en la función de esta. El tercero, las formas regulares en que puede ordenarse la confusión de las concepciones del mundo según gradaciones continuas, etc.» (p. 137). Estoy muy lejos de hacer mía toda esa farragosa explicación. Acepto, no obstante, de muy buen grado la idea de *momentos* de cierta *regularidad* en el decurso de la filosofía, reveladores, sin duda, de otros tantos «*usus rationis*» o, como el propio Dilthey afirma, de unos «círculos de supuestos»: «Por consiguiente, un período de la filosofía consiste siempre en un *círculo determinado de supuestos*, condicionado históricamente, de posibilidades inherentes a ellos, de problemas en ellos implicados. Toda producción de ese período está determinada por la dialéctica interna que recorre las posibilidades desde los supuestos» (*Ibid.*, p. 132). Cursiva mía.

⁵ Cf. L. BRAUN: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys 1973, p. 100 ss. El autor subraya la decisiva importancia que para una adecuada comprensión de la Historia de la filosofía tuvo este notable pensador: «Heumann représente pour nous le moment où l'histoire de la philosophie entreprend de s'interroger sur son propre concept, et de se séparer d'une pratique sans conscience» (p. 100). A partir de él, la historiografía filosófica experimentará la radical exigencia de su propia autolegitimación mediante un esfuerzo para ganar teóricamente su mismo concepto, alcanzando con ello su verdadero estatuto de «disciplina». En los *Acta philosophorum* del ilustrado Göttingen, Heumann planteaba en 1715 la exigencia radical de que la verdadera Historia de la filosofía comenzara por el esclarecimiento previo del *concepto de filosofía*. La misma exigencia la plantea en el problema del origen y desarrollo históricos de la filosofía que él entiende como un *corpus veritatum*. Adelanta ya el concepto romántico de *genio*. Pero su aportación máxima es haber adelantado a Hegel en la exigencia de una historiografía filosófica cuyo origen y evolución sea *interior* al acontecimiento de la filosofía misma como evento histórico.

⁶ «La notable analogía que puede observarse entre la historia de los principales periodos filosóficos es ella misma un fenómeno filosófico, debido a causas esencialmente filosóficas» (E. GILSON en: *The philosophy of Brentano*, Washington, 1930, 65).

historiador de la filosofía⁷. Por el contrario, como exigía Ortega y Gasset, la historia de la filosofía es algo *interior* a la filosofía misma, despliegue de su mismidad⁸. En la línea de una historiografía filosofante así, se halla sin duda la última gran mirada al devenir conjunto del Occidente pensante, con verdadero sentido unitario. Me refiero, obviamente, a M. Heidegger en quien la *Destruktion* juega un decisivo papel para una auténtica *Fundamentalontologie* acogedora, al fin, de la «silente palabra» del Ser. La historiografía heideggeriana es lectura metafísica, onto-lógica de la historia, onto-hermenéutica del pensar del Ser. Considera la desviación de la razón dominante basada en la Idea (o ousía), el ente ocultador del Ser⁹. Una desviación histórica que inicia Platón en Occidente, culmina Nietzsche y tiene su giro mayor en la razón subjetivista de Descartes y Kant. La modernidad ratifica y confirma, así, el «olvido de la diferencia» proponiendo una historización (*histoire*) de espaldas al destino (*Geschick*) asignado y enviado (*geschickt*), clave de la «verdadera historia» (*Geschichte*). Para nuestro caso, algo decisivo se afirma aquí: *la interpretación historiográfica profunda nos devuelve y conduce a Platón*¹⁰. Y, frente a la «escuela de Tubinga», antes descrita, nos

⁷ En el artículo de Gilson citado en la nota que aquí precede, esa concepción de E. Durkheim se expone y se somete a crítica. La historia de la filosofía de F. Brentano establece sus cuatro etapas sobre la base del interés psicológico (Cf. F. BRENTANO: *Die Vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Hamburg, Meiner, 1973; reseña de E. Hartman, en *Philosoph. Jahrb.* 40 (1927), 224-6; véase también *Philosophie*, 3 (1938), 179-87).

⁸ J. ORTEGA Y GASSET: *Origen y epílogo de la filosofía*, ed. P. Garagorri; Madrid, Alianza ed., 1981, p. 177: «La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria.»

⁹ Heidegger ha expresado en repetidas ocasiones esta su concepción, bien conocida de todos. Pero la hace más explícita en los escritos del llamado «segundo Heidegger», y con particular nitidez en la *Carta sobre el humanismo*: «La metafísica representa, ciertamente, al ente en su ser, y piensa así el ser del ente. Pero no piensa la diferencia entre los dos [remite aquí el propio Heidegger a *La esencia del fundamento*, de 1929; a *Kant y el problema de la metafísica*, del mismo año; a *Ser y tiempo*, de 1927]. La metafísica no pregunta por la verdad del ser... Esta pregunta no sólo no la ha hecho ahora la Metafísica. Esta pregunta es inaccesible a la Metafísica en cuanto Metafísica. El ser espera aún hacerse él mismo pensable al hombre» (M. HEIDEGGER: *Carta sobre el humanismo*, trad. Madrid, Taurus, 1966, 18). En su célebre conferencia en Francia —la primera salida después de la guerra, fuera de Alemania— con el título *Was ist das - die Philosophie?* resume esa historia de desviación metafísica y recuerda el concepto central de *Destruktion*, ya indicado anunciadoramente en *Sein und Zeit*, cap. 6: «*Destruktion* bedeutet nicht zerstören, sondern Abbanen... *Destruktion* heisst: unser ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seinden zuspricht...» (M. HEIDEGGER: *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1963, 33-34). Evidentemente, se trata de una noción típica ya del «segundo Heidegger» y su peculiar compromiso de lenguaje-Ser.

¹⁰ Los escritos sobre Kant, Platón, Nietzsche ensayan perspectivas históricas sobre esa «*irrtümliche Geschichte des Seinden*». La resume, una vez más, con particular alusión a la modernidad cartesiana, en *Holzwege* y en pasajes muy nitidos de *Was heisst Denken?*, así, como en las dos conferencias de *Identität und Differenz*: «Desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche, el fundamento de la unidad de la esencia onto-lógica de la Metafísica permanece tan oculto

certifica de nuevo que el *efectivo* Platón, el que ejerció una auténtica eficacia histórica, fue el Platón de las Ideas. Occidente está marcado por la Idea como principio supremo de inteligibilidad. Por eso, algo decisivamente significativo ocurrió en Occidente cuando Guillermo de Ockham cerró el paso a las Ideas, como acontecimiento de hondura máxima e interior al devenir filosófico. Consecuentemente, su negación *marca época nueva* al cambiar la pauta histórica y transmutar la clave onto-hermenéutica de lectura histórica. Algunos interpretan esto como ruptura definitiva y perfecta con su propio tiempo¹¹. Ruptura similar —se dice— a la verificada por Francisco Petrarca respecto a la *Bildung* medieval¹². El gran poeta lo expresaba bien clara-

que ni siquiera se pregunta por él» (M. HEIDEGGER: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969², 163). La investigación actual sobre Heidegger recuerda que se trata de una concepción muy madrugadora de nuestro pensador: «Entre 1930 y 1946 Heidegger ha culminado una interpretación de la noción de metafísica y de la historia de la metafísica ligada a ella, que en realidad clausura una parte de programa de *Ser y Tiempo*. Esa interpretación, sin embargo, no hace más que reflejar la investigación histórica que desde el principio de los años veinte Heidegger ha puesto en marcha. La primera consecuencia de esa investigación, además de *Ser y Tiempo*, fue un escrito sobre Platón (no publicado hasta 1942) con el título *Teoría de Platón sobre la verdad*, que data del año 1930. En él se explica, por medio de la lectura de un texto platónico (el mito de la caverna), la reducción del significado de filosofía al de »metafísica« (A. LEYTE: «Introducción» a M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, 27).

¹¹ En una de sus obras, recientemente traducida a nuestra lengua, E. Garin expresa en un mismo contexto estas ideas: 1) ruptura entre modernidad y medievo (sin atender en ello a los aspectos de innegable continuidad); 2) la ruptura pasa por la actitud de Ockham ante el pensamiento medieval secundada por sus seguidores ockhamistas: «Pero el golpe que asestó al terrible franciscano de Oxford produciría una herida mucho más honda. Su crítica destruía los pilares del pensamiento sistemático tradicional: la concepción de especies fijas, de ejemplares, de esencias eternas e inmutables en medio de la mutable vida de las existencias...» Alude allí mismo al complejísimo siglo XIV cuya ruptura con el pasado sólo cabe representarla con la imagen de un salto, una «neta ruptura» y una «novedad radical»; 3) el fondo de tal ruptura —exagerada sin duda por Garin— está en el rechazo de las Ideas (E. GARIN: *Medievo y renacimiento*, trad. Madrid, Taurus, 1981, 29-33).

¹² Para comprender el distanciamiento de Petrarca respecto de su propia época —*mihī semper aetas ista displicuit*, decía él— hay que recordar los logros de investigaciones recientes como los de P. O. Kristeller donde aparece nítida una contraposición creciente entre la formación escolástica de la universidad medieval, regida y presidida por el imperio científico de Aristóteles y su dialéctica como acceso obligado al saber y *clavis scientiae*, y, de otro lado, la creciente configuración desde finales del siglo XIII de un «nuevo curso» de humanidades sobre bases más explícitamente literarias y morales llamado «*studia humaniora*». La importancia de Petrarca como afianzamiento crítico y constructivo de esta nueva formación es no sólo grande sino decisiva. Todos los humanistas posteriores habrán de seguirle tanto en sus críticas a la dialéctica escolástica de su tiempo como en sus propuestas de una nueva *Bildung*, hasta llegar a nuestro J. L. Vives, bien expresivo en cuanto a su crítica de los usos escolásticos de la formación. Aparte de los conocidos estudios de P. O. Kristeller, son de indicar aquí: E. GARIN: *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1981, 61-63, 230-5; R. PFEIFFER: *Historia de la filología clásica*, vol. II: de 1300 a 1850, Madrid, Gredos, 1981, cap. I: «Prehumanismo en Italia y el comienzo del humanismo: Petrarca y Boccaccio», 17 ss.;

mente al distanciarse de sus mismos días: «*mihi semper aetas ista displicuit*». De modo tal, que a Ockham y a su siglo entero le quedaría ya sólo el talante exterior de sus propios días, pues «el espíritu y la filosofía interior del siglo XIV son ya modernos; únicamente el atuendo es todavía medieval»¹³. Y esto no sólo por su apertura a dimensiones nuevas del saber y a la metodología experimental, al ámbito del fenómeno y la cantidad, tan repetidamente señalada por la investigación del siglo XX: P. Duhem, G. Sarton, A. Maier, J. A. Weisheipl¹⁴... Ni tampoco por el advenimiento definitivo y técnicamente capitalista y burgués del nuevo mercader¹⁵. Ni siquiera por el

G. GONZALEZ: *Dialéctica escolástica y lógica humanística*, Salamanca, Ed. Univ. 1987, espec. cc. IV y V, 109 ss.; V. MUÑOZ DELGADO: «La crítica de los humanistas a la ciencia y lógica de la escolástica tardía», en *Actas del Simposio de Santiago de Compostela*, 31/X-2/XI de 1985, Santiago de Compostela, Ed. Univ. 1988, 341-56, artículo tan documentado y lúcido como todos los suyos.

¹³ A. DEMPFF: *La Metafísica de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1957, 24.

¹⁴ Un compendio actualizado puede hallarse en la importante obra de F. BOTTIN: *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale delle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini, Maggioli ed., 1982.

¹⁵ J. LE GOFF: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, 45 ss. espec. p. 60. Como es sabido, Max Weber retrasaba la llegada del capitalismo al espíritu puritano del protestantismo. Postura «clásica» compartida bajo diversos supuestos por W. Sombart en su escrito *El capitalismo moderno a partir del final de la Edad Media*, de 1902, reedit. 1921 y 1928. Hoy se discute esa tesis y más bien se adelanta la aparición de las técnicas capitalistas a la praxis económica del siglo XIV con todo su nuevo instrumental técnico en cuya renovación tuvo mucho que ver el hundimiento de viejas empresas y su sustitución por otras nuevas, especialmente tras el terrible fenómeno de la Peste Negra a mediados del siglo. Que el Occidente económico-capitalista surgiera ya en plena Edad Media y, concretamente en el siglo XIV lo anunciaba ya *grasso modo* la postura de H. Pirenne y la confirmaba de modo preciso R. de Roover, el gran especialista en este tema. Y les sigue —con rara unanimidad— toda la investigación reciente que conozco, a partir ya de J. LE GOFF: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1982⁹, espec. los cc. I y IV de tan lúcido escrito; G. FOURQUIN: *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, Colin, 1969, espec., la tercera parte, cc. XI ss., pp. 297 ss. Traducciones recientes a nuestra lengua sobre economía medieval confirman la época como cuna de Europa: D. C. NORTH, R. P. THOMAS: *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid, Siglo XXI, 1980²; G. A. J. HODGETT: *Europa medieval*, Madrid, Alianza, 1982⁵; N. J. G. POUNDS: *Historia económica de la Europa medieval*, Barcelona, Grijalbo, 1981. Interesan particularmente los últimos capítulos de este libro de Pounds. El IX, «La revolución comercial», abre con estos expresivos párrafos: «Una revolución comercial, según las palabras del malogrado Raymond de Roover, es «un cambio total o drástico en la manera de llevar los negocios o en la organización de la actividad comercial». Esta revolución, según él, se produjo a finales del siglo XIII y comienzos del XIV. Se caracterizó por un cambio en las actividades de los mercaderes que, gradualmente, fueron dejando de desplazarse con sus mercancías y, en su lugar, las confiaban a «transportistas corrientes», y realizaban tantos pedidos como pagos mediante correos. Esta revolución vino señalada por el desarrollo de nuevas formas de compañías; por la aparición de la letra de cambio, que eliminó la necesidad de mover grandes cantidades de dinero, así como el mecanismo para liquidarlas o descontarlas, y por el creciente uso del crédito, posibilidad por la letra de cambio. También hicieron su aparición métodos más elabo-

cambio en el sentido general de la vivencia del tiempo¹⁶. Ni por el incremento generalizado del «espíritu laico» en que, con exceso de modernización, insiste G. Lagarde¹⁷. Ni tampoco por algo tan decisivo para el pensamiento como la separación y divorcio que, gradualmente, a partir de J. D. Escoto, se efectúa entre razón y revelación, teología y saber filosófico¹⁸.

rados de tenencia de libros» (p. 468). «Muy acertadamente, De Roover ha notado la marcada anticipación de las ideas de Adam Smith que aparecieron en los sermones del florentino San Antonio, en pleno siglo XV» (p. 475). «Hacia el siglo XIV la letra de cambio pasó a ser el principal vehículo de las transacciones bancarias a distancia. No era un talón puesto que no podía negociarse. Era un documento por el que se ordenaba al banquero que realizara un pago. Y su creciente uso durante la baja Edad Media incrementó enormemente el volumen de las transacciones bancarias» (p. 477). Interesa también la obra recientemente traducida, de varios autores, titulada *Estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, Ayuso, 1978. Unos párrafos de D. S. Landes confirman los ya consignados: «Este periodo de transición que va aproximadamente del siglo X al XIX fue de experimentación e innovaciones. En cuanto a la industria, el avance más espectacular fue, quizá, la aplicación de la potencia hidráulica a los martillos bataneros para tratar la lana y a la fragua, debido a que la sustitución de las fuentes de energía animal por otras naturales es la condición para una moderna tecnología industrial. En cuanto al comercio, un grupo de cambios fundamentales en la organización de la empresa y de las técnicas de cambio constituyó lo que un erudito (R. de Roover) describió como la "Revolución Comercial" ... Se inventaron nuevos instrumentos comerciales y se resucitaron los antiguos. El más importante fue la letra de cambio... La expansión que comenzó alrededor del final del milenio continuó, con pequeñas interrupciones, hasta principios del siglo XIV...» (pp. 11-12, 13).

¹⁶ En las proximidades del siglo XIV aparece ya claramente una manifiesta laicización del tiempo, entendido hasta ahora como distensión de lo sacro (recuérdese, a este efecto, que la acción en la conocida novela de U. Eco se desarrolla según las horas canónicas para indicar el marco sacral de la temporalidad medieval). Pero desde el siglo XIV el mercader y otros factores introducen nuevos elementos secularizantes, al considerar el tiempo como oportunidad de negocio y de ganancia, etc. Sobre este notable tema, cf. J. LE GOFF: *Tiempo, trabajo y cultura...*, cit., especialmente los capítulos titulados: «Tiempo de la Iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media» (pp. 45 ss.) y «Tiempo del trabajo en la "crisis" del siglo XIV: del tiempo medieval al tiempo moderno» (pp. 63 ss.).

¹⁷ G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*, vol. I: *Bilan du XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1956², vol. II: *Secteur social de la scolastique*, 1958², vol. III: *Le Defensor pacis*, 1970, vol. IV: *Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire*, 1962, vol. V: *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, 1963.

¹⁸ Desde el ángulo de la Ilustración y de Hegel, considera el tema H. J. Krüger descubriendo en el siglo XIV una nueva conciencia científica «que ya no se basaba en la unidad de razón y revelación» sino que formula una emancipación del pensamiento respecto de la tutoría teológica» (H. J. KRÜGER: *Teología e Ilustración. Investigación sobre su mediación en el joven Hegel*, Buenos Aires, Alfa, 1976, 15. El propio A. Dempf insiste en este importante punto —que deja también abierta la perspectiva de la modernidad teológica— y observa la ruptura con el medioevo «en la estricta separación metodológica entre la filosofía y teología en Guillermo de Ockham y los nominalistas» (A. DEMPFF: *La metafísica de la Edad Media...*, cit., 227). Con lo cual, agrega él mismo, fundamentaron la moderna filosofía autónoma. A los clásicos estudios sobre la teología en el siglo XIV hay que añadir uno más reciente que logra tres cualidades difíciles de reunir: informado, ocurrente, sensato. Me refiero a A. MILANO: «La questione epistemologica della teologia tra il medioevo e l'età moderna», en *Asprenas*, 23

Tampoco por la reivindicación de un poder secular autónomo en una renovada vida política y en sus nuevos planteamientos teóricos¹⁹; Menos aún por el intenso auge de movimientos sociales, poblacionales o demográficos que golpearon con particular fuerza por aquellos días²⁰. Ni por una patente renovación en la espiritualidad y sus degeneraciones, de lo que tan magistral cuadro traza la popular novela de U. Eco²¹. Tampoco por la aparición de los particularismos nacionales a expensas del viejo Imperio cuyas estructuras comienzan a derrumbarse²². Ni por el declive del prestigio papal en

(1976), 319-60: variación del concepto de cientificidad y variación del pensamiento sobre Dios y lo divino, es la correlación que aquí se establece a partir del siglo XIV y, particularmente, desde el ockhamismo.

¹⁹ Como panorama, cf. DE ORELLANA Y UNZUE: *Partidos políticos en el primer renacimiento (1300-1450)*. Madrid, Fundac. Univ. 1976; también: S. MONTERO DIAZ: *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham...*, Madrid 1949; PILOT: *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di Guglielmo di Ockham*, Bologna, Patron ed., 1977, con bibliogr.

²⁰ Como todos saben, tres fueron los movimientos-tipo que amenazaron seriamente el orden político del siglo XIV, si bien no fueron revueltas sociales al modo como las entiende nuestro tiempo. Me refiero a los Ciompi en Italia, a la Jacquerie en Francia y a Wat Tyler en Inglaterra. Hubo también insurrecciones menores, y otras vinculadas estrechamente a movimientos religiosos como fue el caso de los Hussitas alrededor de Juan Huss. El conocimiento actual del tema es bastante amplio y exacto por los estudios recientes sobre el mismo, nuevo precedente de una modernidad en ininterrumpido intento de reforma política. Véanse: M. J. ARAGONES: *Los movimientos y luchas sociales en la baja Edad Media*, Madrid, CSIC., 1949; *El tumulto de los Ciompi* [crónicas y memorias], Buenos Aires, Centro ed. América latina, 1967; G. FOURQUIN: *Los movimientos populares en la Edad Media*, Madrid, Castellote, 1973; J. MACEK: *La revolución husita*. Madrid, Siglo XXI, 1975; ID., *¿Herejía o revolución? El movimiento-husita*. Madrid, Ciencia Nueva, 1967; M. MOLLAT, M. WOLFF: *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1976; R. HILTON: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1982² (orig. 1973).

²¹ La novela se hace eco de una amplia gama de movimientos de la «espiritualidad» de la época, condensados en la horrible figura de «Salvatore». Sin entrar aquí en la mística y su notable floración por este tiempo, la investigación general es amplia: J. HUIZINGA: *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Rev. Occ., 1973⁶; G. LEFF: *Heresy in the late middle ages*, vols. I-II, Manchester 1967; C. TRINKAUS, A. H. OBERMAN (edirs.): *The pursuit of holiness in the late middle ages and the Renaissance*, Leiden, Brill, 1974; F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973; obra clave: M. LAMBERT: *Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*, Ed. Arnold publ., 1977, recientemente traducida en Taurus, Madrid. De los estudios aparecidos entre nosotros sobre la novela de U. Eco, me ceñiré a indicar únicamente los de F. G. MATARRANZ: *Est. francisc.*, 88 (1987), 47-47; *Studium*, 27 (1987), 235-67; *Nat. Gracia*, 34 (1987), 255-70; *Rev. Est. Polit.*, n. época, n. 56 (1978), 137-58. También: R. GIOVANNOLI (edr.): *Ensayos sobre El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1987.

²² Sobre la decadencia de la idea de Imperio y su sustitución creciente por un mapa europeo de particularismos políticos, los que darán el protagonismo a la Europa moderna y su individualismo, cf. B. GUENEE: *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los estados*, Barcelona, Labor, 1973. Sólo Dante, amigo personal del emperador Enrique VII, permanecerá fiel al viejo

Aviñón, tras su enfrentamiento con Felipe IV el Hermoso, de Francia, y con el emperador Luis IV, tras las discusiones franciscanas sobre la pobreza y la debilidad en la cuestión templaria..., acompañado todo ello por el incremento simultáneo de las ideas democráticas que acabarán por revolucionar la futura Europa en la edad moderna y contemporánea²³. En fin, omitiendo otros aspectos más en la renovada efigie cultural de esta olvidada

ideal del Imperio, como metamorfosis de la «civitas Dei», en su célebre escrito *De monarchia* cuyo texto puede hallarse en *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, Católica-BAC., 1980⁴, 694-742, cf. J. LLAMBIAS DE AZEBEDO: «La filosofía política en Dante», en *Stromata*, (1941), 49-68; A. TRUYOL Y SERRA: *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, vol. I, Madrid, Alianza ed., 1978⁶, 356 ss. 365 ss. El descrédito moderno del papado como instancia de unidad política tuvo su inicio en el siglo XIV tras su enfrentamiento con el rey francés Felipe IV el Hermoso, su lucha con el emperador alemán, Luis IV de Baviera, la residencia en Aviñón que arrancó severas críticas de nuestro gravísimo Pero López de Ayala y las más célebres de Petrarca Cf. P. AMARGIER: «Pétrarque et la polémique contre la curie», en la obra en colaboración *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, Toulouse 1975, 355-70; tras la intervención en el debate franciscano. Cf. DAMIATA: *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, vol. I: *Il problema della povertà evangelica e francescana nel secolo XIII e XIV. Origini del pensiero politico di G. d'ockham*, vol. II: *Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Firenze, Ed. Studi Francesc., 1978-1979 (obra básica); tras las acusaciones de herejía a Juan XXII y, muy en particular, tras el escandaloso «cisma de Occidente». Cf. V. A. ALVAREZ PALENZUELA: *El Cisma de Occidente*. Madrid, Rialp, 1982, con bibliogr. Para el cambio suyacente en las concepciones políticas, cf. E. GILSON: *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965. Otro hecho disgregador del mapa medieval como comunidad imperial universal fue la celeberrima guerra de los Cien Años al acentuar las particularidades nacionales de Francia e Inglaterra, cf. Ph. CONTAMINE: *La Guerre de Cent Ans*, Paris, PUF., 1977; ID., *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1984. A las concepciones democráticas de Marsilio de Padua me refiero en nota siguiente.

²³ La concepción del papado como poder monárquico y absoluto «*tam in spiritualibus quam in temporalibus*» era severamente criticada por Marsilio de Padua, significando prácticamente su postura al pasarse al bando del emperador Luis IV en lucha con el papado. Amigo de todos los máximos inconformistas de sus días, publicó en 1324 una obra clave en la evolución de las ideas políticas, su celeberrimo *Defensor pacis* que afrontaba de hecho *dos cuestiones decisivas: origen del poder temporal, naturaleza de la comunidad eclesial. Podemos reducir a tres las grandes conclusiones significativas de la obra, además de rechazar seca y firmemente la naturaleza jerárquica del poder eclesial y la infalibilidad papal (que atribuía sólo a la Biblia): 1) negación a la Iglesia de todo poder en lo temporal*, en lo cual queda más bien sometida al poder absoluto del estado, continuando así el «galicanismo» incipiente de otro célebre personaje de la época, Juan Quidort de París, partidario de Felipe IV de Francia frente a Bonifacio VIII, y acentuando con ello la autonomía perdida del poder temporal. A la Iglesia le quedaría el poder *ministrativus*, la administración pastoral; 2) *principio de soberanía popular o principio democrático*, según el cual no sólo laicos y eclesiásticos se sitúan en idéntico plano, sino que además el poder reside en el pueblo pudiendo atribuirselo a sus representantes sin contar con el Papa, como de hecho proclamará públicamente la «Bula de Oro» en 1356: los príncipes electores designarán la persona del emperador sin intervención papal; 3) *comunidad eclesial: está sobre el papado, pues ella detenta en la Iglesia la suprema autoridad*. La obra revolucionaria, de un liberalismo acendrado, de Marsilio, acaba de ser tersamente traducida por Luis Martínez Gómez en Tecnos, Madrid 1989.

centuria, no es vano decir que el siglo XIV inaugura la *Bildung* del humanismo moderno, aspecto redescubierto hoy cuando se trata de indagar las raíces medievales del Renacimiento²⁴. Cae así la vieja y tanjante contraposición entre Renacimiento italiano y medieval, trazada por J. Burckhardt en los comienzos de una investigación decimonónica todavía por culminar²⁵. De tal modo que sería exagerado hablar de una primera interpretación no cristiana de la historia por Petrarca, primer contrapunto —se dice— a la agustiniana visión del acontecer histórico entendido como *tempora christiana*²⁶.

Con ser importante todo este cuadro cultural innovado, lo decisivo es to-

²⁴ Hoy se ve en el medieval el momento fundacional del humanismo moderno o se descubre allí sus verdaderas raíces históricas, en lugar de la vieja y falsa contraposición, un mito creado por los propios humanistas modernos con intención de subrayar su originalidad. Cf. W. ULLMANN: *Medieval foundations of Renaissance Humanism*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1977; P. O. KRISTELLER: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE., 1982, espec. cap. VI: «La filosofía renacentista y la tradición medieval» (pp. 150-86). Por lo demás, hoy se suele anticipar el comienzo del Renacimiento humanista moderno. Así W. K. Ferguson habla del periodo 1300-1600. El caso más significativo es el de las «auto-rectificaciones» que P. O. Kristeller ha introducido en sus escritos retrayendo gradualmente la fecha de ese comienzo: 1) primero habló del periodo 1350-1600; 2) luego corrigió: 1300 ó 1350-1600; 3) finalmente, estableció 1280-1600. Las fechas nos las propone en corrección bien consciente.

²⁵ He aquí un texto-resumen de la postura de J. Burckhardt que incluye palabras suyas: «Entre Edad Media y Renacimiento existe una violenta antítesis. En Italia, la antítesis comienza a acentuarse desde el siglo XIII, y sobre todo desde mediados del XIV. En el resto de Europa se acusa, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI. El hombre medieval, sumido en un mundo teológico, vivía impersonalmente. Le faltaba individualidad y visión realista del mundo. Desconocía la antigüedad clásica. Sólo vagos vislumbres ocasionales le permitían conocer los grandes modelos antiguos. El Renacimiento es —desde Italia— la gran mutación espiritual que revela al hombre su propia intimidad, el valor de la personalidad humana, la naturaleza y la antigüedad. Tal es la aportación del espíritu renaciente: individualismo, actitud empírica, valoración del mundo real, humanismo. “La conciencia, con sus dos caras, la que mira al mundo y la que mira al interior del hombre, hallábase en la Edad Media como recubierta por un velo, viviendo un sueño... Y el velo estaba tejido de fe, torpeza infantil e ilusión: vistos a través de él, el mundo y la Historia adquirirían maravillosos colores, mas el hombre no se reconocía sino como raza, pueblo, partido, corporación, familia. Esto es: en una forma u otra de lo universal. Es en Italia donde el viento levanta por primera vez este velo. El estado y las cosas todas de este mundo comienzan a ser materias de examen objetivo, comienzan, igualmente a ser tratadas de manera objetiva. Mas, a la vez, y en toda su pujanza, surge lo subjetivo, el hombre se transforma en individuo espiritual, reconociéndose como tal. Es el mismo fenómeno que en otro tiempo había acontecido al griego frente a los bárbaros...”

Tales son las palabras de Burckhardt, que resumen muy significativamente *el sentido* de su teoría. *Renacimiento y Medioevo quedan rigurosamente contrapuestos*. Renacimiento, es decir, individualidad, consideración objetiva del mundo. Medioevo, es decir, impersonalidad, desvaloración del mundo.» (S. MONTERO DÍAZ: *Introducción al estudio de la Edad Media*, Murcia, Univ., 1948, 232-3).

²⁶ Cf. E. KEVANE: «Philosophy of history and the Lord of history», en *Doctor Comm.*, 30 (1977), 219-49; 378-409. Según este (equivocado) autor, Petrarca centraría su historia no ya en Xto., sino en los clásicos. Y sería, por eso mismo, un contrapunto a la visión de San Agustín.

davía hallar su raíz, la transformación filosófica que lo acompaña y envuelve. Cuando hablamos de «espontaneidad del espíritu» y del auge de la subjetividad, como marcas de modernidad, hay que preguntarse con toda seriedad si una renovación así llegó a Europa por sorpresa o tuvo un largo proceso de preparación. Desde hace algunas décadas, se viene reparando ya en que *el final del medievo y el arranque de la modernidad han de leerse en clave hondamente filosófica —como cambio del principio radical de inteligibilidad— y desde un momento preciso: el siglo XIV*. Refiriéndose a él, dice nuevamente A. Dempf: «... las concepciones decisivas de la moderna metafísica arrancan ya de esa fecha»²⁷. Y agrega que, en cualquier caso, la modernidad filosófica ha de ser retrotraída al siglo XIV, paralelamente a como P. O. Kristeller y E. Garin lo vienen afirmando del humanismo en general²⁸. A tomar definitivamente en serio este gran descubrimiento del siglo XX tres impedimentos mayores obstan aún: 1) las interpretaciones vigentes sobre la modernidad y el Renacimiento; 2) la que podríamos llamar «prevención cartesiana»; 3) la deficiente consideración de Guillermo de Ockham por parte de la historiografía. Dos palabras sobre cada uno de estos tres puntos.

Los ensayos de comprensión frente al fenómeno unitario del Renacimiento y la modernidad en general pululan desde la pasada centuria a la actual «post-modernidad». No me detendré ni analizaré todas las perspectivas de interpretación proyectadas sobre la modernidad con valor de otras tantas claves: el nuevo ciclo humanista de la formación, acontecimientos marcantes de la historia general, el «retorno» del hombre y su *dignitas*, la nueva ciencia con sus nuevos «paradigmas» y métodos, la burguesía liberal, la protesta religiosa, el subjetivismo cartesiano y su voluntad de razón-dominio, y hasta la expansión geográfica ampliadora del «mundo», etc.²⁹. Lo impotante aquí es señalar que todas esas interpretaciones recurren, en definitiva, a algo derivado o exterior en general a la filosofía. No ofrecen base adecuada de periodización. *Sólo la «clave platónica» que aquí se propone es adecuada para marcar época filosófica*. Es decir, la que toma como referente histórico *el devenir de las Ideas como raíz última de toda teoría*, de aquella particular visión del todo que desde Platón se entendió como filosofía. Por eso, están en lo cierto A. Dempf y E. Gilson cuando aluden de pasada a este punto³⁰. Pero ni ellos ni otros investigadores se detienen aquí, pese a que es

²⁷ A. DEMPf: *La metafísica...*, cit., 23.

²⁸ «Subjetivismo, vitalismo y mecanicismo son, junto al correspondiente positivismo e idealismo del Renacimiento político, las posturas principales de comienzos de la Edad Moderna y deben ser tenidos en cuenta para el siglo XIV como los grandes adversarios del realismo occidental» (A. DEMPf: *La metafísica...*, cit., 26).

²⁹ Cf. A. PRANDI (Edr.): *Interpretazioni del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1971.

³⁰ A. DEMPf: *La metafísica...*, cit., 277; E. GILSON: *La filosofía en la Edad Media...*, Madrid, Gredos, 1976², 600.

bien patente que una metafísica realista, fundada por Platón, se sustituye por otra metafísica subjetivista, en Ockham, al haber rechazado *expressis verbis* las Ideas. El predominio del sujeto, que en la pertinacia subjetivista actual lleva a K. Otto y a tantos más al grito de consigna «*back to Kant!*», tuvo su primera cuna en el desplazamiento ockhamista del ser al sujeto como reino de la significación. De tal modo que si nos preguntáramos cuándo la filosofía dejó de ser teoría de la Idea, habríamos de responder que a partir de Ockham. No porque después de él desapareciera la memoria de Platón sino porque desde la opción filosófica ockhamista la filosofía habría de ser ya otra cosa, sobre todo por buscar el principio radical de inteligibilidad, lo que vuelve al mundo pensable, en el dominio de signos y significados, es decir, en el ámbito del sujeto. En continuidad bien consciente con San Agustín, *el medieval —incluido el propio Tomás de Aquino— cree posible el pensamiento en cuanto que hay Ideas*³¹. Por ellas el ente finito no queda definitivamente arrojado a la mera finitud opaca de su individual particularidad. Al contrario, participa de una *communitas rei* al participar de la Idea. El ejemplarismo platónico hace del mundo finito trasunto imitativo de la verdadera realidad resplandeciente y modélica, fundamento del optimismo estético medieval³². El conocido y venerable estudio de E. Panofsky muestra el alcance medieval que, para la concepción estética, tuvo la transmutación de las Ideas por San Agustín haciendo de ellas «casi una lógica del pensamiento divino» y —agrego yo— una especie de «código cosmológico» para producir ordenada y bellamente el mundo. Insiste Panofsky en el carácter marcadamente teológico de tal concepción lo que lleva a este intérprete a exagerar la teonomía de la estética medieval. Pero, en cualquier caso, el mundo brilla para los medievales hermosamente iluminado por la Idea de Platón y su transformación por Agustín³³.

³¹ La base platónica en el pensamiento tomista es tan obvia como lo es ya en el propio Aristóteles. Actualmente, ensayos de C. Fabro insisten particularmente en ello. Pero hay toda una línea de investigación en torno a este decisivo punto ¿Es cierto que en la base misma del pensamiento tomista hay una profunda opción de tipo platónico? Es así, ciertamente, y no podría ser de otro modo. Para la discusión cf. C. RICCATI: «La imagen de Platón en Tomás de Aquino», en *Rev. d. filos. (Méx.)*, 19 (1986), 481-500 y sig. números de la misma revista.

³² El optimismo del medievo tenía un gran apoyo aquí como muestra el especialista en el tema, E. DE BRUYNE: *Estudios de estética medieval*, vols. I-III, Madrid, Gredos, 1958. A ese optimismo en concreto dedica un capítulo de su obra-compendio, recientemente reeditada en traducción a nuestra lengua: *La estética de la Edad Media*, Madrid, Paraninfo, 1987, cap. V: «El optimismo estético». (pp. 133-140).

³³ E. PANOFSKY: *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid, Cátedra, 1987⁶, cf. pp. 33-43. Como conclusión, afirma: «Por tanto, podemos decir, por último, que, para la concepción medieval, la obra de arte no nace mediante una adaptación, un acuerdo entre el hombre y la naturaleza, como expresó el pensamiento del siglo XIX, sino mediante la proyección de una imagen interior en la materia —una imagen interior que, aunque en realidad no pueda ser denominada con el concepto de "Idea", convertido ya en término teológico, si

Si el medieval filosofa partiendo de la Idea y por referencia a ella, *para Ockham hay filosofía bajo el supuesto de que no hay Ideas*. Y, en consecuencia, afronta el reto de sustituirlas y permutar la *communitas rei* por una *communitas signi*, de la que él mismo expresamente habla³⁴. La *apelación a la subjetividad* es clara y queda abierta para Descartes como nueva opción. Pero cabe denominar «prevención cartesiana» la actitud que consiste en dar crédito a pie juntillas a cuanto Descartes dice o supone sobre el pasado de la filosofía, o mejor, sobre un pasado sin filosofía, una historia no portadora de verdad e incompatible con ella³⁵. Lo que le lleva a exigir un comienzo absoluto de la verdad en la meditación solipsista, autónoma y ahistórica de su propio «discurso». Esto es lo que Descartes dice o supone: la negación de todo pasado filosófico y todo acontecer histórico de la verdad que no sea el de su propio pensar. Y esto mismo es lo que ciertos intérpretes dan sin más por cierto cuando excluyen de hecho toda génesis histórica del cartesianismo. Tal había sido igualmente el supuesto de J. Burckhardt

puede ser comparada con el contenido de éste; también Dante, queriendo evitar intencionadamente la palabra "Idea", resumió esta visión medieval del arte en una única y lapidaria frase: "El arte se encuentra en tres fases: en el espíritu del artista, en el instrumento y en la materia que, a través del arte recibe sus formas"» (p. 42, donde alude a Dante, *De Monarchia*, II, 2).

³⁴ «Et ideo genus non est commune pluribus per identitatem in eis et cum eis, sed per quamdam communitatem signi, quomodo idem signum est commune ad plura significata» (Guillelmus DE OCKHAM: *Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus*, ca. 5, ed. en *Opera philosophica et theologica, Opera philosophica*, vol. II, St. Bonaventure, N. Y., 1978, p. 22. El mundo subjetivo da la base a esa «*communitas signi*». Ese mundo subjetivo, filosóficamente válido, lo componen dos elementos: «*intentiones in anima*» y «*verba*» convencionales (mientras que las primeras establecen una relación biunívoca *natural*). En todo caso, es bien claro que la filosofía verifica un giro decisivo, fundamental retrocediendo a la interioridad animica frente a la inteligibilidad participada por las cosas mismas, como era el caso bajo el esquema platónico. Al igual que en Descartes, el discurso filosófico válido apela a la «interioridad pura», secularizada, es decir, sin iluminación superior, si bien, al fin, haya que recurrir a ella como idea innata, presente de suyo y por sí al espíritu. Pero es otro préstamo más (de emergencia) que Descartes solicita del pensamiento antiguo aunque lo rechace.

³⁵ Como L. Braun muestra —y a cualquiera es dado ver— Descartes propugna o supone una historia sin verdad, una verdad sin historia, hasta hacerse discurso intemporal de la «*ratio*» que hilvana su filosofía. Muy al contrario, por ejemplo de la racionalidad hegeliana, cuya plenitud recoge la suma de todos los «presentes» o hacerse presencia de la verdad; o de la razón aristotélica que atraviesa, teleológicamente conducida, todo el acontecer de la cultura griega, desde los teólogos que procedieron *μητιχῶς*, los primeros filósofos y estos filosofaban ahora *λογιχῶς* hasta llegar a la presente filosofía, la suya propia. La duda cartesiana opera, así pues, la función *práctica* de una auténtica «*Destruction*», pues la razón precavida y difidente excluye todo pasado como condición para el alumbramiento de la verdad. Ortega y Gasset ha insistido en este aspecto destructivo de la razón cautelosa que en la razón crítica kantiana exige alzarse sobre la ruina absoluta y efectiva de toda construcción filosófica previa. En consecuencia, la verdad cartesiana exige tener comienzo absoluto, ser creación radical. La investigación actual muestra que ese sueño cartesiano es mero ensueño e ilusión. Para la pretensión cartesiana cf. L. BRAUN: *Histoire de l'histoire...*, cit., 59 ss. También G. LEFÉBVRE: *El nacimiento de la historiografía moderna*, Barcelona, ed. M. Roca, 1974, 97 ss.

cuando subraya en exceso la originalidad histórica del Renacimiento. Concepción hoy superada³⁶. Y, sin embargo, algunos continúan aplicándola aún en filosofía. Suponen, por eso mismo, que la modernidad filosófica habría surgido *ex abrupto* y por sorpresa, a modo de generación espontánea como fruto únicamente de sí misma y en una ruptura perfecta con todo pasado, sin distinguir adecuadamente entre lo que los modernos *dicen* de lo que en verdad *hacen* en su reflexión. De ahí que todo intento de hacer comprensible la vertiente medieval de Descartes, los cauces del medievo por los que entra y discurre su filosofía, sean considerados poco menos que atentatorios contra la *originalidad* filosófica de la modernidad y Descartes. Frente a la ingenua visión y la mirada corta de estos intérpretes —para quienes la exégesis heideggeriana confiere sin más certificado de originalidad absoluta a Descartes— sigue siendo urgente indagar lo que realmente ocurrió a lo largo de la «génesis medieval» de su sistema. Un primer intento en esta dirección lo constituye el célebre escrito de É. Gilson³⁷. Investigaciones posteriores muestran aún que también el cartesianismo tuvo «raíces históricas» cuando apelaba a una interioridad subjetivista, autónoma, como espacio adecuado del acontecimiento de la verdad. El pensamiento cartesiano —como cualquier otro, y contra lo que el propio Descartes pueda decir o suponer— sigue el cauce general del pensamiento occidental que, inaugurado en Grecia, continúa transfigurado, a lo largo del medievo, considerado hoy como época de la gestación de Europa. Y no parece que Gilson agotara el tema ni llegara al fondo mismo de la cuestión³⁸. Pero la «prevención cartesiana» frente a toda visión continuista y genética de la modernidad pensante, la pretensión de hacer de ella un comienzo absoluto, está fuera de circulación científica

³⁶ Ni la conciencia de originalidad subrayada por parte de los humanistas ni el ángulo interpretativo de Burckhardt están en lo cierto pues «... ni veía el lado moderno del hombre bajo-medieval, ni veía el lado medieval del hombre moderno» (S. MONTERO DÍAZ: *Introducción...*, cit., 230). Se reconoce su impulso pero se niega su acierto: «Todo ello [= esa nueva conciencia de comienzo absoluto] originó que los humanistas poseyesen la conciencia de una nueva edad. Poseyeron en grado máximo la impresión de que en ellos nacía un mundo radicalmente opuesto al pasado inmediato. Aquella su vocación de iniciadores fue, sin duda, una fuente ubérrima de energía y dinamismo. Pero en orden a la interpretación de la Historia, constituía un grave error de óptica. Ellos no rompían con el pasado. Por el contrario, «el pasado que repudiaban maduraba en su propia inquietud y su energía polémica» (*Ibid.*, 231). «... la Europa batalladora durante el «otoño de la Edad Media» anuncia y prepara la época moderna. Desde muchos puntos de vista, el Renacimiento es hijo de estas experiencias anteriores, pero las supera, las amplía, las impulsa decididamente hacia adelante» (G. LEFEBVRE: *El nacimiento...*, cit., 51).

³⁷ E. GILSON: *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.

³⁸ R. DALBIÉZ: «Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du "Descartes" de M. Gilson», en *Rev. d'hist. d. Lphilos.*, 3 (1929); 464-72. Señala proveniencia escotista.

entre avisados. Pues la transformación del hombre y del Yo en sujeto, hazaña teórica de la modernidad que Heidegger enfatiza en Descartes, es ya un cauce previamente abierto, por el que su pensamiento opta y discurre³⁹. Ese cauce novedoso del pensamiento, ese nuevo «*usus rationis*», lo inaugura G. de Ockham. El afrontó por vez primera estas dos opciones del ejercicio de la teoría: 1) o bien el fundamento de inteligibilidad está donde Platón lo puso, en las Ideas, 2) o bien ese fundamento es el sujeto. Y al optar decididamente por el mundo signico del sujeto como el verdadero portador de inteligibilidad, abre la vía cartesiana y la razón de la modernidad. Esto es claro.

Pero un tercer impedimento frente a una visión historiográfica así lo constituyen también las diversas interpretaciones del ockhamismo. Los puntos de vista se han multiplicado en la segunda mitad del presente siglo⁴⁰. Y, sin embargo, la raíz decisiva del pensamiento de Ockham viene quedando oculta o pasa, a menudo, inadvertida. Pues si el medievo representa en toda su extensión la pervivencia platónico-agustiniana de las Ideas, Ockham encarna la rebelión frente a ellas, su rechazo y el intento primero de sustitución de las mismas. Por lo cual, el secreto último de la constitución radical del mundo está para él no ya en la Idea sino en una Voluntad. Y la primera creencia decisiva en Ockham no es en el Dios de las Ideas generales sino en el Dios omnipotente. La modernidad ratifica y sanciona esta visión voluntarista que somete lo real al espacio humano de la voluntad «instrumental» y dominadora. *Cuando Heidegger y otros advierten sobre este importante aspecto, olvidan indicar que esta perspectiva de «modernidad» era ya exigencia metafísica a partir de Ockham*⁴¹. Todo el empeño teórico del britá-

³⁹ La irrupción de la subjetividad sigue viéndose como rasgo específico de la modernidad clásico-cartesiana. En virtud de ella no sólo es el sujeto espacio propio del acontecer de la verdad; es también criterio decisivo de existencia y de realidad: «no existe realmente, no “es” realmente sino aquello que “puesto” por y para la subjetividad auto-consciente, dueña de sí y de todo...» (F. GUIBAL: «Martín Heidegger, pensador del mundo moderno», en *Rev. filos.* (Méx.), 19 (1986), 457-73, *cit.*, 465). Convertido el sujeto en centro y medida de toda objetividad, el mundo queda enteramente disponible, «manipulable según los caprichos y la arbitrariedad del hombre» (*Ibid.*) Tras Descartes, nos hallaremos en una civilización de la cantidad al arbitrio de la voluntad de poder. Por eso Heidegger ve en Descartes al gran portavoz moderno, anunciador de la voluntad de poder, concepto éste que se actúa dentro de su tradición bajo la pluma y en la palabra de Nietzsche. El error de Heidegger y de quienes le siguen es no haber extendido la mirada antes de Descartes: *el mundo de la voluntad se encendió tras el apagón de la Idea*. Y ese cauce de voluntad y voluntarismo lo abrió radicalmente Ockham. Descartes camina por el cauce que le dejó abierto el británico. No es Descartes comienzo absoluto!

⁴⁰ Las interpretaciones del pensamiento de Ockham a mediados de nuestro siglo son presentadas en unos conocidos estudios de R. M. TORELLO: en *Pensamiento*, 9 (1953), 199-228; 11 (1955), 171-88; 259-83.

⁴¹ Una excepción la constituye, en cierto modo, Marx Horkheimer. En su célebre crítica de la razón instrumental, 1) muestra el contraste entre *razón objetiva*, de ascendencia y caracteris-

nico se cifra en el imperativo de tener que sustituir la visión de un mundo presidido por la Idea, por otro más bien sígnico y subjetual, rebajado de esencias, incrementado en experiencia, abierto al fenómeno, a lo cuantitativo, lo metodológico y lo formal, y radicalmente fundamentado en la decisión voluntarista de un supremo querer.

b) EL RECHAZO OCKHAMISTA DE LAS IDEAS

Una interpretación adecuada del pensamiento de Ockham requiere considerar aquellas opciones básicas que determinan su visión acerca de lo real. Las demás operaciones, derivadas y secundarias, dependerán de las primeras. Pues bien; tres parecen ser las actitudes radicales que condicionan y determinan la divergencia del británico de la tradición filosófica previa: 1) el rebajamiento del universal; 2) la individualización absoluta del ser; 3) el rechazo de las Ideas platónicas. Los tres aspectos tienen una indudable y estrecha correlación entre sí. Pero casi nadie (nadie, en realidad) ha reparado en la dependencia de los dos primeros puntos respecto del tercero.

Ockham afrontó osadamente el rechazo del platonismo con todas sus consecuencias: teniendo que proponer una gnoseoontología radicalmente nueva sustituyendo a la platónica. En esa nueva visión reconoce Ockham que importa mucho elaborar toda una nueva ciencia acerca del sígnico y de la significación⁴². Pero en cuestión tan urgente y grave la decisión capital no

ticas platónico-aristotélicas, y la concepción subjetivista de la razón, propia de la modernidad: «Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán [?] se basaron sobre una teoría objetiva de la razón... En el foco central de la teoría de la razón objetiva no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones ... que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera cómo realizar las metas supremas. Hay una diferencia fundamental entre esta teoría, conforme a la cual la razón es un principio inherente a la realidad, y la enseñanza que nos dice que es una capacidad subjetiva del intelecto...» (M. HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973², 16-17); 2) alude expresamente a las Ideas de Platón: «En el platonismo, la doctrina pitagórica de los números que procedía de la mitología astral fue transformada en la doctrina de las ideas que intenta definir el contenido más alto del pensar como una objetividad absoluta, aun cuando ésta, si bien unida a ese contenido, se sitúa en última instancia más allá de la facultad de pensar...» (p. 19); 3) habla de una «enfermedad moderna de la razón» surgida del afán de dominio del hombre hasta subyugar al otro hombre: «Si quisiéramos hablar de una enfermedad que se apodera de la razón... La enfermedad de la razón tiene sus raíces en su origen, en el deseo del hombre de dominar la naturaleza... La subyugación de la naturaleza producirá como consecuencia la subyugación del hombre y viceversa» (pp. 184-5); 4) se le oculta en ello la presencia y la mención de Ockham.

⁴² «... Multum est necessaria scientia de significatione vocum et ordine earum in significando» (Guilielmus DE OCKHAM: *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, cap. 10 ed. *Opera philos.*, vol. II, 229). Y la razón es, dice él, porque la ciencia no se adquiere adecuadamente sin una doctrina acerca de las palabras.

compete a la mera gramática o a la simple lógica. Al contrario, igual que Platón tuvo perfecta conciencia de su decisión metafísica al apelar a un nivel de realidad ultraempírica, también *Ockham cree que decidir sobre la urdumbre profunda, íntima del ser y del conocimiento compete únicamente al metafísico*⁴³. Por donde queda claro cuán deficientemente entienden a Ockham quienes sólo aciertan a ver en él a un mero reformador de la gramática o de la lógica⁴⁴. Ahora bien, la decisión más grave tomada por el Ockham teórico y metafísico fue sin duda la de rechazar las Ideas platónicas. Pero es, justamente, el aspecto menos conocido de su radical transmutación metafísica. Pues de los dos primeros puntos todo el mundo cree, confía saber *ad sufficientiam*: Ockham depotencia (*entmächtigt*) el universal. Y esto tanto en el orden del conocimiento como en el de la realidad misma. No hay, pues, universal esencia o comunidad real *compartida, participada*, sólo hay universalidad *representada* (contrapone: *in essendo-in repraesentando*). Advirtiendo, eso sí, que esta universalidad representativa nada es separada de los individuos particulares representados. El conocimiento se agota así en los particulares significados desde los que ese conocimiento se alza y a los que se refiere. El universal no está en modo alguno en las cosas, por relación a las cuales *no dice jamás identidad sino mera designación*, lo significa. El universal «*non est realiter in individuo*» porque aquí «*esse in accipitur pro praedicari*». Y la diferencia, por ejemplo, «*non est aliquid intrinsecum illi quod differt*». Los predicamentos ni declaran otra cosa que los singulares. La razón es bien sencilla: tanto el género como la especie no son sino «*Quaedam intentio in anima vel conceptus*». El oden predicamental queda reducido al subjetual: a lo meramente nocional, intencional, conceptual, nominal y aun «vocal», sígnico, en definitiva. Lo que Aristóteles pretende decir en su «lógica», es decir lo que los escolásticos llamaban su «intencional», es, por tanto «determinar» sobre *palabras*. Y, en consecuencia, sus diez predicamentos son sólo «*voces et intentiones*». Ante los ataques de sus adversarios —léase a W. Burley entre todos— Ockham in-

⁴³ El texto de Ockham es terminante y claro: decidir cómo son en sí los conceptos y qué existencia real tengan compete a la metafísica. He aquí sus mismas palabras: «*Verumtamen qualia sunt ista fabricata, scilicet conceptus et intentiones cuiusmodi sunt syllogismi, propositiones termini et huiusmodi, an scilicet sint realiter et subiective in anima existentes, an alio modo, non ad logicam sed ad metaphysicam pertinet*» (Gulielmus DE OCKHAM: *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, ed. *Opera philos.*, vol. II, 7). Más adelante, lo repite de nuevo: «*Quamvis praedictae quaestiones et consimiles non ad logicum sed ad metaphysicum sin pertinentes...*» (Gulielmus DE OCKHAM: *Expositio in librum Pophyrii De praedicabilibus*, ed. *Opera philos.*, vol II, 10).

⁴⁴ Correlativamente, la teoría de las Ideas o formas era también mucho más que fundamentación del pensamiento: era ontología, decisión sobre el ser, dictamen radical de realidad, teoría total del ente, explicativa de su naturaleza propia y de un principio radical propio» (A. C. PEGIS: «El dilema del ser y de la unidad», en R. E. BRENNAN: *Ensayos sobre el tomismo*, Madrid, Morata, 1963, 220).

siste particularmente en el predicamento de la sustancia. Para él es claro que toda sustancia —primera o segunda— es mera «*intento animae*» o «*vox*» y «*quod substantia quaecumque imaginabilis est vere singularis et individua*». Por tanto, lo universal no es realidad integrante de la esencia de cosa alguna. Todos los universales «*non sunt de essentia earum, sed tantum significant essentias earum*». A veces, advierte Ockham el *esse-in* se toma por el mero *significari*. La expresión «*sibiacerè in aliquo*» no indica estar en otro sino simplemente formar parte como «*subiectum*» de una proposición por orden al predicado. Lo que el Filósofo pretende decir, afirma Ockham, no es que géneros y especies sean partes esenciales de las sustancias sino que son signos que importan y designan, significan sustancias. En definitiva, todo pensar y todo decir (y todo ser) se resuelven en individuos singulares. Pretender lo contrario es manifiesto error, como Ockham dice repetidamente en su *Comentario a las Sentencias*, en su *Exposición del Isagoge de Porfirio*, etc.: Es, pues, bien claro el rebajamiento y la depotenciación (*Entamächtigung*)⁴⁵ de lo universal que para todo pensamiento posterior a Platón —Kant incluido— era referente obligado de conocimiento perfecto o científico. Cada cosa era cognoscible por la universalidad de su forma, presente y encarnada en su esencia. Más aún la ciencia era vista como conocimiento obvio del vínculo entre el individuo y lo universal. El artefacto lógico de tal mostración deductiva lo inventó Aristóteles con el nombre de silogismo. De tal modo que en su mentalidad deductivista toda ciencia viene a ser o bien un silogismo implícito o bien un silogismo al revés. Pero con Ockham esa misma universalidad referente del saber queda depotenciada en todos los sentidos: conocer, decir, ser. Y se agota en los individuos, o mejor; en los significantes de un mundo radicalmente individuo⁴⁵.

Tocamos así el segundo punto capital que señalábamos en la transmutación de Ockham: la individualización absoluta del ser. Va implícita en cuanto precede: nada de cuanto hay de real se puede decir que exista como de algún modo universal, bien en cuanto todo o bien en cuanto parte. Dicho de otra manera, el orden real queda reducido a estricta individualidad y particularidad. Su comentario al primer libro de las *Sentencias* dice taxativamente que ninguna cosa es universal «*nec complete nec inchoative nec in actu nec in potentia*». Esta opción radical por el singular la atribuyen algunos a la convicción cristiana de la omnipotencia de Dios en Ockham (Ph. Boehner). Lo cierto es que se trata de una opción radicalmente determinante de su pensamiento. En efecto, no hay «hombre», dice él, fuera de los hombres particulares. Y así, «*de intentione Philosophi est ponere quod nulla est*

⁴⁵ Guilielmus DE OCKHAM: *Expositio in librum Porphyrii*, cap. 2, art. 11, ed. *Opera philosophi*, vol. II, 45. En ese mismo contexto Ockham nos dice algo importante para él: qué es el individuo: «*Nam individuum est illud quod consistit ex diversis proprietatibus quae omnes simul sumptae non possunt in aliquo alio reperiri*» (*ibid.*, cap. 2 art. 15; ed. cit. II, 51).

res praeter res absolutas». De esta gravísima opción metafísica fue también consciente Ockham. Y, por si no lo fuera, sus contemporáneos le advirtieron ya de sus consecuencias: la exclusión efectiva de la metafísica del campo científico, ya que es ciencia preocupada de suyo por nuestra idea de lo que hay de más universal en lo real: la idea de realidad misma, e. d., el ser. Así suena la réplica de W. Burley en su comentario al *Ars vetus*:

«Si nada es sustancia, sino la sustancia singular, se sigue que no existe ciencia alguna de la sustancia. Y así se destruiría la metafísica que trata de las sustancias insensibles [= suprasensibles] y de las sustancias eternas. De igual modo, se destruiría la ciencia de los entes naturales que trata de las sustancias móviles, ya que no existiría ninguna otra ciencia, a no ser la de los conceptos del alma»⁴⁶.

Vengamos ya al *tercer punto*, el que aquí más nos importa, dentro de la historia significativa del platonismo: *el rechazo de las Ideas*. Esto explica de raíz todo lo precedente y exige toda una metafísica transmutada desde su base. Pues si, realmente, no hay Ideas universales participadas por los singulares, el singular queda reducido a su mera singularidad. No habría nada universal y sólo cabría un universo particular con otra nueva concepción del saber, del conocimiento y de la ciencia.

Pero, ¿de qué modos y en qué términos rechazó Ockham a Platón y sus Ideas? De doble modo: implícita y explícitamente, es decir, en un *texto* donde expresamente afronta el tema. Me refiero aquí a esta expresión más clara y contundente y explícita de la que no intentaré presentar una hermenéutica plena y propia. Me ceñiré sólo a observaciones imprescindibles de tres tipos: textuales, históricas, doctrinales.

i) Observaciones textuales

Resulta bien extraño —insistiré luego en ello— que la historia medieval de las Ideas esté aún por hacer⁴⁷. Pues así es. Y, en consecuencia, me permito aportar aquí indicaciones más bien generales, fruto de mi indagación

⁴⁶ Si ergo nihil sit substantia nisi substantia singularis, sequitur quod nulla est scientia de substantia, et sic destrueretur metaphysica quae est de substantiis insensibilibus et de substantiis aeternis. Item, destrueretur scientia naturalis quae est de substantiis mobilibus, quia nulla asset scientia nisi de conceptibus in anima» (GUALTERUS BURLAEUS: *Expositio super artem veterem*, Venetiis 1947, fol. 19vb).

⁴⁷ Tanto más extraño es cuando se llevan ya décadas de investigación sobre el platonismo medieval del que traza un reciente balance R. IMBACH: «Chronique de philosophie: Le (néo-) platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande», en *Rev. d. théol. et d. philos.*, 110 (1978), 427-48. Sólo existe sobre la Ideas en el medievo un precioso estudio de M. Grabmann y otro de L. M. de Rijk (citados ambos en nota que aquí sigue). Existe también un buen artículo de diccionario filosófico (que cito en nota *infra*, n. 102). Para mis cursos de Doctorado trato de reunir materiales textuales de primera mano con la ayuda de mis alumnos.

personal. El medieval estuvo ampliamente, hondamente preocupado por la célebre «quaestio de Ideis», de tal modo que pocos escritores habrán omitido tratarla. El investigador actual ha de ser, pues, perspicaz y precavido: puede hallarse con ese problema en los «géneros literarios» más dispares. Como ejemplos más conspicuos, cabe citar: 1) *los comentarios bíblicos de todo tipo*, en particular el Génesis, en el A. T., y el evangelio de Juan, en el N. T., pues allí se trata de la producción universal y radical y de la mediación del *Lógos*. Y ya desde Filón de Alejandría era tradición agitar el tema de las Ideas con ese motivo y en ese contexto. 2) Otros tipos de escritos son *los comentarios a Aristóteles*, a partir del siglo XIII, y en especial, los de la *Ética, Física y Metafísica* sin excluir ninguno de los restantes tratados del Estagirita. Al lado de ellos figura el propio *Timeo* platónico, varias veces comentado en el medievo, o escritores como Boecio, el Pseudo-Dionisio, por no mencionar ya a Plotino y a San Agustín. 3) Otro género literario en que se encuadran múltiples indagaciones es el de las «*Quaestiones*», tanto las «*disputatae*» como las «*de quolibet*». Santo Tomás, por ejemplo, trató las Ideas en ambas ocasiones; y de forma bien sólida y profunda por cierto. 4) Las *Summae*; tanto las de teología (desde el siglo XII) y de filosofía (desde el XIII) eran otro momento de tratamiento seguro. 5) También se agitan cuestiones sobre las Ideas o el mundo inteligible en *escritos de estructura personal e independiente* de la escolaridad, como es el caso bien insigne de San Anselmo (ocasión monacal) y de San Buenaventura, quien aborda la cuestión en unas conferencias universitarias (*Collationes*). Pero hay un género casi absolutamente obligado para que todo estudiante medieval pase por esa cuestión y redacte públicamente su parecer, ya desde el siglo XII hasta bien entrada la edad moderna: 6) *el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Siguiendo todas estas obras el mismo orden de verdades comentadas, corresponde siempre al libro I, distinción 35 (ó 36) el tratamiento prácticamente obligado de la «quaestio de Ideis». Se podría confeccionar un fichero de posturas en tan decisivo tema —y es, justamente, lo que en mis cursos de doctorado vengo realizando con mis alumnos. En anteriores sondeos sobre todas estas expresiones literarias Ockham había pasado inadvertido. Así le ocurrió a M. Grabmann y a algunos más⁴⁸. Y, sin embargo, el gran pensador británico afronta el tema, lejos de la rutina imperante, con el máximo vigor del gran filósofo. Me refiero, pues, a su *Comentario al libro I de las Sentencias*, distinción 35 del libro I. Se trata de la «*Ordinatio*», es decir, de aquella parte del texto mismo que el propio autor

⁴⁸ M. GRABMANN: «Des heiligen Augustinus quaestio de ideis (*De diversis quaestionibus* LXXXIII. q. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung» en *Philos. Jahrb. d. Görres Gesellsch.*, 43 (1930), 297-307 = *Mittelalterliches Geistesleben*. Bd. II, München, Hueber, 1936, 35-61; L. M. DE RIJK: «Quaestio de Ideis. Some notes on an important chapter of platonism», en *Kephalaion. Studies in greek philosophy... offered to C. J. De Vogel*, ed. J. Mansfeld-L. M. de Rijk, Van Gorcum, Assen, 1975, 204-13.

preparó para su publicación. A esta seguridad del texto original en su redacción se añade el haber sido ya incluido en la edición crítica en curso de las obras completas de Ockham⁴⁹. Me permito añadir aún una ulterior «seguridad». Una traducción de esmerada fidelidad literal ha sido realizada por mí mismo y recientemente publicada⁵⁰. He de insistir en que los medievales se encontraban *obligadamente* con esta cuestión al comentar las *Sentencias* debiendo comprometerse con tan decisivo tema:

«Los maestros universitarios medievales, al comentar el clásico libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, se hallaban inevitablemente ante el deber de retomar la cuestión, y habían de arreglar cuentas con las afirmaciones platónicas y agustinianas, bien reproduciéndolas casi íntegramente, o bien fundiéndolas con las adquisiciones del aristotelismo mediatizado por los árabes, o bien intentando otras opciones culturales en línea con las herencias filosóficas del pasado...»⁵¹.

De este modo, el marco textual determina la metodología misma de su tratamiento: o bien *per modum quaestionis* o bien *ad modum commenti*. Ockham sigue aquí el más usual: el primero, aunque pegado estrechamente al texto original. La marca de la *disputatio* se halla, pues, plenamente aquí. El desarrollo del tema pasaba casi siempre por una confrontación dialéctica de opiniones que había que considerar y sopesar, ya que, en definitiva, se trataba siempre de una cuestión (*quaestio*) en la que el transcurso del tiempo había labrado ya varios lados y perfiles. La estructura disputatoria se plasma aquí en tres artículos. El primero trata de definir la Idea pero esa definición se aplaza para más tarde. El segundo artículo discute la necesidad de afirmar las Ideas. El artículo más extenso y fundamental es el tercero donde se contiene la doctrina propia de Ockham de forma dialéctica, es decir, en una tupida y férrea red de «responsiones» a dificultades y posturas anteriormente propuestas sobre el tema y en un bien marcado tono polémico que le llevó a enfrentarse nada menos que con un intocable: Platón. Pero ese era el modo en que la hermenéutica textual se entendía por entonces: el

⁴⁹ Gulielmus DE OCKHAM: *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, d. 35. q. 5, ed. G. I. Etzkorn et F. E. Kelley, en *Opera philosophica et theologica-Opera theologica*, vol. IV), Saint Bonaventure, N. Y., 1979, 479-507. Cuando me refiero al texto latino o lo cito en el texto, o aludo a esta paginación. Recuerdo que en el texto ockhamista de las *Sentencias* sólo el libro I es una «*ordinatio*». Los libros II-IV son «*reportatio*», como en la introducción de la aludida edición se indica.

⁵⁰ Cf. A. UÑA JUAREZ: «Hermenéutica de la Ideas. De Platón a Ockham pasando por Filón y San Agustín», en *La ciudad de Dios*, 202 (1989), 216-30. En ese mismo escrito mio traduzco y comento también con amplitud y detalle el escrito de San Agustín *De Ideis*. Intento reunir y de algún modo comentar los textos relativos a las Ideas entre el Fedón platónico y el texto de Ockham en un amplio proyecto de reconstrucción textual y hermenéutico.

⁵¹ P. GIUSTINIANI: «Il problema delle Idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo», en *Anal. Agustin.* 42 (1979), 285-42, cit. p. 286.

texto o la cuestión propuesta, el lema discutido, habían de someterse a una «expositio» y «declaratio» según su *littera, sensus, sententia...*, asuntos ya bien estudiados hasta los siglos XIII y XIV, especialmente por M. Grabmann, P. Glorieux y por mi mismo⁵². Se utiliza el juego de autoridades ya conocido en la época. Alano de Lille decía que los autores tienen, cual estatuas, la nariz de cera, versátil en todas las direcciones. Y así parece saberlo Ockham. También parece estar al corriente del consejo de su connacional Rogerio Bacon: *corregir una autoridad apelando a otra para no ser acusados de impiedad...* Es sabido que en sus *Sentencias* Ockham es parco en menciones de autores coetáneos como era el uso entre medievales. Sus menciones más recientes llegan a Santo Tomás y a J. D. Escoto. En el presente caso únicamente alude de modo indirecto, con la expresión «algunos» a Enrique de Gante, el gran agustinista de la última parte del siglo XIII, a quien sigue y critica el propio Escoto. Se limita a nombrar expresamente a las grandes autoridades del tema: Platón, Aristóteles, San Agustín, Séneca, con los juegos ya indicados. Hoy está prácticamente probado que el texto que consideramos lo escribió Ockham entre 1317-1319, es decir, en una edad juvenil que rondaba los treinta años, momento especialmente fructífero en la producción teórica del autor, antes de que en 1324 fuera convocado a juicio doctrinal en Aviñón. Prescindiendo de otros detalles minuciosos relativos al texto, paso con rapidez a otro punto.

ii) Observaciones históricas

Se trata de saber cómo se hallaba el tema de las Ideas cuando Ockham se encontró con él. Pues bien por extraño que pueda parecer, el terreno se halla aún sin explorar a excepción de los dos artículos ya citados, uno de M. Grabmann y otro de L. M. de Rijk. A ellos hay que añadir el tratamiento dado por los diccionarios y enciclopedias de filosofía cuya generalidad sólo en un caso hace excepción⁵³. Existen algunos intentos monográficos aisla-

⁵² Véase compendio y amplia bibliografía sobre todo ello en mis escritos: A. UÑA JUÁREZ: *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*; El Escorial, Edes., 1978, espec. pp. 132 y ss., y también en A. UÑA JUÁREZ: *Aristóteles en el siglo XIV. La técnica comentarística de Walter Burley al Corpus Aristotelicum* (Bibl. «La ciudad de Dios», II: Cuadernos, estudios y textos, 2); El Escorial, Edes., 1978, espec. pp. 24-ss.

⁵³ Un ejemplo de tratamiento por vía de selección y escarceo lo ofrecen A. CARLINI y G. CAPONE BRAGA: «Idea»; art. en *Enciclopedia Filosofica*, vol III, Firenze, Sansone, 1967, cols. 676 ss. tratamiento que abarca desde Platón hasta el siglo XX incluido. Omito, naturalmente, referirme al viejo estudio de C. Heyder (Frankfurt a. M. 1874). Más próximo es G. CAPONE BRAGA: *Il mondo delle idee: i problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*; Milano, Marzoratti, 1954. Lo mejor que conozco como tratamiento general del tema en el medievo, si bien un tanto perdido en el detalle y falto de visión global y carente de valoración teórica de cuanto analiza, es el art. «Idee» en RITTER, J. GRÜNDER,

dos⁵⁴. Algunos de ellos son ya antiguos. Otros son más recientes⁵⁵. Pero ninguno ni la suma de todos ellos bastan para trazar adecuadamente la historia medieval de las Ideas en toda su magnitud de detalle ni en toda su relevancia teórica. Por otro lado, la amplitud del presente estudio sólo me permite seleccionar algunas indicaciones que presento con valor de ensayo provisional.

Las Ideas entran en la Edad Media por multitud de conductos, algunos aún no bien estudiados, tanto en la línea de la tradición platónica como en la

K., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd IV: I-K, Darmstadt, Wissensch, Buchgesellschaft, 1980, cols. 55 ss. También se trata la historia completa del término en la Edad Media como ya indiqué, pero cada parte mínima se encomienda a un diverso autor. Con lo cual se automatiza el tema y se pierde el hilo conductor del mismo.

⁵⁴ Algunas de las monografías antiguas conservan aún su valor. He aquí una enumeración que no pretende ser exhaustiva y ni siquiera ordenada: J. PALUS: *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, París, Vrin, 1938; H. RÜSSMANN: «Zur Ideenlehre der Hochscholastik, unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent; Goffried von Fontaines und Jakob von Viterbo», en *Freib, theol. Stud.*, 48 (1938); J. GOMEZ CAFFARENA: *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, Univ. Gregoriana, 1958; P. Garin: *La théorie de l'Idée suivant l'école thomiste*, París 1932 (detestable); P. S. VALLARO: «La dottrina tomistica sulle idee e sulla loro origine», en *Angelicum*, 2 (1945), 116-49; R. TAYLOR: «Was Abelard an exemplarist?», en *Theology*, 31 (1935), 207-13; E. L. LYNCH: «The doctrine of divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste», en *Med. Stud.*, 3 (1941), 161-73; PANOFSKY: *Idea... cit.*; J. M. BISSEN: *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, París, Vrin, 1929; E. GILSON: *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Desclee, 1948, cap. IV: «Las Ideas y la ciencia divina» (pp. 146-63).

⁵⁵ Entre los escritos más recientes, haré referencia a algunos sin especial orden ni pretensión de ser exhaustivo: J. EBERLE: *Die Schöpfung in ihren Ursachen. Untersuchung zum Begriff der Idee in den lat. Werken Meister Eckharts*, Dissert. Köln 1972; GIUSTINIANI: «Le Idee in Dio secondo Giacomo da Viterbo... cit.»; O. WANKE: *Die Kritik Wilhelms von Alnwick and der Ideen-Lehre des Johannes Duns Scotus*, Dissert. Bonn 1965; W. HOERES: «Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus», en *Franziskan. Studien*, 47 (1965), 121-86; K. GIOCARINIS: «Eustratius of Nicea's defense of the doctrine of Ideas», en *Francisc. Stud.*, 24 (1964), 159-204; L. B. GEIGER: «Les Idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas», en A. MAURER (edr.): *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, vol II, Toronto 1974, 175-209; A. MAURER: «Henry of Harclay's questions on the divine Ideas», en *Med. Stud.*, 23 (1961), donde edita una *questio*; pero L. M. de Rijk advierte que todas esas cuestiones pertenecen más bien al escolástico británico de comienzos del s. XIV, Tomás Wilton; J. QUINN: *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*, Toronto 1973, 492-7; 506-9; H. URS VON BALTHASAR: *La gloire et la croix*, vol. II, París 1968, donde se refiere al ejemplarismo de San Buenaventura; M. OROMÍ: «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura», introducción general a *Obras de San Buenaventura...*, vol. III, Madrid, Católica-Bac., 1972³, 3-136, un tanto sobrado de palabras y vanos entusiasmos; E. BETTONI: «La realtà delle Idee platoniche secondo l'autore della *Summa philosophiae*», en P. WILPERT (Hrsg.): *Die Metaphysik im Mittelalter...* (Miscell. Med. Bd. II.) Berlin, W. de Gruyter, 1963, 309-14; P. ROQUES: «Genèse 1.1-3 chez Jean Scot Erigène», en *Interprétation des premiers versets de la Genèse*, París 1973-212; J. I. SARANYANA: «Las Ideas en Escoto Erigena», en *Actas del V. Congr. de Filos. Med.*, vol. II, Madrid, ed. Nac., 1979, 1207-20. En total, poca cosa con relación a la magnitud del tema....

versión plotiniana del mundo inteligible. Cabe señalar, entre otros transmisores, a Calcidio y su traducción latina del *Timeo*, Varrón, Séneca, Macrobio, Apuleyo, Boecio, Prisciano, Marciano Capella, al Pseudo-Dionisio, San Isidro... Pero la gran fuente es, sin duda, San Agustín. La 46 de sus *De diversis quaestionibus octoginta tribus* trataba precisamente *De Ideis*⁵⁶. Y dejaba ya claros ciertos puntos capitales. En particular dos: 1) que el mundo se torna inteligible por las Ideas, afirmación por la que, en definitiva, Agustín prefiere a Platón sobre el resto de los filósofos, y hasta el final de su vida lo ensalzará bajo este mismo punto de vista⁵⁷; 2) que sólo bajo ciertas condiciones el supuesto platónico de las Ideas se torna aceptable para el creyente cristiano. Dicho *grosso modo*, son viables a la creencia, en la vieja línea de la reconducción filoniana, en cuanto pensamientos modélicos del Dios único como creador radical de todo cuanto hay, eternas e incommutables como su Verbo, aun siendo paradigmas para todo lo mutable. En su brevedad como escrito, aquella cuestión agustiniana encerraba toda una visión metafísica de la realidad entendida como un cosmos perfecto de existencias y destinos regidos por la racionalidad de una primera razón fundadora y gobernadora de todo lo actual y todo lo posible. Difícil será hallar —quizá imposible— tratamiento alguno medieval de las Ideas que no recurra explícitamente a esta celeberrima cuestión agustiniana. Hasta el propio Ockham la respeta e invoca para, en definitiva, rechazar su doctrina afirmando lo contrario pero pretextando un seguimiento perfecto. Ejemplarismo y participación de todo en las Ideas eran los dos conceptos implícitos clave. Hasta el siglo XIV todo medieval (con excepciones bien contadas) entendía el mundo como «*exemplatus*», trasunto producido según paradigmas supremos que Agustín, en expresión tomada de Varrón, llamó «*exempla rerum*» o diseños inteligibles de un Dios creador⁵⁸.

A partir de Agustín la reflexión sobre las Ideas fue adquiriendo, lógicamente, matices nuevos. Se sometía a examen aspectos diversos de las mis-

⁵⁶ Hay una reciente edición crítica de su texto, por A. Mutzemberger en *Corpus christianorum*, ser. lat. 44 A, Turnholti, Brepols, 1975. Sigo este esmerado texto en la reciente traducción que ofrezco en mi estudio *supra*, nota n. 99, pp. 177-9, donde intento la máxima fidelidad el original con la máxima precisión posible de lenguaje.

⁵⁷ Al final ya de sus días, haciendo balance doctrinal sereno en sus *Retractationes*, todavía mantiene Agustín la llama del siguiente elogio a Platón: «Nec Plato quidem in hoc loco erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit... Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quod fecit aut cum faceret, aut antequam faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Nec tamen isto nomine uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi» (*Retract.* I, 3, 4). En definitiva, ensalza la cosa misma aunque corrija el nombre.

⁵⁸ AUGUSTINUS: *De civ. Dei*, VII, 28. Como es sabido, desconocemos el escrito original de Varrón, excepto por la amplia descripción que aquí ofrece Agustín.

mas al compás —a veces lento— del avance y complejidad crecientes del pensamiento medieval. Tracemos aquí una elemental reseña de esos matices medievales y de su proceso ascendente en el tiempo, aunque lo propongo sólo por vía de ejemplo, lo único hay factible.

Con Juan Escoto Erigena, en el siglo IX, se plantea de algún modo cómo las Ideas son a la vez algo *creado* (y-que-crea) y, no obstante, algo coeterno con el Hijo al que pertenecen como *Lógos*⁵⁹. Desde el siglo XI la cuestión de las Ideas se halla implicada en la disputa mayor de la época: la realidad de los «universales». Se acepta crecientemente la noción, no aristotélica, del universal «*ante rem*» que vendría a coincidir con el *status* de las Ideas *in mente Dei, nondum in rebus* o Idea-diseño productor del mundo⁶⁰. Pedro Abelardo, por ejemplo, se encuentra con Platón y sus Ideas por esta vía de la discusión de los universales. A partir de los siglos XII y siguientes, las Ideas entraban normal y obligadamente en la vida académica y en los grandes escritos y discusiones científicas de la época. Algunas reflexiones recaen sobre la identidad o no de las Ideas platónicas y las agustinianas. Tal es el caso del pensador español Ferrer Catalán cuyos textos al respecto editó M. Grabmann y que me propongo ofrecer traducidos no tardando⁶¹. El debate más frecuente —a menudo ya mero tópico rutinario— era el que podríamos denominar onto-teológico cuestionando la compatibilidad entre esencia única e Ideas múltiples en Dios, entre esencia una y realidad natural variable y múltiple, etc. Este punto se puede hallar invariablemente tratado por Alejandro de Hales, Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto... Como portavoz en este punto cabe señalar nuevamente a otro pensador español del siglo XIV, seguidor de Escoto, y de quien se publicó recientemente una magistral edición de su comentario a las *Sentencias*. Me refiero a Pedro de Atarrabia o de Navarra⁶². La célebre discusión medieval sobre la esencia y

⁵⁹ Cf. SARANYANA, J. I.: «Las Ideas...» cit., 1211. Cf. *De divisione naturae*, II, 21 PL. 122, 561B-562A.

⁶⁰ «Permítasenos hacer notar de nuevo que los teólogos del siglo XIII aceptan unánimemente de los árabes la tesis no aristotélica del *universale ante rem*; que, con igual unanimidad, colocan este universal trasdental en las Ideas divinas; y que, finalmente (y este es el punto en que insistimos), la Idea para ellos no es distinta de la sustancia misma de Dios, inteligible supremo y omnímodo. Desde San Agustín hasta Santo Tomás, pasando por Juan Escoto, San Anselmo, Guillermo de Alvernia, Alejandro de Hales, Roberto Grosseteste y muchos otros, domina (continúamente refinada y perfeccionada) idéntica doctrina en lo que respecta al fundamento de las esencias. La multiplicidad de las mismas pertenece a ellas solas y su fundamento común está en la unidad de Dios y de su mundo: vistas desde el lado de Dios, las Ideas se identifican con una sola realidad, que no es otra cosa que la esencia divina» (Citando a J. Paulus en la obra antes mencionada, cf. A. C. PEGIS: «Dilema del ser...», cit., 215).

⁶¹ M. GRABMANN: «Quaestiones tres Fratris Ferrarii Catalani, O. P., doctrinam s. Augustini illustrantes ex codice Parisiensi editae», en *Estudis Franciscans*, 42 (1930), 382-390.

⁶² Petri DE ATARRABIA SIVE DE NAVARRA: *In primum Sententiarum scriptum...* critice eddidit P. Sagües Azcona, Madrid, CSIC., 1974, vol. II, 814 ss.).

la existencia introdujo también otro matiz discutido en nuestro tema: ¿en qué sentido las Ideas son formas ejemplares de la entidad finita? En el siglo XIV, Wicléf responderá que ejemplifican el *esse reale essentiae et existentiae*⁶³. Enrique de Gante sostuvo que el *ser esencial* y, mediante la volición divina, el *ser de existencia*⁶⁴. Para J. D. Escoto, en el intelecto divino tienen *esse cognitum res ut possibles*. Esto equivale según él a un *esse diminutum* o *esse secundum quid*⁶⁵. Pero el gran problema que sirve de contexto habitual a la cuestión concreta de las Ideas es el de la *scientia Dei ad extra*, es decir, en orden a lo *creatio*. Así ocurre sobre todo en las *Sumas* y en los comentarios a las *Sentencias*. Puede hacer de paradigma en este caso el tratamiento tomista⁶⁶. Otra discusión, colateral pero de interés, era la comparación entre Aristóteles y Platón, que hará más ruido en pleno Renacimiento italiano pero que atraviesa todo el medievo desde el célebre proyecto boeciano en torno a las filosofías de Platón y de Aristóteles. Los aristotélicos subrayarán diferencias entre ambos y se acogen a las críticas formuladas por el Estagirita para mostrarlo. Los platónicos o agustinistas reprueban a Aristóteles por eso mismo. Ejemplo de esto último son las «recriminaciones» de San Buenaventura a Aristóteles por haber rechazado —según él suponía— las Ideas platónicas⁶⁷. Una cosa es clara para todo el mundo medieval: no existen Ideas en el sentido crudamente platónico de una realidad autónoma fuera de la mente de Dios. El rechazo paradigmático en este sentido lo expresa Tomás de Aquino⁶⁸.

En fin omitamos aquí otros detalles y preguntémos: ¿existe alguna línea evolutiva que enmarque la cuestión hasta la llegada de Ockham? Sí, aunque aquí se propone sólo como indicación orientativa abierta. Dejando aparte detalles menores, hay que notar tres o cuatro hitos fundamentales: 1) San Agustín representa a quienes sostienen que *las Ideas son idénticas a la mente de Dios creador*; 2) Santo Tomás ejemplifica aquí a quienes pensaban que *las Ideas se identifican con la esencia de Dios no absolute sino re-*

⁶³ Cf. R. KALIVODA: «Joannes Wyclifs Metaphysik des extremen Realismus und ihre Bedeutung im Endstadium der mittelalterlichen Philosophie», en *Die Metaphysik im Mittelalter...*, hrsg. v. p. Wilpert, Berlin, W. de Gruyter Verlag, 1963, espec. pp. 720 ss.

⁶⁴ «... ex perfectione divina provenit quod a ratione ideali in Deo fluit in esse essentiae primo essentia creaturae, et secundo mediante dispositione divinae voluntatis in esse existentiae». (Enrique GANDAVENSIS: *Quodlibet* IX, 2, cit. por A. C. PEGIS: «El dilema...», cit., 216).

⁶⁵ A. MAURER: «*Ens diminutum*: A note on its origin and meaning», en *Med. Stud.*, 12, (1950), 216-22. También J. CAFFARENA: *Ser participado...*, cit., 14-15, 39.

⁶⁶ Cf. Thomas AQUINAS: *Summa theologiae*, I, qq. 14-19.

⁶⁷ Cf. BONAVENTURA: *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, en *Obras completas de San Buenaventura*, vol. II, Madrid, Católica-BAC, 1957, 117 ss.

⁶⁸ Cf. Thomas AQUINAS: *Quaestio disputata de anima*, arts. 1-2, ed. Taurinensis, vol. II, Taurini-Romae, Marietti, 1947, 366 ss. «Universalis enim non habent esse in rerum natura ut universalis sunt, sed solum secundum quod sunt individuata» (art. 1, ad 2um, p. 370).

lative, es decir, en cuanto es conocida como diversa y creacionalmente imitable *ad extra*. Básicamente, fue la concepción más extendida, la misma que combatirá Ockham aludiendo directamente a Enrique de Gante; 3) hay también una tendencia creciente a *identificarlas con las creaturas mismas* en cuanto creables, «creandas» o creadas. La expresión plena de esta postura será ya la de Ockham. *Al suprimir su carácter modélico-universal y atribuyéndoles estatuto de estricta singularidad han dejado automáticamente de ser platónicas*. Y si Platón entendió por las Ideas de Dios algo distinto, Ockham lo juzga equivocado en ello por no ser agustiniano y, en definitiva, por no ser ockhamista. Pero en este esquema tendencial amplio que acabamos de diseñar hay una especie de 4) etapa de *recuperación autonómica de las Ideas* respecto de Dios, en que se les atribuirá un cierto ser propio, una entidad suya peculiar. Se reivindica, así pues, en ellas cierta realidad en sí misma aun viéndolas idénticas a la esencia divina. Se habla por ello de una cierta realidad intermedia(ria), como es el caso en E. de Gante. O de un «*esse diminutum*», según vimos ya en J. D. Escoto. Esa recuperación de autonomía entitativa de las Ideas parece crecer a lo largo del siglo XIV según indica L. M. de Rijk. De cuanto hoy se sabe de entre lo mucho desconocido de esa olvidada época, se subraya: a) la Idea es la propia *ratio* o cualidad de cada creatura, imagen objetiva que se espeja en la naturaleza divina como algo distinto en ella. Su realidad es intencional y consecutiva respecto de la entidad de Dios. Tal sería supuestamente la postura del español Pedro Tomás⁶⁹; b) la Idea tiene no sólo *esse* objetivo o *intencional* sino también *real*: «*aliquid esse in se formaliter in actu*». Es por ello realmente distinta de Dios⁷⁰; c) la Idea es entendida como *conocimiento activo de Dios, que está en Dios formalmente* y se distingue de la cosa misma que no está en Dios formalmente sino sólo «*obiective*». Así, opinaría un notable precursor de Ockham, Santiago de Ascoli⁷¹. Lo importante en esta tendencia o proceso sería, según hoy se advierte, la distancia que paulatinamente se introduce entre la realidad, *singular*, y la *universalidad* de los conceptos. En Ockham ese hiato se convertirá en abismo. Su operación, vista desde aquí, fue más bien sencilla: rechazar las Ideas platónicas en cuanto a su valor universal. Y se queda únicamente con la representación objetiva de cada cosa singular, el *esse obiectivum* representado en el conocimiento que Dios posee de cada cosa singular —creable o creada— en una especie de «tercer mundo» a lo K. R. Popper, como indica el propio L. M. de Rijk. Esa *repraesentatio obiectiva* para un Santiago de Ascoli *indifferenter convenit* a lo singular o a lo universal. Ockham se queda únicamente con lo singular, como veremos a continuación.

⁶⁹ Cf. L. M. DE RIJK: «*Quaestio de Ideis...*», cit., 209.

⁷⁰ Cf. L. M. DE RIJK: «*Quaestio de Ideis...*», cit., *ibid.*

⁷¹ Cf. L. M. DE RIJK: «*Quaestio de Ideis...*», cit., 213.

iii) Observaciones doctrinales

¿Cómo procede Ockham en esta importante discusión y a qué conclusiones llega, en qué términos se expresa? La marcha de su razonamiento parece clara. Todo su esfuerzo teórico se centra en alcanzar una noción de Idea de características tales que le permita suavemente desprenderse del ejemplarismo platónico y —en definitiva— también del agustiniano. Comienza dentro de un *contexto* bien preciso y marcado del libro I de las *Sentencias* que comenta y de las cuestiones de la distinción correspondiente, la número 35. Tras considerar al Dios Uni-Trino de forma absoluta, pasa a considerarlo *relative*, es decir, *como principio creador de los demás entes*. Desde la distinción n.º 30 reseña aspectos varios de la relación entre Dios y lo diverso de Sí, es decir, la creatura. Con algunos incisos menores, la distinción n.º 32 se pregunta cómo surge en Dios la sabiduría. La *scientia Dei* en general es el tema que se comenta en la distinción que aquí nos importa. Y, dentro de ella, la cuestión 5.^a indaga sobre el conocimiento divino de toda otra realidad. Entra aquí el problema del «*medium*» de ese conocimiento. Por eso nuestra célebre cuestión se pregunta «*Si Dios conoce lo diverso de Sí mediante Ideas diversas de Sí mismo*». La respuesta será que basta con que conozca *singularmente cada cosa* ya creada o que haya de crear. En consecuencia: *desaparecen para Ockham las Ideas en su estatuto de intermediario entre Dios y lo diverso de Sí mismo*, sea ese intermediario idéntico a Su esencia o sea otra realidad cualquiera, dentro de Dios o fuera de Dios. De modo tal que la relación se establezca en el conocimiento divino *directamente* entre «*unum*» y «*simile unum*» prevaleciendo lo individuo-singular: «*una domus (cognita)... exemplar alterius domus (factae)*» o, más exactamente: «*ipsa domus esset exemplar sui ipsius*»⁷². Al comienzo de la cuestión Ockham se enfrenta reiteradamente a la tesis de E. de Gante⁷³. Este

⁷² Cito el texto original, p. 490, indicado en nota *supra*, n. 98. En lo sucesivo, estas citas de la paginación original las incluyo en el texto para no multiplicar innecesariamente las notas. El ejemplo constante al que recurre Ockham y todos los autores que conozco está invariablemente tomado del dominio técnico: el *artifex* y el *artificiatum*. En este dominio se detecta mejor el papel que juega la *intentio* y la *idea* al operar. Y ya dentro del arte o técnica se recurre siempre, como *Deus opifex*, al caso de la *fabricatio domus*, es decir al Dios arquitecto y su idea creadora. Nos indica E. R. Curtius la constancia del tema literario en el medievo del Dios ideador mundi al modo del arquitecto (E. A. CURTIUS: *Literatura europea y edad media latina*, vol. II, trad. México, FCE, 1955, 759). Y E. Panofsky observa al respecto: «Para el pensamiento medieval era, por tanto, indiscutible que el artista conformaba su obra, si no según una Idea metafísica en el verdadero sentido de la palabra, sí según una representación interior o "Quasi-Idea" preexistente a la propia obra; pero —y es precisamente por esto por lo que la Escolástica cuando establece una comparación en la que interviene el arte, toma preferentemente la arquitectura—...» (E. PANOFSKY: *Idea...*, *cit.*, 39). El autor cita textos tomistas con el ejemplo de la *ars aedificatoria*, *domus aedificator...* (cf. *ibid.*).

⁷³ Los únicos dos estudios que conozco traten directamente de este asunto son: A MAURER: «The role of divine Ideas in the theology of William of Ockham», en *Studies honoring*

nombre representa para él a la tradición medieval entera, según la cual la Idea es la esencia divina. Enfrentándose a él —es decir, al neo-agustinismo de finales del siglo XIII— Ockham rechaza la postura más representativa del medievo en este tema.

El artículo tercero intenta alcanzar una noción general de Idea: ¿qué es la Idea? Ockham da una respuesta lo suficientemente ambigua como para poder recibir las bendiciones de San Agustín añadiendo también la probación de Séneca como autoridad de refuerzo. Recurre, en efecto, a la autoridad del Hiponense para «fundamentar» cada una de las tres partes en que divide esa «*descriptio*» porque, propiamente, según él, la Idea carece de definición propiamente tal. Esa descripción dice así:

«Idea est aliquid [= singulare, añadido yo] cognitum a principio efectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere» (p. 486).

«Idea es algo [= algo singular] conocido por un principio activo intelectual, mirando a lo cual, puede ese mismo principio activo producir algo en el ser real».

El propio Ockham explica cada una de las tres partes en que divide su «descripción». Pero, en definitiva, ¿de qué se dice o a qué se aplica? *No a la esencia divina sino más bien a la creatura*. Ni tampoco al conocimiento acerca de la creatura sino a la creatura misma. Ningún respecto, ninguna relación de Dios puede llamarse Idea. Y así, ninguna relación de El mismo puede ser tenida por *ejemplar* de la creatura. El pensador británico pone en juego toda su grandiosa máquina argumentativa para cerrar el resquicio o rendija por donde podrían infiltrarse de nuevo las Ideas: serían aquello diverso de Dios y de las creaturas mismas por lo que Dios conocería a éstas. La respuesta de Ockham es que bastan las creaturas mismas para que Dios conozca las creaturas. En consecuencia, «*ipsae Ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles*» (p. 493). Y estas son siempre «*res singulares*» (p. 497). De modo tajante, Ockham cierra todos los caminos «... *Idea nec movent intellectum divinum, nec sunt intellectus ipse, nec obiectum medium inter Deum et alia a se cognita*» (p. 494) ¿Y qué hacer con el ejemplar del mundo y de las cosas? La ejemplaridad de la Idea —viene a decir Ockham— la cumple suficientemente cada creatura, la creatura misma. *Cada cosa es ejemplar de sí misma!* Aquí Ockham se entrega a razonamientos (pp. 503-4) que rozan peligrosamente los «*britannica sophismata*». Nuevo problema: si las Ideas son las cosas singulares, ¿cómo pueden estar en Dios?

Ignatius Brady Friar Minor (Francisc. Inst. Publ.), St. Bonaventure, N. Y., 1976, 357-77; H. R. KLOKER: «Ockham and the divine Ideas», en *Modern Schoolman*, 57 (1979/1980), 348-60. Aunque esclarecen el tema, el lector puede tranquilamente prescindir de ambos. Carecen de visión histórica y se pierden en el detalle.

Respuesta sencilla de Ockham: no en su realidad sustancial o sustantiva (*subiective*) sino en su representación intencional o intención-objetiva (*obiective*), son objeto de conocimiento y voluntad en cuanto *factae vel factibiles, creatae vel creandae*. Ockham se entrega a distingos escolásticos frente a la objeción de que las cosas singulares nacen y perecen mientras que las Ideas son *incommutabiles et aeternae*. Ello no le impide reafirmar, más allá de todo equívoco del lenguaje corriente, que Idea es cada cosa como, justamente cada casa es la idea del arquitecto. E insiste hasta el final en la singularidad de la Idea, pues singular es todo lo factible: «*dico quod Ideae praecise sunt singularium quia praecise singularia sunt factibilia*» (p. 505). Por tanto, «*sunt res particulares*» (p. 506). Se sigue de todo ello que este Dios de Ockham al producir el mundo, y en cuanto productor, no tiene Ideas universales, y el esquema Dios-Ideas-Cosas ha de modificarse por este otro: Dios-cosa singular = Idea porque «*sibi ipsummet particulare est Idea*» (p. 505). Basta con que mire a eso para producir eso mismo: *visión singular y realidad singular* (p. 506). Al final Ockham nos confiesa, con mayor sinceridad, lo que realmente ha hecho en toda esta cuestión: *propriamente no son necesarias Ideas*. Es decir, las ha suprimido como tales, quedan excluidas, jellas que han sostenido el razonamiento filosófico por más de dos milenios! Las deja suprimidas con estas palabras:

Et ideo Deus non indiget Ideis ad hoc quod agat, nec ipsae Ideae requiruntur proprie loquendo, ad hoc quod Deus agat, sed tantum requiritur cognitio ipsarum Idearum quae est ipse Deus omni modo» (p. 506).

«Y, por tanto, Dios no necesita Ideas para obrar, ni, propiamente hablando, se requieren las Ideas mismas para que Dios opere, sino que se requiere sólo el conocimiento de las Ideas mismas las cuales son Dios mismo en cualquier caso.»

Y agrega aún: «De lo contrario, no sería agente racional si no conociera aquello que opera» (*ibid.*).

Pregunta crucial: ¿suprime Ockham en verdad las Ideas? Algunos parecen dudar de lo evidente e indubitable⁷⁴. Otros se atienen a la lectura más obvia de cuanto acabamos de examinar y sostienen que Ockham rechaza con vigor *todo tipo de Ideas tanto platónicas como agustinianas*⁷⁵. En mi particular opinión esta última es la interpretación obvia de cuanto Ockham dice: Para Platón una Idea, como quiera que se la interprete —y las inter-

⁷⁴ En su estudio A. Maurer expresa aún ciertas dudas, a mi modo de ver injustificadas (Cf. A. MAURER: «The role...», *cit.*, 372).

⁷⁵ M. de Gandillac muestra ya en Escoto una postura muy parecida a la ochamista, tendente a identificar las Ideas con las cosas producidas mismas sin otro intermediario. En cuanto a Ockham es terminante: «... su visión del mundo supone un pluralismo de individuos que excluye todo «realismo» del orden o de la relación, de la inherencia o de la participación» (A. FOREST; M. DE GANILLAC y F. VAN STEENBERGHEN: *El pensamiento medieval*, vol. XIV de la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin, trad. Valencia, Edicep., 1974, 510).

pretaciones sobreabundan—, era un paradigma universal participado en el ser y que permite pensar. Filón y San Agustín añaden a esto únicamente la tópica o su «sede» propia: la mente de Dios creador y la intermediación instrumental (ὄργανον) del *Lógos*. Pues bien, Ockham niega esto explícitamente, como acabamos de ver, afirmando que «propiamente no son necesarias Ideas» generales, paradigmáticas universales. Las ideas son exclusivamente de los singulares: «*Ideae sunt praecise singularium*». Aquí ocurre un indisimulado enfado de Ockham con Platón al objetársele al británico que para el gran heleno las Ideas son exclusivamente de los universales y no de los singulares. Ockham responde con tanta firmeza como claridad: «*Sed in hoc erravit, si hoc posuit*» (p. 505). Y agrega que en esto no le sigue San Agustín. Lo cual no es cierto. Con ello, elimina las Ideas de ambos. Pero la verdad es que aunque no ocurrieran en tan fiero texto expresiones tan contundentes como inusuales, la operación de Ockham lleva implícito un claro rechazo de las Ideas en su doble formulación platónica y agustiniana. Porque si alguien reduce las Ideas al *status* de lo singular; si las rebaja a una mera y singular «*noticia agendorum*», puro designio práctico-puntual, sin alcanzar la teoría de un saber teórico, paradigmático y mimético, privadas de universalidad, que genera la posible semejanza y participación de lo temporal en lo eterno, está negando las Ideas de Platón y de San Agustín. Y eso es, justamente, lo que hizo Ockham.

* * *

Concluyamos este recorrido por las Ideas con una reflexión a modo de síntesis final, superadora del imprescindible detalle historiográfico erudito. Acabamos de asistir al entierro ockhamista de las Ideas y esto da qué pensar. Antes que nada, obliga a recordar la contradictoria suerte de Platón en el contradictorio siglo XIV. Por un lado, esa época marca un momento de *gran retorno* y actualidad del Ateniense. En la mente humanista de Petrarca, viene a decir R. Pfeiffer, todos los caminos conducen a Platón⁷⁶. Y cabe añadir que Platón vuelve a la historia viva en el humanismo de Petrarca⁷⁷. Por otro lado, la crítica ockhamista cierra una época de plurisecular vigencia platónica desde el fondo mismo del pensamiento de Occidente, al rechazar sus Ideas y optar por una alternativa que haga viable otra senda de la filosofía ¿Qué significa todo esto? Esa fue nuestra pregunta a lo largo del presente «ejercicio de reflexión». Ordenemos ahora nuestras ideas para concluir:

⁷⁶ R. PFEIFFER: *Historia de la filología clásica*, vol. II: *De 1300 a 1850*, trad. Madrid, Gredos, 1981, 35. Sobre al platonismo agustinista de Petrarca, cf. P. P. GEROSA: *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana. Attinenze medievali*, Torino, Bottega d'Erasmio, 1966, espec. cap. XIII, pp. 246-77. Véase también estudio de L. de Vendittis en *Med. romanzo*, 5 (1978), 320-46.

⁷⁷ Cf. R. MARCEL: «Le platonisme de Pétrarque à Léon l'Hébreu», en *Actes du Congr. de l'Assoc. G. Budé de 1953*, Paris 1954, 293-319.

1. M. Heidegger, en el corazón mismo de nuestra época, pasó un doble aviso al verdadero historiador de la filosofía: a) si es cierto que la filosofía acontece por periodos homogéneos en el pensar, en ese caso estos vienen determinados por acontecimientos *internos* a la filosofía misma y no por hechos externos a ella cual la entrada de los turcos en Constantinopla o las hazañas de Napoleón. Napoleón no es un hecho filosófico para que la división en periodos de la filosofía haya de tenerlo en cuenta; b) bajo este punto de vista, el historiador de la filosofía regresará a Platón para hacer del platonismo clave de hermenéutica histórico-filosófica. Pues la andadura del platonismo determina ciertos momentos de «regularidad histórica» en la reflexión como unidades dotadas de homogeneidad, capaces de legitimar una auténtica periodización histórica de la filosofía.

2. Entre el *Fedón* de Platón y el *Comentario a las Sentencias* de Ockham, se suceden acontecimientos de relevancia para el acontecer de la reflexión filosófica, comprendidos todos ellos entre la afirmación de las Ideas y la negación o exclusión de las mismas. La homogeneidad histórica de este periodo se legitima en su base por el recurso a un mismo principio de inteligibilidad y por la consiguiente regularidad de un mismo «*usus rationis*», a partir de unos similares supuestos, cómo en otro contexto señalaba W. Dilthey.

3. Mirando retrospectivamente, Ockham, al considerar equivocado a Platón, cuestiona dos milenios de ejercicio de reflexión regidos por un mismo principio radical de inteligibilidad o fundamento de razón en el que ocurren tres hitos menores que sustentan, de algún modo, el pensamiento medieval: Filón, Plotino, San Agustín.

4. Mirando prospectivamente, es claro que Ockham es mucho más que un crítico radical de la filosofía. Abre un nuevo horizonte al pensamiento cuando sustituye la *communitas rei* por la *communitas signi*. Este nuevo horizonte de la reflexión a pocas mentes es dado abrirlo. Y, en el caso concreto de Ockham, se trataba del hombre mismo en cuanto sujeto portador de signo en su pensar (signo *natural*, decía el británico) y en su decir (signo *convencional*). *Apelar al hombre y al hombre subjetual y signico para poder filosofar es la gran marca de modernidad del siglo de Ockham.* Ni la verdad acontece ya ni el ser se da como participación de las Ideas sino *tomando como referente al hombre interior y su mundo signico*. Dicho en breve: desde Guillermo de Ockham la filosofía hubo ya de ser otra cosa aunque tardara aún dos siglos en reencontrar el mismo camino en Descartes...

5. Toda la renovación cultural operada en el siglo XIV halla en la crítica y sustitución ockhamista de las Ideas su verdadera significación y toda la hondura de su profundidad filosófica.