

CORRIENTES DE FILOSOFÍA FRANCISCANA

I – SAN BUENAVENTURA

Doctor de la Iglesia, Cardenal-obispo de Albano, Ministro general de los Frailes Menores, nacido en Bagnorea, en las proximidades de Viterbo en 1221; muerto en Lyon el 16 de Julio de 1274. Nada se sabe de los padres de Buenaventura salvo sus nombres, Giovanni di Fianza y Maria Ritella. No está claro cómo se llegó a cambiar su nombre de pila, Juan, por el de Buenaventura. Se ha hecho un intento de encontrar el origen de este último nombre en la exclamación de San Francisco, O buona ventura, cuando se le trajo a Buenaventura de niño para ser curado de una peligrosa enfermedad. Este origen es muy improbable; parece basarse en una leyenda de fines del Siglo XV. El propio Buenaventura nos cuenta (Legenda S. Francisci Prolog.) que cuando era aún niño se salvó de la muerte por medio de la intercesión de San Francisco, pero no hay evidencia de que esta curación tuviera lugar durante la vida de San Francisco, ni de que el nombre de Buenaventura se originara en alguna palabra profética de San Francisco. Seguramente fue llevado por otros al Doctor Seráfico. No se han conservado ningún detalle de la juventud de Buenaventura. Ingresó en la Orden de los Frailes Menores en 1238 o en 1243; el año exacto es incierto. Wadding y los Bolandistas se inclinan por la última fecha, pero la primera es apoyada por Sbaradea, Bonelli, Panfilo da Magliano, y Jeiler, y parece más probable. Es seguro que Buenaventura fue enviado de la provincia romana, a la que pertenecía, a completar sus estudios en la Universidad de París con Alexander de Hales, el gran fundador de la Escuela Franciscana. Este último murió en 1246, según la opinión generalmente recibida, aunque aún no claramente establecida, y Buenaventura parece haberse convertido en discípulo suyo hacia 1242. Sea como sea, Buenaventura recibió en 1248 la “licenciatura” que le daba derecho a enseñar públicamente como Magister regens, y continuó enseñando en la universidad con gran éxito hasta 1256, cuando se vio obligado a dejarlo, debido a la entonces violenta explosión de oposición a las órdenes mendicantes por parte de los profesores seculares de la universidad. Estos, celosos, según parece, de los éxitos académicos de los Dominicos y Franciscanos, pretendían excluirlos de la enseñanza pública. Los elementos latentes de discordia se habían atizado en una llama en 1256, cuando Guillaume de Saint-Amour publicó una obra titulada “Los peligros de los últimos tiempos”, en la que atacaba a los frailes con gran encarnizamiento. Fue en relación con esta disputa cuando Buenaventura escribió su tratado, “De paupertate Christi”. No fue, sin embargo, Buenaventura, como algunos han afirmado erróneamente, sino el Beato Juan de Parma, quien compareció ante Alejandro IV en Anagni para defender a los Franciscanos contra sus adversarios. Habiendo la Santa Sede, como es bien sabido, restablecido a los mendicantes en todos sus privilegios, y habiendo sido formalmente condenado el libro de Saint-Amour, se otorgó solemnemente el grado de doctor a San Buenaventura y a Santo Tomás de Aquino en la universidad el 23 de Octubre de 1257.

Mientras tanto Buenaventura, aunque aún no tenía treinta y seis años, había sido elegido el 2 de Febrero de 1257 Ministro general de los Frailes Menores – un cargo de particular dificultad, debido al hecho de que la orden estaba dividida por disensiones internas entre las dos facciones de los Frailes designadas respectivamente como los Spirituales y los Relaxati. Los primeros insistían en la observancia literal de la Regla original, especialmente en lo relativo a la pobreza, mientras que los segundos deseaban introducir innovaciones y mitigaciones. Esta lamentable controversia se había visto además agravada por el entusiasmo con el que muchos de los frailes “espirituales” habían adoptado las doctrinas relacionadas con el nombre del abad Joaquín de Fiore y expuestas en el autodenominado “Evangelium aeternum”. La introducción a este pernicioso libro, que proclamaba la llegada de la administración del Espíritu que iba a reemplazar la Ley de Cristo, fue falsamente atribuida al Beato Juan de Parma, que en 1257 se había retirado del gobierno de la orden en favor de Buenaventura. El nuevo general no perdió tiempo en golpear vigorosamente en ambos extremos de la orden. Por un lado, procedió contra varios de los “espirituales” joaquinistas como herejes ante un tribunal eclesiástico en Citta della Pieve; dos de sus dirigentes fueron condenados a prisión perpetua, y Juan de Parma sólo se salvó de un destino similar por la intervención personal del cardenal Ottoboni, luego Adriano V. Por otro lado, Buenaventura había esbozado, en una carta encíclica publicada inmediatamente después de su elección, un programa de reforma de los Relaxati. Tres años más tarde pretendió poner en vigor estas reformas en el Capítulo General de Narbona cuando las constituciones de la orden que había revisado fueron promulgadas de nuevo. Las así llamadas “Constitutiones Narbonenses” se distribuían bajo doce capítulos, correspondientes a los doce capítulos de la Regla, de las que constituían una exposición ilustrada y prudente, y son de capital importancia en la historia de la legislación franciscana. El capítulo que publicó este código de leyes solicitó a Buenaventura que escribiera una “leyenda” o vida de San Francisco que sustituyera a las que entonces estaban en circulación. Esto fue en 1260. Tres años después Buenaventura, habiendo visitado mientras tanto una gran parte de la orden, y habiendo asistido a la dedicación de la capilla de La Verna y al traslado de los restos de Santa Clara y de San Antonio, convocó un capítulo general de la orden en Pisa en el que se aprobó oficialmente su recién compuesta vida de san Francisco como la biografía oficial del santo con exclusión de todas las demás. En este capítulo de 1263, Buenaventura fijó los límites de las diferentes provincias de la orden y, entre otras ordenanzas, prescribió que a la caída de la tarde

sonara una campana en honor de la Anunciación, práctica piadosa de la que parece haberse originado el Ángelus. No hay base, sin embargo, para la afirmación de que Buenaventura prescribió en este capítulo la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción en la orden. En 1264, a solicitud formal del cardenal Caetani, Buenaventura consintió en reasumir la dirección de las Clarisas a que el Capítulo de Pisa había renunciado por completo el año antes. Sin embargo, requirió a las Clarisas a reconocer de vez en cuando por escrito que los favores hechos a ellas por los Frailes eran actos voluntarios de caridad que no procedían de obligación alguna. Se dice que el Papa Urbano IV actuó por sugerencia de Buenaventura cuando intentó establecer la uniformidad de observancia en todos los monasterios de Clarisas. Por esta época (1264) Buenaventura fundó en Roma la Sociedad del Gonfalone en honor de la Santísima Virgen que, si no fue la primera confraternidad instituida en la Iglesia, como algunos han afirmado, fue ciertamente una de las primeras. En 1265 Clemente IV, por una Bula datada el 23 de Noviembre, designó a Buenaventura para el vacante arzobispado de York, pero el santo, de acuerdo con su singular humildad, rechazó resueltamente este honor y el Papa cedió.

En 1266 Buenaventura reunió un capítulo general en París en el que, aparte de otras decisiones, se decretó que todas las "leyendas" de San Francisco escritas antes de la de Buenaventura debían destruirse en el acto, tal como el Capítulo de Narbona había ordenado en 1260 la destrucción de todas las constituciones anteriores a las entonces promulgadas. Este decreto ha provocado mucha crítica hostil. Algunos querían ver en ello un deliberado intento por parte de Buenaventura de clausurar las fuentes primitivas de la historia franciscana, para suprimir al Francisco real, y sustituirle en su lugar con uno falso. Otros, sin embargo, consideran el decreto en cuestión como una ordenanza puramente litúrgica que pretendía garantizar la uniformidad de las "leyendas" en el coro. Entre estas dos opiniones en conflicto la verdad parece ser que este edicto no era nada más que otro intento heroico de liquidar las viejas disputas y empezar de nuevo. No se puede sino lamentar las circunstancias de este decreto, pero cuando se recuerda que las partes contendientes apelaban siempre a las palabras y acciones de San Francisco tal como se registraban en las "leyendas" primitivas, sería injusto acusar al capítulo de "vandalismo literario" al pretender proscribirlas. No tenemos detalles de la vida de Buenaventura entre 1266 y 1269. En este último año convocó su cuarto capítulo general en Asís, en el que se promulgó que se cantara una Misa cada sábado en toda la orden en honor de la santísima Virgen, no, sin embargo, en honor de su Inmaculada Concepción como Wadding entre otros, ha afirmado erróneamente. Fue probablemente poco después cuando Buenaventura compuso su "Apología pauperum", en la que hace callar a Gerard de Abbeville que mediante un libelo anónimo había revivido el antiguo odio de la universidad contra los frailes. Dos años más tarde, Buenaventura contribuyó de manera principal a reconciliar las diferencias entre los cardenales reunidos en Viterbo para elegir un sucesor de Clemente IV, que había muerto cerca de tres años antes; fue por consejo de Buenaventura que, el 1 de Septiembre de 1271, eligieron unánimemente a Teobaldo Visconti de Piacenza que tomó el nombre de Gregorio X. Que los cardenales autorizaran seriamente a Buenaventura a designarse a sí mismo, como algunos autores afirman, es más improbable. Ni hay nada de cierto en el relato popular de que Buenaventura al llegar a Viterbo aconsejó a los ciudadanos que encerraran a los cardenales con vistas a apresurar la elección. En 1272 Buenaventura reunió por segunda vez un capítulo general en Pisa en el que, aparte de promulgaciones de adicionales observancias regulares, se publicaron nuevos decretos con respecto a la dirección de las Clarisas, y se instituyó un aniversario solemne el 25 de Agosto en memoria de San Luis. Este fue el primer paso hacia la canonización del santo rey, que había sido amigo especial de Buenaventura, y a cuya solicitud había compuesto Buenaventura el "Oficio de la Pasión". El 23 de Junio de 1273, Buenaventura, muy contra su voluntad, fue creado cardenal-obispo de Albano por Gregorio X. Se dice que los enviados del Papa que le trajeron el sombrero cardenalicio encontraron al santo lavando platos en el exterior de un convento cerca de Florencia y que les pidió que lo colgaran en un árbol próximo hasta que sus manos estuvieran libres para tomarlo. Buenaventura continuó gobernando la Orden de Frailes Menores hasta el 20 de Mayo de 1274, cuando en el Capítulo General de Lyon, Jerónimo de Ascoli, después Nicolás IV, fue elegido para sucederle. Mientras tanto Buenaventura había sido encargado por Gregorio X de preparar las cuestiones a discutir en el Decimocuarto Concilio Ecuménico, que se abrió en Lyon el 7 de Mayo de 1274.

El propio Papa presidía el Concilio, pero confió la dirección de sus deliberaciones a Buenaventura, encargándole especialmente de conferenciar con los griegos sobre los puntos relativos a la abjuración de su cisma. Fue en gran medida debido a los esfuerzos de Buenaventura y a los de los frailes que había enviado a Constantinopla, por lo que los griegos aceptaron la unión que se efectuó el 6 de Julio de 1274. Buenaventura se dirigió dos veces a los Padres reunidos, el 18 de Mayo, durante una sesión del Concilio, en que predicó sobre Baruch, 5,5, y el 29 de Junio, durante la Misa pontifical celebrada por el Papa. Mientras el Concilio estaba aún en sesión, Buenaventura murió, el domingo 15 de Julio de 1274. La causa exacta de su muerte es desconocida, pero si podemos dar crédito a la crónica de Peregrino de Bolonia, secretario de Buenaventura, que ha sido recuperada recientemente (1905) y editada, el santo fue envenenado. Fue enterrado la tarde siguiente a su muerte en la iglesia de los Frailes Menores de Lyon, siendo honrado con un espléndido funeral al que asistieron el Papa, el rey de Aragón, los cardenales, y los demás miembros del Concilio. La oración fúnebre fue pronunciada por Pedro de Tarantasia, O.P., cardenal-obispo de Ostia, después Inocencio V, y al día siguiente durante la quinta sesión del Concilio, Gregorio X habló de la irreparable pérdida que había sufrido la Iglesia por la muerte de

Buenaventura, y ordenó a todos los prelados y sacerdotes de todo el mundo celebrar Misa por el descanso de su alma.

Buenaventura disfrutó de especial veneración incluso durante su vida por su intachable carácter y por los milagros atribuidos a él. Fue Alexander de Hales quien dijo que Buenaventura parecía haber escapado a la maldición del pecado de Adán. Y la historia de Santo Tomás visitando la celda de Buenaventura mientras este último escribía la vida de San Francisco y encontrándolo en un éxtasis es bien conocida. “Dejemos a un santo trabajar por otro santo”, dijo el Doctor Angélico mientras se retiraba. Cuando en 1434 los restos de San Buenaventura fueron trasladados a la nueva iglesia erigida en Lyon en honor de San Francisco, su cabeza se encontró en perfecto estado de conservación, estando la lengua tan roja como en vida. Este milagro no sólo movió al pueblo de Lyon a elegir a Buenaventura como su patrono especial, sino que también dio un gran impulso al proceso de su canonización. Dante, escribiendo mucho antes, había dado expresión a la opinión popular situando a Buenaventura entre los santos en su “Paradiso” y ninguna canonización fue nunca más ardiente o universalmente deseada que la de Buenaventura. Que su comienzo se retrasara tanto tiempo fue debido a las deplorables disensiones dentro de la orden tras la muerte de Buenaventura. Finalmente el 14 de Abril de 1482, Buenaventura fue inscrito en el catálogo de los santos por Sixto IV. En 1562 el santuario de Buenaventura fue saqueado por los hugonotes y la urna que contenía su cuerpo quemada en la plaza pública. Su cabeza fue conservada por el heroísmo del superior, que la escondió a costa de su vida, pero desapareció durante la Revolución Francesa y todos los esfuerzos para descubrirla han sido vanos. Buenaventura fue inscrito entre los principales Doctores de la Iglesia por Sixto V, el 14 de Marzo de 1587. Su fiesta se celebra el 14 de Julio. [En la reforma del santoral llevada a cabo por Pablo VI, se trasladó su fiesta al 15 de Julio.- N. del T.] Buenaventura, como señala Hefele, unía en sí los dos elementos de donde procede todo lo que era noble y sublime, grande y hermoso, en la Edad Media, a saber, tierna piedad y profundo saber. Estas dos cualidades brillan notoriamente en sus escritos. Buenaventura escribió sobre casi todos los asuntos tratados por los escolásticos, y sus escritos son muy numerosos. El mayor número de ellos tratan de filosofía y teología. Ninguna obra de Buenaventura es exclusivamente filosófica, pero en su “Comentario a las Sentencias”, su “Breviloquium”, su “Itinerarium Mentis in Deum” y su “De reductione Artium ad Theologiam”, tratan de las cuestiones más importantes y difíciles de filosofía de tal manera que estas cuatro obras tomadas en conjunto contienen los elementos de un sistema completo de filosofía, y al mismo tiempo da notable testimonio de la mutua interpenetración de filosofía y teología que es una señal distintiva del periodo escolástico. El Comentario sobre las “Sentencias” sigue siendo sin duda la máxima obra de Buenaventura; todos sus demás escritos están de alguna manera subordinados a él. Se escribió *superiorum praecepto* (por orden de los superiores) cuando sólo tenía veintisiete años y es un logro teológico de primera fila. Comprende más de cuatro mil páginas in folio y trata extensa y profundamente de Dios y la Trinidad, la Creación y la Caída del hombre, la Encarnación y la Redención, la Gracia, los Sacramentos, y el Juicio Final, es decir, que recorre todo el campo de la teología escolástica. Como las demás *Summas* medievales, el “Comentario” de Buenaventura se divide en cuatro libros. En el primero, segundo, y cuarto Buenaventura puede competir favorablemente con los mejores comentarios sobre las sentencias, pero se admite que en el tercero sobrepasa a todos los demás. El “Breviloquium”, escrito antes de 1257, es, como su nombre implica, una obra más corta. Hasta cierto punto es un resumen del “Comentario” que contiene como dice Scheeben, la quintaesencia de la teología de la época, y es el más sublime compendio del dogma que poseemos. Es quizá la obra que mejor da una noción popular de la teología de Buenaventura; en ella sus facultades se ven en su mejor forma. Mientras que el “Breviloquium” deriva todas las cosas de Dios, el “Itinerarium Mentis in Deum” procede en la dirección opuesta, devolviendo todas las cosas a su Supremo Fin. Esta última obra, que constituyó la delicia de Gerson durante más de treinta años, y en la que el Beato Enrique Suso se inspiró tan ampliamente, se escribió en el Monte La Verna en 1259. La relación de lo finito y lo infinito, lo natural y lo sobrenatural, se trata de nuevo por Buenaventura en su “De reductione Artium ad Theologiam”, una pequeña obra escrita para demostrar la relación que la filosofía y las artes tienen con la teología, y para probar que son absorbidas por ella como en su centro natural. No debe inferirse, sin embargo, que la filosofía, en opinión de Buenaventura no posea una existencia propia. Los pasajes de las obras de Buenaventura en que se pueda fundar tal opinión sólo van a probar que no considera la filosofía como el principal o último fin de la investigación científica y la especulación. Además, sólo cuando se la compara con la teología considera a la filosofía como de orden inferior. Considerada en sí misma, la filosofía es, según Buenaventura, una verdadera ciencia, anterior en cuanto al tiempo a la teología. Además, la preeminencia de Buenaventura como místico no permite oscurecer sus trabajos en el dominio filosófico, pues fue indudablemente uno de los máximos filósofos de la Edad Media.

La filosofía de Buenaventura, no menos que su teología, manifiesta su profundo respeto por la tradición. Miraba con disgusto las nuevas opiniones y siempre se esforzó por seguir las generalmente recibidas en su época. Así, entre las dos grandes influencias que determinaron la tendencia del Escolasticismo hacia mediados del Siglo XIII, no cabe duda que Buenaventura siempre siguió siendo un fiel discípulo de Agustín y siempre defendió la enseñanza de ese Doctor; aunque de ninguna manera repudió la enseñanza de Aristóteles. Aunque basando su doctrina en la de la escuela antigua, Buenaventura tomó no poco prestado de la nueva. Aunque criticó severamente los defectos de Aristóteles, se dice que ha citado más frecuentemente a éste que lo que lo había

hecho ninguno de los anteriores escolásticos. Quizá se inclinaba más, en conjunto, a algunas opiniones generales de Platón que a las de Aristóteles, pero no se le puede llamar por ello un platónico. Aunque adoptó la teoría hilmórfica de la materia y la forma, Buenaventura, siguiendo a Alexander de Hales, cuya Summa parece haber tenido delante al componer sus propias obras, no limita la materia a los seres corporales, sino que sostiene que una y la misma especie de materia es igualmente el sustrato de los seres espirituales y corporales. Según Buenaventura, la materia prima no es un mero quid indeterminado, sino que contiene las rationes seminales infundidas por el Creador al principio, y tiende a la adquisición de las formas específicas que finalmente asume. La forma sustancial no es, en opinión de Buenaventura, esencialmente una, como enseñaba Santo Tomás. Otro punto en el que Buenaventura, como representante de la escuela franciscana, discrepa de Santo Tomás es el que se refiere a la posibilidad de creación desde la eternidad. Declara que la razón puede demostrar que el mundo no se creó ab aeterno. En sus sistema de ideología Buenaventura no favorece ni la doctrina de Platón ni la de los ontologistas. Sólo malinterpretando por completo la enseñanza de Buenaventura puede leerse en ella una interpretación ontologista. Pues es más enfático al rechazar cualquier visión inmediata o directa de Dios o de sus atributos divinos en esta vida. En cuanto al resto, la psicología de Buenaventura no difiere en ningún punto esencial de la enseñanza común de los escolásticos. Lo mismo es cierto, en términos generales, de su teología.

Buenaventura fue el verdadero heredero y seguidor de Alexander de Hales y el continuador de la antigua escuela franciscana fundada por el Doctor Irrefragabilis, pero sobrepasó a este último en perspicacia, fertilidad de imaginación y originalidad de expresión. Su lugar apropiado está junto a su amigo Santo Tomás, en cuanto son los dos máximos teólogos del Escolasticismo. Si es verdad que el sistema de Santo Tomás está más acabado que el de Buenaventura, debe recordarse que, mientras que Santo Tomás fue libre de dedicarse al estudio hasta el fin de sus días, Buenaventura aún no había recibido el grado de doctor cuando fue llamado a gobernar su orden y se vio agobiado en consecuencia por múltiples preocupaciones. Las pesadas responsabilidades que soportó hasta unas semanas antes de su muerte fueron incompatibles con ulteriores estudios e incluso le imposibilitaron de completar lo que había comenzado antes de los treinta y seis años. También, al intentar hacer una comparación entre Buenaventura y Santo Tomás, debemos recordar que los dos santos fueron de una diferente inclinación mental; cada uno tuvo cualidades en las que sobresalía; uno era en cierto sentido el complemento del otro; uno suplía lo que le faltaba al otro. Así Tomás era analítico, Buenaventura sintético; Tomás fue el Aristóteles cristiano, Buenaventura el verdadero discípulo de Agustín; Tomás fue el maestro de las escuelas, Buenaventura el de la vida práctica; Tomás ilustró la mente, Buenaventura inflamaba el corazón; Tomás extendía el Reino de Dios por amor a la teología, Buenaventura por la teología del amor. Incluso los que sostienen que Buenaventura no alcanza el nivel de Tomás en la esfera de la especulación escolástica conceden que como místico sobrepasa al Doctor Angélico. En este particular reino de la teología, Buenaventura iguala, si no sobrepasa, al propio San Bernardo. León XIII llama correctamente a Buenaventura el Príncipe de los Místicos: "Habiendo escalado las difíciles cumbres de la especulación de una manera muy notable, trató la teología mística con tal perfección que en la opinión común de los sabios es el facile princeps en este campo." (Alocución del 11 de Octubre de 1890). No debe concluirse, sin embargo, que los escritos místicos de Buenaventura constituyan su principal título a la fama. Esta conclusión, en cuanto que parece implicar una desaprobación de sus trabajos en el campo del Escolasticismo, se opone a las declaraciones explícitas de varios Pontífices y eminentes eruditos, es incompatible con la reconocida reputación de Buenaventura en las escuelas, y se excluye mediante una lectura inteligente de sus obras. Como cuestión de hecho, la mitad de un volumen de los diez que comprende la edición de Quaracchi basta para contener los escritos místicos y ascéticos de Buenaventura. Aunque las solas obras místicas de Buenaventura bastarían para colocarlo en primera fila, aun así solamente se le puede llamar un místico más que un escolástico en cuanto que todo asunto del que trata se hace converger finalmente en Dios. Este permanente sentido de la presencia de Dios que se extiende por todos los escritos de Buenaventura es quizá su atributo fundamental. A él podemos remontar esa unción que lo impregna todo que es su peculiar característica. Como expresa acertadamente Sixto V: "Al escribir unió a la erudición más alta una cantidad igual de la más ardiente piedad; de forma que mientras iluminaba a sus lectores también emocionaba sus corazones penetrando en los más íntimos escondrijos de sus almas" (Bula Triumphantis Jerusalem). San Antonino, Dionisio el Cartujano, Fray Luis de Granada, y el Padre Claude de la Colombière, entre otros, han señalado también esta característica de los escritos de Buenaventura. Invariablemente busca suscitar la devoción tanto como impartir conocimiento. Nunca separa uno del otro, sino que trata materias del saber devotamente y materias devotas sabiamente. Buenaventura, sin embargo, nunca sacrifica la verdad a la devoción, pero su tendencia a preferir una opinión que suscita devoción a una especulación árida e insegura puede contribuir a explicar no poca de la amplia popularidad que disfrutaron sus escritos entre sus contemporáneos y todas las épocas posteriores. De nuevo Buenaventura se distingue de los demás escolásticos no sólo por la mayor calidez de su enseñanza religiosa, sino también por su tendencia práctica como señala Trithemius (Scriptores Eccles.). Muchas cuestiones puramente especulativas son pasadas por alto por Buenaventura; en casi todo lo que escribe hay un carácter directo. Ninguna finalidad útil, declara, se logra por la mera controversia. Es incluso tolerante y modesto. Así, mientras que él mismo acepta la interpretación literal del primer capítulo del Génesis, Buenaventura reconoce la admisibilidad de otra diferente y se refiere con admiración a la explicación figurativa propuesta por San Agustín.

Nunca condena las opiniones de los demás y enfáticamente rechaza eso como finalidad de las suyas propias. De hecho afirma la pequeñez de su autoridad, renuncia a toda pretensión de originalidad y se llama a sí mismo un “pobre compilador”. Sin duda las obras de Buenaventura revelan algunos de los defectos del saber de su época, pero no hay nada en ellas que huelga a sutileza inútil. “Uno no encuentra en sus páginas”, señala Gerson (De Examin. Doctrin.) “vanas fruslerías o cavilaciones inútiles, ni mezcla como hacen muchos otros, prolijas digresiones con discusiones teológicas serias”. “Esta”, añade, “es la razón por la que San Buenaventura ha sido abandonado por aquellos escolásticos que están desprovistos de piedad, cuyo número no es, ¡ay!, sino demasiado amplio”. Se ha dicho que el espíritu místico de Buenaventura le incapacitaba para el análisis sutil. Sea como sea, uno de los máximos encantos de los escritos de Buenaventura es su sencilla claridad. Aunque tenía que hacer necesariamente uso del método escolástico, se elevó por encima de la dialéctica, y aunque su argumentación puede parecer a veces demasiado engorrosa para encontrar aprobación en nuestra época, aun así escribe con una facilidad y gracia de estilo que uno busca en vano en los demás escolásticos. Para las mentes de sus contemporáneos impregnados del misticismo de la Edad Media, el espíritu que alentaba en los escritos de Buenaventura parecía encontrar su paralelismo en los que estaban más próximos al Trono, y el título de “Doctor Seráfico” que se otorgó a Buenaventura es un innegable tributo a su amor por Dios que lo absorbía todo. Este título parece habersele dado por primera vez en 1333 en el Prólogo de la “Pantheologia” por Rainiero de Pisa O.P. Mientras enseñaba en París ya había recibido el nombre de Doctor Devotus.

La Orden Franciscana siempre ha considerado a Buenaventura como uno de sus máximos doctores y desde el comienzo su enseñanza encontró muchos expositores distinguidos dentro de la Orden, estando entre los más antiguos sus propios discípulos, John Peckham, más tarde arzobispo de Canterbury, Matteo de Acquasparta y Alessandro di Alessandria (muerto en 1314), que llegaron ambos a ser ministros generales de la orden. El último escribió una “Summa quaestionum S. Bonaventurae”. Otros comentarios bien conocidos son los de Juan de Erfurt (muerto en 1317), Verilongus (muerto en 1464), Brulifer (muerto ca. 1497), de Combes (muerto en 1570), Trigosus (muerto en 1616), Coriolano (muerto en 1625), Zamora (muerto en 1649), Bontemps (muerto en 1672), Hauzeur (muerto en 1676), Bonelli (muerto en 1773), etc. Desde el Siglo XIV al XVI la influencia de Buenaventura fue indudablemente un tanto oscurecida por la de Duns Escoto, debido en gran parte a la prominencia de este último como campeón de la Inmaculada Concepción en las disputas entre Franciscanos y Dominicos. Sixto V, sin embargo, fundó una cátedra específica en Roma para el estudio de San Buenaventura; tales cátedras existieron también en varias universidades, notablemente en Ingolstadt, Salzburgo, Valencia, y Osuna. Es digno de señalarse que los Capuchinos prohibieron a sus frailes seguir a Escoto y les ordenaron volver al estudio de Buenaventura. Las celebraciones del centenario de 1874 parecen haber revivido el interés por la vida y obra de San Buenaventura. Lo cierto es que desde entonces el estudio de sus escritos se ha incrementado continuamente.

Desgraciadamente no todos los escritos de Buenaventura han llegado hasta nosotros. Alguno se perdieron antes de la invención de la imprenta. Por otro lado, varias obras que se le han atribuido en el curso del tiempo no son suyas. Tales son el “Centiloquium”, el “Speculum Disciplinae”, que es probablemente obra de Bernardo de Besse, secretario de Buenaventura; la rítmica “Philomela”, que parece ser de la pluma de John Peckham; el “Stimulus Amoris” y el “Speculum B.V.M.”, escritos respectivamente por Jacobo de Milán y Conrado de Sajonia; “La Leyenda de Santa Clara”, que es de Tomás de Celano; las “Meditationes vitae Christi” compuestas por un Fraile Menor para una Clarisa, y la “Biblia Pauperum” del dominico Nicolás de Hanapis. Los familiarizados con los catálogos de las bibliotecas europeas son conocedores de que ningún autor desde la Edad media ha sido más ampliamente leído y copiado que Buenaventura. Los catálogos más antiguos de sus obras son los dados por Salimbene (1282), Enrique de Gante (muerto en 1293), Ubertino de Casale (1305), Ptolomeo de Lucca (1327) y la “Crónica de los XXIV Generales” (1368). El Siglo XV vio no menos de cincuenta ediciones de las obras de Buenaventura. Más célebre que ninguna edición precedente fue la publicada en Roma (1588-96) por orden de Sixto V (7 vols. in fol.). Fue reimpressa con sólo ligeras enmiendas en Metz en 1609 y en Lyon en 1678. Una cuarta edición apareció en Venecia (13 vols. in cuarto) en 1751, y fue reimpressa en París en 1864. Todas estas ediciones eran muy imperfectas en cuanto que incluyen obras espurias y omiten genuinas. Han sido completamente sustituidas por la célebre edición crítica publicada por los Frailes Menores en Quaracchi, cerca de Florencia. Cualquier estudio científico de Buenaventura debe basarse en esta edición, a la que no sólo León XIII (13 de Diciembre de 1885) y Pío X (11 de Abril de 1904), sino los estudiosos de todo el mundo han colmado de los más altos elogios. No parece haberse omitido nada que pueda hacer esta edición perfecta y completa. Para su preparación los editores visitaron más de 400 bibliotecas y examinaron cerca de 52.000 manuscritos, mientras que el primer volumen solo contiene 20.000 variantes de lectura. Se comenzó por el Padre Fidelis a Fanna (muerto en 1881) y se terminó por el Padre Ignatius Jeiler (muerto en 1904): “Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.H.B. Episcopi Cardinalis Opera Omnia, -- edita studio et cura P.P. Collegii S. Bonaventura in fol. ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882-1902”. En esta edición las obras del santo se distribuyen entre los diez volúmenes como sigue: los cuatro primeros contienen sus magnos “Comentarios sobre el Libro de Sentencias”; el quinto comprende ocho obras escolásticas más cortas tales como el “Breviloquium” y el “Itinerarium”; el sexto y séptimo se dedican a sus comentarios a las Escrituras; el octavo contiene sus escritos ascéticos y místicos y las

obras que hacen especial referencia a la orden; el noveno sus sermones; mientras que el décimo se dedica al índice y a un breve esbozo de la vida y escritos del santo por el Padre Ignatius Jeiler.

No poseemos ninguna biografía formal contemporánea de san Buenaventura. La escrita por el franciscano español, Zamora, que floreció antes de 1300, no se ha conservado. Las referencias a la vida de Buenaventura contenidas en las obras de Salimbene (1282), Bernardo de Besse (ca. 1380), el Beato Francisco de Fabriano (muerto en 1332), Angelo Clareno (muerto en 1337), Ubertino de Casale (muerto en 1338), Bartolomé de Pisa (muerto en 1399) y la "Crónica de los XXIV Generales" (ca. 1368) están en el volumen X de la Edición de Quaracchi (págs. 39-72). PASCHAL ROBINSON

II – NOMINALISMO Y CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA

1. Introducción

• Llegamos ahora a un período *crítico* de la historia de la filosofía: el siglo XIV:

a. Los filósofos de este período -Escoto, Ockham- critican los fundamentos de toda la filosofía anterior.

b. Supone el desmoronamiento de las estructuras sociales, políticas y religiosas medievales -la colaboración entre poder político y autoridad religiosa se deteriora definitivamente y el imperio se divide en multitud de estados/principados que reclaman su soberanía; los obispos reunidos en concilio pretenden tener una autoridad mayor que la atribuida a la persona del papa...

c. Caen por tierra las grandes síntesis filosófico-cristianas de raíz griega y se desarrollan las ideas e interpretaciones que llevarán, en último término, a la modernidad.

• Las dos grandes figuras del XIV:

- Duns Escoto: Escocés, 1266; franciscano; estudió en Cambridge, Oxford y París; murió a los 40 años (1308) y tuvo fama de ser extraordinariamente agudo, crítico y sutil (*Doctor Subtilis*)-.

- Guillermo de Ockham: Nació a finales del XIII, franciscano. Estudió en Oxford y condenaron algunas de sus doctrinas; fue procesado por sus críticas radicales contra el papado y su defensa radical de la pobreza franciscana. El papa le excomulgó en 1328. Murió en 1349, no sabemos si reconciliado o no con la Iglesia.

2. La figura de Duns Escoto. (1268-1308).

El problema gnoseológico.

Hay distinción entre sensibilidad y entendimiento. Puede haber un conocimiento del objeto que abstrae de su existencia actual y puede haber un conocimiento del objeto en cuanto existe y está presente en su existencia actual.

La Ontología tiene por objeto el ser en cuanto ser. No puede alcanzar a Dios, puesto que éste es objeto de la Teología, sino en cuanto que Dios es Ser. Al propio tiempo que se afirma la imposibilidad de un conocimiento de Dios en cuanto Dios, se descubre la posibilidad de la aproximación ontológica a Dios en cuanto ser.

Además, para alcanzar el ser es preciso abstraer de las determinaciones concretas de todos los seres objeto del conocimiento sensible. Para que la Ontología sea posible, es preciso darle por objeto una noción de ser tan abstracta e indeterminada que pueda aplicarse a todo cuanto es. De ahí resulta la exigencia de univocidad del ente. Se trata de considerar la noción de ser en cuanto se aplica en uno sólo y mismo sentido a cuanto es.

Doctrina de la sustancia.

La ontoteología, tradicionalmente, desde Aristóteles, había tratado acerca de la sustancia. Ella estaba en el centro de sus consideraciones. La sustancia como causa o principio del ser en cuanto tal, es también el fundamento de toda inteligibilidad y de toda realidad. Es al mismo tiempo la esencia del ser y el ser de la esencia, la naturaleza racional de la realidad y la existencia necesaria.

La sustancia viene a ser lo que une y diversifica a la vez la individualidad de la cosa externa y la universalidad de la cosa pensada. Sólo hay individuos y sin embargo, debe existir entre ellos una naturaleza común.

El Ente no es ni universal ni particular, es indiferente a ambas determinaciones.

La individualidad consiste en una última realidad del ente que determina y contrae la naturaleza común a ser esta cosa. La determinación no podría ser una forma, porque toda forma es común a los individuos de una misma especie; tampoco la materia, en cuanto fundamento indistinto e indeterminado de la realidad. Ha de ser algo añadido desde dentro de la forma y a eso es a lo que se llamó la haecceitas, el acto último que determina la especie en la singularidad del individuo.

La universalización de la sustancia común en el entendimiento se realiza por medio de la species intelligibilis. Lo mismo que la imagen es el objeto del conocimiento sensible que representa la realidad bajo el aspecto de la singularidad, la especie es el objeto adecuado del entendimiento que representa la realidad bajo el aspecto de la universalidad.

3. Tesis fundamentales defendidas por Escoto

- a. Empeño por crear un sistema filosófico sólido y coherente, explicativamente útil en todos los campos de la realidad. Como Santo Tomás, se inspiró en Aristóteles e intentó asimilar lo más aceptable de su pensamiento. Pero, por ser franciscano, tuvo mayor influencia de la tradición agustiniana -aceptada mayoritariamente por los franciscanos en el s. XIII- que Tomás.
- b. Respecto al conocimiento de los objetos concretos del universo, aceptó de Arist. que conocemos la verdad y captamos las esencias universales de los seres naturales mediante la abstracción. El conocimiento consiste en un proceso de abstracción apd los estímulos sensibles -igual que Tomás-, pero el entendimiento sí puede conocer directamente las cosas particulares/individuales, mediante una intuición directa/inmediata que puede resultar algo confusa -contra Tomás-.
- c. Libertad y voluntad prevalecen sobre el entendimiento. Inspirado en la corriente agustiniana, Escoto opina que la voluntad se caracteriza por ser libre para elegir, y esta libertad hace que sea superior y más perfecta que el entendimiento. Mientras el entendimiento no puede dejar de reconocer la validez de un teorema matemático, la voluntad puede ir muchas veces contra la razón y actuar libremente.

4. La figura de Guillermo de Ockam.

Guillermo de Ockham y la crisis de la escolástica

Se desconoce la fecha exacta del nacimiento de Guillermo de Ockham, (escrito también Occam), que se sitúa, según lo que se puede deducir partiendo de los pocos acontecimientos que conocemos de su vida, entre los años 1280, como pronto, y 1300, como muy tarde. Según unos nació en el lugar llamado Ockham, en el condado de Surrey, al sur de Londres, mientras que otros consideran que Ockham era simplemente su apellido. Se sabe que ingresó muy joven en la orden mendicante de los franciscanos, y que realizó sus estudios en Oxford, debiendo alcanzar el grado de bachiller en los años 1316-20; según unos, alcanzó también el grado de "magister", llegando a enseñar lógica y teología en las escuelas franciscanas (en París, precisan algunos) hasta el año 1323, en que fue convocado a Aviñon por la corte pontificia, acusado de herejía. Otros, sin embargo, afirman que no consiguió el grado de magister y que jamás se dedicó a la enseñanza, sino que continuó sus estudios en el ámbito de las preocupaciones filosófico-teológicas de la orden franciscana, de donde proceden sus primeros escritos polémicos y críticos sobre tales cuestiones. Todos, sin embargo, están de acuerdo en que fue discípulo de Duns Scoto (natural de Edimburgo, estudió en las universidades de Oxford y París, en las que fue también profesor de teología; fue trasladado, al parecer por motivos políticos, al estudio franciscano de Colonia, donde moriría en 1308), lo que implica retrasar casi al máximo la fecha de nacimiento de Ockham. En el año 1323, J. Lutterrell, canciller de la universidad de Oxford, que había acusado a Ockham de herejía, consigue que el papa Juan XXII convoque a éste a la corte papal, entonces en Aviñon, para someterle al interrogatorio pertinente acerca de significado de sus tesis, con el fin de juzgar su ortodoxia o heterodoxia. Durante varios años, en los que permanece como prisionero de la corte, se trata el asunto, que parece terminar con una sentencia benévola por parte del papa, sentencia que no satisface los deseos de Lutterrell. Los acontecimientos políticos que tuvieron lugar entonces, entre el excomulgado emperador Luis de Baviera y el papa Juan XXII a raíz de la disputa sobre la prevalencia del poder terrenal o del poder espiritual, provoca la intervención de Guillermo de Occam en la disputa, la misma que los franciscanos mantenían ya con el papado al respecto. En 1327 es encargado por el general de la orden, Miguel de Cesena, que había acudido a Aviñon, de analizar las tesis pontificias sobre el tema; viéndose amenazados ambos por los defensores de las tesis papistas abandonan Aviñon y se refugian primero en Italia y luego, en 1328, bajo la protección de Luis de Baviera, siendo también ambos excomulgados. Tras la muerte de Luis de Baviera, en 1347, y habiendo continuado su polémica con los papas Benedicto XII y Clemente VI, tuvieron lugar algunos contactos para facilitar la sumisión de Ockham al papa Clemente VI, sin que haya constancia de que la hubiera, o no, firmado. En 1349 muere en Munich, al parecer a causa de la peste negra.

La presencia de Ockham en Aviñon marca un antes y un después en el conjunto de su obra que queda así dividida en torno a dos períodos; el primero, anterior a su estancia en Aviñon, está dominado por preocupaciones filosófico-teológicas; el segundo, que comienza con su huida de Aviñon, por reflexiones filosófico-políticas. Pertenecen al primer período los "Comentarios" a las Sentencias de Pedro Lombardo, cuyo contenido le valió la antipatía y persecución de Lutterrell, y el ser acusado de herejía. También la "Expositio super octo libros physicorum" y la "Summa totius logicae" fueron escritas antes de 1327, sobre filosofía natural el primero y sobre lógica el segundo. Entre las obras teológicas cabe destacar los "Quodlibeta VII", con el tratamiento de cuestiones como la unicidad de Dios, la posibilidad o no, defendida por Sto. Tomás, de que el alma sea la forma del cuerpo, la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, etc... en consonancia con las posiciones mantenidas en los Comentarios.

Al segundo período pertenecen su obras de polémica filosófica-política, centradas en torno a la discusión de la prevalencia del poder terrenal o espiritual, entre las que cabe destacar el "Compendium errorum Ioannis papae XXII" y el "Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate", a la que se considera la principal obra de este período escrita por Ockham.

Razón y fe

La posición que adoptará Occam respecto al tema de la relación entre la razón y la fe supondrá no ya la distinción entre ambas y la concesión a cada una de un espacio particular de aplicación, como había defendido santo Tomás, sino su radical distinción e independencia. La razón no está ya al servicio de la fe, ni la fe necesita de la razón para esclarecer sus propios dictados. La fe depende estrictamente de la revelación, por lo que la razón no tiene nada que decir, no tiene nada que añadir ni quitar, nada que aclarar a la palabra divina. La razón, por su parte, siendo una facultad otorgada por Dios al hombre, para ordenarse en este mundo, no tiene nada que tomar de la fe: ha de recurrir a las otras facultades naturales y, exclusivamente con ellas, obtener los conocimientos necesarios para la vida más perfecta posible del hombre. La distinción entre la razón y la fe se convierte, por lo tanto, en separación, y aún en oposición, entre ambas, lo que conducirá a Occam a una posición mística y "anti-teológica" en los temas de la fe (el voluntarismo, caracterizado por la afirmación de la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento), y a una posición radicalmente empirista en lo concerniente a los temas de la razón. La autonomía de la razón con respecto a la fe proclamada por santo Tomás se convierte en una independencia absoluta, lo que tiene importantes consecuencias en el campo filosófico y teológico en el que se moverá Occam.

El análisis del conocimiento

Si San Agustín había explicado el tema del conocimiento con la doctrina de la iluminación, de inspiración platónica, santo Tomás lo había hecho con la teoría de la abstracción, de raíz aristotélica. En ambos casos el conocimiento representa el conocimiento de la esencia, dejando al margen la individualidad y particularidad del objeto conocido. Occam se opondrá a ambas explicaciones, rechazando la posibilidad de conocer directamente las esencias tanto como la posibilidad de un conocimiento abstractivo, ofreciéndonos una explicación basada en la intuición sensible, que nos permite entrar en contacto directamente con la realidad individual y concreta, postura conocida con el nombre de nominalismo.

¿Conocemos directamente, pues, la realidad individual o conocemos sólo las esencias universales? La intuición no es, para Occam, la captación directa por parte del sujeto de una esencia, de una idea de tipo platónico, sino la relación directa del sujeto que conoce con el objeto conocido, con la cosa. En este sentido, el conocimiento es algo que se ofrece de modo directo e inmediato al individuo (no el resultado de una abstracción, de una elaboración del entendimiento que culmina en un concepto); es algo, por lo tanto, presente, que queda garantizado por la inmediatez, por la presencia de la cosa que es la causa inmediata de dicho conocimiento, por el que se afirma en consecuencia la existencia de la cosa y del que dependen también las relaciones entre las cosas.

El conocimiento abstractivo no es posible, porque lo universal no es real, no es algo que esté presente. Los conceptos los formamos espontáneamente en el entendimiento, no a través del proceso abstractivo descrito por Aristóteles y por santo Tomás. ¿Qué son los conceptos? No pueden representar unas esencias que no tienen presencia ni existencia real: no son más que signos de carácter lingüístico que se forman a partir de la experiencia, por generalización. Distingue Occam dos tipos de signos: los naturales y los convencionales. Son signos naturales los concebidos por la mente y, en este sentido, pueden ser llamados palabras mentales. Los signos convencionales puede ser de dos clases: proferidos y escritos, es decir pertenecientes al lenguaje hablado o al lenguaje escrito. La función de los signos es hacer las veces de las cosas que significan en el discurso, sustituirlas. En ningún momento representar esencias inexistentes.

El rechazo de la explicación tomista del conocimiento (por vía de la abstracción, siguiendo a Aristóteles) va asociado a la modificación de los presupuestos lógicos que se pueden aceptar en el discurso filosófico, y a la elaboración de algunas propuestas metodológicas, entre las que se suele destacar el principio de economía, también conocido como la "navaja de Ockham", que supone el rechazo de lo superfluo, de lo que no aparezca de modo inmediato a la intuición sensible, y la exigencia de simplicidad en la explicación de los sucesos reales, y cuya formulación tradicional se presenta del modo siguiente: "no hay que multiplicar los entes sin necesidad" (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).

5. Criticismo y principales ideas filosóficas de Ockham

Ockham inaugura un nuevo estilo de hacer filosofía: ya no pretende construir un sistema, como Escoto y los grandes filósofos anteriores. Emprende una crítica sistemática de todos los sistemas filosóficos anteriores: platonismo, aristotelismo, agustinismo, tomismo y escotismo. Esta actitud se conoce como criticismo.

- Criticismo: Consiste en una actitud de crítica sistemática y razonada de las afirmaciones y doctrinas filosóficas anteriores, mostrando sus errores, confusiones y falta de coherencia lógica. Sus herramientas de trabajo son la razón, la lógica, el lenguaje y el análisis empírico o teórico. Reconoce, por tanto, la autonomía de la razón y de la filosofía frente a la fe, y no se siente atado a ningunos prejuicios doctrinales -filosóficos o religiosos- anteriores. Semejante actitud, característica del s. XIV, fue favorecida por las circunstancias sociopolíticas mencionadas en la introducción.

- En esta época se va consolidando la filosofía como disciplina autónoma y se hace cada vez más crítica: revisa sus presupuestos y conclusiones, desconfía de todos los sistemas filosóficos anteriores y no duda en criticar las

incoherencias de la fe. Muchos cristianos y miembros de la jerarquía vieron en esta concepción de la filosofía un serio peligro para la fe. Como reacción, se inclinaron por un misticismo religioso a menudo irracional directamente enfrentado al criticismo filosófico.

6. La relación entre fe y razón según Ockham

Todavía era una cuestión pendiente en el XIV. El *averroísmo* había sostenido que pueden ser contradictorias y Santo Tomás rechazó esa posibilidad, puesto que de hecho tienen contenidos comunes. La ventaja de este planteamiento: teología y filosofía pueden coordinarse, cabe un estudio racional y filosófico de lo religioso y es posible una antropología y una ética filosófica conformes a la fe y la moral cristianas.

a. Ockham elimina la zona de intersección entre fe y razón, y las considera fuentes de información distintas con contenidos también diferentes. Numerosas verdades de fe que Aquino consideraba racionalmente demostrables le parecen inconsistentes a Ockham, y las relega al ámbito «irracional» de lo religioso.

b. Ockham niega que tanto los atributos -omnipotente, inmenso, justo, perfecto, causa incausada...- como la existencia misma de Dios puedan ser demostrados racionalmente: pertenecen al ámbito de la fe. Para ello estudia uno de los elementos fundamentales utilizados por Santo Tomás en las cinco vías: el recurso al principio de causalidad.

c. Que los fenómenos obedecen a causas es innegable: todo efecto tiene una causa. Pero esa afirmación no basta para determinar cuál es la causa en cada caso. Sólo la observación detenida y rigurosa nos permite descubrir la causa concreta de cada fenómeno [la leche se calienta, pero puede ser por calor de butano, resistencia eléctrica, radiación microondas, etc.].

d. Semejante interpretación de la causalidad hace imposible una demostración de la existencia de Dios. Podemos estar seguros de que existirá una causa primera del universo, pero ello no nos autoriza a concluir que se trate del Dios creador del que habla la fe cristiana (adelanta las teorías empiristas sobre la causalidad de Hume y Kant, en parte).

e. Ni siquiera la existencia del alma puede ser demostrada convincentemente por vía racional.

7. El voluntarismo ockhamista

- St. Tomás sostenía que todos los mandamientos morales del cristianismo pueden ser derivados de la ley natural y comprensibles racionalmente. Para Ockham, ningún mandamiento es de ley natural. Si Dios hubiese querido, podría haber creado un mundo en el que odiarle no fuese pecado sino virtud.
- Ockham pensaba que las leyes no derivan de la naturaleza ni son inmutables. Son convencionales, fruto de una decisión divina -no humana-. Dios pudo haber creado un mundo donde el robo y el adulterio estuviesen permitidos.
- Ockham enfatiza, por encima de todo, la libertad y omnipotencia divinas: Intenta llevar hasta sus últimas consecuencias algunas de las más claras afirmaciones del cristianismo: «Creo en Dios todopoderoso». Lo interpreta entendiendo que la libertad no está sometida a regla, lógica ni necesidad alguna.
- El voluntarismo teológico es la aplicación a Dios de la tesis que sostiene la primacía de la voluntad y la libertad sobre el entendimiento, y que considera la libertad el elemento fundamental de la naturaleza humana.

8. Nominalismo y principio de individuación

El *principio de individuación*, sobre el que tanto había reflexionado Santo Tomás y cuya solución fue responsabilizar a la materia de las diferencias particulares, fue rechazado por Ockham y considerado un falso problema.

• Se trata de un pseudoproblema originado por una confusión: el problema surge por considerar que la misma esencia se halla multiplicada en cada individuo -Claudia Schiffer comparte la misma esencia que Alfonso Guerra-. Esto le parece a Ockham un error fundamental: la esencia de Schiffer es única, inconfundible e intransferible. Por tanto, no hay una esencia multiplicada en diversos individuos; hay tantas esencias como individuos. La esencia de cada individuo se identifica totalmente con él mismo y con nadie más. No hay, pues, principio de individuación: hay individuos, y eso es todo.

9. Críticas de Ockham al excesivo racionalismo griego

- Ockham defendió hasta el extremo la omnipotencia y libertad de Dios frente a nuestros estrechos encasillamientos racionales. Sus críticas a los sistemas filosóficos del XIII eran también un rechazo a las más importantes ideas griegas que el Cristianismo había asimilado: *identidad y comunidad de esencia, unidad dentro de la pluralidad, lo permanente como sustrato de lo cambiante...* y todo lo que garantizaba para los griegos la racionalidad, el orden y la permanencia del universo.
- Ockham pensaba que la concepción griega ponía en peligro la libertad y omnipotencia divinas. Rechazó que las *ideas verdaderas* de las que hablaban platónicos, neoplatónicos y agustinianos coincidiesen con los *arquetipos o ejemplares divinos*. Eliminadas las ideas ejemplares, cae la noción de «esencia» como algo consistente e inmutable. Con las demás esencias, se esfuma también la esencia humana y la posibilidad de fundamentar una ley moral natural.

- Ockham, a diferencia de los griegos, tiene la imagen de un universo donde sólo hay individuos, cuyo orden es gratuito y fruto de una voluntad divina caprichosa, que podía haber creado otro mundo con un orden totalmente distinto. Para Ockham, el orden del universo es puramente fáctico, contingente.

10. El nominalismo de Ockham

Ockham aportó el concepto de «nominalismo», según el cual no existen conceptos universales, sino sólo *nombres* universales (no existe el concepto universal «hombre»; sólo la palabra que utilizamos para nombrar al conjunto de los hombres. Pero el interés fundamental de Ockham no está en negar que existan conceptos universales, sino en negar que éstos tengan realidad extramental. No existe una esencia universal compartida por todos los hombres; sólo existen semejanzas entre unos hombres y otros, y en tales semejanzas está el único fundamento real de los conceptos universales.

11. Conocimiento intuitivo frente a conocimiento abstractivo

Ockham rechaza la teoría tomista del conocimiento, y afirma que el entendimiento tiene un conocimiento directo e intuitivo de las realidades individuales. Resultan así innecesarios todos los pasos del complejo proceso de conocimiento en Aristóteles y Santo Tomás:

[sensación ® imagen ® entendimiento agente universalizando ® entendimiento posible conociendo el universal ® entendimiento posible volviéndose a la imagen].

Según Ockham, el proceso es mucho más sencillo: en cuanto los sentidos perciben un objeto exterior, el entendimiento los conoce intuitivamente, sin más complicación.

- El conocimiento intuitivo es:

- a. directo, inmediato: entre la captación de un objeto por los sentidos y su conocimiento por el entendimiento no existen mecanismos y operaciones intermedias;
- b. siempre es un conocimiento de algo que está presente;
- c. la validez de este conocimiento está garantizada por la cosa conocida, por ser el objeto exterior la causa de tal conocimiento;
- d. permite al entendimiento afirmar la existencia de los objetos que conoce;
- e. alcanza el conocimiento intuitivo a las relaciones que existen entre los objetos exteriores, no sólo a los objetos aislados: detectamos las cualidades -color, peso, masa, belleza- de los objetos al mismo tiempo que nos percatamos de su presencia.

POR LO TANTO, la intuición intelectual es el fundamento de nuestro conocimiento de las realidades individuales y de las relaciones existentes entre ellas.

12. Naturaleza de los conceptos universales

Aparte del conocimiento intuitivo de los objetos individuales, el entendimiento posee un conocimiento abstractivo (el que interviene cuando hacemos enunciados generales sobre todos los individuos de una clase, especie o conjunto: *todos los cuervos son negros*), y eso explica que tengamos conceptos universales, surgidos espontáneamente en el proceso de conocimiento.

- Los conceptos universales son signos de carácter lingüístico. Hay tres clases de signos lingüísticos:

- a. sig. ling. PROFERIDOS: palabras habladas;
- b. sig. ling. ESCRITOS: palabras escritas;
- c. sig. ling. PENSADOS MENTALMENTE: conceptos o palabras mentales.

El rasgo común a todos ellos es que *pueden funcionar como cosas que significan*. El término o concepto «hombre» funciona en la conversación como un signo lingüístico que representa o sustituye a los individuos que llamamos «hombres» -el signo supone/suplanta/ocupa el lugar de las cosas en el discurso-.

- Mientras las palabras escritas y habladas son signos convencionales, los conceptos son signos naturales: la palabra «hombre» puede ser tan buena para designar a los hombres como *man*, *homme*, *uomo*. Sin embargo, el concepto de hombre no ha sido arbitrariamente establecido y no puede ser sustituido por ningún otro para designar a los individuos humanos (los conceptos se parecen a otros signos naturales como el llanto o la risa, para expresar dolor o alegría).

- La conclusión es que el entendimiento posee una estructura lingüística que funciona produciendo espontáneamente conceptos como signo de las cosas percibidas. Las claves, pues, de la filosofía ockhamista son:

- 1ª. Una teoría de la realidad -ontología- cuyo centro son las realidades individuales.
- 2ª. Una lógica del lenguaje, pues toda la interpretación del conocimiento se hace a partir de las estructuras lingüísticas.
- 3ª. Un fundamento teológico en la omnipotencia divina como principio supremo de su sistema filosófico.

13. La «navaja» de Ockham

- Otra de las grandes aportaciones de Ockham a la filosofía es su llamado principio de economía: no hay que multiplicar los entes sin necesidad, es decir: no ha de suponerse la existencia de más cosas que las estrictamente necesarias para explicar los hechos -criterio que a partir de entonces y hasta hoy harán suyo los mejores científicos-.
- Otros filósofos anteriores lo habían aplicado más o menos explícitamente, rechazando en sus explicaciones todos los elementos que pudieran resultar inútiles o superfluos. Pero es un principio requerido por la sensatez y la razón mismas. Obliga a estudiar qué elementos son estrictamente necesarios e imprescindibles en las explicaciones.
- Las cosas que parecieron estrictamente necesarias a Ockham fueron:
 - a. En la teología, sólo aquellas entidades exigidas por los artículos fundamentales de la fe.
 - b. En ciencia y filosofía, sólo las realidades de las que tenemos conocimiento intuitivo y las demás realidades cuya existencia puedan deducirse directamente a partir de las conocidas por intuición.
 Esta «navaja» intelectual le sirvió para rechazar las múltiples distinciones y sutilezas hechas por Aquino y Escoto, por ejemplo el principio de individuación, que ni es exigido por la fe ni del cual tenemos conocimiento intuitivo. Del mismo modo pudo rechazar la distinción entre entendimiento agente y pasivo, entre esencia y existencia, entre sustancia y accidentes, etc.

14. El nominalismo y la ciencia

- Aunque personalmente no contribuyó al progreso de la ciencia, las ideas de Ockham fomentaron la investigación empírica. De hecho, los grandes científicos del XIV tuvieron alguna u otra vinculación con el movimiento nominalista.
- Al concebir el universo como un orden meramente fáctico y contingente, que podría haber sido de cualquier otra manera y con leyes diferentes para regular fenómenos y procesos, fomentó la idea de que es inútil deducir las leyes naturales a partir de principios abstractos. Por consiguiente, sólo la observación nos permitirá conocer las leyes particulares que intervienen en cada fenómeno o proceso.
- La concepción ockhamista de la causalidad convenció a muchos investigadores de que las causas de los hechos sólo pueden ser identificadas mediante observación atenta.
- Concediendo tanta importancia a lo individual, el nominalismo favoreció la observación empírica de objetos, seres y fenómenos particulares.