

***Adversus pluralitas*: investigando la evolución medieval de la idea de pluralidad como rescate de la individualidad (de la apocatástasis de orígenes a la navaja de Occam)**

Adversus pluralitas: investigating the medieval evolution of the idea of plurality as a rescue of individuality (from the apocatastasis of origins to Occam's razor)

Mario Hildebrando García Jarrín¹

Recibido: 10.09.2024

Aceptado: 12.11.2024

Resumen

En el presente trabajo, pretendo explorar la historia de una búsqueda de la filosofía medieval, que trasciende incluso su propia época, ya que condujo a la ciencia de lo material, dejó sentadas las bases para el futuro desarrollo de las ciencias y de la propia filosofía occidentales, ya en los tiempos modernos; y donde creo percibir la presencia de una constante: la búsqueda de lo individual, de lo singular, dentro de los conceptos filosóficos que el pensamiento medieval fue formando. Es lo que llamo la *Adversus Pluralitas* de la filosofía escolástica occidental. Esta exploración la realizo tanto desde el punto de vista del análisis doctrinal como del contexto histórico, mediante el estudio de fragmentos de las obras de los más importantes representantes de la filosofía de la época medieval, así como de textos más recientes a ellos referidos.

Palabras clave: ciencia, filosofía medieval, individualidad, materia, pluralidad

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

Abstract

In this paper, I intend to explore the history of a quest of medieval philosophy, which transcends even its own era, since it led to the science of the material, laid the foundations for the future development of Western sciences and philosophy itself, already in modern times; and where I believe I perceive the presence of a constant: the search for the individual, the singular, within the philosophical concepts that medieval thought was forming. This is what I call the Adversus Pluralitas of Western scholastic philosophy. This exploration is carried out both from the point of view of doctrinal analysis and historical context, through the study of fragments of the works of the most important representatives of the philosophy of the medieval period, as well as more recent texts referring to them.

Keywords: science, medieval philosophy, individuality, matter, plurality

Introducción

En los primeros siglos de la Fe cristiana, el neoplatonismo de Plotino o del emperador Juliano, había exagerado la doctrina original del filósofo griego y, estancándose en el mundo de las puras ideas, propugnaba un acercarse a la divinidad mediante el éxtasis y no por el conocimiento propiamente dicho. Los años de la decadencia del Imperio Romano son también los años de la decadencia de los antiguos cultos, y ante los pueblos necesitados de un consuelo extraterreno, el éxtasis de las religiones místicas orientales, importadas de buen grado por las conquistas romanas, no hicieron, a la larga, sino fomentar el descreimiento y el agotador materialismo. Se buscaba la forma más simple de unidad con lo divino, pero la exageración de la simplicidad llevó a la negación de la individualidad, tanto la de Dios mismo como la del hombre. Se dice que la explicación más simple es la verdadera, pero, seguro que, por su contacto con el pensamiento griego, especialmente con el platónico, la fe de Cristo Jesús, que vino a transformar el mundo antiguo, al cabo de los siglos, se complejizó, quizás en demasía para mentes sencillas como las de sus primeros seguidores.

La primera tarea era, pues, recuperar la individualidad como premisa esencial para la adoración verdadera. Primero la de Dios. Para esta tarea, multiplicar los conceptos no ayudaba. El mundo de las ideas platónicas necesitaba ser “aterrizado”. Y la complejización avanzaba, en la tensa espera de la Segunda Venida del Salvador, que, por entonces, ya se sentía inminente, al socaire de la devastación y la pena que dejaban tras de sí sucesivas y sañudas persecuciones. Y es en esas circunstancias históricas en que, a través de sus escritos, peligrosos para muchos, se hizo escuchar la voz del teólogo y confesor de la fe, Orígenes de Alejandría, en el siglo III de nuestra era.

1. Orígenes

La idea de una pronta segunda venida de Cristo caló hondo en el sentir y en el pensar de los cristianos de los primeros siglos, y, aunque el paso del tiempo les enseñó que la Parusía no estaba cerca, sino que habrían de seguir viviendo y trabajando en el mundo, iluminados por su fe, la idea no se borró nunca del todo. Si San Pablo dio carta de ciudadanía a este sentir nuevo de la lejanía de la Parusía, autores posteriores enaltecieron la idea de la infinita misericordia de Dios. Autores como San Clemente de Alejandría (c.150-c.215), quien afirmaba el valor “ecuménico” del amor de Dios y que creía que: “...está demostrado que, siendo Dios bueno y el Señor poderoso, salva con una justicia e igualdad que se extienden a todos los que se vuelven a él, ya sea aquí o en otro lugar. Porque no es sólo aquí donde el poder activo de Dios está de antemano, sino que está en todas partes y siempre actuando” (Stromata, VI, vi, 47)².

Ese “ya sea aquí o en otro lugar” y que el poder divino siempre está actuando “en todas partes” fueron los cimientos sobre los que Orígenes levantó el edificio de su *apocatástasis*. La deducción que hizo Orígenes es clara: El poder y la misericordia de Dios también actúan en el mundo espiritual, entre los ángeles, aún entre los caídos. Y no sólo eso. Orígenes aprendió de Clemente que la teología y la filosofía se entrelazan, pues para el conocimiento

2 Ver. C.A. Patrides, “The Salvation of Satan”, *Journal of the History of Ideas*, 28/4 (1967): 467-478.

de la segunda es necesario la primera, aunque claro está que subordinándola a la Revelación. Lo importante es conocer la fe; y adentrándose en ella, se aleja uno de las pasiones y se une misteriosamente a Dios. Llega a la verdadera “gnosis” o conocimiento³.

“Unidad”, esa es otra palabra clave de todo esto. Y la unidad con Dios que defiende Clemente y asegura Orígenes, exige la unificación de todo, y, con más razón, de la obra salvadora y de misericordia. De aquí, a la deducción anterior, sólo hay un paso y Orígenes lo dio.

Lo importante de Orígenes, para los fines de nuestro estudio, es tal anhelo de unidad “gnóstica” entre el hombre y Dios, que plantea. Unidad que encuentra su base en la no multiplicación del pecado sino en un alejarse él. Y si Dios, en el entendimiento del teólogo del siglo III que persigue una suerte de *reduccionismo metodológico* aplicado a la acción de Dios frente al pecador y los pecadores (tal vez, creyó encontrar en sus disquisiciones metafísicas, ciertos “patrones de determinación” en el actuar de Dios, que podrían darle señales de cómo sería ese actuar; y así, explayó su explicación *metafísica*: el método, no el procedimiento, lo repetiría Occam siglos después, casi elevando el procedimiento metafísico de Orígenes a la categoría de procedimiento científico), no aplica una salvación universal, o sea, salva a lo Creado como *un todo*, la unidad nunca será posible.

Orígenes hace así un recorrido por los conocimientos de la fe y lo llama a su libro “De los Principios” (Περὶ ἀρχῶν) una obra polémica, que nos ha llegado fragmentariamente y con muchas advertencias de lectura, tratándose de un escrito con observaciones y ediciones tanto de adherentes como de adversarios de su autor⁴.

La *apocatástasis* en sentido estricto, ya la insinuó San Pablo, para quien el mesianismo de Cristo Jesús sólo puede ser comprendido si este suceso *configura* de manera determinante al mundo y a la historia alrededor suyo: “Es una pieza fundamental de la comprensión paulina

³ Benedicto XVI. Audiencia general. Miércoles 18 de abril de 2007.

⁴ Samuel Fernandez. “Las notas marginales de Venetus Marcius Graecus 47 y la historia de la recepción del De Principiis de Orígenes”, *CrSt*, 38 (2017), 11-26.

del mesianismo y así es asumido por la tradición occidental posterior. Implica una suerte de recogimiento y recapitulación de todos los seres —celestes y mundanos— y de todo lo acontecido desde el momento de la creación hasta el advenimiento mesiánico”⁵.

Y aunque el Apóstol de los gentiles nunca empleó el término exacto “Apocatástasis” si lo hizo Lucas en sus “Hechos de los Apóstoles”, poniendo la expresión en boca de San Pedro:

“Dios ha dado así cumplimiento a lo que había antes anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Ungido. Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Mesías, que os ha sido predestinado; a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la *restauración* (*ἀποκαταστάσεως*) de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas. Dice, en efecto, Moisés: Un profeta hará surgir el Señor Dios entre vuestros hermanos, como yo; vosotros le escucharéis todo lo que os hablare; toda persona que no escuchare a este profeta será exterminada del pueblo. Y todos los profetas, desde Samuel y los siguientes cuanto hablaron, anunciaron también estos días. Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres, cuando dijo a Abraham: En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra”⁶.

De hecho, San Pablo empleó una expresión con contenido similar pero no idéntico: *anakephalaiosis*, que equivale a “restauración”, “Restaurar todas las cosas en Cristo”. El ansia unitaria de San Pablo es evidente, y se da cuenta de ello por su fe mosaica y su disputa con los atenienses acerca de ese “dios desconocido” que veneraban y que Pablo señala como el único Dios Verdadero. La entraña unitarista se compatibiliza con la fe monoteísta heredada del judaísmo (y a la que San Lucas hace referencia en el pasaje citado, cuando afirma, por

⁵ José Manuel Iglesias Granda. “Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 88 (2023), 167–182.

⁶ Nacar-Colunga. *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Editorial Católica, S.A.1981), Hechos, 3, 18-25 (El subrayado es mío).

boca de San Pedro, que la restauración de todo lo creado con Cristo ya había sido anunciada desde antiguo por los profetas de Israel, desde Moisés). La vulneración que Orígenes hizo del legado paulino, con todo y ser una vulneración en el dogma de la Iglesia, y condenada por ella misma desde el Concilio II de Constantinopla del año 553, ya no habla de una configuración en sentido estricto sino más bien de un arrebató justiciero de Dios mismo, que al final, salva *a todos y a todo* lo creado, y lo lleva a sí:

“Pero si alguna de estas órdenes que actúa bajo el gobierno del diablo y obedece sus malvados mandamientos, ha de ser convertida a la justicia en un mundo de futuro debido a su posesión de la facultad de la libre voluntad, o si la maldad persistente y empedernida puede ser cambiada por el poder de hábito en naturaleza, es un resultado que tú mismo, lector, puedes aprobar, si en alguno de los mundos presentes, que se ven y son temporales, ni en los que no son vistos y eternos, aquella parte va a diferenciarse totalmente de la unidad final y la salud de cosas. Pero tanto en los mundos temporales que vemos como en los eternos que no vemos, todos los seres están ordenados conforme a un plan regular, en el orden y grado de sus méritos; de manera que unos al principio del tiempo, otros después, y otros hasta en los últimos tiempos, después de haber sufrido castigos más pesados y más severos, aguantados durante un largo período y durante muchas edades, mejoran, por así decirlo, por este método severo de entrenamiento, y son restaurados al principio por la instrucción de los ángeles, y posteriormente por los poderes de un grado más alto, y así, avanzando por cada etapa a una mejor condición, alcancen aquello que es invisible y eterno, habiendo atravesado, por una especie de educación, cada uno de los oficios de los poderes divinos”⁷.

El sentido unitario y anti multiplicidad se mantiene, en su interpretación filosófica o *metodológica*, si se quiere, pero la Iglesia consideró que va más allá y pretendió socavar el dogma de fe, al sostener una *reintegración* a la salvación de Cristo de todos los pecadores,

⁷ Orígenes. “*Tratado de los principios*”. Compilado por Alfonso Roperó. (Barcelona: Editorial Clie, 2002), 117

incluyendo hombres malvados ya condenados y hasta demonios; por ello la condenó: “Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios y de los hombres impíos es por un tiempo, y que su fin llegará en algún momento, o que será la restauración y reintegración [apokatastasin] de los demonios o de los hombres impíos, Anathema sea”⁸.

Las enseñanzas de la Escuela de Alejandría no se le olvidaron a Orígenes y partiendo de la predicación de Jesús y de sus apóstoles, aplicó todo el rigor de la auténtica filosofía platónica al pensamiento cristiano (Cfr. “De los Principios”, 10), dejando atrás todas las elucubraciones gnósticas que no eran sino la última consecuencia de muchos años de exageraciones. El pecado de Orígenes, y lo que le valió la condena, fue que tomó el principio paulino y la esperanza petrina de la restauración y configuración de todas las cosas en Cristo, como un *método* metafísico.

Y esta aplicación provocó que la apocatástasis de Orígenes venga a ser una especie de “navaja de Occam” de Dios mismo, para “no multiplicar los conceptos” (en la mente del teólogo, multiplicar el número de los “requisitos” para ser salvado o las causas del pecado...frente a su creencia en la pre existencia de las almas, o sea, de una “multiplicación de entes”, esta idea era una válvula de escape) y hacer que todo lo espiritual vuelva a la realidad organizada de Dios⁹. Una forma de rescatar la individualidad del Creador ante su propia obra. Orígenes parece intuir el método de la navaja (seguro debido a sus conocimientos de filosofía griega) pero lo pone en manos del único en quien reconoce el uso del libre albedrío y del discernimiento totales que el espíritu platónico requiere para aplicarlo: Dios. Admitiendo esto, podemos afirmar que Orígenes creyó lo mismo, y ante la multiplicación del pecado por la

⁸ Enrique Denzinger, “*El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*”. Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno (Barcelona: Editorial Herder,1963),112: “Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem [apokatastasin] fore daemonum aut impiorum hominum, Anathema Sit”.

⁹ No puedo dejar de lado en este punto, que para la época de Occam, la antropología origenista ya había recibido censuras y era declaradamente herética, en tanto su exégesis, aunque gozaba de cierta aceptación, estaba en trance de ser “corregida” por los nuevos tiempos nominalistas (Ver: Samuel Fernández. “Las notas marginales de Venetus Marcius Graecus 47...”, 26).

pluralidad de entes pecadores --los humanos—puso en manos de Dios un anticipo milenario de la “navaja” occamista y lo llamó Apocatástasis.

Puesto que a un Dios libre debe corresponder adoradores libres, la siguiente tarea sería restaurar la individualidad del hombre (algo a lo que poco caso se había hecho desde los tiempos de la antigüedad clásica, malgrado todo en la extrema sensualidad y molicie de los últimos tiempos del Imperio). Esto le correspondería después a San Agustín, el colocar las cosas en su sitio y darle al hombre el derecho a la *individualidad actuante* que Orígenes sólo le concedía a Dios.

2. San Agustín

San Agustín no define claramente entre Razón y Fe. Demarca tenuemente el campo de acción de cada uno, pero no intenta hacer una distinción clara ya que sólo le vale la verdad y esta no necesita ser investigada por nadie, como individuo, ya que la Iglesia había emitido su fallo y lo que hace la razón es permitirle al hombre conocer mejor esa verdad ya explicitada. Es el famoso “*Credo ut Intelligam*” o “Creo para conocer”, que en realidad es una máxima de San Anselmo de Canterbury, citada en su obra “*Proslogión*”, y que repite la fórmula agustiniana del “*Credo ut Intelligas*” o “creo para entender” que aparece en sus “Comentarios al Evangelio de San Juan”:

Al ser dicha una cosa grande ciertamente y profunda, el Señor Cristo mismo vio, sí, que no todos iban a entender esto tan profundo, y en lo que sigue dio un consejo. ¿Quieres entender? Cree, pues Dios dijo mediante un profeta: Si no creéis, no entenderéis. Con esto se relaciona lo que también aquí añadió el Señor a continuación: Si alguien quisiere hacer su voluntad, respecto a la doctrina conocerá si viene de Dios, o si yo hablo por mí mismo. ¿Qué significa esto: ¿Si alguien quisiere hacer su voluntad? Pero yo había dicho: «Si creéis», y había dado este consejo: Si no has entendido, digo, cree, pues la comprensión es el salario de la fe. No busques, pues, entender para creer, sino cree para entender, porque, si no creéis, no entenderéis.

¿Quién ignora que hacer la voluntad de Dios es realizar su obra, esto es, lo que le agrada? Por su parte, el Señor mismo dice abiertamente en otro lugar: Ésta es la obra de Dios: que creáis en quien él envió. Que creáis en él, no que le creáis. Pero, si creéis en él, le creéis; en cambio, quien le cree, no cree en él al instante. De hecho, incluso los demonios le creían, mas no creían en él. De nuevo podemos decir también respecto a sus apóstoles: «Creemos a Pablo», pero no «Creemos en Pablo»; «Creemos a Pedro», pero no «Creemos en Pedro», pues a quien cree en quien justifica al impío, su fe se evalúa para justicia. ¿Qué es, pues, creer en él? Amarlo creyendo, quererlo creyendo, ir a él creyendo, dejarse incorporar a sus miembros. Ésa es, pues, la fe que Dios exige de nosotros...¹⁰

Este es el punto de doctrina de Agustín, base de la conclusión del párrafo: Abandonarse por completo a Dios, y a la que toda la Edad Media le será fiel. Santo Domingo, San Francisco, Santo Tomás y miles más serán los representantes de esa libertad cristiana explicitada por el Hiponense a partir de San Pablo. Actuar así era *entender y conocer* la fe. La consecuencia fue la indisoluble unidad entre razón y fe que llegó a su clímax entre los siglos XI y XIII.

Pero, para que haya seres pensantes y actuantes en este mundo (y no solamente “formas ideales”) que, por el mismo uso de su razón, la subordinan a la fe para llegar a conocerla y entenderla bien, era necesario que fueran libres para hacerlo, a que sean reconocidos como individualidades que *están y son* en este mundo. Y al rescate de esto, el obispo de Hipona también llegó, aunque en un plano más íntimo, a hallarse a solas con Dios solo. Es el plano de las “Confesiones”:

“¿Y cómo voy a llamar a mi Dios, a mi Dios y Señor? Ya que cuando le llamo, le estoy pidiendo que se haga presente dentro de mí. Pero, ¿habrá en mí algún lugar donde Tú puedas estar? ¿Qué punto hay en mí donde repose el Dios que hizo el Cielo y la Tierra? (Gén. 1,1). Señor y Dios mío, ¿acaso hay lugar en mi persona que tenga capacidad

¹⁰ San Agustín. “*Comentarios al Evangelio de San Juan*”. 29, 6.

para alojarte? ¿Acaso el cielo y la tierra que creaste y donde me creaste, pueden alojarte? Y, ya que sin ti no existiría nada de cuanto existe, ¿es cierto que todo cuanto existe te abarca? Por eso si yo también existo, ¿para qué invitarte a que vengas a mí si yo no existiría si Tú no estuvieras en mí?

Además, no me encuentro aún en las profundidades del abismo donde te encuentras Tú, ya que, si bajo a los abismos de la muerte, allí también estás (Sal. 139,8). Señor, yo no tendría allí vida ni existencia alguna, si Tú no estuvieras en mí”¹¹.

Ya no se trata del arrebató justiciero de Dios para con los pecadores en el infierno, como planteó Orígenes, ahora es el hombre quien clama por su Creador para ser y cumplirse como hombre, en un arrebató de plena comunión. Tal parece el eco lejano de aquel “Maranatha” de San Pablo, cinco siglos antes.

La individualidad del hombre no podía haberse restaurado de otra forma, dada las circunstancias de la época, pero quedaba a salvo. Mas, tendrían que pasar siglos para que esa individualidad concreta y de este mundo volviera la vista de las cosas del cielo a las de la tierra. El primer paso para eso, sería cortar las ataduras que mantenían subordinada la razón a la fe.

Uno de los primeros que lo intentó fue Pedro Abelardo en el siglo XII, involucrado en una gigantesca disputa, que conmovió hasta sus cimientos la filosofía y la fe de su tiempo: La disputa de los *Universales*.

3. El problema de los “Universales” y la Escolástica Clásica

Entendemos por “universales” a las ideas que describen la naturaleza de las cosas no su esencia. En la polémica en torno a los universales se trataba de si estos son objetos reales o

¹¹ San Agustín. (1986) “*Confesiones*”. Ed. R.P. Joaquín García Osa, OSA. Iquitos, Perú: Publicaciones CETA. 1, 2.

conceptos, o de si son únicamente nombres de las cosas o definiciones. Todo dependía, en buena cuenta, de que se considerara si los universales existían “antes que las cosas”, idealmente, platónicamente, diremos; a lo que se conoce como “realismo extremo”. O, quizás, los universales existen *en* las cosas, como sostiene el realismo moderado, de Tomás de Aquino, por ejemplo. O la concepción opuesta: Los Universales existen *sólo* en la mente, “después de las cosas”. Y dentro de esta opción, tenemos dos matices distintos: los que afirman que los universales no son sino estructuras especulativas elaboradas por nuestra mente, o sea, conceptos nacidos de nosotros mismos, a lo que se conoce como conceptualismo; o incluso que constituyen simple y llanamente, meras palabras, definiciones en las que caben todas las singularidades formales del objeto. En esta opción se inscribirá el nominalismo extremo de Roscelino o el de Occam¹².

En líneas generales, se puede decir que tan ardorosa polémica sirvió para que Aristóteles ocupara el lugar de Platón en las preferencias metafísicas de los pensadores cristianos de la época. Y es que “era fundamental para la Escolástica tener una clara noción de la realidad evidente del mundo material, independiente de cualquier subjetivismo, así como de la distinción entre Dios --Ser eterno, infinito, omnisciente, omnipresente (*Esse ipsum subsistens*) -- y de sus criaturas, sacadas de la nada (*ex nihilo*), por lo tanto, contingentes y sostenidas en su ser por el Creador”¹³.

Sobre esta base, empezó a filosofar Abelardo.

4. Abelardo y Buenaventura

Abelardo, con su polémica denodada contra el realismo escolástico, traía ya oculta la navaja occamista:

¹² Rosental-Iudin. *Diccionario Filosófico* (Buenos Aires: Ediciones Universo, S.A.1973), 474.

¹³ Vinicius Sabino Gomes. “La Escolástica en piedra”. Revista *Heraldos del Evangelio*, edición en español, 80 (2010): 20

“Porque los hombres se avergüenzan de que les pregunten sobre estas cosas, sobre las cuales no son suficientes para responder. Porque nadie que desconfía de sus propias fuerzas se acerca voluntariamente a la batalla, y el hombre violento corre a la batalla, esperando la gloria de la victoria. Estos también a menudo caen en tal locura, que, cuando confiesan que no pueden entender, no se avergüenzan de confesar que creen, como si la fe consistiera en la expresión de palabras más que en la comprensión de la mente, y que la fe la fe misma es más de la boca que del corazón. *Y los que están más orgullosos de esto parecen creer en cosas que no pueden ser dichas con la boca ni concebidas por la mente*”¹⁴.

Abelardo, en la gran disputa de los Universales, parte de lo logrado por mentes como la de Roscelino, (c.1050-c. 1112), rival de San Anselmo y también suyo, para quien “los conceptos generales son únicamente nombres, denominaciones, simples “conmociones del aire” (*flatus vocis*)”. Y, aunque el pensamiento de Roscelino fue condenado por herético en el concilio de Soissons del año 1095, le dio las armas para atreverse a intentar romper la dependencia que el agustinianismo había impuesto a la filosofía de la teología, sin olvidar el rescate que hizo de la individualidad personal, claro que dentro de los parámetros permitidos en su tiempo. Va por un camino propio, negando la existencia real de “lo general” independientemente de las cosas singulares y admitiendo la existencia de conceptos generales en la mente anteriores a la experiencia, conceptos “a priori” que igualmente permitían conocer la realidad objetiva circundante. Amparado en las circunstancias de su época¹⁵, Abelardo, bajo la capa del Humanismo naciente, dio el primer paso, pero la importancia, el peso específico de tal actitud, decreció con los años, ante el apogeo de los clásicos de la Escolástica; como Santo Tomás de Aquino, quien reconoce la pluralidad, pero hace escabullirse de ella a Dios: Ni multiplica

¹⁴ Pedro Abelardo, “*Dialogus Inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*”.

¹⁵ “El intelectual del siglo XII, situado en el centro del taller urbano, ve el universo a imagen de ese taller, vasta fábrica en la que zumba el ruido de todos los oficios. La metáfora estoica del mundo fábrica es retomada en un medio más dinámico con mayor eficacia y alcance. [...]. En ese taller, el hombre se afirma como un artesano que transforma y crea. Redescubrimiento del homo faber, cooperador de la creación con Dios y con la naturaleza., «Toda obra, dice Guillermo de Conches, es obra del Creador, obra de la naturaleza o del hombre artesano que imita la naturaleza». Le Goff, (1986) *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gidisa, 64-65.

arbitrariamente la potencia divina, lo cual hubiera equivalido a dividir el ser de Dios, así como tampoco lo deja distante, inaccesible a la razón humana:

“Como antes se ha dicho, las cosas que se dicen en la divinidad sobre la potencia, se han de considerar a partir de la misma esencia. Por otra parte, en la divinidad, aunque una relación se distinga realmente de otra, a causa de la oposición de relaciones que son reales en Dios, sin embargo, la misma relación en la realidad no es diversa de la misma esencia, y sólo difieren conceptualmente, pues la relación no se opone a la esencia. Y de este modo, no se ha de conceder que algo absoluto en la divinidad se multiplique, como queda dicho, o que en la divinidad haya un doble ser, esencial y personal.

Todo ser en la divinidad es esencial, y la persona es sólo gracias al ser de la esencia. Pero en la potencia, sin embargo, además de aquello que es la potencia misma, se considera una cierta relación u orden a que está sujeto la potencia. Luego si se confronta una potencia que se refiere a un acto esencial, como la potencia de conocer o de crear, con una potencia que se refiere a un acto nocional (como es la potencia generativa), considerando 10 que es la misma potencia, se encuentra una e idéntica potencia como uno e idéntico es el ser de la naturaleza y de la persona. Pero, sin embargo, en ambas potencias se coentiende una relación diversa, según los diversos actos a los que se refieren las potencias.

Luego, así, la potencia generativa y la creadora es una e idéntica potencia si se considera lo que es potencia; sin embargo, difieren según las diversas relaciones a actos diversos”¹⁶.

O como San Buenaventura, ardiente defensor del franciscanismo filosófico, que sustenta la unidad trinitaria, que es la naturaleza más íntima de Dios, en quien no cabe partición alguna:

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, “De Potentia Dei: Cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. (Universidad de Navarra: Departamento de Filosofía, 2001) Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros. Q. 2, art. 6, pp. 119-120.

“Por cuanto en la emanación de las personas la naturaleza es lo que se comunica y la persona es la que produce, por razón de la misma emanación se concluye a la pluralidad de personas y a la unidad de naturaleza”¹⁷. Como señala un autor: “El Padre es el todo *originante* y emanante y el Hijo desde la autoexpresión del Logos es el todo expresivo y ejemplar. Desde la intimidad *quiditativa* nace la propia expresión, desde la emanación omnipotente la ejemplaridad universal. La unidad del ser es en sí pluralidad personal”¹⁸.

No será sino hasta Occam (que, a diferencia de Buenaventura, si abordará los principios de la teología), cuando la idea anti pluralista, pero “aterrizada” en el mundo de lo humano y material, vuelva a levantar vuelo.

Y es que los tiempos de Occam, el célebre fraile inglés, gran filósofo y gran contestatario, son muy diferentes a los de Agustín o de Abelardo. Los siglos no pasan en vano. Palabras como igualdad y libertad ya no suenan vacías, el régimen feudal ha entrado en un largo pero inexorable proceso de descomposición, el campo ya ha perdido importancia respecto a las ciudades, y la vida urbana se torna cada día más influyente; los artesanos y mercaderes empiezan a ganar poder gracias a los gremios urbanos y están en trance de ver nacer de su seno a la futura burguesía; a las ciudades convergen los grandes del mundo, incluyendo a los intelectuales y a través de ellas, las ideas se difunden con rapidez inaudita hasta entonces; y la Iglesia, sostenedora del régimen feudal, es desafiada continuamente, tal como ya lo había sido antes con la querrela de las investiduras o por los grupos sectarios que retan a la ortodoxia, como cátaros, albigenses, dulcinistas, valdenses o goliardos. Tiempos nuevos, en los que, de igual modo, florecerán el pensamiento proto empirista de Roger Bacon tanto como el artístico-filosófico de Raimundo Lulio. En ese ambiente tan peculiar, aparecerá la figura del fraile inglés que acabó desafiando al poder establecido.

17 Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. q. 2, a. 2, concl., vol. V, p. 65b. 38. En: M. Lázaro, “Verbum sic repra: La significación desde la autoexpresión del Logos divino en Buenaventura: Entender la Unidad en la Pluralidad”, *Bajo palabra. Revista de filosofía*. 24 (2020), 475-492: “Quoniam in emanatione personarum natura se habet in ratione communicabilis, persona se habet in ratione communicabilis, persona se habet ratione producentis; propter eandem emanationem necesse est, pluralitatem esse in personis et unitatem in natura”

¹⁸ Bonaventura, 482

5. Duns Scoto

El camino de la individualidad tenía que ser abordado desde otra perspectiva, quizás desde el libre albedrío aplicado al conocimiento del mundo, como ya algunos lo venían haciendo y defendiendo. El agustinismo, sin embargo, con su dosis de realismo y defensa de los universales, no estaba en retirada, sino todo lo contrario; pues el también franciscano Duns Scoto, por esas mismas fechas, filosofaba, entre otras cosas, estableciendo que la esencia de la voluntad era la libertad. Se trasvasa, es cierto, el concepto de la libertad de Dios como esencia de su voluntad, del momento de la salvación final, como lo había intentado hacer Orígenes, al de la Creación. El *Doctor Sutil* ha tomado de la “Metafísica” de Aristóteles, específicamente de su distinción entre potencias racionales e irracionales (Libro IX), los fundamentos para su distinción entre voluntad (que en Aristóteles se identifica con el término *prohairesis*, que es sinónimo de “elección”) y naturaleza:

“La voluntad es idéntica a la Primera Naturaleza, porque el querer es sólo de la voluntad; por lo tanto, que ella es incausable; luego, etc. El querer se entiende como si fuera posterior, y sin embargo, el querer es idéntico a aquella Naturaleza, luego más lo será la voluntad. Se sigue en segundo lugar que el entenderse es idéntico a aquella Naturaleza, porque nada se ama si no se ha conocido; luego el entender es el ser necesario por sí; de modo similar está en cierto modo más cerca de aquella Naturaleza que el querer. Se sigue en tercer lugar que el intelecto es lo mismo que aquella Naturaleza, como se ha argumentado antes acerca de la voluntad por el querer. Se sigue que la razón de entenderse es idéntica a sí, porque es un ser necesario por sí y se entiende, como si dijéramos, antes de la intelección”¹⁹.

Rechaza la tesis del Aquinatense de que las verdades morales son inmutables, estableciendo, por el contrario, que se trata de verdades contingentes, dependientes en todo de la voluntad

¹⁹ Duns Scoto. “*Tratado del Primer Principio*”, II, 15. Título original: *Tractatus de primo rerum omnium principio*. Traducción: Alfonso Castaño Piñán. (Madrid: SARPE, 1985), 111.

divina y derivando de aquí que razón y fe no son tan coincidentes como se pensaba. Occam coincidirá en gran medida con estos puntos, pero no le agrada mucho que Scoto vaya complejizando la existencia de Dios y definiendo que la creación fue, ante todo, un acto de libertad divina:

“En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Scoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho”²⁰.

Y aunque Scoto afirma que “*La pluralidad no debe suponerse nunca sin necesidad*”²¹, en la práctica toma a Aristóteles y lo pasa por el platonismo de San Agustín y establece el principio de la *distinción formal*, que es real pero no numérica, ya que se refiera a esencias o sentidos que, eventualmente, pueden desaparecer sin alterar en nada la unidad del ser del que forman parte, no son caracteres esenciales del objeto: los entes son inseparables e indistintos en el mundo objetivo pero las definiciones de estos entes no son idénticas o iguales.

6. Occam

Contra este punto, de la *distinctio formalis*, no contra el de la voluntad y libertad divina, será el primero contra el que reaccionará Occam, pues ve en él el peligro mayor: la multiplicación de las definiciones pone en peligro a la individualidad-unidad: Como lo afirma el discípulo aprovechado y fiel seguidor que escribió el “*Tratado sobre los principios de la Teología*”, atribuido a Occam, pero que glosa el pensamiento del maestro: “De acuerdo con lo dicho se

²⁰ Benedicto XVI. “*Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*”. 12/9/2006.

²¹ Duns Scoto. “*Tratado del Primer Principio*”, 63.

enseña que no hay pluralidad de conceptos sin pluralidad de cosas”²² Occam se impuso la tarea de contradecir a Duns Scoto enseñando que:

“Nada se distingue de otro sino como un ente real de otro ente real (sicut ens reale ab ente reali), y toda esa distinción es una distinción real [...]; o se distingue como un ente de razón de otro ente de razón, y toda esa distinción es una distinción de razón [...]; o se distingue como un ente real de un ente de razón, o a la inversa, y esa distinción estricta y propiamente no es real ni de razón (nec est realis nec rationis)”²³.

No hay lugar para más. La navaja occamista ha rasurado todas las distinciones intermedias que el Escoto había planteado y se queda únicamente con dos: la real y la de razón, la que viene de lo material objetivo y la que construye la mente. De la definición escotista, que incluía la distinción *formalis ex natura rei*, como intermediaria entre la real y la de razón, Occam se asegura que quede fuera de su sistema insistiendo en que nada es singular “a menos que sea esto singular determinado o aquello otro, y por consiguiente nada es un singular vago”²⁴, asegurándose de esta forma que, entre las cosas de la realidad, hay siempre una singularidad y una irreductible individualidad.

Occam reaccionará contra ese pretendido realismo de los Universales que los clásicos de la Escolástica tanto defendieron, ya que, aunque propugnaban por un realismo moderado resbalaban fácilmente en un realismo exagerado que consideraba que el “universal” es tan real y subjetivamente presente (no sólo objetivamente) en el alma de los individuos. Para Occam, en cambio, el Universal no es un objeto real existente en el sujeto, sino que es un objeto simplemente objetivo que se da en el alma. Es, por consiguiente, un concepto creado por la mente que el entendimiento ha elaborado ante la visión de un objeto que está fuera del individuo que lo piensa.

²² Guillermo de Occam. “Tratado sobre los principios de la Teología”. Biblioteca de Iniciación Filosófica. (Buenos Aires: Aguilar, 1957),48: Sobre la distinción de los conceptos.

²³ Guillermo de Ockham, In I Sententiarum, d. 2, q. 3, B. En: Beuchot, Mauricio. (1994) “La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna” (México: Instituto de investigaciones Filológicas de la UNAM, 1994).

²⁴ Ockham, I Sent., dist. 25, q. unica. (OTH IV, 136)

El concepto es, pues, real. También lo es el signo, la palabra que lo representa; pero toda realidad se circunscribe, en el pensamiento occamista, al individuo; y como este no es susceptible de que en él se establezca cualquier tipo de distinción, el individuo se torna así impenetrable, aún por el propio “universal” pues siendo éste independiente, es exterior al concepto que el entendimiento ha creado. Y aplicando su famosa “navaja”, no considera que del universal no se pueda decir nada, afirmar o negar, de muchas características, sino por el entendimiento que lo compone (Que lo *crea*), que siempre es individual.

Occam parece partir de la lógica más reciente en donde el predicado (elemento de todo juicio, o sea, lo que se afirma o se niega del sujeto) adquiere tal o cual significado verdadero determinado para una esfera objetiva. De este modo, la lógica de la abstracción, verdadero manjar para sus predecesores, quedaba virtualmente superada en el pensamiento de Occam. Incluso va más allá, y ciñéndose al plano de lo teológico, no rechaza la tesis de la inmortalidad del alma (que los escolásticos clásicos defienden basándose en la tesis de que el alma puede captar lo universal con fundamento en sí mismo) pero se siente incapacitado para dar argumentos que prueben tal dogma de fe (con esto, supera a Orígenes, en cuyo pensamiento parece inspirarse, al menos en parte, sobre todo en lo de la apocatástasis. Sin embargo, Occam queda muy lejos, a muchas leguas, de las interpretaciones alegóricas que de las Santas Escrituras, hacía el patriarca cristiano primitivo) puesto que de hacerlo “multiplicaría innecesariamente los entes” (en eso, sigue a Orígenes, para quien el “llevar a la gloria incluso a los demonios”, sería un acto de Dios que volvería todo hacia sí mismo, evitando la multiplicación de entes y, con ellos, del pecado, pues el castigo eterno a los pecadores significaría la perpetuidad del concepto “pecado”)... para él, el concepto de inmortalidad del alma viene siendo término o términos que designan un concepto, algo confuso, mas no se puede equiparar a un concepto que designa una “cosa”, o sea, a algo que se conoce con distinción, que se distingue realmente del resto del mundo objetivo: Todo término tiene que referirse así a algo concreto, singular.

Eso concreto es una “cosa”, única, diferenciable e indivisible (sobre todo esto último pesa apabulladoramente en la filosofía occamista: ¿Herencia de Orígenes?). Hay pues una gran

diversidad de cosas porque unas y otras se contradicen (causa de su diferenciación y, por ende, de su aprehensión por el entendimiento) en su más íntima esencia. Hay, por tanto, una distinción real que se manifiesta bajo diversos nombres o “categorías” como *materia, forma, sustancia*, pero que no indica nada distinto a lo que le pertenece “*per se*” a la “cosa” de la que se hable, pues ella es concreta y singular.

Aún Dios no escapa de ser un *ente* (cosa) singular y universal, a la que Occam no niega ni rechaza pero que es para él algo “diferenciador” de lo que los escolásticos clásicos consideraban: Sigue siendo el “primer motor” y el “primer móvil” del Universo (¿Y, por tanto, el primer y más grande “Universal”?), ser eterno, infinito, omnisciente y omnisapiente pero que cuya naturaleza (por ser para Occam, indivisible) no puede ser deducida o comprendida o compuesta a partir de tales u otros atributos, ya que de hacerlo así, estos se multiplicarían innecesariamente y se volverían cosas independientes, lo que es imposible puesto que no se las puede desligar del sujeto (Dios) al cual conforman. Orígenes le daba a Dios la potestad de atraer todo espiritualmente a sí, incluso a los demonios, para la apocatástasis. Los escolásticos clásicos negaban esto porque consideraban que sería una injusticia del propio Dios; en cambio Occam ni lo rechaza ni lo acepta: Dios como individuo, es libre e independiente, puede o no puede hacerlo todo; mas, como es Dios, el ser supremo, a diferencia de los hombres, su libre albedrío escapa a la comprensión humana:

“...Dios puede por su potencia absoluta aceptar a alguien en su naturaleza pura, a pesar de que no hubiera dispuesto esto, porque puede ordenar que el que hoy no es aceptado sin la gracia, mañana sea aceptado sin la gracia y entonces sucesivamente se verificarían estos dos contrarios aceptando y no aceptando, mediante sólo un espacio de tiempo sin que se cambiara la voluntad de Dios que es su esencia y 'sin que se creara o corrompiera algo con relación a aquel que es aceptado entonces”²⁵.

²⁵ Occam (1957) “*Tratado sobre los principios de la teología*”. Cap. “De la predestinación”, pp. 110-111

Además, creo que los “entes” (atributos) presentes en Dios sólo pueden, o podrían, multiplicarse por tratarse de un Espíritu puro y Puro espíritu; aunque Occam seguro nos respondería diciéndonos que, si esa multiplicación es posible, sólo lo es dentro de la esfera inmortal de Dios, de su esencia, de su naturaleza, y, por tanto, desconocida e imposible de conocerse por cualquier acto del conocimiento humano. No había, pues, forma objetiva y real de verificar tal multiplicación. Otra cosa sería caer en una “metafísica de la abstracción”, vana e innecesaria para el *Venerabilis Inceptor*, que amaba tanto una suerte de teología práctica y no la especulativa de sus predecesores.

Así, con su nominalismo, Occam tomó las bases teóricas de las alegorías de Orígenes, mas no sus abstracciones salvíficas. Esa metafísica, es otra cosa. Si bien el énfasis de Orígenes en el esfuerzo humano para alcanzar la salvación atrajo a los humanistas del Renacimiento, como ya se le puede considerar a Occam, lo hizo mucho menos atractivo para los defensores de la Reforma, que apreciaron mejor al maestro del siglo XIV y su doctrina del Dios inaccesible a la razón y del permanente empecatamiento del hombre, que al teólogo del siglo III y su prédica salvífica universal metafísica.

Conclusión

Orígenes le había dejado todo el peso del trabajo por la salvación del género humano a Dios, resumiendo todo en un arrebató divino. San Agustín le devolvió peso específico al factor individual en el conocimiento de la fe, pero no traspasó lo hecho por el alejandrino en el siglo III y subordinó la razón a la fe. Correspondería al nominalismo cambiar tal situación, y sin pretender salvar a demonios y pecadores condenados, se centró en la verdad objetiva y pura, que no necesita de múltiples nombres para ser entendida y conocida: la sencillez de la materia, que siempre es lo que es, sin atributos ni interpretaciones vanas, ni definiciones que se pierden en la nebulosa: una categoría siempre en permanente individuación, plural y, a la vez, única. La constante *adversus pluralitas* dentro de la filosofía medieval, necesitó de muchos siglos para madurar, y hubo de parar y quedar frente a frente a lo material, en el momento exacto en que, por obra y gracia del Nominalismo, quedó libre de su subordinación a la teología.

Referencias

Fuentes primarias

Abelardo, P. (s.f.). *Dialogus Inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*.

Agustín, S. (s.f.). *Comentarios al Evangelio de San Juan*.

Agustín, S. (1986). *Confesiones* (R. P. Joaquín García Osa, OSA, Ed.). Iquitos, Perú: Publicaciones CETA.

Aquino, T. de. (2001). *De Potentia Dei: Cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Universidad de Navarra: Departamento de Filosofía. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros.

Denzinger, H. (1963). *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Barcelona: Editorial Herder.

Duns Scotto. (1985). *Tratado del Primer Principio* (A. Castaño Piñán, Trad.). Madrid: SARPE. (Trabajo original publicado en el siglo XIII).

Nácar, E., & Colunga, A. (1981). *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, S.A.

Occam, G. de. (1957). *Tratado sobre los principios de la Teología*. Buenos Aires: Aguilar.

Ockham, G. de. (s.f.). *I Sent., dist. 25, q. unica* (OTH IV, 136).

Orígenes. (2002). *Tratado de los principios* (A. Roper, Comp.). Barcelona: Editorial Clie.

Fuentes secundarias

Benedicto XVI. (2006, 12 de septiembre). *Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*.

Benedicto XVI. (2007, 18 de abril). *Audiencia general*.

Fernández, S. (2017). Las notas marginales de Venetus Marcius Graecus 47 y la historia de la recepción del De Principiis de Orígenes. *CrSt*, 38, 11-26.

- Iglesias Granda, J. M. (2023). Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 88, 167–182. <https://doi.org/10.6018/daimon.452991>
- Lázaro, M. (2020). Verbum sic repraee. La significación desde la autoexpresión del Logos divino en Buenaventura: Entender la Unidad en la Pluralidad. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 24, 475-492.
- Le Goff, J. (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gidisa.
- Beuchot, M. (1994). *La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- Patrides, C. A. (1967). The Salvation of Satan. *Journal of the History of Ideas*, 28(4), 467-478. <https://doi.org/10.2307/2708524>
- Rosental, M., & Iudin, P. (1973). *Diccionario Filosófico*. Buenos Aires: Ediciones Universo, S.A.
- Sabino Gomes, V. (2010). La Escolástica en piedra. *Revista Heraldos del Evangelio*, 80, 20.