

*Frederick Copleston*

# Una Historia de Filosofía

*Traducción Automática con software*

(Disculpa si no esta mejor, al menos algo se entiende,  
y más si se compara con el texto francés o inglés)

## VOLUMEN III

### Tarde Medieval y Filosofía de Renacimiento

#### PARTE I

#### Ockham a los Místicos Especulativos.

#### CONTENIDO

##### Prefacio

##### Uno: INTRODUCCIÓN

El siglo trece - El siglo Catorce contrastó con trece - las Filosofías del Renacimiento - el Renacimiento de Scholasticism.

## *Parte Uno - el SIGLO CATORCE*

### **Dos: DURANDUS y PETRUS AUREOLI**

James de Metz - Durandus - Petrus Aureoli - Henry de Harclay - la relación de estos pensadores a Ockhamism.

### **Tres: OCKHAM (1)**

Vida - Trabajos - Unidad de pensamiento.

### **Cuatro: OCKHAM (2)**

Ockham y las metafísicas de esencias - Pedro de España y la lógica terminist - la lógica de Ockham y teoría de universals - ciencia Verdadera y racional - verdades Necesarias y demostración.

### **Cinco: OCKHAM (3)**

Conocimiento intuitivo - el poder de Dios de causar 'conocimiento' intuitivo de un objeto inexistente - Contingencia de la orden mundial {del pedido mundial} - Relaciones - Causalidad - Movimiento y tiempo - Conclusión.

### **Seis: OCKHAM (4)**

La materia de metafísica - el concepto unívoco de ser - la existencia de Dios - Nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios - las ideas divinas - el conocimiento de Dios de futuros acontecimientos contingentes - la voluntad divina y omnipotencia.

### **Siete: OCKHAM (5)**

Que un alma inmaterial e incorruptible sea la forma del cuerpo no puede ser filosóficamente probado - la pluralidad de formas realmente distintas en el hombre - el alma racional no posee ningunas facultades realmente distintas - la persona humana - Libertad  
- La teoría ética de Ockham.

### **Ocho: OCKHAM (6)**

¿La disputa en la pobreza evangélica, y la doctrina de derechos naturales - la soberanía Política no es sacada del poder espiritual - la relación de la gente a su regla {jefe} - a Qué distancia las ideas políticas de Ockham eran nuevas o revolucionarias? - la posición del Papa dentro de la Iglesia.

### **EL MOVIMIENTO OCKHAMIST:**

### **Nueve: JOHN de MIRECOURT y NICHOLAS de AUTRECOURT**

El Ockhamist o movimiento nominalista - John de Mirecourt - Nicholas de Autrecourt - Nominalismo en las universidades - comentarios Concluyentes.

### **Diez: el MOVIMIENTO CIENTÍFICO**

Ciencia física en los trece y catorce siglos - el problema de movimiento; ímpetu y gravedad - Nicholas Oresme; la hipótesis de la rotación de la tierra - la posibilidad de otros mundos - Algunas implicaciones científicas de nominalismo; e implicaciones de la teoría de ímpetu.

**Once: MARSILIUS de PADUA**

Iglesia y Estado, teoría y práctica - Vida de Marsilius - Hostilidad a las reclamaciones papales - la naturaleza del Estado y de ley - la legislatura y el ejecutivo - jurisdicción Eclesiástica - Marsilius y 'Averroísmo' - Influencia *del Defensor pacis*.

**Doce: MISTICISMO ESPECULATIVO**

Escritura mística en el siglo catorce - Eckhart - Tauler - Henry Suso Bendito - Ruysbroeck - Denis la cartuja - especulación mística alemana - Gerson.

## APÉNDICES

**TÍTULOS HONORÍFICOS APLICADOS A FILÓSOFOS TRATADOS EN ÉSTE:  
VOLUMEN**

**Dos: una BIBLIOGRAFÍA CORTA**

NOTA

## ADVERTENCIA

Este volumen está preocupado por la filosofía del siglo catorce. Muy en la historia del filosófico pensó en este período es todavía oscuro, y ninguna cuenta definitiva de ello puede ser escrita hasta que tengamos a nuestra disposición un mucho mayor número de textos confiables que está actualmente disponible. Sin embargo, en la publicación de la cuenta contenida en este volumen soy animado por el pensamiento que el erudito Franciscano culto, Padre Philotheus Boehner, que hace tanto para mudar la luz en los sitios oscuros del siglo catorce, era tan amable en cuanto a leído los capítulos en Ockham y expresar la apreciación de su tono general. Este no significa, por supuesto, que el Padre Boehner respalda todas mis interpretaciones de Ockham. En particular él no está de acuerdo con mi vista{opinión} que el análisis revela dos ética implícitamente contenido en la filosofía de Ockham. (Esta vista{opinión} es en cualquier caso, cuando espero que yo haya aclarado en el texto, una interpretación conjetural, desarrollada a fin de explicar lo que puede parecer ser inconsistencias en la filosofía ética de Ockham.) Y no pienso que el Padre Boehner se expresaría de completamente el modo que he hecho sobre las opiniones de Ockham en la teología natural. Menciono estas diferencias de la interpretación sólo a fin de que, agradeciendo al Padre Boehner por su bondad en la lectura de los capítulos en Ockham, yo pueda no dar la impresión que él está de acuerdo con todo que he dicho. Además, cuando las pruebas entraban ya entonces en los capítulos alcanzó al Padre Boehner, yo era incapaz de hacer un uso tan extenso de sus sugerencias como yo debería

desear por otra parte haber hecho. Para concluir me gustaría expresar la esperanza que cuando el Padre Boehner ha publicado los textos de Ockham que él corrige él añadirá una cuenta general de la filosofía de éste. Nadie sería mejor calificado para interpretar el pensamiento del último gran filósofo inglés de la Edad Media.

## *Capítulo Uno*

# INTRODUCCIÓN

*El siglo trece - El siglo Catorce contrastó con trece - las Filosofías del Renacimiento - el Renacimiento de Scholasticism.*

1. En el volumen precedente remonté el desarrollo de la filosofía medieval de su nacimiento en el período premedieval de los escritores cristianos tempranos y Padres por su crecimiento en la Edad Media temprana hasta su logro de la madurez en el siglo trece. Este logro de la madurez era, cuando hemos visto, en gran parte debido a aquel conocido más lleno{pleno} con la filosofía griega, en particular en la forma de Aristotelismo, que ocurrió en el duodécimo siglo y la parte temprana del trece. El gran logro del siglo trece en el campo intelectual era la realización de una síntesis de razón y fe, filosofía y teología. En sentido estricto, por supuesto, habría que hablar 'de síntesis' más bien que de 'una síntesis', desde el pensamiento del siglo trece no puede ser legítimamente caracterizado en cuanto a un sistema solo; pero los grandes sistemas del período eran, a pesar de sus diferencias, unidos por la aceptación de principios comunes. El siglo trece era un período de pensadores constructivos positivos, de teólogos especulativos y filósofos, que podrían criticar las opiniones de uno u otro en cuanto a este o aquel problema, pero quienes al mismo tiempo fueron concordados en la aceptación de principios metafísicos fundamentales y poder de la mente de superar fenómenos y alcanzar la verdad metafísica. El Scotus, por ejemplo, puede haber criticado a San. Las doctrinas de Thomas de conocimiento y de analogía en ciertos puntos; pero él lo criticó en lo que él consideró, correctamente o incorrectamente, como los intereses de objetividad del conocimiento y de la especulación metafísica. Él consideró que San. Thomas tuvo que ser corregido o complementado en ciertos puntos; pero él no tenía ninguna intención de criticar las fundaciones metafísicas de Thomism o de minar el carácter objetivo de la especulación filosófica. Otra vez, San. Thomas puede haber pensado que más debe ser permitido al poder no ayudado de la razón humana que le fue permitido por San. Bonaventure; pero ninguno de este teólogo-filósofos dudó de la posibilidad de alcanzar el cierto conocimiento acerca del metaphenomenal. Hombres como San. Bonaventure, San. Thomas, Giles de Rome, Henry de Gante y Colores pardos Scotus eran pensadores originales; pero ellos trabajaron dentro del marco común de una síntesis ideal y la armonía de teología y filosofía. Ellos eran teólogos especulativos y filósofos y fueron convencidos de la posibilidad de formar una teología natural, la corona de metafísica y el eslabón con la teología dogmática; ellos fueron no infectados por cualquier escepticismo radical en cuanto al conocimiento humano. Ellos eran también realistas, creyendo que la mente puede alcanzar un conocimiento objetivo de esencias.

Este ideal del siglo trece de sistema y síntesis, de la armonía entre filosofía y teología,

puede ser visto quizás con relación al marco general de la vida en aquel siglo. El nacionalismo crecía, por supuesto, en el sentido que los estados naciones estuvieron en proceso de formación y consolidación; pero el ideal de una armonía entre papado e Imperio, los focos sobrenaturales y naturales de la unidad, estaba todavía vivo. De hecho, uno puede decir que el ideal de armonía entre papado e Imperio era paralelo, en el avión intelectual, por el ideal de armonía entre teología y filosofía, de modo que la doctrina como sostenido por San. Thomas del poder indirecto del papado en asuntos temporales y de la autonomía del Estado dentro de lo que era estrictamente su propia esfera estaba paralelo por la doctrina de la función normativa de la teología en cuanto a la filosofía juntos con la autonomía de filosofía en su propia esfera. La filosofía no dibuja sus principios de la teología, pero si el filósofo alcanza una conclusión que está en el desacuerdo con la revelación, él sabe que su razonamiento tiene la culpa. El papado y el Imperio, sobre todo el antiguo, unificaban factores en las esferas eclesiásticas y políticas, mientras la preeminencia de la universidad de París era un factor de unificación en la esfera intelectual. Además, la idea Aristotélica del cosmos era generalmente aceptada y ayudada a prestar un cierto aspecto{aparición} de la fijeza a la perspectiva medieval.

Pero aunque el siglo trece pueda ser caracterizado en cuanto a sus sistemas constructivos y su ideal de síntesis y armonía, la armonía y el equilibrio conseguido eran, al menos del punto de vista práctico, precario. Algún Thomista ardiente sería convencido, sin duda, que la síntesis conseguida por San. Thomas debería haber sido universalmente aceptado como válido y debería haber sido conservado. Ellos no estarían listos para confesar que el equilibrio y la armonía de aquella síntesis eran intrínsecamente precarios. Pero ellos estarían listos, supongo, confesar que en la práctica debía ser apenas esperado que la síntesis Thomista, una vez conseguida, ganaría la aceptación universal y durable. Además, hay, pienso, elementos inherentes en la síntesis Thomista que lo dio, en un cierto sentido, precario, y que ayuda a explicar el desarrollo de filosofía en el siglo catorce. Quiero ahora ilustrar lo que quiero decir.

La aseveración que el acontecimiento filosófico más importante en la filosofía medieval era el descubrimiento por Christian West de los trabajos más o menos completos de Aristóteles es una aseveración que, pienso, podría ser defendida. Cuando el trabajo de los traductores del duodécimo siglo y de la parte temprana del trece hizo el pensado Aristóteles disponible a los pensadores cristianos de Europa occidental, ellos fueron afrontados por primera vez con lo que les pareció un sistema racional completo y global de la filosofía que no debió nada al judío o a la revelación cristiana, ya que esto era el trabajo de un filósofo griego. Ellos fueron forzados, por lo tanto, adoptar un poco de actitud hacia ello: ellos no podían hacer caso simplemente de ello. Algunas actitudes adoptaron, variando de la hostilidad, mayor o menos, a la aclamación entusiástica y bastante falta de sentido crítico, hemos visto en el volumen precedente. San. La actitud de Tomás de Aquino era una de la aceptación crítica: él intentó reconciliar Aristotelismo y cristianismo, no simplemente, por supuesto, a fin de apartar la influencia peligrosa de un pensador pagano o darle inofensivo utilizándole para objetivos 'compungidos', sino también porque él sinceramente creyó que la filosofía Aristotélica era, por lo general, verdadera. Si él no había creído este, él no habría adoptado posiciones filosóficas que, en los ojos de muchos contemporáneos, parecieron nuevas y sospechosas. Pero el punto que quiero hacer en este momento es este, que en la adopción de una actitud definida hacia Aristotelismo un trece pensador adoptaba, a todos los efectos, una actitud hacia *la filosofía*. El significado de este hecho no siempre

era realizado{comprendido} por historiadores. Considerando a filósofos medievales, sobre todo aquellos del siglo trece, como adherentes serviles de Aristóteles, ellos no han visto que Aristotelismo realmente significó, entonces, filosofía sí mismo. El diferencia había sido dibujado ya, es verdadero, entre teología y filosofía; pero esto era el aspecto{la aparición} lleno{pleno} de Aristotelismo en la escena que mostró al medievales el poder y alcance, como era, de la filosofía. La filosofía, so pretexto de Aristotelismo, se presentó a su mirada fija como algo que no era simplemente teóricamente sino también en el hecho histórico independiente de la teología. Este siendo tan, para adoptar una actitud hacia Aristotelismo debía adoptar, en efecto, una actitud, no simplemente hacia Aristóteles como distinguido, por ejemplo, de Platón (de quien el mediaevals realmente no sabía{no conocía} muchísimo), pero mejor dicho hacia la filosofía considerada como una disciplina autónoma. Si consideramos en esta luz las actitudes diferentes adoptadas hacia Aristóteles en el siglo trece, uno obtiene un entendimiento de profundador del significado de aquellas diferencias.

(i) Cuando los Aristotélicos integrales (o 'Averroists latino) adoptaron la filosofía de Aristóteles con el entusiasmo falto de sentido crítico y cuando ellos aclamaron a Aristóteles como la culminación del genio humano, ellos se encontraron implicados en dificultades con los teólogos. Aristóteles creyó, por ejemplo, que el mundo fue no creado, mientras que la teología afirmó que el mundo tenía un principio por la creación divina. Otra vez, Aristóteles, como interpretado por Averroes, mantuvo que la intelecto es un en todos los hombres y negó la inmortalidad personal mientras que la teología cristiana mantuvo la inmortalidad personal. En la cara de estas dificultades obvias los Aristotélicos integrales de la facultad de Filosofía y Letras en París sostuvieron que la función de filosofía debe relatar fielmente los principios de los filósofos. Por lo tanto no había ninguna contradicción implicada en el refrán al mismo tiempo que la filosofía, representada por Aristóteles, enseñó la eternidad del mundo y el unicity del alma humana, mientras la verdad, representada por la teología, afirmó la creación del mundo a tiempo y la posesión de cada hombre de su alma racional individual.

Esta súplica de parte de los Aristotélicos integrales o 'Averroistas' que ellos relataban simplemente los principios de Aristóteles, es decir que ellos interpretaban simplemente como historiadores, fue tratada por los teólogos como un mero subterfugio. Pero, cuando comenté en mi segundo volumen, es difícil averiguar cual la mente de Averroistas realmente era. Si, sin embargo, ellos realmente pensaran hacer no más que el informe las opiniones de pensadores pasados, y si ellos fueran sinceros en la afirmación de la verdad de revelación cristiana y teología, parecería que su actitud debe haber sido más o menos este. La filosofía representa el trabajo de la razón humana que reflexiona sobre la orden{el pedido} natural. La razón, personificada por Aristóteles, nos dice que en el tiempo de circunstancia natural no podríamos haber tenido ningún principio y que la intelecto sería naturalmente un en todos los hombres. Aquel tiempo no tenía ningún principio sería así una verdad filosófica; y el mismo debe ser dicho de monopsychism. Pero la teología, que trata con la orden{el pedido} sobrenatural, nos asegura que Dios por Su poder divino creó el mundo a tiempo y milagrosamente dio a cada hombre individual su propia alma intelectual inmortal. No es que algo pueda ser un hecho y no un hecho al mismo tiempo: es mejor dicho que algo sería un hecho, eran ello no para la intervención milagrosa de Dios que ha asegurado que esto no es un hecho.

En cuanto a la actividad creativa la posición es, por supuesto, exactamente el mismo si los Aristotélicos integrales de la facultad de Filosofía y Letras en París relataban

simplemente la enseñanza de Aristóteles cuando ellos lo interpretaron, sin referirse a su verdad o falsedad, o si ellos lo afirmaban como verdadero. Ya que en el uno o el otro caso ellos no añadieron nada, por lo menos no intencionadamente. Era los filósofos de la facultad de teología que eran los pensadores productivos y creativos en vista de que ellos se sintieron obligados para examinar Aristotelismo críticamente y, si ellos lo aceptaran por lo general, repensarlo críticamente. Pero el punto que trato de hacer es mejor dicho este. La posición adoptada por los Aristotélicos integrales implicó una separación radical entre teología y filosofía. Si su propia cuenta de su actividad debe ser tomada a su valor nominal, ellos compararon la filosofía con la historia, con el reportaje de las opiniones de antiguos filósofos. La filosofía entendida en este sentido es obviamente independiente de la teología, ya que la teología no puede afectar el hecho que las ciertas opiniones han sido sostenidas por ciertos pensadores. Si, por otra parte, los teólogos tuvieran razón en el pensamiento que los Aristotélicos integrales realmente pensaron afirmar la verdad de las proposiciones de ofensa, o si estas proposiciones fueran afirmadas como proposiciones que habrían sido verdaderas, no tenía a Dios intervenido, la misma conclusión acerca de la independencia completa de la filosofía de la teología es implicada. Cuando el filósofo estaría preocupado simplemente con la circunstancia natural, él sería justificado en sacar conclusiones que entraron en conflicto con la doctrina teológica, ya que él afirmaría simplemente lo que habría sido el caso, tenía la circunstancia natural prevalecida. La teología podría decirnos que una conclusión alcanzada por la filosofía no representó los hechos; pero el teólogo no sería justificado en el refrán que el razonamiento del filósofo se equivocó simplemente porque la conclusión en la cual él llegó era teológicamente inaceptable. Podemos aprender de la teología que la circunstancia natural no ha sido seguida en algún caso particular; pero esto no afectaría la pregunta lo que la circunstancia natural es o habría sido.

Los rasgos el más obviamente salientes de Aristotelismo integral o 'Averroismo' del siglo trece eran su adhesión servil a Aristóteles y los dispositivos bastante desesperados adoptados por sus adherentes al cuadrado{a la plaza} su posición con las demandas de orthodoxy teológico. Pero implícito en Aristotelismo integral era una separación aguda entre filosofía y teología, y una aseveración de la independencia completa del former. Es verdadero que no habría que poner demasiado énfasis en esta manera de pensar. La separación entre teología y filosofía que era implícita en el siglo catorce Ockhamism no se derivó de siglo trece 'Averroismo'. Pero el aspecto{la aparición} en la escena del sistema Aristotélico en el siglo trece era el factor que hizo posible de prestar la atención seria a la pregunta de síntesis o separación, exactamente porque esto condujo a la aparición de algo que podría ser o sintetizado o separado.

(ii) San. Tomás de Aquino reconoció el diferencia entre filosofía y teología, tanto en cuanto a método como en cuanto a materia. Cuando indiqué{advertí} en el último volumen, él tomó este diferencia en serio. Aunque la teología nos diga que el mundo no existió de la eternidad, pero no tenía un principio, ningún filósofo, según San. Thomas, ha demostrado suficientemente alguna vez este hecho. Las pruebas presuntas de la eternidad del mundo son el inválido, pero tan son las pruebas presuntas de la declaración que el mundo no existió de la eternidad. En otras palabras, la filosofía no ha tenido éxito en la solución de la pregunta si el mundo era o no fue creado de la eternidad, aunque la revelación nos dé realmente la respuesta a la pregunta. Este es un ejemplo del verdadero diferencia que existe entre filosofía y teología. Por otra parte, San. Thomas seguramente no pensó que el filósofo podría llegar, por el argumento racional válido, en cualquier conclusión incompatible con la

teología cristiana. Si un filósofo llega a una conclusión que contradice, explícitamente o implícitamente, una doctrina cristiana, que es un signo que sus enseñanzas son falsas o que hay un error en algún sitio en su argumento. En otras palabras, la teología actúa como una norma externa o como una especie de poste indicador, advirtiendo al filósofo de un callejón sin salida o callejón sin salida. Pero el filósofo no debe intentar substituir datos de la revelación por enseñanzas conocidas por la razón filosófica. Tampoco él puede hacer el uso explícito del dogma en sus argumentos. Ya que la filosofía es intrínsecamente autónoma.

En la práctica, esta actitud significó que el filósofo que lo adoptó filosofó en la luz de la fe, aun si él no hiciera el uso formal y explícito de la fe en su filosofía. El mantenimiento de esta actitud fue, además, facilitado por el hecho que los grandes pensadores del siglo trece eran principalmente teólogos: ellos eran filosofía-teología. Al mismo tiempo, una vez que la filosofía fue reconocida como una disciplina intrínsecamente autónoma, era sólo para ser esperado que esto debería tender con el tiempo a ir su propio camino y que esto, como era, debería irritarse con sus obligaciones y ofenderse por su posición como la criada de la teología. Y en efecto, una vez que esto se había hecho un procedimiento normal para filósofos a ser principalmente, y hasta exclusivamente, filósofos, era natural que la alianza de la filosofía con la teología debiera tender a desaparecer. Además, cuando los filósofos no tenían ninguna convicción en la revelación, era sólo para ser esperado que las posiciones de teología y filosofía deberían ser invertidas, y que la filosofía debería tender a subordinar la teología a ella, incorporar la materia de teología en la filosofía o hasta excluir la teología totalmente. Este desarrollo está, en efecto, bien en el futuro; pero ellos pueden ser dichos, sin la absurdidad al menos, haber tenido su origen remoto en el aspecto{la aparición} del sistema Aristotélico en la escena a principios del siglo trece. Estos comentarios no son queridos para constituir una evaluación de la filosofía Aristotélica; ellos se suponen para ser una interpretación histórica del curso actual del desarrollo tomado por el pensamiento filosófico. Sin duda, ellos son demasiado algo sumarios y no tienen la complejidad en cuenta del desarrollo filosófico. Una vez que la filosofía había sido reconocida como una disciplina autónoma, aquel proceso de la autocrítica que parecería ser esencial al juego de filosofía en, y, bastante naturalmente, la crítica, como creció, minó las fundaciones de la síntesis conseguida en el siglo trece. Es uno de los motivos por qué hablé de aquella síntesis como 'precario'. Independientemente de uno puede pensar en la verdad o la falsedad de la metafísica Aristotélica, por ejemplo, no debía ser esperado que el pensamiento filosófico debería pararse en un punto particular: la crítica era, del punto de vista práctico, inevitable. Pero hay un segundo factor para tener en cuenta. Una vez que una síntesis teológica y filosófica estrechamente tejida había sido conseguida, en que los términos filosóficos y las categorías fueron usados para la expresión de verdades teológicas, era bastante natural que algunas mentes debieran sentir que la fe estaba en el peligro de ser racionalizado y que la teología cristiana se había hecho excesivamente contaminada con la metafísica griega e Islámica. Tales mentes podrían sentir que el místico más bien que el acercamiento filosófico era lo que fue necesario, sobre todo en vista de la discusión de las Escuelas en puntos de teórico más bien que de significado principalmente religioso e interés. Esta segunda manera de pensar también tendería a disolver la síntesis del siglo trece, aunque el acercamiento fuera diferente de aquel de pensadores que se concentraron en problemas filosóficos y minaron la síntesis por la crítica extensa y de gran alcance de la característica de posiciones filosóficas de aquella síntesis. Veremos como ambas maneras de pensar se



manifestaron en el siglo catorce.

(iii) Dar vuelta a un campo diferente, a saber aquella de vida política y pensamiento. Sería obviamente absurdo sugerir que hubiera alguna vez todo menos una armonía precaria y el equilibrio entre los poderes eclesiásticos y civiles en la Edad Media: se requiere que ningún conocimiento profundo de la historia medieval esté bien consciente de las disputas que se repiten constantemente entre Papa y emperador y de las peleas entre Papas y reyes. El siglo trece fue avivado por estas disputas, sobre todo por aquellos entre el emperador Frederick II y la Santa Sede. Sin embargo, aunque ambos partidos a veces hicieran reclamaciones extravagantes en su propio favor, las peleas eran, tan hablar, peleas de familia: ellos ocurrieron dentro de aquel marco medieval de papado e Imperio que encontró una expresión teórica en las escrituras de Dante. Además, por lo que la teoría política comúnmente sostenida estuvo preocupada, el diferencia entre los dos poderes fue reconocido. San. Tomás de Aquino que, viviendo en París, estuvo más preocupado por reinos que con el Imperio, reconoció el carácter intrínsecamente autónomo de la soberanía temporal, aunque él naturalmente también reconociera el poder indirecto de la Iglesia en asuntos temporales que sigue del reconocimiento de la superioridad de la función sobrenatural ~~de la Iglesia~~. Si uno se conserva al avión de teoría, uno puede hablar, por lo tanto, de un equilibrio o armonía entre los dos poderes en el siglo trece, a condición de que uno no oscurezca el hecho que en la vida práctica la armonía no era tan muy aparente. El hecho claro es que aquellos Papas que entretuvieron ambiciones grandiosas en cuanto al poder temporal eran incapaces de realizar {comprender} aquellas ambiciones, mientras los emperadores que desearon hacer exactamente cuando ellos eligieron sin prestar cualquier atención a la Santa Sede eran también incapaces de cumplir sus deseos. Los triunfos a ambos lados eran temporales y durables. Un cierto equilibrio, de una naturaleza algo precaria, fue por lo tanto conseguido.

Al mismo tiempo, sin embargo, los reinos nacionales se hacían consolidados y el poder centralizado de monarchs nacional gradualmente aumentado. Inglaterra nunca había sido el sujeto, en ningún sentido práctico, al emperador medieval. Además, el Imperio era principalmente un asunto alemán; Francia, por ejemplo, era independiente; y el curso tomado por la disputa entre Bonifacio VIII y Philip la Fera de Francia en el final del siglo trece mostró bastante claramente la posición de Francia en la relación tanto a la Santa Sede como al Imperio. Este crecimiento de reinos nacionales significó la aparición de un factor que destruiría finalmente el equilibrio tradicional de papado e Imperio. En el siglo catorce atestiguamos la reflexión, en el avión de teoría, de la tendencia de crecimiento de las autoridades civiles de afirmar su independencia de la Iglesia. La aparición de los Estados nacionales fuertes, que se hicieron un rasgo tan prominente de Europa postmedieval, comenzó en la Edad Media. Les costó desarrollarse en el modo que ellos hicieron sin la centralización y la consolidación del poder en las manos de monarchs local; y el proceso de esta centralización y la consolidación del poder no fueron seguramente retardados por la humillación a la cual el papado fue expuesto en el siglo catorce por 'el cautiverio de Babylonish', cuando los Papas estaban en Aviñón (1305-77), y por la calamidad sucesiva de 'el Gran Cisma', que comenzó en 1378.

La teoría Aristotélica del Estado podría ser, y era, utilizada dentro del marco del esquema de dos poderes por un pensador del siglo trece como San. Thomas. Este facilitó el reconocimiento teórico del Estado como una sociedad intrínsecamente autónoma, aunque tuviera que ser complementado por una idea cristiana del final de hombre y del estado y la

función de la Iglesia. Esta 'adición' no era, sin embargo, simplemente una adición o yuxtaposición; ya que esto profundamente modificó, por inferencia al menos, la perspectiva griega ante el Estado. A la inversa, enfatizando el Aristotelismo en la teoría política medieval la posición del Estado podría ser acentuada de tal modo como prácticamente para invertir la concepción medieval típica de la relación apropiada entre los dos poderes. Podemos ver un ejemplo de este en el siglo catorce en la teoría política de Marsilius de Padua. Para decir este no debe decir, sin embargo, que la teoría de Marsilius era debido a la filosofía Aristotélica: era debido mucho más, cuando veremos más tarde, a la reflexión en acontecimientos históricos concretos y situaciones. Pero esto significa realmente que la teoría Aristotélica del Estado era un arma de doble filo; y esto que no sólo podría ser sólo fue utilizado en una manera extranjera a la mente de un teólogo-filósofo como Aquinas. Su uso representado, en efecto, el conocimiento político creciente; y las fases de su uso expresaron las fases del crecimiento de aquel conocimiento en el desarrollo histórico concreto.

2. Si el siglo trece fuera el período de pensadores creativos y originales, el siglo catorce puede ser llamado, en contraste, el período de Escuelas. Los dominicanos naturalmente tendieron a adherirse a las doctrinas de San. Tomás de Aquino: y una serie de prescripciones por varios Capítulos dominicanos los animó a hacer así. Varios trabajos en los textos de los Santos. Thomas apareció. Así, a petición del Papa John XXII, Joannes el Dominici formó *un Abbreuiatio* o el compendio *del Summa theologica*, que él terminó en 1331, mientras otro Dominican, Benedict de Assignano (d. 1339), escribió *una Concordancia*, en la cual él trató de mostrar como la doctrina *del Summa theologica* armonizado con aquel de San. El comentario de Thomas sobre *las Oraciones*. Entonces había comentaristas en, o intérpretes de, Santos. Thomas, dominicanos como Hervaeus Natalis (d. 1323), quién escribió *un Defensa doctrinae D. Thomae* y Henry atacado de Gante, Scotus de Colores pardos y otros, o John de Nápoles (d. 1330). Pero esto era el siglo quince, con John Capreolus (c. 1380-1444), más bien que el siglo catorce, que fue distinguido para el logro en este campo. El Capreolus era el comentarista más eminente en San. Thomas antes de Cajetan (1468-1534).

Además del Thomists había Scotists, quién formó una escuela rival al antiguo, aunque los Colores pardos Scotus no fueran, en el siglo catorce, el Doctor oficial en los Franciscanos del mismo modo que Santos. Thomas era el Doctor oficial en los dominicanos. Además, había Ermitaños de San. Agustín, que siguió la enseñanza de Giles de Roma. Henry de Gante también tenía a sus seguidores, aunque ellos no formaran una escuela compacta.

En el siglo catorce estos grupos juntos con aquellos que siguieron a otros pensadores del siglo trece más o menos estrechamente representaron *el vía antien cuanto*. Ellos vivieron en el pensado el siglo precedente. Pero al mismo tiempo allí se levantó {surgió} y extendieron en el siglo catorce un nuevo movimiento, asociado para siempre con el nombre de Guillermo de Ockham. Los pensadores de este nuevo movimiento, *el vía moderna*, que naturalmente poseyó todo el encanto 'de la modernidad', se opusieron al realismo de las escuelas más tempranas y se hicieron conocidos como el 'nominalists'. Esta denominación no es en algunos aspectos muy apropiada, ya que Guillermo de Ockham, por ejemplo, no negó que haya conceptos universales en algún sentido; pero la palabra es universalmente empleada y seguirá indudablemente siendo empleada. No hay mucho punto, entonces, en el intento de cambiarlo, aunque un mejor nombre sea 'terminists'. Los

lógicos del nuevo movimiento prestaron la gran atención al estado lógico y la función de términos. Es verdadero que ellos fuertemente se opusieron y criticaron el realismo de filósofos más tempranos, en particular aquel de Colores pardos Scotus; pero esto sería una simplificación excesiva de su antirealismo para decir que esto consistió en la atribución de la universalidad 'a nombres' o palabras solas.

Esto sería, sin embargo, una descripción enormemente inadecuada si uno se contentara con el refrán que el siglo catorce nominalists atacó el realismo de los filósofos del siglo trece. El movimiento nominalist poseyó un significado y una importancia que no puede ser suficientemente expresada en cuanto a una controversia particular. Esto constituyó la cuña que fue conducida entre teología y filosofía, y que rompió aparte la síntesis conseguida en el siglo trece. El espíritu nominalist, si uno puede tan hablar, fue inclinado al análisis más bien que a la síntesis, y a la crítica más bien que a la especulación. Por su análisis crítico de las ideas metafísicas y argumentos de sus precursores el nominalists dejó la fe que cuelga en el aire, sin (a fin de que la filosofía está preocupada) cualquier base racional. Una amplia generalización de esta clase tiene, por supuesto, los defectos que atan a tales generalizaciones; esto no se aplica a todos los pensadores que eran bajo la influencia del nominalismo; pero esto indica el resultado de las tendencias más extremas en el movimiento.

A la filosofía le cuesta vivir sin el espíritu analítico{analítico} y crítico: al menos, el análisis crítico es uno 'de los momentos' del pensamiento filosófico, y es natural que esto debiera seguir un período de la síntesis constructiva. Cuando hemos visto, el espíritu estaba presente, hasta cierto punto, en el pensado Colores pardos Scotus, quién mantuvo, por ejemplo, que las pruebas de la inmortalidad del alma no son absolutamente concluyentes y que varios atributos divinos a menudo sostenidos para ser demostrable realmente no pueden ser demostrados. Pero debe ser notado que Scotus era un metaphysician quién discutió como un metaphysician. Es verdadero que él era, como otro metaphysicians medieval, un lógico; pero el lógico no tenía, con él, comenzado para tomar el lugar del metaphysician: su sistema pertenece al grupo del siglo trece síntesis metafísicas. En el siglo catorce, sin embargo, un cambio puede ser observado. La metafísica, mientras no abandonado, tiende a dar lugar a la lógica; y las preguntas que fueron tratadas antes como preguntas metafísicas son tratadas principalmente como preguntas lógicas. Cuando Guillermo de Ockham aborda el sujeto de universals, él hace hincapié en los aspectos lógicos de la pregunta, en *el suppositio* y *significatio terminorum* más bien que en los aspectos ontológicos. El Ockham parece haber sido convencido de su fidelidad a las exigencias de la lógica Aristotélica; y uno puede decir hasta que era en nombre de la lógica Aristotélica, o de lo que él consideró como tal, que Ockham criticó la metafísica de precursores como Colores pardos Scotus y Tomás de Aquino. Uno puede dedicarse, por supuesto, a estudios lógicos sin preocuparse por la metafísica, y algunos lógicos de Oxford del siglo catorce parecen haber hecho así. Pero uno también puede continuar a criticar argumentos metafísicos y pruebas en nombre de la lógica, y este es lo que Ockham hizo. Cuando veremos, él a todos los efectos minó la teología natural y la psicología metafísica de sus precursores. En su opinión, las pruebas presuntas o demostraciones de los atributos de Dios o de la espiritualidad y la inmortalidad del alma descansar en principios la verdad de cual no es evidente o terminarse en conclusiones que no siguen estrictamente de las preñoritas relevantes. Ockham confesó, en efecto, que algunos argumentos metafísicos son 'probables'; pero este simplemente ilustra la tendencia en el siglo catorce para substituir argumentos probables por

demostraciones.

Esta substitución de argumentos probables estuvo relacionada, por supuesto, con la tendencia nominalist de dudar o negar la validez de deducción de la existencia de una cosa la existencia del otro. Ockham acentuó la primacía de intuición de la cosa individual existente. En cuanto a la existencia de una cosa la primera pregunta para preguntar, luego, es si nosotros intuit ello como existente.

En caso del alma espiritual, por ejemplo, Ockham negaría que tengamos cualquier tal intuición. La pregunta entonces se levanta{surge} si podemos discutir con la certeza a la existencia del alma espiritual de las intuiciones que tenemos. El Ockham no pensó este posible. Él en efecto no hizo un puramente phenomenalistic el análisis de la causalidad: él usó el principio él mismo en la metafísica: pero 'los extremistas' posteriores, como Nicholas de Autrecourt, dieron realmente tal análisis. El resultado era que ellos preguntaron nuestro conocimiento de la existencia de sustancia material, y probablemente también del alma espiritual. De hecho, ninguna inferencia lógica de la existencia de una cosa a la existencia del otro podría ascender 'a una demostración' o prueba fuerte. De esta manera el sistema metafísico entero del siglo trece fue desacreditado.

Esta crítica minuciosa de los sistemas metafísicos precedentes obviamente implicó una violación en la síntesis de teología y filosofía que había sido una característica de aquellos sistemas. San. Thomas, por ejemplo, aun si él tratara los argumentos filosóficos para la existencia de Dios con trabajos que eran sólo en parte filosóficos, a diferencia de teológico, fue seguramente convencido que los argumentos metafísicos válidos pueden ser dados para la existencia de Dios. Estos argumentos pertenecen *al praeambula fidei*, en el sentido que la aceptación de la revelación divina lógicamente presupone el conocimiento que Dios existe quién es capaz de la revelación Él mismo, un conocimiento que puede ser ganado en la abstracción de la teología. Pero si, cuando varios filósofos del siglo catorce creyeron, ninguna prueba fuerte o demostración de la existencia de Dios pueden ser dadas, la misma existencia de Dios tiene que ser relegada a la esfera de fe. Dos consecuencias siguen. En primer lugar, la teología y la filosofía tienden a deshacerse. Por supuesto, esta consecuencia podría ser evitada, eran la idea entera 'de la prueba' filosófica para ser revisada, pero si la opción está entre demostración y fe, y si el demonstrability 'de los preámbulos' de fe es negado, la consecuencia puede ser apenas evitada. En segundo lugar, si los problemas importantes de la metafísica tradicional, problemas que unieron la filosofía con la teología y la religión, son relegados a la esfera de fe, la filosofía tiende a tomar cada vez más un carácter 'poner'. Esta consecuencia no se hizo muy aparente con Ockham él mismo, ya que él era un teólogo así como un filósofo, pero se hizo más aparente con ciertos otros pensadores del siglo catorce, como Nicholas de Autrecourt, que perteneció a la facultad de Filosofía y Letras.

Decir que un filósofo del siglo trece como San. Thomas fue preocupado por 'apologetics' sería falso y anacrónico. Sin embargo, aunque no preocupado por apologetics en el camino algunos pensadores cristianos de una edad posterior hayan sido, él estuvo seguramente preocupado por la relación entre filosofía y revelación. Vivo a las corrientes contemporáneas del pensamiento y a las controversias de su tiempo, él no estuvo listo, ni para rechazar la nueva metafísica Aristotélica en nombre de la tradición cristiana, ni perseguir la reflexión filosófica sin cualquier respeto al que tiene que ver con la teología cristiana. Él procuró sintetizar la teología dogmática por una parte con su filosofía en el otro, y mostrar el eslabón entre ellos. Cuando venimos a Guillermo de Ockham en el siglo

catorce sin embargo, encontramos una ausencia marcada de cualquier preocupación{interés} por 'apologetics'. Encontramos, en efecto, un teólogo que consideró que sus precursores habían oscurecido o habían revestido verdades cristianas con la metafísica falsa; pero encontramos también un filósofo que era completamente contento de aplicar sus principios en una manera lógica y consecuente, sin parecer preocuparse, o quizás totalmente realizar{comprender}, las implicaciones en cuanto a la síntesis entre teología y filosofía. Las verdades que él creyó, pero que él no pensó podrían ser filosóficamente probadas él relegó a la esfera de fe. Adjudicando{asignando} a la esfera de fe la verdad que allí existe un Ser absolutamente supremo, infinito, libre{gratis}, omnisciente y omnipotente, él rompió el eslabón entre metafísica y teología que había sido proporcionada por la doctrina de Aquinas *de praeambula demonstrable fidei*. Haciendo al dependiente de la ley moral en la opción divina libre{gratis} él implicó, si él lo realizó{comprendió} o no, lo que sin el hombre de revelación no puede tener ningún cierto conocimiento hasta de la orden{del pedido} moral presente establecida por dios. El mejor que el hombre podría hacer, no ayudado por la revelación, debería reflexionar probablemente sobre las necesidades de naturaleza humana y sociedad humana y seguir los dictados de su razón práctica, aunque aquellos dictados no pudieran representar la voluntad divina. Este implicaría la posibilidad de dos ética, la orden{el pedido} moral establecida por dios, pero conocible sólo por la revelación, y una ética natural y no teológica provisional y de segunda clase calculada{resuelta} por la razón humana sin la revelación. No pienso decir que Ockham realmente sacó esta conclusión de su concepción autoritaria de la ley moral; pero era, pienso, implícito en aquella concepción. Hacer estas observaciones no es de sí, por supuesto, hacer una declaración a favor de o contra la validez de los argumentos filosóficos de Ockham; pero debe llamar también la atención hacia la carencia de preocupaciones compungidas en Ockham. Él era un teólogo y un filósofo y pamphleteer político y eclesiástico; pero él no era 'un apologeta', no hasta en los sentidos en los cuales pueden llamar razonablemente Aquinas 'un apologeta', y todavía menos en el sentido moderno de la palabra.

Algunos filósofos en el siglo catorce se esforzaron por rellenar el hueco amenazante entre teología y filosofía ampliando a Henry de la teoría de Gante 'de la iluminación'. Así Hugolino de Orvieto (d. 1373), un Ermitaño de los Santos. Agustín, los ciertos grados distinguidos de la iluminación, y mantenido que Aristóteles, por ejemplo, fue aclarado por una iluminación divina especial que le permitió saber{conocer} algo de Dios y de seguro de Sus atributos. Los otros, sin embargo, dieron vuelta al misticismo y concentraron su atención en un tratamiento especulativo de la relación del mundo a Dios y, en particular, de la relación del alma humana a Dios. Este movimiento del misticismo especulativo, el representante principal de que era el dominicano alemán Meister Eckhart, era, cuando veremos más tarde, muy lejos de ser simplemente una reacción a wranglings árido de las Escuelas o un vuelo del escepticismo al asilo seguro de la piedad; pero era, sin embargo, un rasgo del siglo catorce, completamente distinto de la filosofía más académica de las universidades.

Un rasgo importante de la vida de universidad del siglo catorce, en particular en París, era el crecimiento de ciencia. Algo será dicho sobre este más tarde, aunque sólo pueda esperarse un breve tratamiento de este tema en una historia de filosofía. El desarrollo de estudios matemáticos y científicos por tales figuras del siglo catorce como Nicholas de Oresme, Albert de Saxonia y Marsilius de Inghen generalmente tiene que ver con el

movimiento Ockhamist; y así es considerado como un rasgo del catorce, cuando contrastó con el trece, siglo. Hay seguramente la verdad en esta opinión, no tanto porque Guillermo de Ockham mostró cualquier interés particular a la ciencia empírica o porque los científicos fourteenthcentury aceptaron todas las posiciones Ockhamist como porque la filosofía Ockhamist, de su misma naturaleza, debería haber favorecido el crecimiento de la ciencia empírica. Guillermo de Ockham tenía una creencia fuerte en la primacía de intuición, es decir en la primacía de intuición de la cosa individual: todo el verdadero conocimiento es por último fundado en el conocimiento intuitivo de existents individual. Además, la única tierra{razón} adecuada para afirmar una relación causal entre dos fenómenos es la observación de la secuencia regular. Estas dos tesis tienden de ellos a favorecer la observación empírica y un acercamiento fresco a preguntas científicas. Y de hecho encontramos realmente que las figuras principales en la ciencia del siglo catorce tuvieron que ver de algún modo, aunque a veces mejor dicho sueltamente, con 'el camino moderno'.

Al mismo tiempo uno no es justificado en la afirmación sin la calificación que una apreciación rudimentaria de la ciencia física era peculiar al siglo catorce, cuando contrastó con el trece, o que los estudios científicos asociados con el movimiento Ockhamist eran los progenitores directos de la ciencia de Renacimiento. Ya en el siglo trece el interés había sido tomado en las traducciones latinas de trabajos científicos griegos y árabes, y las observaciones originales y los experimentos habían sido hechos. Sólo tenemos que pensar en hombres como Albert el Gran, Pedro de Maricourt y Roger Bacon. En la crítica de siglo siguiente de las teorías físicas de Aristóteles conectadas con la reflexión original adicional y hasta experimentan conducidos a la proposición de nuevas explicaciones e hipótesis en la física; y las investigaciones de los físicos se asociaron con el movimiento Ockhamist pasado en el siglo quince a Italia del norte. La ciencia de las universidades de Italia del norte seguramente influyó en los grandes científicos del Renacimiento, como Galileo; pero esto sería un error de pensar que el trabajo de Galileo era solamente una continuación de la ciencia 'Ockhamist', aunque esto fuera también un error de pensar que no era bajo la influencia de éste. En primer lugar, Galileo era capaz de conseguir sus resultados sólo por un uso de matemáticas que eran desconocidas en el siglo catorce. Este uso fue facilitado por la traducción, en el momento del Renacimiento, de trabajos de matemáticos griegos y físicos; y Galileo fue estimulado para aplicar matemáticas a la solución de problemas de movimiento y mecánica en un camino para el cual los científicos medievales no poseyeron el equipo necesario. El uso de matemáticas como los medios especiales de revelar la naturaleza de realidad física conducida a una transformación en ciencia física. El viejo camino de la observación de sentido común fue abandonado a favor de un acercamiento muy diferente. Aunque pueda parecer extraño para decir tan, la ciencia física se hizo menos 'empírica': fue puesto en libertad no sólo de teorías físicas Aristotélicas sino también de la idea de sentido común de un método de observación que había tendido a prevalecer entre físicos más tempranos. Es verdadero que un poco de continuidad puede ser observada entre trece - y ciencia del siglo catorce, y entre la ciencia fourteenthcentury y aquel del Renacimiento; pero esto no cambia el hecho que en el período pasado una revolución en la ciencia física ocurrió.

3. La mención del Renacimiento de los quince y dieciséis siglos probablemente todavía evoca para algunas mentes la idea de una transición repentina y abrupta y despertamiento, cuando el aprendizaje y la literatura del mundo antiguo fueron puestos a disposición, cuando la educación comenzó, cuando los hombres comenzaron a pensar para ellos después

de la esclavitud intelectual de la Edad Media, cuando la invención de imprimir hizo la amplia diseminación de libros por fin posible, cuando el descubrimiento de nuevas tierras amplió horizontes masculinos y abrió nuevas fuentes de la riqueza, y cuando el descubrimiento de pólvora confirió una bendición inestimable sobre la humanidad.

Tal vista{opinión} es, por supuesto, una exageración considerable. Por lo que la recuperación de la literatura antigua, por ejemplo, está preocupada, este comenzó siglos antes del Renacimiento italiano; mientras en cuanto al pensamiento para uno, esto no requiere que un conocimiento muy profundo de la filosofía medieval realice{comprenda} que había mucho pensamiento original en la Edad Media. Por otra parte, no habría que enfatizar el elemento de la transición continua tanto que uno implica que el Renacimiento no forma un período reconocible o que sus logros eran insignificantes. Esto es una pregunta de mirar la materia{el asunto} en la luz de nuestro conocimiento presente de la Edad Media y de corregir impresiones falsas del Renacimiento, y no una pregunta de sugerencia que la palabra 'Renaissance' sea una mera palabra, no denotando ninguna realidad. Algo más en este sujeto será dicho en una etapa{escena} posterior; en este momento deseo encajonarme a unos comentarios introductorios en las filosofías del Renacimiento.

Cuando uno mira la filosofía medieval, uno seguramente ve la variedad; pero esto es una variedad dentro de un modelo común, o al menos esto es un juego de variedad contra un fondo común y bien definido. Había pensamiento seguramente original; pero sin embargo uno consigue la impresión de un esfuerzo común, de lo que uno puede llamar el trabajo en equipo. Los filósofos del siglo trece criticaron las opiniones de un otro; pero ellos aceptaron no sólo la misma fe religiosa sino también, en su mayor parte, los mismos principios metafísicos. Uno así obtiene la impresión de un desarrollo filosófico que fue continuado por hombres de mentes independientes, pero que era al mismo tiempo un desarrollo común, al cual los filósofos individuales hicieron sus varias contribuciones. Incluso en el siglo catorce *el vía moderna* era un movimiento tan extendido para crecer con el tiempo en 'una escuela' más o menos endurecida, tomando su lugar junto con Thomism, Scotism y Augustinianism. Cuando uno mira la filosofía de Renacimiento, sin embargo, uno es afrontado a primera vista con un surtido bastante desconcertante de filosofías. Uno encuentra por ejemplo Platonists, los Aristotélicos de las varias clases, antiaristotélicos, Estoicos, escépticos, eclectics y los filósofos de la naturaleza. Uno puede separar las filosofías en varias corrientes generales del pensamiento, es verdadero, aun si es bastante difícil saber{conocer} a que el corriente debería adjudicar{asignar} a un pensador particular; pero la impresión total es uno de un individualismo pullulating. Y este impresson es, en muchos aspectos, correcto. La avería gradual del marco de la sociedad medieval y el aflojamiento de las obligaciones entre hombres que ayudaron a producir una perspectiva más o menos común; la transición a nuevas formas de sociedad, a veces separada el uno del otro por diferencias religiosas; las nuevas invenciones y descubrimientos; todo esto fue acompañado por un individualismo marcado en la reflexión filosófica. El sentimiento de descubrimiento, de la aventura, estaba en el aire; y fue reflejado en la filosofía. Para decir este no debe retraer lo que he dicho ya sobre la insuficiencia de consideración del Renacimiento como sin raíces en el pasado. Esto tenía sus raíces en el pasado y esto pasó por varias fases, cuando veremos más tarde; pero este no significa que un nuevo espíritu no nació en el momento del Renacimiento, aunque fuera más exacto decir que un espíritu que se había manifestado hasta cierto punto en una fecha más temprana mostró un arrebato de vitalidad en el momento del Renacimiento. Por ejemplo, la recuperación de la literatura clásica había

comenzado en una fecha mucho más temprana, dentro de la Edad Media, como ha sido comentado ya; pero los historiadores, correctamente enfatizando este hecho, también han indicado{advertido} correctamente que en cuanto al Renacimiento el punto importante no es tanto que los números de textos frescos fueron puestos a disposición como que los textos fueron leídos en una nueva luz. Esto era una pregunta de apreciar los textos y el pensamiento allí contenido para ellos y no como fuentes posibles de la edificación cristiana o disedification. El bulto de pensadores de Renacimiento, eruditos y científicos era, por supuesto, Cristianos; y debe recordar también el hecho; pero sin embargo el renacimiento clásico, o quizás mejor dicho la fase de Renacimiento del renacimiento clásico, ayudado a traer al delantero una concepción del hombre autónomo o una idea del desarrollo de la personalidad humana que, aunque generalmente Christian, era más 'naturalista' y menos asceta que la concepción medieval. Y esta idea favoreció el crecimiento de individualismo. Incluso entre escritores que eran Cristianos devotos uno puede discernir la convicción que una nueva edad para el hombre comenzaba. Esta convicción no era debida simplemente a estudios clásicos, por supuesto; era debido al complejo de cambios históricos que ocurrían en el Renacimiento.

Era en el momento del Renacimiento que los trabajos de Platón y Plotinus fueron traducidos, por Marsilius Ficinus; y en la fase más temprana del período una tentativa fue hecha para formar una síntesis filosófica de la inspiración Platónica. Los filósofos Platónicos eran, en su mayor parte, Cristianos; pero, muy naturalmente, el Platonismo fue considerado como una especie de antítesis a Aristotelismo. Al mismo tiempo otro grupo de humanistas, bajo la influencia de la literatura clásica latina, atacó las abstracciones lógicas y Escolásticas Aristotélicas en nombre de gusto bueno, realismo y el sentimiento para el hormigón, retórica y exposición literaria. Una nueva idea de la educación por medio de la literatura clásica más bien que por la filosofía abstracta tomaba la forma. El escepticismo cortés y humanístico fue representado por Montaigne, mientras Justus Lipsius reanimó el Estoicismo y Pierre Gassendi Epicureanism. Los Aristotélicos del Renacimiento, aparte del Scholastics, fueron divididos mientras tanto entre sí en el Averroists y aquellos que favorecieron la interpretación de Aristóteles dado por Alexander de Aphrodisias. Éstos últimos favorecieron una interpretación de la psicología de Aristóteles que condujo al desmentido de la inmortalidad humana, hasta la inmortalidad impersonal admitida por el Averroists. El Pomponazzi, la figura principal de este grupo, sacó la conclusión que el hombre tiene un final moral puramente terrestre. Al mismo tiempo él profesó ser Christian creedor y tan tuvo que hacer una división rígida entre la verdad teológica y filosófica.

Las filosofías que tomaron la forma de renacimientos del pensamiento clásico tendieron a acostumar a la gente a una idea de hombre que no tenía ninguna unión muy obvia con el cristianismo y que era a veces francamente naturalista, aun si los autores de estos cuadros naturalistas del hombre fueran generalmente Cristianos. Un proceso análogo del desarrollo continuó en cuanto a la filosofía de naturaleza. Mientras que las ciertas formas del pensamiento Oriental favorecerían apenas el estudio de naturaleza, debido a la noción que el mundo fenomenal es la ilusión o el mero 'aspecto{aparición}', la filosofía cristiana favoreció en cierto modo la investigación de naturaleza, o al menos no le puso ninguna barra teórica, porque esto consideró el mundo material no sólo como verdadero sino también como la creación de Dios, y para digno del estudio. Al mismo tiempo el énfasis puesto por un teólogo cristiano, filósofo y santo como Bonaventure en la orientación religiosa del hombre condujo a una concentración natural en aquellos aspectos del mundo



material que podría ser el más fácilmente considerado no sólo como manifestaciones de Dios sino también como medios de elevar la mente del material al espiritual. El santo no estuvo en particular interesado en estudiar el mundo para su propio bien: él estuvo más mucho interesado en el descubrimiento en ello el espejo del divino. Sin embargo, la filosofía cristiana, aparte de esta concentración natural del interés, no era radicalmente hostil al estudio del mundo; y en caso de filósofos del siglo trece como San. Albert el Gran Tocino y Roger Bacon encontramos una combinación de la perspectiva espiritual con un interés al estudio empírico de la naturaleza. En el siglo catorce encontramos este interés al crecimiento de estudios científico, conjuntamente con el movimiento Ockhamist y favorecido por la grieta que fue introducida en la síntesis del siglo trece de teología y filosofía. El camino estaba estando listo para una filosofía de naturaleza que, mientras no necesariamente anticristiano, naturaleza enfatizada como una totalidad inteligible gobernada según sus propias leyes inmanentes. Podría ser quizás mejor decir que el camino estaba estando gradualmente listo para el estudio científico de la naturaleza, que era con el tiempo, aunque sólo en un período posterior, para mudar el nombre de 'la filosofía natural' o 'filosofía experimental' y darse cuenta de sí como una disciplina separada, o se pongan de disciplinas, con su propio método o métodos. Pero en el momento del Renacimiento encontramos varias filosofías de la naturaleza levantarse{surgir} que se destacan del desarrollo de la ciencia física como tal, en el cual ellos son caracterizados por un rasgo especulativo marcado que a veces se manifestaba en ideas imaginarias y extrañas. Estas filosofías variaron de Christian y la filosofía fuertemente Platónica o Neo-platónica de Nicholas de Cusa a la filosofía panteísta de Giordano Bruno. Pero ellos fueron marcados por características comunes, por una creencia, por ejemplo, en la naturaleza como un sistema de desarrollo que era infinito, o potencialmente infinito, y que fue considerado como el infinito creado, reflejando el infinito no creado y divino, o como sí mismo en algún sentido divino. Dios no fue seguramente negado; pero el hincapié fue hecho, en grados variantes con filósofos diferentes, en la naturaleza sí mismo. La naturaleza tendió a ser considerada como el macrocosmo y hombre como el microcosmo. Este era, en efecto, una vieja idea, volviendo a tiempos griegos; pero esto representó un cambio de énfasis de aquella característica de la perspectiva medieval. En otras palabras, había una tendencia de considerar la naturaleza como un sistema autónomo, aunque la dependencia de la naturaleza en Dios no fuera negada. Los aspectos extraños y fantásticos de algunas de estas filosofías pueden tender a hacer un impaciente de ellos y sus autores; pero ellos tienen la importancia de la cual ellos marcaron la subida de una nueva dirección del interés y debido al hecho que ellos formaron una especie de fondo mental contra el cual el estudio puramente científico de la naturaleza podría ir adelante. En efecto, era en el contexto de estas filosofías, que eran los antepasados de filosofías como aquellos de Spinoza y Leibniz, más bien que en el contexto de fourteenthcentury Ockhamism, que los grandes avances de la fase científica del Renacimiento fueron conseguidos. Bastante con frecuencia los filósofos esperaron especulativamente hipótesis que los físicos debían verificar o confirmar. Incluso Newton, puede ser recordado, consideró él mismo como un filósofo.

Cuando damos vuelta a los científicos de Renacimiento, los encontramos interesados principalmente en el conocimiento para su propio bien. Pero al mismo tiempo esto era una característica de algunos pensadores de Renacimiento para enfatizar las frutas prácticas del conocimiento. Los nuevos descubrimientos científicos y la apertura del nuevo mundo naturalmente sugirieron un contraste entre un conocimiento de naturaleza, ganada por el

estudio de sus leyes y fabricación posible un uso de naturaleza para la ventaja del hombre, y la disciplina abstracta más vieja que pareció carente de la utilidad práctica. El estudio de causas finales no consigue el que en ninguna parte; el estudio de causas eficientes permite controlar la naturaleza y ampliar el dominio del hombre sobre la naturaleza. La expresión más conocida de esta perspectiva debe ser encontrada en las escrituras de Francis Bacon (d. 1626), a quién, aunque a menudo adjudicado{asignado} a 'la filosofía moderna', puede ser razonablemente adjudicado{asignado} al período de Renacimiento. (El diferencia de esta clase es hasta cierto punto una materia{un asunto} de la opción personal, por supuesto.) Esto sería un error de engendrar esta clase de la actitud en las grandes figuras científicas; pero esto es una actitud que ha venido para dominar una gran parte de la mentalidad moderna. Uno puede descubrirlo hasta en algunos pensadores políticos del Renacimiento. Machiavelli (d. 1527), por ejemplo, descuidando problemas teóricos de la soberanía y de la naturaleza del estado a favor 'del realismo' escribió a su *Príncipe* como un texto para príncipes que quisieron saber conservar y aumentar su poder.

Finalmente, uno tiene que considerar las grandes figuras científicas, como Kepler y Galileo, que puso las fundaciones de la ciencia clásica de la era moderna, la ciencia Newtoniana, cuando a menudo es conocido. Si la primera fase del Renacimiento fuera la del humanismo italiano, el último era el del crecimiento de la ciencia moderna. Este desarrollo vino para ejercer una influencia profunda no sólo en la filosofía sino también en la mentalidad moderna en general. Pero de esta influencia será más apropiado hablar en otros volúmenes.

4. Martin Luther era muy fuertemente antiaristotélico y antiescolástico; pero el Melancthon, su discípulo más eminente y socio, era un humanista que introdujo en el protestantismo Luterano un juego de Aristotelismo humanístico al servicio de religión. Los Reformadores estuvieron más naturalmente mucho preocupados por religión y teología que con la filosofía; y podría esperarse apenas que hombres como Luther y Calvin tuvieran muchísimo la compasión con la actitud predominantemente estética de los humanistas, aunque el protestantismo acentuara la necesidad de la educación y tuvo que aceptar{llegar a un acuerdo} con el humanismo en el campo educativo.

Sin embargo, aunque el humanismo, un movimiento que era poco compasivo a Scholasticism, comenzara en el Católico Italia, y aunque las mayores figuras del humanismo en Europa del norte, Erasmo sobre todo, sino también hombres como Thomas More en Inglaterra, fueran Católicos, el último Renacimiento atestiguó un renacimiento de Scholasticism, un breve tratamiento de que he incluido en el volumen presente. El centro de este renacimiento era, considerablemente, España, un país que no fue muy afectado por las agitaciones religiosas y divisiones que afligieron tanto de Europa o, en efecto, por la filosofía de Renacimiento. El renacimiento vino al final de siglo quince, con Thomas de Vio (d. 1534), conocido como Cajetan, De Sylvestris

(d. 1520) y otros; y en el siglo dieciséis encontramos dos grupos principales, el grupo dominicano, representado por escritores como Francis de Vitoria (d. 1546), Dominic Soto (d. 1560), Melchior Cano (d. 1566), y Dominic Banez (d. 1640), y el grupo jesuita, representado, por ejemplo, por Toletus (d. 1596), Molina (d. 1600), Bellarmine (d. 1621), y Suárez

(d. 1617). Los más importantes de éstos tarde Scholastics es probablemente Suárez, de cuya filosofía daré un tratamiento más ampliado que en caso de cualquiera de los demás.

Los temas tratados por el Renacimiento Scholastics eran en su mayor parte aquellos temas y problemas ya puestos precediendo a Scholasticism medieval; y si uno mira los trabajos extensos de Suárez, uno encuentra pruebas abundantes del muy amplio conocimiento del autor de filosofías precedentes. La subida de protestantismo naturalmente condujo a los teólogos Escolásticos a hablar de problemas teológicos relevantes que tenían sus repercusiones en el campo de filosofía; pero los Scholastics no fueron muy afectados por el característicamente filosofías de Renacimiento. Un pensador como Suárez aguanta más parecido al theologianphilosophers del siglo trece que a los freelances intelectuales del Renacimiento. Aún, cuando veremos más tarde, los movimientos contemporáneos influyeron en Suárez de dos modos al menos. Primero, el viejo método filosófico de comentar sobre un texto fue abandonado por él en sus *Discusiones Metafísicas* para una discusión continua en un más moderno, aun si, debe ser admitido, estilo algo prolijo. La filosofía vino para ser tratado, no con trabajos predominantemente o en gran parte teológicos, pero con tratados separados. En segundo lugar, la subida de estados nacionales fue reflejada en un desarrollo fresco de la teoría política y de la filosofía de ley, de mucho más carácter cuidadoso que algo producido por Scholasticism medieval. En esta unión uno piensa naturalmente en el estudio de la ley internacional por el dominicano, Francis de Vitoria y de Suárez' tratado sobre la ley.

*Parte Un*

## **EI CATORCE SIGLO**

*Capítulo Dos*

### **DURANDUS y PETRUS AUREOLI**

*James de Metz - Durandus - Petrus Aureoli - Henry de*

*Harclay - la relación de estos pensadores a Ockhamism.*

1. Uno es naturalmente inclinado a pensar que todos los teólogos y los filósofos de la Orden{del Pedido} dominicana en la última Edad Media siguieron la enseñanza de San. Tomás de Aquino. En 1279 aquellos que no abrazaron Thomism estuvieron prohibidos por el Capítulo de París condenarlo, y en 1286 el mismo Capítulo decretó que non-Thomists debería ser quitado de sus sillas. En el siglo siguiente los Capítulos de Zaragoza (1309) y de Metz (1313) hicieron obligatorio de aceptar la enseñanza de San. Thomas (quién no fue canonizado hasta 1323). Pero estas promulgaciones no lograron en la fabricación de todos

los dominicanos conformarse. Dejando de la cuenta Meister Eckhart, de cuya filosofía hablarán en el capítulo en el misticismo especulativo, uno puede mencionar entre James dissentients de Metz, aunque sus dos comentarios sobre *las Oraciones* de Pedro Lombard, que parecen haber sido formadas el un antes 1295 y otro en 1302, antedataran la imposición oficial de Thomism en miembros de la Orden{del Pedido}.

James de Metz no era un anti-Thomist en el sentido de ser un opositor de San. La enseñanza de Thomas en general; tampoco él era un revolucionario filosófico; pero él no vaciló en marcharse de la enseñanza de San. Thomas y preguntar aquella enseñanza cuando él vio adecuado. Por ejemplo, él no hizo accept la vista{opinión} de Thomist de la materia{del asunto} como el principio de individualización. Esto es la forma que da la unidad a la sustancia y tan lo constituye; y debemos reconocer en consecuencia la forma como el principio de individualización, ya que la individualidad presupone substantiality. James de Metz parece haber sido bajo la influencia de pensadores como Henry de Gante y Pedro o Auvergne. Así él desarrolló la idea de Henry de 'los modos de ser' (*modi essendi*). Hay tres modos de ser, aquel de sustance, aquel del verdadero accidente (cantidad y calidad) y aquella de la relación. Los modos son distintos el uno del otro; pero ellas no son cosas que juntos con sus fundaciones arreglan a seres compuestos. Así la relación es un modo de ser que relaciona una sustancia o un accidente absoluto al término de la relación: esto no es una cosa. La mayor parte de relaciones, como semejanzas{parecido}, por ejemplo, o igualdad, son mentales: la relación causal es la única 'verdadera' relación, independiente de nuestro pensamiento. James era algo de un ecléctico; y su divagations de la enseñanza de los Santos. Thomas provocó la crítica y la reprobación de la pluma de Hervé Nédellec, <sup>1</sup> un dominicano que publicó *un Correctorium fratris Jacobi Metensis*.

2. El Durandus (Durand de Santo-Pourgain) era mucho más *de un terrible enfant* que era James de Metz. Nacido entre 1270 y 1275, él entró en la Orden{el Pedido} dominicana e hizo sus estudios en París, donde se supone que él ha seguido las conferencias de James de Metz. A principios de la primera edición de su comentario sobre *las Oraciones* él posó{dejó} el principio que el procedimiento apropiado en hablar y escritura de cosas que no tocan la Fe debe confiar en la razón más bien que en las autoridades de cualquier Doctor sin embargo famoso o grave. Armado con este principio Durandus procedió en su camino, al disgusto de sus colegas dominicanos. Él entonces publicó una segunda edición de su comentario, omitiendo las proposiciones de ofensa; pero nada fue ganado así, ya que la primera edición siguió en la circulación. El Capítulo dominicano de Metz condenó sus opiniones peculiares en 1313, y en 1314 una comisión presidida por Hervé Nédellec reprobó 91 proposiciones tomadas de la primera edición del comentario de Durandus. Éste, quién era en este tiempo a un conferenciante en el tribunal papal de Aviñón, se defendió en su *Excusationes*; pero Hervé Nédellec persiguió el ataque en su *Reprobationes excusationum Durandi* y lo siguió atacando la enseñanza de Durandus en Aviñón. En 1316 el Capítulo General dominicano en Montpellier, considerando que 'un remedio' debería ser proporcionado para esta situación espantosa, preparó una lista de 235 puntos en los cuales Durandus se había diferenciado de la enseñanza de San. Thomas. En 1317 Durandus se hizo el Obispo de Limoux, siendo traducido a Puy en 1318 y finalmente a Meaux en 1326. Reforzado por su posición episcopal, él publicó, algún día después 1317, una tercera edición o su comentario sobre *las Oraciones*, en las cuales él volvió, en parte, a las posiciones que él había retraído una vez. Uno puede asumir sin peligro que él siempre seguía sosteniendo las teorías en cuestión. De hecho, aunque poseído de un espíritu

independiente en cuanto a San. La enseñanza de Thomas, Durandus no era un revolucionario. Él era bajo la influencia de la doctrina de Henry de Gante, por ejemplo, mientras en algunos puntos él habló como un Agustino. En 1326, cuando Obispo de Meaux, él era un miembro de la comisión que reprobó 51 proposiciones tomadas de Guillermo del comentario de Ockham sobre *las Oraciones*. Él murió en 1332.

Una de las opiniones de Durandus que ofendieron a sus críticos concernió relaciones. Para Durandus, en cuanto a James de Metz, la relación es *un modo essendi*, un modo de ser. Henry de Gante, cuando hemos visto, había distinguido tres modos de ser, aquella de una sustancia, aquel de un accidente absoluto (cantidad y calidad) que es inherente en una sustancia, y aquella de una relación. Una relación fue considerada por Henry que como es una especie de tendencia interna de un ser hacia otro ser. Por lo que el verdadero ser de una relación está preocupado, entonces, es reducible al ser de una sustancia o de un verdadero accidente; y las categorías Aristotélicas deben ser consideradas como la comprensión de sustancia, cantidad, calidad, relación, y las seis subdivisiones de la relación. Esta doctrina de los tres modos básicos de ser fue adoptada por James de Metz y Durandus. Cuando los modos de ser son realmente distintos, resulta que la relación es realmente distinta de su fundación. Por otra parte, cuando la relación es simplemente la fundación o sujeto en su relacionado con algo más, <sup>2</sup> esto no puede ser correctamente 'una cosa' 'o criatura'; al menos, esto no puede firmar la composición con su ~~fundación~~<sup>3</sup> hay una verdadera relación sólo cuando estar relacionado con el otro posee un objetivo, exigencia interna para este relacionado. Este significa que hay una verdadera relación, a fin de que las criaturas están preocupadas, sólo cuando hay verdadera dependencia; y esto sigue por lo tanto que la relación causal es la única verdadera relación en Semejanzas{Parecido} de criaturas <sup>4</sup>, la igualdad y todas las relaciones además de la relación causal son puramente conceptuales; ellas no son verdaderas relaciones.

El Durandus aplicó esta doctrina al conocimiento. El acto de saber{conocer} no es un accidente absoluto que es inherente en el alma, como San. Thomas pensó; esto es *un modo essendi* que no añade nada a la intelecto o lo hace más perfecto. 'Se debe decir que la sensación y el entendimiento no implican la adición al sentido y la intelecto de algo verdadero que firma la composición con ellos. '<sup>5</sup> Sensación y entendimiento son actos inmanentes que son realmente idénticos con el sentido y la intelecto. ¿Por qué hizo el asimiento de Durandus este? Como él consideró que para mantener que el alma, cuando esto firma la relación cognoscitiva con un objeto, recibe accidentes por vía de la adición debe implicar que un objeto externo puede actuar en un principio espiritual o un objeto no vivo en un sujeto vivo, una vista{opinión} que él llama 'ridículo'. El pensamiento de Durandus en esta materia{asunto} es claramente de la inspiración Agustina. Por ejemplo, uno de los motivos por qué San. Agustín mantuvo que la sensación es un acto del alma sola era la imposibilidad de una cosa material que actúa en el alma. El objeto es *un sine qua non conditio*, pero no una causa, del conocimiento; la intelecto sí mismo es la causa.

De esta teoría del conocimiento como una relación Durandus sacó la conclusión que pueden prescindir del aparato entero *de especies* cognoscitivas, en el sentido de formas casuales. Esto sigue también que es innecesario postular una intelecto activa que es supuesta abstraer estas *especies*. Del mismo modo, Durandus se deshizo 'de hábitos' en la intelecto y va a, y él siguió la tradición Agustina en negar a cualquier verdadero diferencia entre la intelecto y va a.

La razón principal por qué Durandus entró en el problema sobre su doctrina de relaciones era su aplicación a la doctrina de la Trinidad. En la primera edición de su comentario sobre *el-Sentences* él afirmó que hay un verdadero diferencia entre la esencia divina o naturaleza y las relaciones divinas o Personas, aunque en el segundo paso mandado a él hable con un poco de vacilación. Esta opinión fue condenada por la comisión de 1314 como 'completamente herética'. El Durandus trató de justificar sus aseveraciones, pero Hervé Nédellec llamó la atención hacia sus palabras actuales. En el Aviñón *Quodlibet* él confesó que uno no podía hablar correctamente de un verdadero diferencia entre la naturaleza divina y las relaciones internas divinas: éste es *modi essendi vel habendi essentiam divinam* y el diferencia es sólo *secundum la libra*. Un ataque renovado por Hervé Nédellec siguió este cambio, y en la edición final del comentario Durandus propuso otra vista{opinión} 7 hay, él dice, tres teorías posibles. Primero, la esencia y la relación, aunque no dos cosas, se diferencian en que ellos no son el mismo 'suficientemente y convertibly'. En segundo lugar, la esencia y la relación se diferencian como cosa y 'modo de poseer la cosa'. Este era la vista{opinión} de Henry de Ghent, James de Metz y, antes, de Durandus él mismo. En tercer lugar, la esencia y la relación diferencian *formaliter excepto natura rei*, aunque ellos sean idénticamente la misma cosa. El Durandus adopta esta tercera vista{opinión}, aquel de Scotus, aunque él añade que él no entiende lo que *formaliter* significa a menos que esta vista{opinión} contenga los otros dos. La primera vista{opinión} es incluida, en aquella esencia y relación, mientras ellos son la misma cosa, no son la misma cosa 'suficientemente y convertibly'. La segunda vista{opinión} también es incluida, a saber aquella esencia y relación se diferencian como *res y modo habendi rem*. En otras palabras, la opinión de Durandus no se sometió a ningún cambio muy alarmante.

Esto solía ser dicho que Durandus era conceptualist puro en cuanto a universals y que él así ayudó a preparar el camino para Ockhamism. Pero está claro ahora que él no negó que hubiera alguna verdadera fundación en cosas para el concepto universal. Él creyó, en efecto, que es 'frívolo decir que hay universalidad en cosas, ya que la universalidad no puede estar en cosas, pero sólo singularidad'; <sup>8</sup> pero la unidad de la naturaleza que es pensada por la intelecto como común a una multiplicidad de objetos existe realmente en cosas, aunque no como un objetivo universal. La universalidad pertenece a conceptos, pero la naturaleza que es concebida por la intelecto cuando un universal existe realmente en cosas individuales.

El Durandus seguramente rechazó un número considerable de teorías que habían sido mantenidas por San. Thomas. Hemos visto que él negó las doctrinas *de especies* y de hábitos o disposiciones, y el verdadero diferencia entre la intelecto y va a. Además, en cuanto a la inmortalidad del alma él siguió Scotus en el refrán que no es demostrable; o, al menos, que es difícil manifestarse en una manera rigurosa. Pero, como ya mencionado, él no era un revolucionario aun si él fuera un pensador independiente y crítico. Su psicología era en gran parte Agustina en carácter e inspiración, mientras hasta su doctrina de relaciones fue fundada en aquel de Henry de Gante. Y en cuanto a universals él no rechazó la posición mantenida por los Aristotélicos medievales. En otras palabras, el antiguo cuadro de Durandus como un precursor estrechamente relacionado de Guillermo de Ockham ha tenido que ser abandonado, aunque sea verdadero, por supuesto, que él empleó el principio de economía, conocida como 'la navaja de afeitar de Ockham'.

3. El Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) entró en la Orden{el Pedido} del Menor de

Frailes y estudió en París. Después haber dado una conferencia en Bolonia (1312) y Toulouse (1314) él volvió a París donde él recibió el doctorado de la teología en 1318. En 1321 él se hizo el Arzobispo de Aix-en-Provence. Él murió dentro de poco después, en el enero de 1322. Su primer trabajo filosófico era *Tractatus* no acabado *de principiis naturae*, que trató con preguntas de la filosofía natural. Su trabajo principal, un comentario sobre *las Oraciones* de Pedro Lombard, fue publicado en dos ediciones sucesivas. Tenemos también su *Quodlibeta*.

El Petrus Aureoli toma su soporte firmemente en la declaración que todo que existe es, por el mismo hecho que esto existe, una cosa individual. Hablando de la disputa acerca del principio de individualización, él afirma que en realidad no hay ninguna pregunta en absoluto para hablar, 'ya que cada cosa, por el mismo hecho que esto existe, existe como una cosa individual' (*singulariter est*) <sup>9</sup> a la Inversa, si algo es común o universal o puede ser afirmado de una pluralidad de objetos, es mostrado por aquel mismo hecho para ser un concepto. 'Por lo tanto para buscar para algo por lo cual un objeto de extramental es dado el individuo no debe buscar para nada.' <sup>10</sup> Para este es equivalente a la petición de que modo un universal extramental es individualizado, cuando de hecho no hay ninguna tal cosa como un universal extramental que podría ser individualizado. El problema metafísico de la individualización no es así ningún problema en absoluto. Allí no es universal fuera de la mente. Pero este no significa que Dios no puede crear a varios individuos de las mismas especies; y sabemos, de hecho, que Él ha hecho así. Las cosas materiales tienen formas, y cierto de estas formas poseen una calidad que llamamos 'la semejanza' (*similitudo*). Si le preguntan que clase de cosa (*quale libra*) Sócrates es, la respuesta es que él es un hombre: hay una calidad de semejanza en Sócrates y Platón de tal clase que aunque no haya nada en Sócrates que está en Platón, no hay en Platón nada al cual no puede haber una semejanza en Sócrates. 'Yo y usted no somos el mismo; pero puedo ser como usted son. Entonces el Filósofo dice que Callias, generando Sócrates, genera a un ser similar.' <sup>11</sup> la fundación extramental del concepto universal es esta calidad de la semejanza. El Petrus Aureoli no niega, entonces, que hay una fundación objetiva para el concepto universal: lo que él niega realmente es que hay cualquier realidad común que existe extramentalmente. En cuanto a formas inmateriales, éstos también pueden ser parecidos. De ahí no hay ninguna razón por qué varios ángeles no deberían pertenecer a las mismas especies.

La intelecto, tan activa, asimila a sí esta semejanza y, como pasivo, le es asimilada, así concibiendo la cosa, es decir produciendo 'un concepto objetivo' (*conceptus obiectivus*). Este concepto es intramental, por supuesto, y, como tal, es distinto de la cosa; pero por otra parte esto es la cosa como conocido. Así Petrus Aureoli dice que cuando la asimilación intelectual ocurre 'la cosa inmediatamente recibe *los apparens' esse*. Si la asimilación está clara, la cosa tendrá *esse claro apparens* o existencia fenomenal; si la asimilación es oscura, *el esse apparens* será oscuro. Este 'aspecto{aparición}' está en la intelecto  ~~sola~~ <sup>12</sup> 'del hecho que una cosa produce una impresión imperfecta de sí en la intelecto, allí se levanta{surge} el concepto genérico, por el cual la cosa es concebida imperfectamente y vagamente, mientras del hecho que la misma cosa produce una impresión perfecta de sí en la intelecto allí se levanta{surge} el concepto de la diferencia (específica), por la cual la cosa es concebida en su existencia específica y distinta.' <sup>13</sup> la diversidad 'objetiva' de conceptos es el resultado de la diversidad formal de la impresión hecha por el objeto mismo en la mente misma. 'Por lo tanto si usted pregunta en que la unidad específica de la

humanidad consiste, digo que esto consiste en la humanidad, no en la animalidad, pero en la humanidad como concebido. Y de esta manera esto es el mismo como el concepto objetivo del hombre. Pero esta unidad existe en la potencia e incoadadamente en la cosa extramental, en vista de que éste es capaz de causar en la intelecto que a una impresión perfecta le gusta a la impresión causada por otra cosa. <sup>14</sup>

Cada extramentally cosa existente es el individuo; y esto es ‘nobler’ para saberlo{conocerlo} directamente en su individualidad única que saberlo{conocerlo} por medio de un concepto universal. La intelecto humana, sin embargo, no puede agarrar{comprender}, directamente y principalmente, la cosa en su individualidad incomunicable, aunque esto pueda saberlo{conocerlo} secundariamente, por medio de la imaginación: principalmente e inmediateamente esto detiene{entiende} la forma de la cosa material por medio ~~de un concepto~~<sup>15</sup> universal, Pero decir que la intelecto sabe que la cosa ‘por medio de un concepto universal’ no significa que hay *una especie intelligibilis* en el sentido Thomist que actúa como *un medio quo* del conocimiento. ‘Ninguna verdadera forma debe ser postulada como existiendo subjetivamente en la intelecto, o en la imaginación ... pero aquella forma que estamos conscientes de la contemplación cuando sabemos{conocemos} elevarse como tal o la flor como tal no es algo verdadero impresionado subjetivamente en la intelecto, o en la imaginación; tampoco esto es una verdadera cosa subsistent; esto es la cosa sí mismo como poseyendo *esse intentione*. <sup>16</sup> Petrus Aureoli así prescindien *de las especies intelligibilis* como *el medio quo* del conocimiento e insisten que el intellectknows la cosa sí mismo directamente. Este es una razón por qué Gilson Étienne puede decir que Petrus Aureoli ‘no admite ninguna otra realidad que aquel del objeto conocible’ y que su solución no consiste en eliminar *las especies intelligibilis* a favor del concepto, pero en la supresión hasta ~~el concepto~~<sup>17</sup> Por otra parte, la cosa que es conocida, es decir el objeto de conocimiento, es la cosa extramental como poseyendo *esse intentionale o esse apparens*; y esto adquiere este *esse intentionale* por ‘la concepción’ (*conceptio*). La cosa como poseyendo *esse intentionale* es así el concepto (o sea, ‘el concepto objetivo’ a diferencia de ‘el concepto subjetivo’ o acto psicológico como tal); y resulta que el concepto es el objeto de conocimiento. ‘Todo el entendimiento exige la colocación de una cosa en *esse intentionali*’, y este es *el forma specularis*.<sup>18</sup> ‘la cosa postulada en *esse apparenti* es dicho ser concebido por el acto de la intelecto, en efecto, esto es el concepto intelectual; pero un concepto permanece dentro del conceiver, y es (debe el que es a) el conceiver. Por lo tanto la cosa como la aparición depende con eficacia del acto de la intelecto, tanto en cuanto a la producción como en cuanto al contenido. <sup>19</sup> doctor B. El Geyer puede decir, entonces, que ‘*la especie, el forma specularis*, es así, según Aureoli, ya no *el medio quo* del conocimiento, como con Tomás de Aquino, pero su objeto inmediato <sup>20</sup>, Pero, aun si Petrus Aureoli puede hablar de vez en cuando como si él deseara mantener una forma del idealismo subjetivo, él insiste, por ejemplo, que ‘la salud tan concebida por la intelecto y salud como esto es extramentally presente es la cosa misma en realidad (*realiter*), aunque ellos se diferencien en su modo de ser, ya que en la mente la salud tiene *esse apparens e intentionale*, mientras extramentally, en el cuerpo, esto tiene *esse existens y nueva ale* ... Ellos se diferencian en el modo de ser (*en modo essendi*), aunque ellos sean la cosa misma. <sup>21</sup> de Ahí está claro que las cosas ellos mismos son concebidas por la mente, y que el que que intuit no somos otro *forma specularis*, pero la cosa sí mismo como teniendo *esse apparens*; y este es el concepto



mental o idea objetiva (*notitia obiectiva*).<sup>22</sup>

El conocimiento, para Petrus Aureoli, es arraigado en la percepción del hormigón, de cosas realmente existentes. Pero una cosa tan conocida *es* la cosa como teniendo *esse apparens e intentionale*; esto *es* el concepto. Según el grado de claridad en el conocimiento de la cosa allí se levanta{surge} un concepto genérico o específico. Los géneros y las especies, consideradas como universals, no existen, sin embargo, extramentally, y deben ser considerados como 'fabricado' por la mente. Pueden llamar así Petrus Aureoli un 'conceptualist' en vista de que él rechaza cualquier existencia extramental de parte de universals; pero no pueden llamarlo correctamente un 'nominalist', si 'el nominalismo' es tomado para implicar un desmentido de las semejanzas{del parecido} objetivas de naturalezas. Este no debe decir, sin embargo, que él no habla, más o menos con frecuencia, en una manera ambigua y hasta inconsecuente. Puede decirse que su idea de la lógica favorece el nominalismo en el cual se dice que el lógico trata con palabras (*voces*). 'Por lo tanto el lógico los considera ("segundas intenciones"), no como *entia rationis*, ya que esto pertenece al metaphysician para decidirse sobre verdadero siendo y ser conceptual, pero en cuanto ellos son reducidos al discurso ...<sup>23</sup> Pero, aunque la doctrina que la lógica está preocupada por palabras (*voces*) pueda parecer, de ser tomado por sí mismo, favorecer el nominalismo, Petrus Aureoli añade que el lógico está preocupado por palabras como la expresión de conceptos. 'La palabra, así como el concepto (*ut expressiva conceptus*), es la materia de lógica.'<sup>24</sup> En su lógica, dice que Petrus Aureoli, Aristóteles siempre implica que él considera palabras como la expresión ~~de conceptos~~<sup>25</sup> Además, el discurso, que expresa conceptos, es el sujeto de verdad y falsedad: esto es el signo de verdad y falsedad (*voces enim verum significativo vel falsum en o cene el anuncio conceptum*)<sup>26</sup> la teoría *del supposito*, como formado en la lógica terministic, puede ser implicada en la idea de Petrus Aureoli de la lógica; pero él no era un 'nominalist' en la metafísica. Es verdadero que él enfatizó las semejanzas{el parecido} cualitativas de cosas más bien que las semejanzas{el parecido} de naturaleza o esencia; pero él no parece haber negado semejanzas{parecido} esenciales como la fundación del concepto específico: mejor dicho hizo él lo presupone.

Hemos visto que para Petrus Aureoli el conocimiento conceptual es de la cosa extramental en su semejanza para otras cosas más bien que de la cosa exactamente como el individuo. Pero es mejor, él insiste, saber{conocer} la cosa individual en su individualidad que saberlo{conocerlo} por medio de un concepto universal. Si la intelecto humana en su estado presente sabe{conoce} cosas mejor dicho *por modum abstractum y universalem* que exactamente en su individualidad, este es una imperfección. La cosa individual puede hacer una impresión en los sentidos de tal modo que hay conocimiento del sentido o la intuición de la cosa individual como el individuo; pero la cosa material no puede hacer una impresión de esta clase en la intelecto inmaterial; su forma es conocida abstractamente por la intelecto, que no puede alcanzar directamente e inmediatamente la cosa individual como el individuo. Pero este no cambia el hecho que una intuición intelectual o el conocimiento de la cosa individual como el individuo serían más perfectos que el conocimiento abstracto y universal. 'Para el conocimiento que llega a la cosa exactamente cuando la cosa existe es más perfecto que el conocimiento que llega a la cosa en una manera en la cual la cosa no existe. Pero está claro que una cosa universal no existe, excepto en cosas individuales y por cosas individuales, cuando el Filósofo dice contra Platón, en el séptimo libro *de la*

*Metafísica*. ... está completamente claro que la ciencia, que detiene{entiende} esencias (*quidditates*), no detiene{no entiende} cosas exactamente cuando ellos existen ... pero el conocimiento de este individuo preciso es el conocimiento de la cosa como esto existe. Por lo tanto, esto es nobler para saber{conocer} la cosa individual como tal (*rem individuatam* y *demonstratam*) que saberlo{conocerlo} de un modo abstracto y universal. <sup>27</sup> Resulta que aun si la intelecto humana no puede tener aquel conocimiento perfecto de cosas individuales que deben ser atribuidas a Dios, esto debería acercarse como cerca además como posible conservándose en el contacto cercano con la experiencia. Deberíamos adherirnos a 'el camino de experiencia más bien que a cualquier razonamiento lógico, ya que la ciencia proviene de la experiencia <sup>28</sup> Petrus Aureoli también acentuaron la experiencia interior de nuestros actos psíquicos, y él con frecuencia apela a experiencia interior o introspección para apoyar sus declaraciones sobre conocimiento, volición y actividad psíquica en general. Él muestra una facilidad 'de empírico' fuerte en su tratamiento de universals, en su insistencia en el cuidado cerca de la experiencia, y en su interés a ciencias naturales, que son mostradas por los ejemplos que él toma de Aristóteles y sus comentaristas Islámicos; pero la investigación de Dreiling le condujo a concluir que 'la tendencia de empírico de Aureoli tiene un centrípeto más bien que una dirección centrífuga y es girada hacia la vida psíquica más que hacia la naturaleza externa <sup>29</sup>

La mención de las peticiones de Petrus Aureoli a introspección o experiencia interior engaña para hablar de su idea del alma. En primer lugar, puede ser probado que el alma es la forma del cuerpo, en el sentido que el alma es una parte esencial del hombre que juntos con el cuerpo arregla al hombre. En efecto, 'ningún filósofo alguna vez negó esta proposición <sup>30</sup> Pero no puede ser probado que el alma es la forma del cuerpo en el sentido que esto es simplemente la formación y terminación de la materia{del asunto} (*formatio* y *terminatio materiae*) o que hace el cuerpo para ser un cuerpo. 'Este ha sido todavía demostrado, por Aristóteles o por el Comentarista o por ninguno otro Ambulante. <sup>31</sup> en Otras palabras, puede ser probado, según Petrus Aureoli, que el alma es una parte esencial del hombre y que esto es la parte principal (*pars principior*) del hombre; pero no puede ser probado que es simplemente el que hace la materia{el asunto} para ser un cuerpo humano o que su relación al cuerpo es análoga a la forma de un pedazo de cobre. Si un pedazo de cobre es formado en una estatua, su figura puede ser llamada una forma; pero esto es no más que la terminación (*terminatio*) o figura del cobre; esto no es una naturaleza distinta. El alma humana, sin embargo, es una naturaleza distinta.

Ahora, Petrus Aureoli declaró que una forma sustancial es simplemente la impulsión de materia{asunto} (*pura actuatio materiae*) y que, juntos con la materia{el asunto}, esto forma una ~~naturaleza~~ <sup>32</sup> simple Resulta que si el alma humana es una naturaleza distinta y no es simplemente la impulsión de materia{asunto}, esto no es una forma del mismo modo y en el mismo sentido que otras formas son formas. 'Digo, por lo tanto, en la respuesta a la pregunta que puede ser demostrado que el alma es la forma del cuerpo y una parte esencial de nosotros, aunque esto no sea la impulsión y la perfección del cuerpo en el camino que otras almas son. <sup>33</sup> el alma espiritual del hombre y el alma o el principio vital de una planta, por ejemplo, no son formas en un sentido unívoco.

Por otra parte, el Consejo de Vienne (1311-12) acababa de posar{dejar} esto el alma intelectual o racional del hombre es 'realmente, *en sí* y esencialmente la forma del cuerpo'.

De este modo, después de afirmar que el alma humana no es la forma del cuerpo en el mismo sentido en el cual otras formas que informan la materia{el asunto} son formas, Petrus Aureoli continúa a decir que 'el noveno decreto del Consejo sagrado de Vienne' ha afirmado la parte de enfrente, a saber 'el alma es la forma del cuerpo, justo como otras formas ~~o souls~~'.<sup>34</sup> En la cara de esta situación embarazosa Petrus Aureoli, adhiriendo a su posición que no puede ser probado que el alma humana es la forma del cuerpo del mismo modo que otras almas son formas, declara que aunque este no pueda ser probado, es sin embargo conocido por la fe. Él hace una comparación con la doctrina de la Trinidad. Esta doctrina no puede ser filosóficamente probada, pero ha sido revelado y lo aceptamos en ~~la~~ fe.<sup>35</sup> Él permite que no pueda ser demostrado que el alma humana no es la forma del cuerpo en el mismo sentido que otras almas son las formas de sus asuntos respectivos; pero él rechaza permitir que pueda ser demostrado que el alma *es* la forma del cuerpo en este sentido. Él obviamente pensó que la razón inclina para pensar que el alma humana y las almas de brutos o plantas son formas en un sentido ambiguo; y él comenta que la enseñanza de los Santos y los Doctores en la Iglesia no conducirían a esperar la doctrina posada{dejada} por el Consejo; pero, sin embargo, él acepta la doctrina del Consejo, cuando él lo entiende, y saca una conclusión extraña. 'Aunque no pueda ser demostrado que el alma es la forma del cuerpo en el camino que otras formas (son formas de sus asuntos respectivos), aún debe ser sostenido, cuando me parece, que, como la forma de cera es la forma y la perfección de la cera, entonces el alma es simplemente la impulsión y la formación del cuerpo del mismo modo como otras formas. Y como ninguna causa es ser buscada por qué de la cera y su forma allí resulta una cosa, entonces ninguna causa es ser buscada por qué del alma y cuerpo allí resulta una cosa. Así el alma es simplemente el acto y la perfección de la materia{del asunto}, como la forma de la cera ... sostengo esta conclusión exactamente debido a la decisión del Consejo, que, según el sentido aparente de las palabras, parece significar este.'<sup>36</sup>

Los Padres del Consejo habrían sido asustados para oír que esta interpretación ponía sus palabras; pero, cuando él interpretó la decisión del Consejo de esta manera y lo aceptó en este sentido, Petrus Aureoli obviamente se encontró en la dificultad considerable en el sujeto de la inmortalidad del alma humana. 'La fe cree que el alma es separada (es decir sobrevive el cuerpo); pero es difícil ver como este puede ser hecho si se asume que el alma parece a otras formas, simplemente la impulsión de materia{asunto}. Digo, sin embargo, que como Dios puede separar accidentes del sujeto (es decir sustancia), aunque ellas sean no más que impulsiones del sujeto, entonces Él puede separar milagrosamente el alma, aunque esto sea simplemente la impulsión de materia{asunto}'.<sup>37</sup> es, en efecto, necesario de decir que en formas o 'las perfecciones puras hay grados. Si la forma es ampliada, puede ser afectado (y tan corrompido) por un agente ampliado natural; pero si la forma es no ampliada, entonces no puede ser afectado (y tan corrompido) por un agente ampliado natural. Ahora el alma humana, aunque esto sea *pura perfectio materiae*, no puede ser afectada (es decir corrompida) por un agente ampliado natural; puede ser 'corrompido' sólo por dios. Este no es, sin embargo, una respuesta muy satisfactoria a la dificultad que Petrus Aureoli creó para él por su interpretación del Consejo de Vienne; y él declara que nuestras mentes no son capaces del entendimiento como el alma es naturalmente incorruptible si es lo que el Consejo lo declaró para ~~ser~~.<sup>38</sup>

Petrus Aureoli obviamente no pensó que la inmortalidad natural del alma humana puede

ser filosóficamente demostrada; y él parece haber sido bajo la influencia de la actitud adoptada por Colores pardos Scotus en esta materia{asunto}. Varios argumentos han sido producidos para demostrar que el alma humana es naturalmente inmortal; pero ellos son apenas ~~concluyentes~~<sup>39</sup> Así algunas personas han discutido ‘de la proporción del objeto al poder’ o facultad. La intelecto puede saber{conocer} un objeto incorruptible. Por lo tanto la intelecto es incorruptible. Por lo tanto la sustancia del alma es incorruptible. Pero la respuesta podría ser hecha esto en este caso el ojo sería incorruptible (probablemente porque esto ve los cuerpos celestes incorruptibles) o que nuestra intelecto debe ser infinita y no creada porque esto puede conocer a Dios, que es infinito y no creado. Otra vez, los otros sostienen que hay ‘un deseo natural’ para existir para siempre y que un deseo natural no puede ser frustrado. Petrus Aureoli contesta, como Scotus aunque más sumariamente, que los brutos también desean seguir existente en vista de que ellos rechazan la muerte. El argumento, de ser válido, demostraría así demasiado. Los otros, otra vez, sostienen que la justicia requiere la recompensación del bueno y el castigo del malo en otra vida. ‘Este argumento es la moraleja y teológico, y además, no es concluyente.’ Ya que podría ser contestado aquel pecado es su propio castigo y virtud su propia recompensa.

Petrus Aureoli se pone a dar algunos argumentos de su propio; pero él no es muy confidente en cuanto a su fuerza probatoria. ‘Ahora doy mis argumentos, pero no sé{no conozco} si ellos son concluyentes.’<sup>40</sup> en Primer lugar, el hombre puede elegir libremente, y sus opciones libres{gratis} no son afectadas por los cuerpos celestes, ni por ningún agente material. Por lo tanto el principio de esta operación de la opción libre{gratis} también es no afectado por cualquier agente material. En segundo lugar, experimentamos en nosotros inmanentes, y operaciones por lo tanto espirituales. Por lo tanto la sustancia del alma es espiritual. Pero el material no puede actuar en el espiritual o destruirlo. Por lo tanto el alma no puede ser corrompida por ningún agente material.

Si el hombre es realmente libre{gratis}, esto sigue, según Petrus Aureoli, que un juicio acerca de un futuro acto libre{gratis} no es, ni verdadero, ni falso. ‘La opinión del Filósofo es una conclusión que ha sido a fondo demostrada, a saber que ninguna proposición singular puede ser formada acerca de un futuro acontecimiento contingente, acerca cual proposición puede ser concedido que es verdadero y que su parte de enfrente es falsa, o a la inversa. Ninguna proposición de la clase es verdadera o falsa.’<sup>41</sup> Para negar este debe negar un hecho patente, destruir la fundación de la filosofía moral y contradecir la experiencia humana. Si es verdadero ahora que un cierto hombre realizará un cierto acto libre{gratis} en un cierto futuro tiempo, el acto será necesariamente realizado y esto no será un acto libre{gratis}, ya que el hombre no será libre{gratis} de actuar por otra parte. Si debe ser un acto libre{gratis}, entonces no puede ser ahora verdadero o falso que será realizado.

Para decir este puede parecer implicar un desmentido 'de la ley' que una proposición debe ser verdadera o falsa. ¿Si vamos a decir de una proposición que no es verdadero, no nos obligan para decir que es falso? Petrus Aureoli contesta que una proposición recibe su determinación (es decir se hace verdadero o falso) del ser de esto al cual esto se refiere. En caso de una proposición contingente acerca del futuro que a que la proposición se refiere no tiene aún a ningún ser: esto no puede determinar, por lo tanto, la proposición para ser verdadero o falso. Podemos decir de un hombre dado, por ejemplo, que durante el Día de Navidad él beberá o el vino o no beberá el vino, pero no podemos afirmar por separado que

él beberá el vino o que él no beberá el vino. Si hacemos, entonces la declaración no es, ni verdadera, ni falsa: no puede hacerse verdadero o falso hasta que el hombre realmente beba el vino durante el Día de Navidad o deje de hacer así. Y Petrus Aureoli apela a Aristóteles en *el De Interpretatione* (9) en apoyo de su vista{opinión}.

En cuanto al conocimiento de Dios de futuros actos libres{gratis}, Petrus el Aureoli insiste que el conocimiento de Dios no haga una proposición acerca de la futura interpretación o la no interpretación de tales actos verdadera o falsa. Por ejemplo, el conocimiento previo de Dios del desmentido de Pedro de su Maestro no significó que la proposición 'Pedro negará que su Maestro' fuera verdadero o falso. A propósito de la profecía de Cristo acerca del desmentido triple de Pedro Petrus el Aureoli observa: ¿'por lo tanto Cristo no habría hablado falsamente, hasta no le había negado Pedro tres veces'.<sup>42</sup> Por qué no? Como la proposición, 'usted me negará tres veces', no podía ser verdadera o falsa. El Aureoli no niega que Dios sepa{conozca} futuros actos libres{gratis}; pero él insiste que, aunque no podamos menos de emplear la palabra 'conocimiento previo' (*praescientia*), no hay ningún conocimiento previo, correctamente hablar, en Dios.<sup>43</sup> Por otra parte, él rechaza la vista{opinión} que Dios sabe{conoce} futuros actos libres{gratis} como el presente{regalo}. Según él, Dios sabe{conoce} tales actos en una manera que abstrae de pasado, presente y futuro; pero no podemos expresar el modo del conocimiento de Dios en la lengua humana. Si el problema de la relación de futuros actos libres{gratis} a conocimiento de Dios 'o conocimiento previo' de ellos es levantado, el problema 'no puede ser solucionado por otra parte que diciendo que el conocimiento previo no hace una proposición acerca de un futuro acontecimiento contingente una proposición verdadera';<sup>44</sup> pero este no nos dice lo que 'el conocimiento previo' de Dios es positivamente. 'Debemos tener en cuenta que la dificultad de este problema se levanta{surge} de la pobreza de la lengua humana, que no puede expresar declaraciones ahorran por proposiciones que se refieren para presentar, tiempo pasado y futuro, o de la condición de nuestra mente, que siempre está implicada a tiempo (*qui semper est cum siguen y tempore*).'<sup>45</sup> Otra vez, 'es muy difícil encontrar el modo derecho de expresar el conocimiento que Dios no tiene del futuro ... Ninguna proposición en la cual una referencia es hecha al futuro expresa el conocimiento previo divino correctamente: en efecto, tal proposición es, en sentido estricto, ... falso Pero podemos decir que (un acontecimiento contingente) era eternamente conocido a Dios por un conocimiento que ni era distante de aquel acontecimiento, ni precedió a ello', aunque nuestro entendimiento sea incapaz de agarrar{comprender} lo que este conocimiento es en sí mismo.

Debería ser notado que Petrus Aureoli no abraza la opinión de San. Tomás de Aquino, para quien Dios, en virtud de Su eternidad, sabe{conoce} todas las cosas como el presente{regalo}. Él confiesa que Dios sabe{conoce} todos los acontecimientos eternamente; pero él no permitirá que Dios los sepa{conozca} como el presente{regalo}; él se opone a cualquier introducción de palabras como 'presente{regalo}', 'por delante' 'y futuro' en declaraciones acerca del conocimiento de Dios, si estas declaraciones se suponen para expresar el modo actual del conocimiento de Dios. Lo que esto viene a, entonces, es que Petrus Aureoli afirma el conocimiento de Dios de futuros actos libres{gratis} y al mismo tiempo insiste que ninguna proposición acerca de tales futuros actos sea verdadera o falsa. Exactamente como Dios sabe{conoce} tales actos que no podemos decir. Es quizás inútil añadir que Petrus Aureoli rechaza con decisión cualquier teoría según la cual Dios

sabe{conoce} futuros actos libres{gratis} por la determinación o la decisión de Su voluntad divina. En su vista{opinión} una teoría de esta clase es incompatible con la libertad humana. Thomas Bradwardine, cuya teoría estuvo directamente opuesta a aquel de Petrus Aureoli, le atacó en este punto.

La discusión de Petrus Aureoli de declaraciones acerca del conocimiento de Dios que implican una referencia, explícita o implícita, al tiempo sirve como una ilustración del hecho que los filósofos medievales no eran tan completamente ciegos a problemas de la lengua y el sentido como podría ser quizás supuesto. La lengua usada sobre Dios en la Biblia forzada sobre pensadores cristianos en una fecha muy temprana una consideración del sentido de los términos usados; y encontramos las teorías medievales de la predicción analógica calculadas{resueltas} como una respuesta a este problema. El punto preciso que he mencionado en relación a Petrus Aureoli no debería ser tomado como una indicación que este pensador estaba consciente de un problema al cual otros filósofos medievales eran ciegos. Si uno está satisfecho o no con discusiones medievales y soluciones del problema, uno no podía afirmar justificadamente que el mediaevals no sospechó hasta la existencia del problema.

4. Henry de Harclay, que nació aproximadamente 1270, estudiados y enseñados en la universidad de Oxford, donde él se hizo el Canciller en 1312. Él murió en Aviñón en 1317. Él era a veces dicho{hablado} de como un precursor de Ockhamism, o sea 'del nominalismo'; pero en realidad el tipo de teoría acerca de universals que él defendió fue rechazado por Ockham como excesivamente realista en el carácter. Es completamente verdadero que Henry de Harclay rechazó permitir que haya cualquier existencia de naturaleza común, como común, en miembros de las mismas especies, y él seguramente creyó que el concepto universal como tal es una producción de la mente; pero su polémica fue dirigida contra el realismo Scotist, y esto era la doctrina Scotist *del natura communis* que él rechazó. La naturaleza de cualquier hombre dado es su naturaleza individual, y no es de ninguna manera 'común'. Sin embargo, las cosas existentes pueden ser similares el uno al otro, y esto es estas semejanzas{parecido} que son la fundación objetiva del concepto universal. Uno puede hablar de la abstracción de algo 'común' de cosas, si uno quiere decir que uno puede considerar cosas según su semejanza el uno para el otro. Pero la universalidad del concepto, su predicability de muchos individuos, es sobrepuesta por la mente: no hay nada objetivamente existiendo en una cosa que puede ser afirmada de cualquier otra cosa.

Por otra parte, Henry claramente pensó en el concepto universal como un concepto confuso del individuo. Un hombre individual, por ejemplo, puede ser concebido claramente como Socrates o Platón, o él puede ser concebido 'confusamente' no como este o que individuo, pero simplemente como 'el hombre'. Las semejanzas{el parecido} que hacen este posible son, por supuesto, objetivo; pero la génesis del concepto universal es debido a esta impresión confusa de individuos, mientras la universalidad, formalmente considerada, del concepto es debido al trabajo de la mente.

Está bastante claro que los tres pensadores, algunas cuyo ideas filosóficas hemos considerado en este capítulo, no eran revolucionarios en el sentido que ellos ponen ellos mismo contra las corrientes filosóficas tradicionales en general. Por ejemplo, ellos no manifestaron ninguna preocupación marcada por preguntas puramente lógicas y ellos no mostraron que la desconfianza de la metafísica que era la característica de

Ockhamism. Ellos eran, en efecto, en grados variantes críticos de la doctrina de San. Thomas. Pero Henry de Harclay era un sacerdote secular, no un dominicano; y en cualquier caso él no mostró ninguna hostilidad particular hacia Thomism, aunque él rechazara San. La doctrina de Thomas acerca del principio de individualización, afirmada la teoría más vieja de una pluralidad de principios formales en el hombre y protestó contra la tentativa de hacer un Católico de Aristóteles 'herético'. Otra vez, Petrus el Aureoli era un Franciscano, no un dominicano, y él no estaba bajo ninguna obligación de aceptar la enseñanza de San. Thomas. De estos tres filósofos, entonces, esto es sólo Durandus cuyas salidas de Thomism podrían ser llamadas 'el revolucionario'; y, hasta en su caso, sus opiniones pueden ser llamadas 'el revolucionario' sólo en cuanto a su posición como un dominicano y a la obligación en los miembros de su Orden{Pedido} de seguir la enseñanza de San. Thomas, el Doctor dominicano. En este sentido restringido podrían llamarlo un revolucionario: él era seguramente independiente. Hervé Nédellec, el teólogo dominicano que escribió contra Henry de Gante y James de Metz, condujo una guerra prolongada contra Durandus, mientras John de Nápoles y Pedro Marsh (Petrus de Palude), ambos dominicanos, prepararon una lista larga de puntos en los cuales Durandus había violado la enseñanza de Bernard Aquinas.<sup>47</sup> de Lombardia, otro dominicano, también atacó Durandus; pero su ataque no fue sostenido así de Hervé Nédellec; él admiró y era en parte bajo la influencia de Durandus. Una polémica aguda (*el contra de Evidentiae Durandelli Durandum*) vino de la pluma de Durandellus quién fue identificado durante un tiempo con Durandus de Aurillac, pero quién puede haber sido, según J. Koch, otro Dominican, Nicholas de los Santos. El Vencedor<sup>48</sup> Pero, cuando hemos visto, Durandus no dio vuelta contra o rechazó la tradición del siglo trece como tal: al contrario, sus intereses estaban en la metafísica y en la psicología mucho más que en la lógica, y él era bajo la influencia de filósofos especulativos como Henry de Gante.

Pero, aunque uno cuesten llamar Durandus o Petrus Aureoli un precursor de Ockhamism, si por éste significa que el cambio de énfasis de la metafísica a la lógica, conectada con una actitud crítica hacia la especulación metafísica como tal, es un rasgo de sus filosofías respectivas, aún es probablemente verdadero que en un amplio sentido ellos ayudaron a preparar el camino para el nominalismo y que pueden llamarlos, cuando los llamaban a menudo, pensadores de la transición. Es absolutamente verdadero que Durandus, como ha sido mencionado ya, era un miembro de la comisión que reprobó varias proposiciones tomadas del comentario de Ockham sobre *las Oraciones*; pero aunque este hecho obviamente manifieste su desaprobación personal de la enseñanza de Ockham no demuestra que su propia filosofía no tenía ninguna influencia en absoluto en favorecer la extensión de Ockhamism. El Durandus, Petrus Aureoli y Henry de Harclay todos insisten que las cosas sólo individuales existan. Es verdadero que San. Tomás de Aquino sostuvo exactamente el mismo; pero el Petrus Aureoli sacó de ello la conclusión que el problema de una multiplicidad de individuos dentro de las mismas especies no es ningún problema en absoluto. Completamente aparte de la pregunta si hay o no es tal problema, el desmentido resuelto que hay un problema facilita, pienso, la toma de pasos adicionales en el camino al nominalismo que Petrus Aureoli él mismo no tomó. Después de todo, Ockham consideró su teoría de universals como simplemente la conclusión lógica, de la verdad que sólo los individuos existen.

Otra vez, aunque pueda ser dicho con la verdad que la aseveración de Durandus que la universalidad pertenece sólo al concepto y Petrus Aureoli y Henry de las aseveraciones de

Harclay que el concepto universal es una fabricación de la mente y que la universalidad tiene *esse obiectivum* sólo en el concepto no constituye un rechazo del realismo moderado, aún la tendencia mostrada por Petrus Aureoli y Henry de Harclay para explicar que la génesis del concepto universal en cuanto a una impresión confusa o menos clara del individuo facilita realmente una ruptura de la teoría de universals mantenido por Tomás de Aquino. ¿Adelante, puede uno no ver en estos pensadores una tendencia de manejar qué es conocido como ‘la navaja de afeitar de Ockham’? Durandus sacrificó *las especies* cognoscitivas Thomist (que es ‘las especies en su sentido psicológico’) mientras Petrus Aureoli que el uso a menudo hecho del principio *pluralitas non est ponenda sine requiritis* a fin de deshacerse de lo que él consideró como entidades superfluas. Y el Ockhamism perteneció, en cierto modo, a este movimiento general de la simplificación. Además, esto llevó adelante que el espíritu de la crítica que puede observar en James de Metz, Durandus y Petrus Aureoli. Así pienso que mientras la investigación histórica ha mostrado que no pueden llamar pensadores como Durandus, Petrus Aureoli y Henry de Harclay ‘nominalists’, hay aspectos de su pensamiento que permiten unirlos en algún grado al movimiento general del pensamiento que facilitó la extensión de Ockhamism. En efecto, si la valoración de un Ockham aceptado de él como un Aristotélico verdadero y si un consideró Ockhamism como el derrocamiento final de todos los vestigios del realismo no aristotélico, uno podría considerar razonablemente a los filósofos que hemos estado considerando como el transporte de un paso adelante el movimiento de antirealista general que culminó en Ockhamism. Pero sería necesario añadir que ellos eran todavía más o menos realistas moderados y que en los ojos del Ockhamists ellos no procedieron bastante lejos a lo largo del camino de antirealista. Ockham seguramente no consideró a estos pensadores como ‘Ockhamists’ antes de su tiempo.

### *Capítulo Tres*

## **OCKHAM (1)**

*Vida - Trabajos - Unidad de pensamiento.*

1. Guillermo de Ockham probablemente nació en Ockham en Surrey, aunque sea posible que él fuera simplemente Guillermo Ockham y que su nombre no tuvo nada que ver con el pueblo. La fecha de su nacimiento es incierta. Aunque por lo general colocado entre 1290 y 1300, es posible que esto ocurriera algo antes <sup>1</sup> Él entró en la Orden{el Pedido} Franciscana e hizo sus estudios en Oxford, donde él comenzó el estudio de la teología en 1310. Si este es correcto, él habría dado una conferencia en la Biblia de 1315 a 1317 y en *las Oraciones* de 1317 a 1319. Los años siguientes, 1319-24, fueron gastados{pasados} en el estudio, escribiendo y discusión Escolástica. Ockham había completado así los estudios requeridos para *el magisterium* o doctorado; pero él nunca realmente dio clases como *magister nuevos Genes*, indudablemente porque temprano en 1324 él fue citado para aparecer antes del Papa en Aviñón. Su título *del inceptor* (pricipiante) es debido a este hecho que él nunca realmente dio clases como doctor y profesor; esto no tiene nada en



absoluto para hacer con la fundación ~~de una Escuela~~<sup>2</sup>

En 1323 John Lutterell, antiguo Canciller de Oxford, llegó a Aviñón donde él trajo a la atención de la Santa Sede una lista de 56 proposiciones tomadas de una versión del comentario de Ockham sobre *las Oraciones*. Parece que Ockham él mismo, que apareció en Aviñón en 1324, presentó otra versión del comentario, en el cual él había hecho algunas enmiendas. En cualquier caso la comisión designada tratar con la materia{el asunto} no aceptó para la condena de la que todas las proposiciones se quejaron por Lutterell: en su lista de 51 proposiciones esto se encajonó más o menos a puntos teológicos, aceptando 33 de las proposiciones de Lutterell y añadiendo a otros de su propio. Algunas proposiciones fueron condenadas tan heréticas, otros, menos importantes, como erróneas, pero no heréticas; pero el proceso no fue traído a una conclusión final, quizás porque Ockham había huido mientras tanto de Aviñón. También ha sido conjeturado que la influencia de Durandus, quién era un miembro de la comisión, puede haber sido ejercida en el favor de Ockham, en un o dos puntos al menos.

A principios del diciembre de 1327 Michael de Cesena, el Franciscano General, llegó a Aviñón, adonde el Papa John XXII le había convocado, responder de sus ataques contra las Constituciones papales acerca de la pobreza evangélica. En el caso del General Ockham se interesó en la disputa de pobreza, y en el mayo de 1328 Michael de Cesena, que había sido reelegido sólo{justo} el General de los Franciscanos, huyó de Aviñón, que toma con él Bonagratia de Bergamo, Francis de Ascoli y Guillermo de Ockham. En junio el Papa excomunicó a los cuatro fugitivos, que se afiliaron al Emperador Ludwig de Baviera en Pisa y fueron con él a Munich. Así allí comenzó la participación de Ockham en la lucha entre emperador y Papa, una lucha en cual a emperador también le asistió Marsilius de Padua. Mientras un poco de la polémica de Ockham contra John XXII y sus sucesores, Benedict XII y Clement VI, concernió asuntos teológicos, el punto principal de la disputa entera era, por supuesto, la relación derecha del secular al poder eclesiástico, y a este punto volveremos.

El 11 de octubre de 1347, Ludwig de Baviera, el protector de Ockham, de repente murió, y Ockham tomó medidas para reconciliarse con la Iglesia. No es necesario suponer que sus motivos eran simplemente prudenciales. Una fórmula de sumisión estuvo lista pero no se conoce si Ockham realmente lo firmara o si la reconciliación fue formalmente efectuada alguna vez. Ockham murió en Munich en 1349, por lo visto de la Peste Negra.

2. El comentario sobre el primer libro *de las Oraciones* fue escrito por Ockham él mismo, y la primera edición de este *Ordinatio*<sup>3</sup> parece haber sido formada entre 1318 y 1323. Los comentarios sobre los otros tres libros *de las Oraciones* son *reportationes*, aunque ellos también pertenezcan a un período temprano. Boehner piensa que ellos fueron formados antes *del Ordinatio*. *El Expositio en librum Porphyrii*, *el Expositio en librum Praedicamentorum*, *el Expositio en dúos libros Elenchorum* y *el Expositio en dúos libros Perihermenias* parecen haber sido formados mientras Ockham trabajaba en su comentario sobre *las Oraciones* y haber antedatado primer *Ordinatio* aunque no *el Reportatio*. El texto de estos trabajos lógicos, menos *el En libros Elenchorum*, en la 1496 edición de Bolonia tiene derecho *Expositio aurea artem súper veterem. Octo súper Expositio libros Physicorum* fue formado después del comentario sobre *las Oraciones* y antes *del Summa totius logicae*, que fue formado antes 1329. En cuanto *al Compendio logicae*, su autenticidad ha sido preguntada.

Ockham también formó *Summulae en libros Physicorum* (o *Philosophia naturalis*) y *Quaestiones en libros Physicorum*. En cuanto al *Tractatus de successivis*, este es una compilación hecha a otra mano de un trabajo auténtico de Ockham, a saber *libros súper Expositio Physicorum*. Boehner deja claro que puede ser usado como una fuente para la doctrina de Ockham. ‘Casi cada línea fue escrita por Ockham, y en este sentido el *Tractatus de successivis* es auténtico.’<sup>4</sup> La autenticidad del *Quaestiones diversae: el De relatione, de puncto, de negatione*, es también dudoso.

Los trabajos teológicos de Ockham incluyen a *Quodlibeta VII, el Tractatus de Sacramento Altaris o De Corpore Christi* (que parece contener dos tratados distintos) y el *Tractatus de praedestinatione y de praescientia Dei y de futuris contingentibus*. La autenticidad del *Centiloquium theologicum o summa de conclusionibus theologicis* no ha sido probada. Por otra parte, los argumentos adujeron para demostrar que el trabajo es no auténtico no parecen ser ~~concluyentes~~<sup>5</sup> al período de Munich de Ockham pertenecen entre otros trabajos la *Obra nonaginta dierum, el Compendio errorum Ioannis papae XXII, el Octo quaestiones de potestate papae, un princeps pro suo succursu, i.e. guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papá, el Consultatio de causa matrimoniali y el Dialogus enterra magistrum y discipulum de imperatorum y pontificum potestate*. El trabajo del modo último llamado es la publicación política principal de Ockham. Esto consiste en tres partes, formadas en tiempos diferentes. Pero tiene que ser usado con el cuidado, tan muchas opiniones para las cuales Ockham no se hace responsable son sondeadas en ello.

3. Ockham poseyó un conocimiento extenso del trabajo de gran Scholastics quién había precedido a él y un conocido notable con Aristóteles. Pero aunque podamos discernir anticipaciones en otros filósofos de ciertas tesis de Ockham, parecería que su originalidad es indiscutible. Aunque la filosofía de Scotus diera ocasión a seguro de los problemas de Ockham y aunque cierto de las vistas{opiniones} de Scotus y las tendencias fueron desarrolladas por Ockham, éste constantemente atacaba el sistema de Scotus, en particular su realismo; de modo que Ockhamism fuera una reacción fuerte a, más bien que un desarrollo de, Scotism. Sin duda Ockham era bajo la influencia de ciertas teorías de Durandus (aquellos en relaciones, por ejemplo) y Petrus Aureoli; pero el grado de tal influencia, como ello era, hace poco para perjudicar la originalidad fundamental de Ockham. No hay ninguna razón adecuada de desafiar su reputación como la fuente del terminist o movimiento nominalist. Tampoco hay, pienso, cualquier razón fuerte de representar a Ockham como un mero Aristotélico (o, de ser preferido, como un mero Aristotélico aspirante). Él seguramente trató de derrocar el realismo Scotist con la ayuda de la lógica Aristotélica y la teoría del conocimiento, y adelante él consideró todo el realismo como una perversión de Aristotelismo verdadero; pero él también se esforzó por rectificar las teorías de Aristóteles que excluyó cualquier admisión de la libertad y omnipotencia de Dios. Ockham no era un pensador ‘original’ en el sentido de uno que inventó novedades por la novedad, aunque su reputación como un crítico destructivo pudiera conducir a suponer que él era; pero él era un pensador original en el sentido que él resolvió sus problemas para él y desarrolló sus soluciones a fondo y sistemáticamente.

La pregunta ha sido levantada y discussed<sup>6</sup> si la carrera literaria de Ockham debe ser considerada como cayéndose en dos partes más o menos inconexas y, de ser así, si este indica una dicotomía en su carácter e intereses. Ya que podría parecer que hay un poco de

unión entre las actividades puramente lógicas y filosóficas de Ockham en Oxford y sus actividades polémicas en Munich. Podría parecer que hay una discrepancia radical entre Ockham el lógico frío y filósofo académico y Ockham controversialista político y eclesiástico apasionado. Pero tal suposición es innecesaria. Ockham era un pensador independiente, valiente y vigoroso, que mostró una capacidad marcada para la crítica; él sostuvo ciertas convicciones claras y principios que él estaba listo a aplicar valientemente, sistemáticamente y lógicamente; y la diferencia en el tono entre sus trabajos filosóficos y polémicos es debida mejor dicho a una diferencia en el campo de aplicación de sus principios que a cualquier contradicción no reconciliada en el carácter del hombre. Sin duda su historia personal y circunstancias tenían repercusiones emocionales que se manifestaron en sus escrituras polémicas; pero las alusiones emocionales de estas escrituras no pueden ocultar el hecho que ellos son el trabajo de la misma mente vigorosa, crítica y lógica que formó el comentario sobre *las Oraciones*. Sus caídas de carrera en dos fases, y en la segunda fase que un lado de Ockham manifiesta sí mismo que no tenía ninguna ocasión para mostrarse del mismo modo durante la primera fase; pero me parece una exageración para implicar que Ockham el lógico y Ockham el político era personalidades casi diferentes. Es mejor dicho que la misma personalidad y la misma mente original manifestaron sí mismo de modos diferentes según las circunstancias diferentes de la vida de Ockham y los problemas diferentes con los cuales él fue afrontado. Uno no esperaría el exilio de Munich, su carrera de Oxford interrumpida y la prohibición de excomuniación en su cabeza, haber tratado los problemas de Iglesia y Estado de exactamente el mismo modo que él trató el problema de universals en Oxford; pero por otra parte uno no esperaría que el filósofo desterrado perdiera la vista de lógica y principio y se hiciera simplemente un periodista polémico. Si uno supiera {conociera} suficiente de carácter de Ockham y temperamento, las discrepancias aparentes entre sus actividades en las dos fases, pienso, parecería completamente natural. El problema es que realmente sabemos {conocemos} muy poco de Ockham el hombre. Este hecho impide un hacer cualquier aseveración categórica que él no era una especie de hendidura o doble personalidad; pero parece más sensible para intentar explicar los aspectos diferentes de su actividad literaria en la suposición que él no era una personalidad desdoblada. Si este puede ser hecho, entonces podemos aplicar la propia navaja de afeitar de Ockham a la hipótesis contraria.

Cuando veremos, hay varios elementos o los hilos en el pensamiento de Ockham. Hay elemento 'de empírico', los elementos racionalistas y lógicos, y el elemento teológico. No me parece muy fácil para sintetizar todos los elementos de su pensamiento; pero quizás podría ser también para comentar inmediatamente que una de las preocupaciones principales de Ockham como un filósofo debía purgar la teología cristiana y la filosofía de todos los rastros de necessitarianism griego, en particular de la teoría de esencias, que en su opinión pusieron en peligro las doctrinas cristianas de la libertad divina y omnipotencia. Su actividad como un lógico y su ataque contra todas las formas del realismo en cuanto a universals puede ser así considerada como el subordinado en cierto modo a sus preocupaciones como un teólogo cristiano. Este es un punto para tener en cuenta. Ockham era un Franciscano y un teólogo: él no debería ser interpretado como si él fuera un empírico radical moderno.

## *Capítulo Cuatro*

## **OCKHAM (2)**

*Ockham y el metaphysic de esencias - Pedro de España y la lógica terminist - la lógica de Ockham y teoría de universals - ciencia Verdadera y racional - verdades Necesarias y demostración.*

1. Al final de último capítulo mencioné la preocupación de Ockham como un teólogo con las doctrinas cristianas de la omnipotencia divina y libertad. Él pensó que estas doctrinas no podían ser salvaguardadas sin eliminar el metaphysic de esencias que habían sido introducidas en teología cristiana y filosofía de fuentes griegas. En la filosofía de los Santos. Agustín y en las filosofías de los pensadores del siglo trece principales la teoría de ideas divinas había jugado una parte importante. Platón había postulado formas eternas 'o ideas', que él el más probablemente consideró a diferencia de Dios, pero que sirvieron como modelos o modelos según los cuales Dios formó el mundo en su estructura inteligible; y los filósofos griegos posteriores de la tradición Platónica localizaron estas formas ejemplares en la mente divina. Los filósofos cristianos se pusieron a utilizar y adaptar esta teoría en su explicación de la creación libre{gratis} del mundo por dios. La creación considerada como un acto libre{gratis} e inteligente en la parte de Dios, postula en Dios un modelo intelectual o modelo, como era, de la creación. La teoría era, por supuesto, constantemente refinada; y San. Thomas hizo esfuerzos mostrar que las ideas en Dios no son realmente distintas de la esencia divina. No podemos menos de usar la lengua que implica que ellos son distintos; pero realmente ellos son ontológicamente idénticos con la esencia divina, siendo simplemente la esencia divina conocida por dios como imitable por fuera (es decir por criaturas) de modos diferentes. Esta doctrina era la doctrina común en la Edad Media hasta e incluso el siglo trece, siendo considerado necesario a fin de explicar la creación y distinguirlo de una producción puramente espontánea. Platón había postulado simplemente formas de subsistent universales; pero aunque los pensadores cristianos, con su creencia en la providencia divina que se extiende a individuos, admitieran ideas de individuos en Dios, ellos retuvieron la noción al principio Platónica de ideas universales. Dios crea al hombre, por ejemplo, según Su idea universal de la naturaleza humana. De este resulta que la ley moral natural no es algo puramente arbitrario, caprichosamente determinado por la voluntad divina: considerando la idea de la naturaleza humana, la idea de la ley moral natural sigue.

Correlativo a la teoría de ideas universales en Dios es la aceptación de alguna forma del realismo en la explicación de nuestras propias ideas universales. En efecto, el antiguo nunca habría sido afirmado sin éste; ya que si una palabra de la clase como 'el hombre' fuera carente de alguna referencia objetiva y si no hubiera ninguna tal cosa como la naturaleza humana, no habría ninguna razón de asignar a Dios una idea universal del hombre, es decir una idea de la naturaleza humana. En el segundo volumen de este trabajo una razón ha sido dada del curso de la controversia acerca de universals en la Edad Media hasta el tiempo de Aquinas; y allí fue mostrado como la forma medieval temprana del ultrarealismo fue finalmente refutada por Abelard. Esto sólo los individuos existen vino para ser la creencia aceptada. Al mismo tiempo los realistas moderados, como Aquinas, seguramente creído en la objetividad de verdaderas especies y naturalezas. Si X y Y son dos hombres, por ejemplo, ellos no poseen la misma naturaleza individual; pero sin embargo cada uno posee su propia naturaleza humana o esencia, y las dos naturalezas son

similares, cada naturaleza ser, como era, una imitación finita de la idea divina de la naturaleza humana. Los Colores pardos Scotus procedieron adelante en la dirección de realista encontrando un diferencia objetivo formal entre la naturaleza humana de X y el X-ness de X y entre la naturaleza humana de Y y el Y-ness de Y. Aún, aunque él hablara de 'una naturaleza común', él no quiso decir que la naturaleza actual de X es individualmente el mismo como la naturaleza actual de Y.

Guillermo de Ockham atacó la primera parte del metaphysic de esencias. Él era, en efecto, complaciente a retener algo de la lengua de la teoría de ideas divinas, indudablemente en gran parte del respeto para San. Agustín y tradición; pero él vació la teoría de su antiguo contenido. Él pensó en la teoría como la implicación de una limitación de la libertad divina y omnipotencia, como si Dios fuera gobernado, como era, y limitó en Su acto creativo por las ideas eternas o esencias. Además, cuando veremos más tarde, él pensó que la unión tradicional de la ley moral con la teoría de ideas divinas constituyó una afrenta a la libertad divina: la ley moral depende por último, según Ockham, en la voluntad divina y opción. En otras palabras, para Ockham hay por una parte Dios, libre{gratis} y omnipotente, y por otra parte criaturas, completamente contingentes y dependientes. La verdad es que todos los pensadores de ortodoxo Christian de la Edad Media sostuvieron el mismo; pero el caso es que según Ockham el metaphysic de esencias era una invención no cristiana que no tenía ningún lugar en teología cristiana y filosofía. En cuanto a la otra parte del metaphysic de esencias Ockham con resolución atacó todas las formas 'del realismo', sobre todo aquel de Scotus, y él empleó la lógica terminist en su ataque; pero, cuando veremos, su vista{opinión} de universals no consistía completamente en entonces el revolucionario como es a veces supuesto.

La mención será hecha más tarde de la respuesta de Ockham a la pregunta, en que sentido es ello legítimo de hablar de ideas en Dios; actualmente propongo de perfilar su teoría lógica y su discusión del problema de universals. Debe ser recordado, sin embargo, que Ockham era un lógico dotado y agudo con un amor por simplicidad y claridad. Lo que he estado diciendo sobre sus preocupaciones teológicas no debería ser tomado para significar que sus preguntas lógicas eran simplemente 'compungidas': yo no trataba de sugerir que la lógica de Ockham pueda ser rechazada como informado por motivos interesados y extrínsecos. Es mejor dicho que en vista de algunos cuadros que han sido dados de Ockham debe tener en cuenta también el hecho que él *era* un teólogo y que él tenía realmente preocupaciones teológicas: la conmemoración de este hecho permite para formar una vista{opinión} más unificada de su actividad intelectual que es por otra parte posible.

2. He dicho que Ockham 'empleó la lógica terminist'. Este no era una declaración tendenciosa, pero se supuso para indicar que Ockham no era el inventor original de la lógica terminist. Y deseo hacer algunos breves comentarios sobre su desarrollo antes de continuar a perfilar las propias teorías lógicas de Ockham.

En el siglo trece allí naturalmente pareció una variedad de comentarios sobre la lógica Aristotélica y de guías lógicas y tratados. Entre autores ingleses puede ser mencionado Guillermo de Shyreswood (d. 1249), quién formó *el anuncio Introductiones logicam*, y entre autores franceses Lamber de Auxerre y Nicholas de París. Pero el trabajo más popular e influyente en la lógica era *el Summulae logicales* de Pedro de España, un natural de Lisboa, quién dio clases en París y más tarde se hizo el Papa John XXII. Él murió en 1277. A principios de este trabajo leemos aquella 'dialéctica es el arte de artes y la ciencia de

ciencias que abre el camino al conocimiento de los principios de todos ~~los métodos~~ Que una declaración similar de la importancia fundamental de la dialéctica fue hecha por Lambert de Auxerre. Pedro de España continúa a decir que la dialéctica es continuada sólo por medio de la lengua, y que la lengua implica el uso de palabras. Hay que comenzar, entonces, considerando la palabra, primero como una entidad física, en segundo lugar como un término significativo. Este énfasis en la lengua era característica de los lógicos y gramáticos de la facultad de Filosofía y Letras.

Cuando Pedro de España enfatizó la importancia de dialéctica, él quiso decir 'con la dialéctica' el arte del razonamiento probable; y en vista del hecho que algunos otros lógicos del siglo trece compartieron esta tendencia de concentrarse en razonamiento probable a diferencia de la ciencia abierta por una parte y razonamiento sofista en el otro, esto tienta para ver con sus trabajos la fuente del énfasis del siglo catorce en argumentos probables. Sin duda puede haber habido una unión; pero hay que recordar que un pensador como Pedro de España no abandonó la idea que los argumentos metafísicos pueden dar la certeza. En otras palabras, Ockham era indudable bajo la influencia del hincapié hecho por los lógicos precedentes en dialéctica o razonamiento silogístico que conduce a conclusiones probables; pero esto no significa que uno puede engendrar en sus precursores su propia tendencia de considerar argumentos en la filosofía, a diferencia de la lógica, como argumentos probables más bien que abiertos.

Varios tratados en Pedro *de Summulae* de España *logicales* tratan con la lógica Aristotélica; pero los otros tratan con 'la lógica moderna' o la lógica de términos. Así en *De* encabezado del tratado *suppositionibus* él distingue *el significatio del suppositio* de términos. La antigua función de un término consiste en la relación de un signo a la cosa significada. Así en la lengua inglesa el término 'hombre' es un signo, mientras en la lengua francesa el término 'homme' tiene la misma función del signo. Pero en la oración 'el hombre dirige' el término 'al hombre', que ya posee su *significatio*, adquiere la función de significar (*supponere pro*) un hombre definido, mientras que en la oración 'hombre dies' esto significa a todos los hombres. Hay que así, decir a Pedro, distinguirse entre *significatio* y *suppositio*, en vista de que éste presupone el antiguo.

Ahora, esta lógica de términos, con su doctrina de signos y de 'standingfor', indudablemente influyó en Guillermo de Ockham, que tomó de sus precursores la mayor parte de lo que uno podría llamar su equipo técnico. Pero esto no sigue, por supuesto, esto Ockham no desarrolló la lógica terminist muy bastante. Tampoco esto sigue las vistas{opiniones} filosóficas de aquel Ockham y el uso al cual él puso la lógica terminist fueron tomados prestado de un pensador como Pedro de España. Al contrario, Pedro era un conservador en la filosofía y era muy lejano de mostrar cualquier tendencia de esperar 'el nominalismo' de Ockham. Encontrar los antecedentes de la lógica terminist en el siglo trece no es la misma cosa que intentando empujar atrás la filosofía Ockhamist entera en aquel siglo: tal tentativa sería vana.

La teoría de suposición era, sin embargo, sólo uno de los rasgos de la lógica del siglo catorce. Le he dado la mención especial aquí debido al uso hecho de ello por Ockham en su discusión del problema de universals. Pero en cualquier historia de la prominencia lógica medieval tendría que ser dado a la teoría de consecuencias o de las operaciones ilativas entre proposiciones. En su *Summa Logicae*<sup>2</sup> el Ockham trata con este sujeto después de tratar por su parte de términos, proposiciones y silogismos. Pero en *el De puritate artis*

*logicae*<sup>3</sup> de Walter Burleigh la teoría de consecuencias es dada la gran prominencia, y los comentarios del autor en *sylogistics* le forman una especie de apéndice. Otra vez, Albert de Saxonia en su *Perutilis Logica* trata *sylogistics* como la parte de la teoría general de consecuencias, aunque él siga Ockham en el comienzo de su tratado con una consideración de términos. La importancia de este desarrollo de la teoría de consecuencias en el siglo catorce es el testigo esto lleva la concepción creciente de la lógica como formalista en el carácter. Ya que este rasgo de la lógica medieval posterior revela una afinidad, que fue mucho tiempo desatendida o hasta no sospechada, entre la lógica medieval y moderna. La investigación en la historia de la lógica medieval en efecto no ha alcanzado aún el punto en el cual una cuenta adecuada del sujeto se hace posible. Pero las líneas adicionales para reflexión e investigación son indicadas con un poco de trabajo del Padre Boehner, *Lógica Medieval*, que es mencionada en la Bibliografía. Y el lector es mandado a este trabajo para la información adicional.

3. Doy vuelta ahora a la lógica de Ockham, con la atención especial a su ataque contra todas las teorías de realista de universals. Lo que ha sido dicho en la sección precedente bastará para mostrar que la atribución a Ockham de varias palabras lógicas y nociones no necesariamente debería ser tomada para implicar que él los inventó.

(i) Hay varias clases de términos, tradicionalmente distinguidos el uno del otro. Por ejemplo, algunos términos se refieren directamente a una realidad y tienen un sentido aun cuando ellos apoyan a ellos. Estos términos ('mantequilla', por ejemplo) son llamados términos de categorematic. Otros términos, sin embargo, como "No" 'y cada' para adquirir una referencia definida sólo poniendo con relación a términos de categorematic, como en las frases 'ningún hombre' y 'cada casa'. Llamen éstos términos de syncategorematic. Otra vez, algunos términos son absolutos, en el sentido que ellos significan una cosa sin referirse a cualquier otra cosa, mientras otros términos son llamados términos connotativos, porque, como 'hijo' 'o padre', ellos significan un objeto considerado sólo con relación a alguna otra cosa.

(ii) Si consideramos la palabra 'hombre', reconoceremos que esto es un signo convencional: esto significa algo o tiene un sentido, pero que esta palabra particular tiene aquel sentido particular o ejercicios que la función del signo particular es una materia {un asunto} de convención. Se ve fácilmente que este es el caso si tenemos en cuenta el hecho que en otras lenguas los 'homme' y 'homo' son usados con el mismo sentido. Ahora, el gramático puede razonar sobre palabras como palabras, por supuesto; pero el verdadero material de nuestro razonamiento no es el convencional, pero el signo natural. El signo natural es el concepto. Si somos ingleses y usamos la palabra 'hombre' o si somos el francés y usamos la palabra 'homme', el concepto o el significado lógico del término son el mismo. Las palabras son diferentes, pero su sentido es el mismo. Ockham distinguió, por lo tanto, ambos la palabra dicha {hablada} (*término prolatus*) y la palabra escrita (*término scriptus*) del concepto (*término conceptus o intentio animae*), es decir el término considerado según su sentido o significado lógico.

Ockham llamó el concepto o *término conceptus* 'un signo natural' porque él pensó que la aprehensión directa de algo causas naturalmente en el humano hace caso de un concepto de aquella cosa. Tanto los brutos como los hombres pronuncian algunos sonidos como una reacción instintiva a un estímulo; y estos sonidos son signos naturales. Pero 'los brutos y los hombres pronuncian sonidos de esta clase sólo para significar algunos sentimientos o

algún presente{regalo} de accidentes en themselves', mientras que la intelecto 'puede sacar calidades de significar cualquier clase de la cosa naturalmente'<sup>2-4</sup> Percepción que una vaca causa la formación de la misma idea o 'signo natural' (*término conceptus*) en la mente del Inglés y del francés aunque el antiguo exprese este concepto en la palabra o escribiendo por medio de un signo convencional, 'vaca', mientras éste lo expresará por medio de otro signo convencional, 'vache'. Este tratamiento de signos era una mejora en aquel dado por Pedro de España, que no parece dar el reconocimiento explícito suficiente a la identidad del significado lógico que puede atar a palabras correspondientes en lenguas diferentes.

Para esperar durante un momento, uno puede indicar{advertir} que cuando Ockham es llamado un 'nominalist', no es destinado, o no debería suponerse, que él asignó la universalidad a palabras consideradas exactamente como *términos prolati o scripti*, es decir a términos considerados como signos convencionales: esto era el signo natural, *el término conceptus*, en que él pensaba.

(iii) Los términos son elementos de proposiciones, el término que está de pie a la proposición como *incomplexum a complexum*; y está sólo en la proposición que un término adquiere la función 'de significar' (*suppositio*). Por ejemplo, en la declaración 'el hombre dirige' el término 'al hombre' significa a un individuo preciso. Este es un caso de *suppositio personalis*. Pero en la declaración 'el hombre es una especie' el término 'hombre' significa a todos los hombres. Este es *suppositio simplex*. Finalmente, en la declaración 'el Hombre es un sustantivo' uno habla de la palabra sí mismo. Este es *suppositio materialis*. Tomado en sí mismo el término 'hombre' es capaz de ejercer cualquiera de estas funciones; pero está sólo en una proposición que esto realmente adquiere un tipo determinado{definido} de las funciones en cuestión. *El Suppositio*, entonces, es 'una propiedad que pertenece a un término, pero sólo en una proposición,'<sup>2-5</sup>

(iv) En la declaración 'el hombre es mortal' el término 'el hombre', que es, cuando hemos visto, un signo, significa cosas, es decir hombres, que no son signos. Es, por lo tanto, un término de 'la primera intención' (*primae intentionis*). Pero en la declaración 'las especies son subdivisiones de géneros' el término 'especies' no está de pie inmediatamente para cosas que no son signos: esto significa nombres de la clase, como 'hombre', 'caballo', 'perro', que son signos. El término 'especies' es así un término de la segunda intención (*secundae intentionis*). En otras palabras, los términos de la segunda intención significan términos de la primera intención y son afirmados de ellos, como cuando se dice que 'hombre' 'y caballo' son especies.

En un amplio sentido de 'la primera intención' syncategorematic términos puede ser llamado primeras intenciones. Tomado en ellos, ellos no significan cosas; pero cuando unido con otros términos ellos hacen aquellos otros términos significar cosas en una manera determinada{definido}. Por ejemplo, el término 'cada' no puede significar por sí mismo cosas definidas; pero cuando la calificación del término 'hombre' en la oración 'cada hombre es mortal' hace el término 'hombre' significan un juego definido de cosas. En el sentido estricto de 'la primera intención', sin embargo, un término de la primera intención es 'un término extremo' en una proposición, un, es decir que significa una cosa que no es un signo o para cosas que no son signos. En la oración 'el arsénico es poisonous', el término 'arsénico' es tanto 'término extremo' como uno que está de pie en la proposición para algo que no es un signo. Un término de la segunda intención, estrictamente entendida, será así un término que naturalmente significa primeras intenciones y que puede



significarlos en una proposición. 'El género', las especies 'y diferencia' es ejemplos de términos de la segunda ~~intención~~<sup>6</sup>

(v) La respuesta de Ockham al problema de universals ha sido indicada ya en efecto: los universals son términos (*términos concepti*) que significan cosas individuales y que los significan en proposiciones. Las cosas sólo individuales existen; y por el mismo hecho que una cosa existe es el individuo. No hay y no puede ser universals existente. Afirmar la existencia extramental de universals es cometer la locura de afirmar una contradicción; ya que si el universal existe, debe ser el individuo. Y allí no es ninguna realidad común que existe al mismo tiempo en dos miembros de una especie puede ser mostrado de varios modos. Por ejemplo, si Dios debiera crear a un hombre de nada, este no afectaría a ningún otro hombre, por lo que su esencia está preocupada. Otra vez, una cosa individual puede ser aniquilada sin la aniquilación o la destrucción de otra cosa individual. 'Un hombre puede ser aniquilado por dios sin cualquier otro hombre aniquilado o destruido. Por lo tanto no hay nada común a ambos, porque (si hubiera) sería aniquilado, y por consiguiente ningún otro hombre retendría su naturaleza esencial.'<sup>7</sup> en cuanto a la opinión de Scotus que hay a

diferencia formal entre la naturaleza común y la individualidad, es verdadero que él 'otros excluidos en la sutileza del juicio';<sup>8</sup> pero si el diferencia presunto es un objetivo y no diferencia puramente mental, debe ser verdadero. La opinión de Scotus es así sujeta a las mismas dificultades que fueron encontradas por teorías más viejas del realismo.

Si el concepto universal es una calidad distinta del acto de la intelecto o si es lo que se interpreta es una pregunta de, pero importancia secundaria: el punto importante es que 'no universal es algo existiendo de cualquier modo fuera del alma; pero todo que es predicable de muchas cosas es de su naturaleza en la mente, o subjetivamente u objetivamente; y no universal pertenece a la esencia o quiddity de cualquier sustancia independientemente de'.<sup>9</sup> Ockham no parecen haber atado el muy gran peso a la pregunta si el concepto universal es un accidente distinto de la intelecto como tal o si esto es simplemente la intelecto sí mismo en su actividad: él estuvo más preocupado por el análisis del sentido de términos y proposiciones que con preguntas psicológicas. Pero está bastante claro que él no pensó que el universal tiene cualquier existencia en el alma excepto como un acto del entendimiento. La existencia del universal consiste en, un acto del entendimiento y esto existe sólo como tal. Esto debe su existencia simplemente a la intelecto: no hay ninguna realidad universal correspondiente al concepto. No es, sin embargo, una ficción en el sentido que esto no significa nada verdadero: esto significa verdaderas cosas individuales, aunque esto no signifique ninguna cosa universal. Es, en resumen un modo de concebir o saber{conocer} cosas individuales.

(vi) El Ockham puede implicar a veces que el universal es una imagen confusa o indistinta de cosas individuales distintas; pero él no estuvo preocupado para identificar el concepto universal con la imagen o fantasma. Su quid era siempre que no hay ninguna necesidad de postular cualquier factor además de la mente y cosas individuales a fin de explicar el universal. El concepto universal se levanta{surge} simplemente porque allí varían grados de semejanzas{parecido} entre cosas individuales. El Socrates y Platón son más similares el uno al otro que cualquiera es a un culo{asno}; y este hecho de la experiencia es reflejado en la formación del concepto específico del hombre. Pero tenemos que tener cuidado de nuestro modo de hablar. No deberíamos decir que Platón y Socrates

están de acuerdo (comparten) en algo o en algunas cosas, pero que ellos están de acuerdo (son parecidos) por algunas cosas, es decir por ellos y que Sócrates está de acuerdo (*con convenit cum*) Platón, no en algo, pero por algo, a saber ~~él mismo~~ en Otras palabras, no hay ninguna naturaleza común a Sócrates y Platón, en el cual ellos vienen juntos o comparten o están de acuerdo; pero la naturaleza que es Sócrates y la naturaleza que es Platón es parecida. La fundación de conceptos genéricos puede ser explicada en una manera similar.

(vii) La pregunta podría ser bien levantada como este conceptualism se diferencia de la posición de San. Thomas. Después de todo, cuando Ockham dice que la noción que hay cosas universales correspondiente a términos universales es absurda y destructiva de la filosofía entera de Aristóteles y de toda la ciencia,<sup>11</sup> San. Thomas estaría de acuerdo. Y era seguramente San. La opinión de Thomas que mientras las naturalezas de hombres, por ejemplo, son parecidas no hay ninguna naturaleza común considerada como una cosa en la cual todos los hombres individuales tienen una parte{acción}. Pero se debe recordar que San. Thomas dio una explicación metafísica de las semejanzas{del parecido} de naturalezas; ya que él creyó que Dios crea cosas que pertenecen a las mismas especies, cosas, es decir con naturalezas similares, según una idea de la naturaleza humana en la mente divina. Ockham, sin embargo, desechó esta teoría de ideas divinas. La consecuencia era que para él las semejanzas{el parecido} que dan ocasión a conceptos universales son simplemente semejanzas{parecido}, tan hablar, del hecho: no hay ninguna razón metafísica de estas semejanzas{parecido} excepto la opción divina, que no es el dependiente en ninguna idea divina. En otras palabras, aunque San. Thomas y Guillermo de Ockham estaban fundamentalmente en uno en negar esto hay cualquier *universale en re*, el antiguo combinó su rechazo del ultrarealismo con la doctrina Agustina *de la apuesta inicial de universale rem*, mientras que éste no hizo

El otro, aunque menos importante, la diferencia conciernen el modo de hablar sobre conceptos universales. El Ockham, cuando hemos visto, creyó que el concepto universal es un acto del entendimiento. 'Digo que la primera intención así como la segunda intención es realmente un acto del entendimiento, para lo que es salvado por la ficción puede ser salvado por el acto.'<sup>13</sup> Ockham parecen referirse a la teoría de Petrus Aureoli, según cual el concepto, que es el objeto que aparece a la mente, es 'una ficción'. El Ockham prefiere decir que el concepto es simplemente el acto del entendimiento. 'La primera intención es un acto del entendimiento que significa cosas que no son signos. La segunda intención es el acto que significa primeras intenciones.'<sup>14</sup> y Ockham se pone a decir que tanto primero y segundas intenciones son realmente verdaderas entidades, y que ellas son realmente calidades subjetivamente existentes en el alma. Que ellas sean verdaderas entidades, si ellos son actos del entendimiento, está claro; pero parece bastante raro quizás para encontrar Ockham vocación de ellos calidades. Sin embargo, si sus varias declaraciones deben ser interpretadas como consecuentes el uno con el otro, no puede suponerse que él quiere decir que los conceptos universales son calidades realmente distintas de los actos de entendimiento. 'Todo que es explicado por postular algo distinto del acto del entendimiento puede ser explicado sin postular una cosa tan distinta.'<sup>15</sup> en Otras palabras, Ockham es el contenido para hablar simplemente del acto del entendimiento; y él aplica el principio de economía para deshacerse del aparato de abstraer *especies intelligibiles*. Pero aunque haya seguramente una diferencia entre la teoría de Aquinas y aquel de Ockham a este respecto,

se debe recordar que Aquinas insistió fuertemente que *la especie intelligibiles* no sea el objeto de conocimiento: esto es *id quo intelligitur* y no *id quod intelligitur*.<sup>16</sup>

4. Estamos ahora en una posición para considerar brevemente la teoría de Ockham de la ciencia. Él divide la ciencia en dos tipos principales, la verdadera ciencia y la ciencia racional. El antiguo (*scientia realis*) está preocupado por verdaderas cosas, en cierto modo ser hablado actualmente, mientras éste (*scientia rationalis*) está preocupado por términos que no están de pie inmediatamente para verdaderas cosas. Así la lógica, que trata con términos de la segunda intención, como 'especies' y 'género', es una ciencia racional. Es importante mantener el diferencia entre estos dos tipos de la ciencia: por otra parte los conceptos o los términos serán aturridos con cosas. Por ejemplo, si uno no realiza{no comprende} que la intención de Aristóteles en *las Categorías* era tratar de palabras y conceptos y no de cosas, uno le interpretará en cierto modo completamente extranjero a su pensamiento. La lógica está preocupada por términos de la segunda intención, que no puede *existir el seno ratione*, es decir sin la actividad de la mente; esto trata, por lo tanto, 'con fabricaciones' mentales. Dije antes que a Ockham no le gustó muy hablar de conceptos universales como ficciones o entidades ficticias; pero el punto en el que entonces estuve pensando era que Ockham se opuso a la implicación que lo que sabemos{conocemos} por medio de un concepto universal es una ficción y no una verdadera cosa. Él estaba completamente listo a hablar de términos de la segunda intención, que firman las proposiciones de lógica, como 'fabricaciones', porque estos términos no se refieren directamente a verdaderas cosas. Pero la lógica, que es la ciencia racional, presupone la verdadera ciencia; ya que los términos de la segunda intención presuponen términos de la primera intención.

La verdadera ciencia está preocupada por cosas, es decir por cosas individuales. Pero Ockham también dice que 'la verdadera ciencia es no siempre de cosas como los objetos que son inmediatamente conocidos'<sup>17</sup> Este podría parecer ser una contradicción; pero Ockham se pone a explicar que cualquier ciencia, o verdadero o racional, es sólo ~~de~~ ~~proposiciones~~<sup>18</sup> en Otras palabras, cuando él dice que la verdadera ciencia está preocupada por cosas, Ockham no piensa negar la doctrina Aristotélica que la ciencia es del universal; pero él es determinado para cumplir con la otra doctrina Aristotélica que esto es sólo individuos que existen. La verdadera ciencia, entonces, está preocupada por proposiciones universales; y él da cuando los ejemplos de tales proposiciones 'hombre son capaces de la risa 'y' cada hombre es capaz de la formación{del entrenamiento}'; pero los términos universales significan cosas individuales, y no para la realidad universal que existe extramentally. Si Ockham dice, entonces, que la verdadera ciencia está preocupada por cosas individuales por medio de términos (*mediantibus terminis*), él no quiere decir que la verdadera ciencia es inconexa con existents actuales que son cosas individuales. La ciencia está preocupada por la verdad o la falsedad de proposiciones; pero decir que una proposición de la verdadera ciencia es verdadera es decir que es verificado en, todas aquellas cosas individuales de que los términos de la proposición son los signos naturales. La diferencia entre la ciencia verdadera y racional consiste en este, esto 'las partes, es decir los términos de las proposiciones conocidas por la verdadera ciencia significan cosas, que no es el caso con los términos de proposiciones conocidas por la ciencia racional, ya que estos términos significan otros términos.

5. La insistencia de Ockham en cosas individuales como la suela existents no significa,

por lo tanto, que él rechaza la ciencia considerada como un conocimiento de proposiciones universales. Tampoco él rechaza las ideas Aristotélicas de principios indemonstrable y de la demostración. En cuanto al antiguo, un principio puede ser indemonstrable en el sentido que la mente no puede, pero consentir en la proposición una vez que esto agarra{comprende} el sentido de los términos, o esto puede ser indemonstrable en el sentido que es conocido claramente sólo por la experiencia. 'Los ciertos primeros principios no son conocidos por ellos (*en sí nota* o analíticos{analíticos}), pero son conocidos sólo por la experiencia cuando en caso de la proposición "todo el calor es calefactive". '20 en cuanto a la demostración, Ockham acepta la definición Aristotélica de la demostración como un silogismo que produce el conocimiento; pero él se pone a analizar varios sentidos 'de saben{conocen}' (*scire*). Esto puede significar el entendimiento evidente de la verdad; y en este sentido los hechos hasta contingentes, como el hecho que me siento ahora, pueden ser conocidos. O esto puede significar el entendimiento evidente de necesario, a diferencia de contingente, verdades. O, en tercer lugar, esto puede significar 'el entendimiento de una verdad necesaria por el entendimiento evidente de dos verdades necesarias; ... y esto está en este sentido que "saber{conocer}" es entendido en la definición '21 ya mencionada

Esta insistencia en verdades necesarias no debe ser tomada para significar que para Ockham no puede haber ningún conocimiento científico de cosas contingentes. Él no pensó, en efecto, que una proposición afirmativa y assertoric acerca de cosas contingentes y mandando al presente (es decir con relación al altavoz) puede ser una verdad necesaria; pero él creyó que las proposiciones afirmativas y assertoric que incluyen términos significar de cosas contingentes pueden ser necesarias, si ellos son, o pueden ser considerados como equivalentes a, proposiciones negativas o hipotéticas acerca ~~de la posibilidad~~ 22 en Otras palabras, Ockham consideró proposiciones necesarias incluso términos significar de cosas contingentes como equivalentes a proposiciones hipotéticas, en el sentido que ellos son verdaderos de cada cosa para la cual los términos sustanciales están de pie *en el momento de la existencia de aquella cosa*. Así la proposición, 'cada X es Y' donde X significa cosas contingentes y Y para poseer una propiedad) es necesario de ser considerado como equivalente a 'si hay un X, esto es Y' o 'si es verdadero decir de algo que esto es un X, es también verdadero decir de ello que esto es Y'. La demostración para Ockham es la demostración de los atributos de un sujeto, no de la existencia del sujeto. No podemos demostrar, por ejemplo, que una cierta clase de la hierba existe; pero podemos ser capaces de demostrar la proposición que esto tiene una cierta propiedad. La verdad es que podemos saber por la experiencia que esto tiene esta propiedad, pero si simplemente sabemos{conocemos} el hecho porque lo hemos experimentado, no sabemos{no conocemos} 'la razón' del hecho. Si, sin embargo, podemos mostrar de la naturaleza de la hierba (el conocimiento de que presupone la experiencia, por supuesto) que esto necesariamente posee esta propiedad, tenemos el conocimiento abierto. A esta clase del conocimiento Ockham dio la importancia considerable: él era muy lejano de ser un despiser del silogismo. 'La forma silogística sostiene igualmente en cada campo. '23 Ockham no quisieron decir con este, por supuesto, que todas las proposiciones verdaderas pueden ser probadas syllogistically; pero él consideró que en todos los asuntos donde el conocimiento científico es asimientos silogísticos asequibles que razonan bien. En otras palabras, él se adhirió a la idea Aristotélica 'de la ciencia' abierta. En vista del hecho que bastante llaman con frecuencia Ockham 'un empírico' debe tener en cuenta también el lado 'racionalista' de

su filosofía. Cuando él dijo que la ciencia está preocupada por proposiciones él no quiso decir que divorcian completamente de la ciencia de la realidad o que la demostración es incapaz de la narración de nosotros algo sobre cosas.

## *Capítulo Cinco*

### **OCKHAM (3)**

*Conocimiento intuitivo - el poder de Dios de causar 'conocimiento' intuitivo de un objeto inexistente - Contingencia de la orden mundial{del pedido mundial} - Relaciones - Causalidad - Movimiento y tiempo - Conclusión.*

1. La ciencia, según Ockham, está preocupada por proposiciones universales, y la demostración silogística es el modo de razonar apropiado a la ciencia en el sentido estricto: un asentimiento en la ciencia es un asentimiento a la verdad de una proposición. Pero este no significa que para Ockham el conocimiento científico es *a priori* en el sentido de ser un desarrollo de principios innatos o ideas. Al contrario, el conocimiento intuitivo es primario y fundamental. Si consideramos, por ejemplo, la proposición que el todo es mayor que la parte, reconoceremos que la mente consiente en la verdad de la proposición tan pronto como esto detiene{entiende} el sentido de los términos; pero este no significa que el principio es innato. Sin la experiencia la proposición no sería articulada; tampoco deberíamos detener{entender} el sentido de los términos. Otra vez, en un caso donde es posible demostrar que un atributo pertenece a un sujeto que es por experiencia o conocimiento intuitivo que sabemos que hay tal sujeto. La demostración de una propiedad de hombre, por ejemplo, presupone un conocimiento intuitivo de hombres. 'Nada puede ser conocido naturalmente en sí mismo a menos que sea conocido intuitivamente.'<sup>1</sup> Ockham sostiene aquí que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina cuando es en sí mismo, porque no tenemos ninguna intuición natural de Dios; pero el principio es uno general. Todo el conocimiento está basado en la experiencia.

¿Qué se supone por el conocimiento intuitivo? 'El conocimiento intuitivo (*notitia intuitiva*) de una cosa es el conocimiento de tal clase que uno puede saber{conocer} por medio de ello si una cosa es o no; y si es, la intelecto inmediatamente juzga que la cosa existe y concluye claramente que esto existe, a menos que acaso sea dificultado debido a un poco de imperfección en aquel conocimiento.'<sup>2</sup> conocimiento Intuitivo es así la aprehensión inmediata de una cosa como existente, permitiendo a la mente formar una proposición contingente acerca de la existencia de aquella cosa. Pero el conocimiento intuitivo es también el conocimiento de tal clase que 'cuando algunas cosas son conocidas, de que el que es inherente en el otro o es en la localidad distante del otro o está relacionada de algún otro modo al otro, la mente inmediatamente sabe{conoce}, en virtud de aquella aprehensión simple de aquellas cosas, si la cosa es inherente o no es inherente, si es distante o no, y entonces con otras verdades contingentes ... Por ejemplo, si Socrates es realmente blanco, aquella aprehensión de Socrates y blancura por medio de la cual puede ser conocido claramente que Socrates es blanco es el conocimiento intuitivo. Y, en general, cada

aprehensión simple de un término o de términos, es decir de una cosa o cosas, por medio de las cuales algunas verdades contingentes, sobre todo acerca del presente{regalo}, pueden ser conocidas, es el conocimiento intuitivo. <sup>3</sup> conocimiento Intuitivo es así causado por la aprehensión inmediata de cosas existentes. El concepto de una cosa individual es la expresión natural en la mente de la aprehensión de aquella cosa, a condición de que uno no interprete el concepto como *un medio quo* del conocimiento. 'Digo que en ninguna aprehensión intuitiva, o sensible o intelectual, es la cosa colocada en cualquier estado de ser que es un medio between la cosa y el acto de saber{conocer}. Es decir digo que la cosa sí mismo es conocida inmediatamente sin cualquier medio entre sí y el acto por el cual es visto o detenido{entendido}. <sup>4</sup> en Otras palabras, la intuición es la aprehensión inmediata de una cosa o de cosas que conducen naturalmente al juicio que la cosa existe o a alguna otra proposición contingente sobre ello, como 'es blanco'. La garantía de tales juicios está simplemente pruebas, el carácter evidente de la intuición, juntos con el carácter natural del proceso que conduce al juicio. 'Digo, por lo tanto, que el conocimiento intuitivo es el conocimiento individual apropiado ... porque es naturalmente causado por una cosa y no por el otro, no lo puede ser causado por otra cosa. <sup>5</sup>

Está claro que Ockham no habla simplemente de la sensación: él habla de una intuición intelectual de una cosa individual, que es causada por aquella cosa y no por algo más. Además, la intuición para él no es encajonada a la intuición de cosas sensibles o materiales. Él expresamente dice que sabemos{conocemos} nuestros propios actos intuitivamente, esta intuición que conduce a la formación de proposiciones como 'hay un entendimiento' y 'hay una voluntad' <sup>6</sup> 'Aristóteles dice que nada de aquellas cosas que son externas es entendido, a menos que primero esto se caiga bajo el sentido; y aquellas cosas son sólo sensibles según él. Y estas autoridades son verdaderas en cuanto a aquellas cosas; pero en cuanto a espíritus no es. <sup>7</sup> Cuando el conocimiento intuitivo precede al conocimiento abstractivo, según Ockham, podemos decir, usando una lengua posterior, que para él la percepción sensoria y la introspección son las dos fuentes de todo nuestro conocimiento natural acerca de la realidad existente. En este sentido uno puede llamarle 'un empírico'; pero en este punto él no es más 'de un empírico' que ningún otro filósofo medieval que dudó en ideas innatas y en el conocimiento *puramente a priori* de la realidad existente.

2. Hemos visto que para Ockham el conocimiento intuitivo de una cosa es causado por aquella cosa y no por cualquier otra cosa. En otras palabras, la intuición, como la aprehensión inmediata del individuo existente, lleva su propia garantía. Pero, como es conocido, él mantuvo que Dios podría causar en nosotros la intuición de una cosa que no estaba realmente allí. 'El conocimiento intuitivo no puede ser causado naturalmente a menos que el objeto esté presente a la distancia derecha; pero podría ser causado sobrenaturalmente. <sup>8</sup> 'Si usted dice que (intuición) puede ser causado por dios solo, que es verdadero. <sup>9</sup> 'puede haber por el poder de Dios el conocimiento intuitivo (*cognitio intuitiva*) acerca de un objeto inexistente. <sup>10</sup> de Ahí entre las proposiciones reprobadas de Ockham encontramos el que en el sentido de que 'el conocimiento intuitivo en sí mismo y necesariamente no está más preocupado por un existente que con una cosa inexistente, tampoco esto considera la existencia más que la inexistencia'. Este es indudable un resumen interpretativo de la posición de Ockham; y ya que parece contradecir su cuenta de la naturaleza del conocimiento intuitivo a diferencia del conocimiento abstractivo (en el

sentido del conocimiento que abstrae de la existencia o la inexistencia de las cosas para cuales términos en el soporte de proposición), los comentarios siguientes pueden ayudar a hacer su posición más clara.

(i) Cuando Ockham dice que Dios podría producir en nosotros la intuición de un objeto inexistente, él confía en la verdad de la proposición que Dios puede producir y conservar inmediatamente independientemente de Él normalmente produce por la mediación de causas secundarias. Por ejemplo, la intuición de las estrellas es normalmente y naturalmente producida en nosotros por la presencia actual de las estrellas. Para decir este debe decir que Dios produce en nosotros el conocimiento intuitivo de las estrellas por medio de una causa secundaria, a saber las estrellas ellos mismos. En el principio de Ockham, entonces, Dios podría producir esta intuición directamente, sin la causa secundaria. Él no podía hacer este si esto implicara una contradicción; pero esto no implicaría una contradicción. 'Cada efecto que Dios causa por la mediación de una causa secundaria que Él puede producir inmediatamente solo.'<sup>11</sup>

(ii) Pero Dios no podía producir en nosotros el conocimiento evidente de la proposición que las estrellas están presentes cuando ellos no están presentes; para la inclusión de la palabra 'evidente' implica que las estrellas realmente están presentes. 'Dios no puede causar en nosotros el conocimiento tal que por ello se ve que una cosa claramente está presente aunque sea ausente, ya que esto implica una contradicción, porque tal conocimiento evidente significa que es así de hecho como es declarado por la proposición a la cual el asentimiento es dado.'<sup>12</sup>

(iii) El punto de Ockham parece ser, entonces, que Dios podría causar en nosotros el acto de intuiting un objeto que no estaba realmente presente, en el sentido que Él podría causar en nosotros las condiciones fisiológicas y psicológicas que nos conducirían normalmente a consentir en la proposición que la cosa está presente. Por ejemplo, Dios podría producir inmediatamente en los órganos de visión todos aquellos efectos que son naturalmente producidos por la luz de las estrellas. O uno puede poner la materia{el asunto} este camino. Dios no podía producir en mí la visión actual de un remiendo blanco presente, cuando el remiendo blanco no estaba presente; ya que este implicaría una contradicción. Pero Él podría producir en mí todos los psico-estados-físicos implicados en la vista de un remiendo blanco, aun si el remiendo blanco no estuviera realmente allí.

(iv) A sus críticos, la opción de Ockham de términos pareció ser confusa y desafortunada. Por una parte, después de decir que Dios no puede causar el conocimiento evidente que una cosa está presente cuando no está presente, él añade que 'Dios puede causar un acto de "creditive" por el cual creo que un ausente está presente', y él explica que 'que "creditive" idea será abstractive, no intuitivo'.<sup>13</sup> Este parece ser la navegación bastante clara, si puede ser tomado como el sentido que Dios podría producir en nosotros, en ausencia de las estrellas, todos los psico-estados-físicos que tendríamos naturalmente en la presencia de las estrellas, y que tendríamos así un conocimiento de lo que las estrellas son (a fin de que este puede ser obtenido por la vista), aunque el conocimiento no pudiera ser correctamente llamado 'la intuición'. Por otra parte, Ockham parece hablar de Dios como capaz de producir en nosotros 'conocimiento intuitivo' de un objeto inexistente, aunque este conocimiento no sea 'evidente'. Además, él no parece querer decir simplemente que Dios podría producir en nosotros el conocimiento intuitivo de la naturaleza del objeto;

ya que él permite que 'Dios pueda producir un asentimiento que pertenece a las mismas especies que aquel asentimiento evidente a la proposición contingente, "esta blancura existe", cuando esto no existe <sup>2-14</sup> Si puede decirse correctamente que Dios es capaz de la producción en nosotros consienten en una proposición que afirma la existencia de un objeto inexistente, y si este asentimiento puede ser correctamente llamado no sólo un 'creditivo acto 'sino también' conocimiento intuitivo', entonces uno sólo puede suponer que es apropiado hablar de Dios como capaz de la producción en nosotros conocimiento intuitivo que no es de hecho el conocimiento intuitivo en absoluto. Y decir este parecería implicar una contradicción. Licenciarse 'conocimiento intuitivo' por las palabras 'no evidente' parecería ascender a una cancelación del antiguo por éste.

Posiblemente estas dificultades son capaces de ser aclarado satisfactoriamente, del punto de vista de Ockham, quiero decir. Por ejemplo, él dice que 'esto es una contradicción que una quimera ser visto intuitivamente'; pero 'esto no es una contradicción que que es visto no es nada en la actualidad fuera del alma, mientras que esto puede ser un efecto o era en algún tiempo una realidad actual <sup>2-15</sup> Si Dios hubiera aniquilado las estrellas, Él todavía podría causar en nosotros el acto de la vista lo que había sido una vez, a fin de que el acto es considerado subjetivamente, como Él podría darnos una visión de lo que estará en el futuro. El uno o el otro acto sería una aprehensión inmediata, en el primer caso de lo que ha sido y en el segundo caso de lo que será. Pero, hasta entonces, sería peculiar implicar que si consintiéramos en la proposición, 'estas cosas existen *ahora*', el asentimiento podría ser producido por dios, a menos que uno quisiera decir que Dios podría engañarnos. Probablemente este era el punto al cual la excepción fue tomada por los opositores teológicos de Ockham, y no la mera aseveración que Dios podría actuar directamente en nuestros órganos del sentido. Sin embargo, se debe recordar que Ockham distinguió pruebas, que son el objetivo, de la certidumbre como un estado psicológico. La posesión de éste no es una garantía infalible de la posesión del antiguo.

(v) En cualquier caso hay que recordar que Ockham no habla de la circunstancia natural. Él no dice que Dios actúa de esta manera de hecho: él simplemente dice que Dios podría actuar de esta manera en virtud de Su omnipotencia. Aquel Dios es omnipotente no era, sin embargo, para Ockham una verdad que puede ser filosóficamente probada: es conocido sólo por la fe. Si miramos la materia{el asunto} del punto de vista puramente filosófico, por lo tanto, la pregunta de la producción de Dios en nosotros las intuiciones de objetos inexistentes simplemente no suben. Por otra parte, lo que Ockham tiene que decir en la materia{el asunto} admirablemente ilustra su tendencia, como un pensador con preocupaciones teológicas marcadas, abrir camino, como era, la orden{el pedido} puramente filosófica y natural y subordinarlo a la libertad divina y omnipotencia. Esto ilustra, también, uno de sus principios principales, que cuando dos cosas son distintas no hay ninguna unión absolutamente necesaria entre ellos. Nuestro acto de ver las estrellas, consideradas como un acto, es distinto de las estrellas ellos mismos: puede ser por lo tanto separado de ellos, en el sentido lo que adivina la omnipotencia podría aniquilar éste y conservar el antiguo. La tendencia de Ockham siempre era abrir camino uniones supuestamente necesarias que podrían parecer limitar de algún modo la omnipotencia divina, a condición de que no pudiera ser mostrado a su satisfacción que el desmentido de la proposición que afirma una unión tan necesaria implicó el desmentido del principio de la contradicción.



3. La insistencia de Ockham en el conocimiento intuitivo como la base y la fuente de todo nuestro conocimiento de existents representa, cuando hemos visto, el lado 'de empírico' de su filosofía. También puede decirse que este aspecto de su pensamiento es reflejado en su insistencia que la orden{el pedido} del mundo sigue la opción divina. El Scotus había hecho una diferencia entre la opción de Dios del final y Su opción de los medios, como si uno pudiera hablar considerablemente de Dios 'primero' complaciente el final 'y luego' elección de los medios. Ockham, sin embargo, rechazó este modo de hablar. 'No parece ser bien dicho que los testamentos de Dios el final antes del que que es (pedido) al final, porque no hay allí (en Dios) tal prioridad de actos, tampoco hay (en Dios) tales instantes como él postula. '<sup>16</sup> Aparte de los antropomorfismos de tal lengua parece perjudicar la contingencia completa de la orden{del pedido} del mundo. La opción del final y la opción de los medios son ambos completamente contingentes. Este no significa, por supuesto, que tenemos que imaginar a Dios como una especie de superhombre caprichoso, obligado de cambiar la orden{el pedido} mundial al día o del momento al momento. En la suposición que Dios ha elegido una orden{un pedido} mundial, que la orden{el pedido} permanece estable. Pero la opción de la orden{del pedido} no es de ninguna manera necesaria: esto es el efecto de la opción divina y de la opción divina sola.

Esta posición íntimamente tiene que ver, por supuesto, con la preocupación{el interés} de Ockham por la omnipotencia divina y libertad; y puede parecer fuera de lugar para hablar de ello como en cualquier camino de reflejar el aspecto 'de empírico' de su filosofía, ya que esto es la posición de un teólogo. Pero lo que quise decir era este. Si la orden{el pedido} del mundo es completamente contingente en la opción divina, es obviamente imposible deducirlo *a priori*. Si queremos saber{conocer} cual es, hay que examinar lo que es de hecho. La posición de Ockham puede haber sido principalmente la de un teólogo; pero su efecto natural debería concentrar la atención en los hechos actuales y desalentar cualquier noción que uno podría reconstruir la orden{el pedido} del mundo por el razonamiento *puramente a priori*. Si una noción de esta clase hace su aspecto{aparición} en el racionalismo continental pre-Kantian del período clásico de la filosofía 'moderna', su origen no debe ser seguramente buscado en el siglo catorce Ockhamism: debe tener que ver, por supuesto, con la influencia de matemáticas y de la física matemática.

La tendencia de Ockham, entonces, era repartir el mundo, como era, en 'absolutos'. O sea, su tendencia era repartir el mundo en entidades distintas, cada uno de las cuales depende de Dios, pero entre que no hay ninguna unión necesaria: la orden{el pedido} del mundo no es lógicamente antes de

la opción divina, pero es lógicamente posterior a la opción divina de entidades contingentes individuales. Y la misma tendencia es reflejada en su tratamiento de relaciones. Una vez concedido que allí existe sólo entidades distintas individuales y que la única clase del diferencia que es independiente de la mente es un verdadero diferencia en el sentido de un diferencia entre entidades separadas o separables, resulta que si una relación es una entidad distinta, distinta, es decir de los términos de la relación, debe ser realmente distinto de los términos en el sentido de ser separado o separable. 'Si yo creyera que una relación era una cosa, yo debería decir con John (Scotus) que esto es una cosa distinta de su fundación, pero yo debería diferenciarla (de él) en el refrán que cada relación se diferencia realmente de su fundación ... porque no admito un diferencia formal en criaturas. '<sup>17</sup> Pero sería absurdo creer que una relación es realmente distinta de su fundación. Si fuera, Dios podría producir

la relación de paternidad y conferirlo en alguien que nunca había generado. El hecho es que llaman un hombre 'un padre' cuando él ha generado a un niño; y no hay ninguna necesidad de postular la existencia de una tercera entidad, una relación de paternidad, uniendo al padre al niño. De manera similar se dice que Smith es como Marrón porque, por ejemplo, Smith es un hombre y Marrón es un hombre o porque Smith es blanco y Marrón es blanco: es innecesario postular una tercera entidad, una relación de semejanzas {parecido}, además de las sustancias 'absolutas' y calidades; y si uno postula realmente una tercera entidad, las conclusiones absurdas ~~resultan~~<sup>18</sup> las Relaciones son nombres o términos que significan absolutos; y una relación como tal no tiene ninguna realidad fuera de la mente. Por ejemplo, no hay ninguna orden {pedido} del universo que es realmente o realmente distinto de las partes existentes ~~del universo~~<sup>19</sup> Ockham no dice que una relación es idéntica con su fundación. 'No digo que una relación, es realmente el mismo como su fundación; pero digo que una relación no es la fundación, pero sólo "una intención" o concepto en el alma, significando varias cosas absolutas.'<sup>20</sup> el principio en el cual Ockham va es, por supuesto, el principio de la economía: el camino del cual hablamos sobre relaciones puede ser analizado o explicado satisfactoriamente sin postular relaciones como verdaderas entidades. Este era, en la vista {opinión} de Ockham, la opinión de Aristóteles. Éste no permitiría, por ejemplo, que cada motor es necesariamente movido. Pero este implica que las relaciones no son entidades distintas de cosas absolutas; para, si ellos fueran, el motor recibiría una relación y sería así sí las Relaciones movidas <sup>21</sup> son así 'intenciones' o términos que significan absolutos; aunque hubiera que añadir que Ockham restringe la aplicación de esta doctrina al mundo creado: en la Trinidad hay verdaderas relaciones.

Esta teoría naturalmente afectó la vista {opinión} de Ockham de la relación entre criaturas y Dios. Esto era una doctrina común en la Edad Media entre los precursores de Ockham que la criatura tiene una verdadera relación a Dios, aunque la relación de Dios a la criatura sea sólo una relación mental. En la vista {opinión} de Ockham de relaciones, sin embargo, este diferencia se hace en efecto sin fuerza legal. Las relaciones pueden ser analizadas en dos 'absolutos' existentes; y en este caso para decir que entre criaturas y Dios allí son clases diferentes de la relación debe decir simplemente, a fin de que este modo de hablar es admisible, que Dios y las criaturas son clases diferentes de seres. Es absolutamente verdadero que Dios produjo y conserva a criaturas y que éste no podía existir aparte de Dios; pero este no significa que las criaturas son afectadas por una entidad misteriosa llamada una relación esencial de la dependencia. Concebimos y hablamos sobre criaturas como esencialmente relacionado con Dios; pero lo que realmente existe es Dios por una parte y criaturas en el otro, y no hay ninguna necesidad de postular cualquier otra entidad. Ockham distingue varios sentidos en los cuales 'la verdadera relación' y 'la relación mental' pueden ser entendidas; <sup>22</sup> y él quiere decir que la relación de criaturas a Dios es "un verdadero" y no relación 'mental', si la declaración es tomada para significar, por ejemplo, que la producción de una piedra y la conservación por dios son verdaderas y no dependen de la mente humana. Pero él excluye cualquier idea de ser allí cualquier entidad adicional en la piedra, además, es decir a la piedra sí mismo, que podría ser llamada 'una verdadera relación'.

Un camino particular del cual Ockham trata de mostrar que la idea de verdaderas relaciones distintas de sus fundaciones es absurda merece la mención especial. Si muevo mi dedo, su posición es cambiada en cuanto a todas las partes del universo. Y, si hay

verdaderas relaciones distintas de su fundación, 'esto seguiría esto en el movimiento de mi dedo el universo entero, es decir cielo y tierra, estaría lleno inmediatamente de accidentes'.<sup>23</sup> Además, si, cuando Ockham dice, las partes del universo son infinitas en el número, esto seguiría esto el universo es peopled con un número infinito de accidentes frescos siempre que yo mueva mi dedo. Esta conclusión él consideró absurdo.

Para Ockham, entonces, el universo consiste en 'absolutos', sustancias y accidentes absolutos, que pueden ser traídos en una aproximación mayor o menos local el uno al otro, pero que no son afectados por ninguna entidad relativa llamada 'las verdaderas relaciones. De este parecería seguir esto es vano pensar que uno podría leer lejos, como era, un espejo del universo entero. Si uno quiere saber{conocer} algo sobre el universo, hay que estudiarlo empíricamente. Muy posiblemente este punto de vista debería ser considerado cuando favorecer a ' un empírico 'se acerca con el conocimiento del mundo; pero esto no sigue, por supuesto, aquella ciencia moderna realmente desarrollada contra un fondo mental de esta clase. Sin embargo, puede decirse razonablemente que la insistencia de Ockham en ' los absolutos y su vista{opinión} de relaciones ha favorecido el crecimiento de la ciencia empírica del modo siguiente. Si la criatura es considerada como tener una verdadera relación esencial a Dios, y si no puede ser correctamente entendido sin esta relación entendida, es razonable concluir que el estudio del camino del cual las criaturas reflejan a Dios es el estudio más importante y valioso del mundo, y que un estudio de criaturas en y para ellos solos, sin cualquier referencia a Dios, es una clase bastante inferior del estudio, que cede sólo un conocimiento inferior del mundo. Pero si las criaturas son 'absolutos', ellos pueden ser perfectamente bien estudiados sin cualquier referencia a Dios. Por supuesto, cuando hemos visto, cuando Ockham habló de cosas creadas como 'absolutos' él no tenía ninguna intención de preguntar su dependencia completa en Dios; su punto de vista era muchísimo el de un teólogo; pero sin embargo, si podemos saber{conocer} las naturalezas de cosas creadas sin algún advertence a Dios, resulta que la ciencia empírica es una disciplina autónoma. El mundo puede ser estudiado en sí mismo en la abstracción de Dios, sobre todo si, cuando Ockham sostuvo, no puede ser estrictamente probado que Dios, en el sentido lleno{pleno} del término 'Dios', existe. En este sentido es legítimo hablar de Ockhamism cuando un factor y la etapa{escena} en el nacimiento del 'ponen el espíritu', cuando M. de Lagarde hace. Al mismo tiempo hay que recordar que Ockham él mismo era muy lejano de ser un laicista 'o racionalista' moderno.

5. Cuando uno da vuelta a la cuenta de Ockham de la causalidad uno le encuentra exponiendo las cuatro causas de Aristóteles. En cuanto a la causa ejemplar, que, él dice, Séneca añadió como un quinto tipo de la causa, 'digo que en sentido estricto nada es una causa a menos que esto sea una causa de uno de los cuatro modos posados{dejados} por Aristóteles. Tan la idea o ejemplo no es estrictamente una causa; aunque, si uno amplía el nombre "causa" (de cubrir) todo el conocimiento de que es presupuesto por la producción de algo, la idea o ejemplo sea una causa en este sentido; y Séneca habla en este sentido ampliado. '<sup>24</sup> Ockham aceptan, entonces, la división Aristotélica tradicional de causas en las causas formales, materiales, finales y eficientes; y él afirma que 'a cualquier tipo de la causa allí corresponde su propio (tipo de) causalidad '<sup>25</sup>

Además, Ockham no negó que sea posible concluir de las características de una cosa dada que esto tiene o tenía una causa; y él él mismo usó argumentos causales. Él negó realmente, sin embargo, que el conocimiento simple (*notitia incomplexa*) de una cosa pueda

proveernos del conocimiento simple de otra cosa. Podemos ser capaces de establecer que una cosa dada tiene una causa; pero esto no sigue así ganamos un conocimiento simple y apropiado de la cosa que es su causa. La razón de este es que el conocimiento en cuestión viene de la intuición; y la intuición de una cosa no es la intuición de otra cosa. Este principio tiene, por supuesto, sus ramificaciones en la teología natural; pero lo que quiero enfatizar en este momento es que Ockham no negó que un argumento causal pueda tener cualquier validez. Es verdadero que para él dos cosas son siempre realmente distintas cuando los conceptos de las dos cosas son distintos, y que cuando dos cosas son distintas Dios podría crear el que sin el otro; pero, considerando la realidad empírica como es, uno puede discernir uniones causales.

Pero, aunque Ockham enumere cuatro causas en la manera tradicional y aunque él no rechace la validez del argumento causal, su análisis de la causalidad eficiente tiene un colorante 'de empírico' marcado. En primer lugar él insiste que, aunque uno pueda saber que una cosa dada tiene una causa, el único camino del cual podemos averiguar que esta cosa definida es la causa de la cual la cosa definida es por la experiencia: no podemos demostrar por el extracto que razona que X es la causa de Y, donde X es la cosa creada del que y Y es otra cosa creada. En segundo lugar la prueba empírica de una relación causal es el empleo de la presencia y métodos de ausencia o el método de exclusión. No tenemos derecho a afirmar que X es la causa de Y, a menos que podamos mostrar que cuando X es Y presente sigue y que cuando X es ausente, independientemente de otros factores pueden estar presentes, el Y no sigue. Por ejemplo, 'es probado que el fuego{incendio} es la causa de calor, desde entonces, cuando el fuego{incendio} está allí y todas otras cosas (es decir todos otros factores causales posibles) han sido quitados, el calor sigue en un objeto de beatable que ha sido traído cerca (el fuego{incendio}) ... (de Manera similar) es probado que el objeto es la causa del conocimiento intuitivo, ya que cuando todos otros factores excepto el objeto han sido quitados conocimiento intuitivo follows'.<sup>26</sup>

Que sea por la experiencia venimos para saber que una cosa es la causa del otro es, por supuesto, una posición de sentido común. De este modo, para la materia{el asunto} de que, es la idea de Ockham de la prueba que debería ser aplicada a fin de averiguar si A, B o C son la causa de D o si tenemos que aceptar una pluralidad de causas. Si encontramos que cuando A es D presente siempre sigue, aun cuando B y C son ausentes, y que cuando B y C están presentes, pero A es D ausente nunca sigue, debemos tomarlo que A es la causa de D. Si, sin embargo, encontramos que cuando un solo es D presente nunca sigue, pero que cuando A y B son D ambos presente siempre sigue, aunque C sea ausente, debemos concluir que tanto A como B son factores causales en la producción de D. En la vocación de estas posiciones de sentido común de posiciones quiero decir que ellas son posiciones que se alabarían naturalmente al sentido común ordinario y que no hay nada el revolucionario sobre la una o la otra posición en sí mismo: No pienso sugerir que del punto de vista científico la materia{el asunto} fuera suficientemente declarada por Ockham. Esto no necesita muchísimo la reflexión para ver que hay casos en los cuales la causa supuesta de un acontecimiento no puede ser 'quitada', a fin de ver lo que pasa en su ausencia. Nosotros no podemos quitar, por ejemplo, la luna y ver lo que

pasa al movimiento de las mareas en ausencia de la luna, a fin de averiguar si la luna ejerce alguna influencia causal en las mareas. Sin embargo, no es el punto hacia el cual realmente quiero llamar la atención. Ya que sería absurdo esperar un tratamiento adecuado de la inducción científica de un pensador que realmente no estuvo preocupado por la materia{el asunto} y quién mostró el comparativamente pequeño interés en cuanto a la ciencia física pura; sobre todo a la vez cuando la ciencia no había alcanzado aquel grado del desarrollo que parecería ser requerido antes de que la reflexión en el método científico realmente puede ser valiosa. El punto hacia el cual llamo la atención es mejor dicho este, que en su análisis de la causalidad eficiente Ockham muestra una tendencia de interpretar la relación causal como la secuencia invariable o regular. En un lugar él distingue dos sentidos de la causa. En el segundo sentido de la palabra puede llamarse una proposición de antecedente 'una causa' con relación al consiguiente. Este sentido no nos concierne, cuando Ockham expresamente dice que el antecedente no es la causa del consiguiente en ningún sentido apropiado del término. Esto es el primer sentido que es del interés. 'En un sentido esto (causa) significa algo que tiene otra cosa como su efecto; y en este sentido que puede ser llamado una causa en postular de que otra cosa es postulada y en no postular del cual aquella otra cosa no es postulada.'<sup>27</sup>

En un paso como este Ockham parece implicar que la causalidad significa la secuencia regular y hace

no parecen hablar simplemente de una prueba empírica que debería ser aplicada para averiguar

si una cosa es realmente la causa de otra cosa. Declarar sin más preámbulos esto

La causalidad reducida de Ockham a la sucesión regular sería incorrecta; pero él parece realmente mostrar

una tendencia de reducir causalidad eficiente a sucesión regular. Y, después de todo, hacer así sería

muchísimo en armonía con su vista{opinión} teológica del universo. Dios ha creado distinto

cosas; y la orden{el pedido} que prevalece entre ellos es puramente contingente. Allí son regulares

secuencias de hecho; pero puede decirse que ninguna unión entre dos cosas distintas es necesario, a menos que uno quiera decir por necesario simplemente que la unión, que depende de

La opción de Dios, es siempre observable de hecho. En este sentido uno puede decir probablemente que Ockham

la perspectiva teológica y su tendencia de dar razón de empírico de la causalidad eficiente fueron

de la mano. Sin embargo, cuando Dios ha creado cosas de tal modo que una cierta orden{pedido} resulta, podemos predecir que las relaciones causales que hemos experimentado en el pasado serán experimentadas en el futuro, aunque Dios por el uso de Su poder absolut *pudiera* interferir con la orden{el pedido}. Este fondo teológico es, por

supuesto, generalmente ausente del empirismo moderno.

6. Está claro que Ockham utilizó su navaja de afeitar en su discusión de la causalidad, como en aquella de relaciones en general. Él lo utilizó también en su tratamiento del problema del movimiento. 'En efecto, su uso de la navaja de afeitar o principio de la economía a menudo estaban relacionados con 'el empírico' el lado de su filosofía, en vista de que él manejó el arma en un esfuerzo para deshacerse de entidades inobservables la existencia de las cuales no era, en su opinión, exigida por los datos de la experiencia (o dio clases por la revelación). Su tendencia era siempre hacia la simplificación de nuestra vista{opinión} del universo. Para decir este no debe decir, por supuesto, que Ockham hizo cualquier tentativa de reducir cosas a datos del sentido o a construcciones lógicas de datos del sentido. Tal reducción él habría considerado indudablemente como una simplificación excesiva. Pero, una vez concedió la existencia de sustancia y accidentes absolutos, él hizo un uso extenso del principio de economía.

Empleando la división Aristotélica tradicional de tipos del movimiento, Ockham afirma que ni modificación cualitativa ni cambio cuantitativo ni movimiento local es algo positivo además ~~de cosas~~<sup>28</sup> permanentes en Caso de la modificación cualitativa un cuerpo adquiere una forma gradualmente o sucesivamente, parte después de la parte, como Ockham dijo; y no hay ninguna necesidad de postular algo más excepto la cosa que adquiere la calidad y la calidad que es adquirida. Es verdadero que la negación de la adquisición simultánea de todas las partes de la forma está implicada; pero esta negación no es una cosa; e imaginar que es ser engañado por la suposición falsa que a cada término distinto o nombre allí corresponde una cosa distinta. En efecto, si no el uso de palabras abstractas como 'movimiento', 'simultaneidad', 'sucesión', etc., los problemas relacionados con la naturaleza de movimiento no crearían tal dificultad para ~~la gente~~<sup>29</sup> en Caso del cambio cuantitativo es obvio, dice Ockham, que nada está implicado ahorran 'las cosas permanentes. En cuanto al movimiento local, nada tiene que ser postulado excepto un cuerpo y su lugar, es decir su situación local. Ser movido en la localidad 'es primero en tener un lugar, y después, sin cualquier otra cosa postulada, tener otro lugar, sin cualquier estado intermedio del resto, ... y proceder así continuamente ... y por consiguiente la naturaleza entera del movimiento puede ser salvada (explicada) por este sin algo más excepto el hecho que un cuerpo está sucesivamente en sitios distintos y no está en reposo en ninguno de ellos. ¿'<sup>30</sup> En el todo su tratamiento de movimiento, ambos en *el Tractatus de successivis?* <sup>31</sup> y en el comentario sobre Ockham *Sentences*<sup>32</sup> hace la petición frecuente al principio de la economía. Él hace el mismo tratando con el cambio repentino (*mutatio subita*, es decir cambio sustancial), que no es nada además de cosas 'absolutas'. Por supuesto, si decimos que 'una forma es adquirida por el cambio' o

'el cambio pertenece a la categoría de relación', seremos tentados pensar que la palabra 'cambio' significa una entidad. Pero una proposición como 'una forma es perdida y una forma es ganada por el cambio repentino' puede ser traducido en una proposición como 'la cosa que cambios pierde una forma y adquiere una forma juntos (al mismo momento) y no parte después de la parte' <sup>33</sup>.

El principio de economía fue invocado también en el tratamiento de Ockham de lugar y tiempo. Exponiendo las definiciones Aristotélicas, <sup>34</sup> él insiste que el lugar no sea una cosa distinta de la superficie o superficies del cuerpo o cuerpos en cuanto a los cuales se dice que una cierta cosa está en un lugar; y él insiste que el tiempo no sea una cosa distinta del movimiento. 'Digo que ni tiempo ni cualquier *successivum* denota una cosa, absoluta o relativa, distinta de cosas permanentes; y este es lo que el Filósofo quiere decir.' <sup>35</sup> En cualquier de los sentidos posibles uno entiende 'el tiempo', esto no es una cosa además del movimiento. 'Principalmente y principalmente "el tiempo" significa el mismo como "el movimiento", aunque esto implique tanto alma como un acto del alma, por la cual esto (el alma o mente) sabe{conoce} el antes y después de aquel movimiento. Y tan, presuponiendo lo que ha sido dicho sobre el movimiento, (y presuponiendo) que las declaraciones son entendidas ... se puede decir que "el tiempo" significa el movimiento directamente y el alma o un acto del alma directamente; y en esta cuenta esto se significa directamente el antes y después en el movimiento.' <sup>36</sup> Cuando Ockham expresamente dice que el sentido de Aristóteles en el todo este capítulo sobre el tiempo es, en resumen, este, que 'el tiempo' no denota ninguna cosa distinta fuera del alma más allá lo que 'el movimiento' significa, <sup>37</sup> y cuando este es lo que él mismo sostuvo, resulta que en cuanto uno puede distinguir el tiempo del movimiento es mental, o, cuando Ockham diría, 'un término 'o' nombre'.

7. Como una conclusión a este capítulo uno puede recordarse de tres rasgos 'del empirismo' de Ockham. Primero, él basa todo el conocimiento del mundo existente en la experiencia. No podemos descubrir, por ejemplo, que A es la causa de B, o que D es el efecto de C, por el razonamiento *a priori*. En segundo lugar, en su análisis de la realidad existente, o de las declaraciones que hacemos sobre cosas, él usa el principio de economía. Si dos factores bastarán para explicar el movimiento, por ejemplo, no habría que añadir un tercero. Finalmente, cuando la gente postula realmente entidades innecesarias e inobservables, es bastante con frecuencia porque ellos han sido engañados por la lengua. Hay un paso asombroso en esta materia{asunto} en *el Tractates de successivis*.<sup>38</sup> 'Sustantivos que son sacados de verbos y también sustantivos que se derivan de adverbios, conjunciones, las preposiciones, y en general de ... de términos de syncategorematic han sido introducidas sólo por la brevedad en el hablar o como ornamentos del discurso; y muchos de ellos son equivalentes en el significado a proposiciones, cuando ellos no significan{no aguantan; no apoyan} los términos de los cuales ellos se derivan; y entonces ellos no significan ninguna cosa además de aquellos de los cuales ellos se derivan ... de esta clase son todos los sustantivos de la clase siguiente: la negación, la privación, la condición, perseity, la contingencia, la universalidad, la acción, la pasión, ... cambio, movimiento, y en general todos los sustantivos verbales que se derivan de verbos que pertenecen a las categorías *de agere* y *pati*, y muchos otros, que no pueden ser tratados ahora.'

## Capítulo Seis

## OCKHAM (4)

*La materia de metafísica - el concepto unívoco de ser - la existencia de Dios - Nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios - las ideas divinas - el conocimiento de Dios de futuros acontecimientos contingentes - la voluntad divina y omnipotencia.*

1. Ockham acepta la declaración de Aristóteles que ser es el sujeto de metafísica; pero él insiste que esta declaración no debiera ser entendida como la implicación que la metafísica, considerada en un amplio sentido, posee una unidad estricta basada en el que tiene una materia. Si Aristóteles y Averroes dicen que ser es el sujeto de metafísica, la declaración es falsa si es interpretado como el sentido que todas las partes de la metafísica tienen ser como su materia. La declaración es verdadera, sin embargo, si es entendido como el sentido que 'entre todos los sujetos de las partes diferentes de la metafísica ser es primero con una prioridad de afirmación (*primum primitate praedicationis*). Y hay unas semejanzas {un parecido} entre la pregunta, lo que es el sujeto de metafísica o del libro de categorías y la pregunta quién es el rey del mundo o quién es el rey de toda la Cristiandad. Ya que como los reinos diferentes tienen a reyes diferentes, y no hay ningún rey del todo (mundo), aunque a veces estos reyes puedan estar de pie en una cierta relación, como cuando uno es más poderoso o richer que el otro, entonces nada es el sujeto de la toda metafísica, pero aquí las partes diferentes tienen sujetos diferentes, aunque estos sujetos puedan tener una relación el uno al otro. <sup>1</sup> Si algunas personas dicen que ser es el sujeto de la metafísica, mientras los otros dicen que Dios es el sujeto de la metafísica, una diferencia debe ser hecha, si ambas declaraciones deben ser justificadas. Entre todos los sujetos de la metafísica Dios es el sujeto primario por lo que la primacía de la perfección está preocupada; pero ser es el sujeto primario por lo que la primacía de la afirmación está preocupada <sup>2</sup> Por el metaphysician, tratando de Dios, considera que las verdades como 'Dios están bien', afirmar de Dios un atributo que es afirmado principalmente ~~de estar~~ hay, entonces, diferente

ramas de metafísica, o ciencias metafísicas diferentes con sujetos diferentes. Ellos tienen una cierta relación el uno al otro, es verdadero; y esta relación justifica un en el hablar 'de la metafísica' y en el refrán, por ejemplo, que ser es la materia de la metafísica en el sentido mencionado, aunque esto no justificara el pensamiento de alguien que la metafísica es una ciencia unitaria, es decir que esto es numéricamente una ciencia.

En cuanto la metafísica es la ciencia de ser como siendo está preocupado no con una cosa, pero ~~con un concepto~~ <sup>4</sup> Este concepto abstracto de ser no significa un misterioso algo que tiene que ser conocido antes de que podamos conocer a seres particulares: esto significa a todos los seres, no algo en cuales seres participan. Es formado posteriormente a la aprehensión directa de cosas existentes. 'Digo que un ser particular puede ser conocido, aunque aquellos conceptos generales de ser y unidad no sean conocidos. <sup>5</sup> Para Ockham ser y la existencia son sinónimos: la esencia y la existencia significan el mismo, aunque las dos palabras puedan significar la misma cosa de modos diferentes. Si 'la existencia' es usada como un sustantivo, entonces 'esencia' y 'existencia' significan la misma cosa



gramaticalmente y lógicamente; pero si el verbo 'para ser' es usado en vez del sustantivo 'existencia', uno no puede substituir simplemente 'la esencia', que es un sustantivo, para el verbo 'para ser', por ~~motivos-6~~ gramaticales obvios. Pero esta diferencia gramatical no puede ser correctamente tomada como una base para distinguir la esencia y la existencia como cosas distintas: ellos son la misma cosa. Está claro, entonces, que el concepto general de ser es el resultado de la aprehensión de cosas existentes concretas; es sólo porque hemos tenido la aprehensión directa de existents actual que podemos formar el concepto general de ser como tal.

El concepto general de ser es unívoco. En este punto Ockham está de acuerdo con Scotus, a fin de que el uso de la palabra 'unívoca' está preocupado. 'Hay un concepto común a Dios y criaturas y predicable de ellos <sup>7</sup>' 'siendo' es un concepto predicable en un sentido unívoco de todas ~~las cosas-8~~ existentes. Sin un concepto unívoco no podíamos concebir a Dios. No podemos en esta vida alcanzar una intuición de la esencia divina; tampoco podemos tener un " concepto apropiado simple de Dios; pero podemos concebir a Dios en un concepto común predicable de Él y de otros ~~seres-9~~. Esta declaración debe ser, sin embargo, correctamente entendida. Esto no significa que el concepto unívoco de ser actos como un puente entre una aprehensión directa de criaturas y una aprehensión directa de Dios. Tampoco esto significa que uno puede formar el concepto abstracto de ser y deducir de allí la existencia de Dios. La existencia de Dios es conocida de otros modos, y no por una deducción *a priori*. Pero sin un concepto unívoco de ser el que sería incapaz de concebir la existencia de Dios. 'Confieso que el conocimiento simple de una criatura en sí mismo conduce al conocimiento de otra cosa en un concepto común. Por ejemplo, por el conocimiento simple de una blancura que he visto que soy conducido al conocimiento de otra blancura que nunca he visto, en vista de que de la primera blancura abstraigo un concepto de blancura que se refiere indiferentemente a ellos ambos. Del mismo modo de algún accidente que he visto que abstraigo un concepto de ser que no se refiere más a aquel accidente que a la sustancia, ni a la criatura más que a Dios. '<sup>10</sup>Obviamente, mi vista de un remiendo blanco no me asegura de la existencia de ningún otro remiendo blanco; tampoco Ockham imaginó alguna vez que esto podría hacer así. Decir que esto podría estaría en la contradicción flagrante con sus principios filosóficos. Pero, según él, mi vista de un remiendo blanco conduce a una idea de blancura que es aplicable a otros remiendos blancos cuando los veo. Del mismo modo, mi abstracción del concepto de ser de seres existentes detenidos no me asegura de la existencia de ningún otro ser. Aún a menos que yo tuviera un concepto común de ser yo no podía concebir la existencia de un ser, Dios, que, a diferencia de remiendos blancos, no puede ser directamente detenido en esta vida. Si, por ejemplo, no tengo ningún conocimiento de Dios ya y luego me dicen que Dios existe, soy capaz de concebir Su existencia en virtud del concepto común de ser, aunque este no signifique, por supuesto, que tengo un concepto 'apropiado' del ser divino.

Ockham was very careful Ockham tuvo mucho cuidado para declarar su teoría del concepto unívoco de estar en un camino que excluiría cualquier implicación panteísta. Debemos distinguir tres tipos de univocity. En primer lugar un concepto unívoco puede ser un concepto que es común a varias cosas que son absolutamente parecidas. En segundo lugar un concepto unívoco puede ser un concepto común a varias cosas que están en algunos puntos y a diferencia de en otros puntos. Así el hombre y el culo{asno} son

parecidos en ser animales; y sus asuntos son similares, aunque sus formas sean diferentes. En tercer lugar, un concepto unívoco puede significar un concepto que es común a una pluralidad de cosas que no son, ni por casualidad, ni considerablemente igualmente; y es de esta manera que un concepto común a Dios y la criatura es unívoco, ya que ellos no son parecidos, ni considerablemente, ni ~~por casualidad~~<sup>11</sup> en Cuanto a la opinión que el concepto de ser es análogo y no unívoco, Ockham observa que la analogía puede ser entendida de modos diferentes. Si por la analogía se supone univocity en el tercer sentido mencionado anteriormente, entonces el concepto unívoco de ser puede ser, por supuesto, llamado 'análogo'; <sup>12</sup> pero, desde ser como tal es un concepto y no una cosa, no hay ninguna necesidad de tener el recurso a la doctrina de la analogía a fin de evitar el panteísmo. Si diciendo que puede haber un concepto unívoco de ser predicable de Dios así como de criaturas, un pensara implicar esto las criaturas son modos, como era, de ser identificado con Dios, o que Dios y las criaturas comparten en ser, como algo verdadero en el cual ellos participan, entonces uno sería forzado en la aceptación del panteísmo o en reducir a Dios y criaturas al mismo nivel; pero la doctrina de univocity no implica nada de la clase, ya que no hay ninguna realidad correspondiente al término 'que es' cuando es afirmado unívocamente. O, mejor dicho, la realidad correspondiente es seres simplemente diferentes que son simplemente concebidos como la existencia. Si uno considerara éstos seres por separado, uno tendría una pluralidad de conceptos, ya que el concepto de Dios no es el mismo como el concepto de la criatura. Y en este caso el término 'ser' sería afirmado ambiguamente, no unívocamente. La ambigüedad no pertenece a conceptos, pero a palabras, es decir a dicho{hablado} o escrito, términos. Por lo que el concepto está preocupado, cuando concebimos una pluralidad de seres nosotros tenemos un concepto o varios conceptos. Si una palabra corresponde a un concepto, es usado unívocamente; si esto corresponde a varios conceptos, es usado ambiguamente. No hay, entonces, ningún cuarto{espacio} para la analogía, en caso de conceptos o en aquella de palabras dichas{habladas} o escritas. 'No hay ninguna afirmación analógica, como contradistinguished de la afirmación unívoca, ambigua y denominative.'<sup>13</sup> de Hecho, como denominative (es decir connotativo) la afirmación es reducible a unívoco o a la afirmación ambigua, hay que decir que la afirmación debe ser unívoca ~~o ambigua~~<sup>14</sup>

3. ¿Pero, aunque Dios pueda ser concebido de algún modo, puede ser filosóficamente mostrado que Dios existe? Dios es en efecto el objeto más perfecto de la intelecto humana, la realidad inteligible suprema; pero Él no es seguramente el primer objeto de la intelecto humana en el sentido de ser el objeto que es primero ~~conocido~~<sup>15</sup> el objeto primario de la mente humana es la cosa material ~~o naturaleza~~<sup>16</sup> encarnada no poseemos ninguna intuición natural de la esencia divina; y la proposición que Dios existe no es una proposición evidente por lo que a nosotros se refiere. Si imaginamos alguien disfrutando de la visión de Dios y haciendo la declaración 'los exists' de Dios, la declaración puede parecer ser el mismo como la declaración 'los exists' de Dios hechos por alguien en esta vida que no disfruta de la visión de Dios. Pero aunque las dos declaraciones sean verbalmente el mismo, los términos o los conceptos son realmente diferentes; y en el segundo caso esto no es ~~una proposición~~<sup>17</sup> evidente Cualquier conocimiento natural de Dios debe ser, por lo tanto, sacado de la reflexión en criaturas. ¿Pero podemos venir para conocer a Dios de criaturas? ¿Y, de ser así, es este conocimiento cierto conocimiento?

Considerando la posición general de Ockham en cuanto al sujeto de causalidad, uno

costó esperar que él dijera que la existencia de Dios puede ser probada con la certeza. Ya que si sólo podemos saber de una cosa que esto tiene una causa, y si no podemos establecer con la certeza por ningún otro camino que por la experiencia actual que A es la causa de B, no podíamos establecer con la certeza que el mundo es causado por dios, si el término 'Dios' es entendido en un sentido teísta reconocido. No es muy sorprendente, entonces, encontrar Ockham crítica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Él no hizo así en los intereses de escepticismo, por supuesto, pero mejor dicho porque él pensó que las pruebas no eran lógicamente concluyentes. Esto no sigue, sin embargo, esto una vez dado su escepticismo de actitud, agnosticismo o fideism, cuando el caso podría ser, no seguiría naturalmente.

Como la autenticidad *del Centiloquium el theologicum* es dudoso, sería apenas apropiado hablar del tratamiento de 'el primer motor' argumento que es dado por el autor de aquel trabajo. Es suficiente decir que el autor rechaza permitir que el principio básico de este argumento Aristotélico-Thomist sea evidente ~~o demostrable~~<sup>18</sup> de Hecho, hay excepciones al principio, en vista de que un ángel, y el alma humana también, se mueven; y tales excepciones muestran que el principio presunto no puede ser un principio necesario y que esto no puede formar una base para ninguna prueba estricta de la existencia de Dios, especialmente como no puede ser probado que un retroceso infinito en la serie de motores es imposible. El argumento puede ser un argumento probable en el sentido que es más probable que haya un primer motor no movido que el cual hay ningún tal primer motor no movido; pero esto no es un cierto argumento. Esta crítica sigue la línea ya sugerida por Scotus; y aun si el trabajo con el cual esto ocurre no es un trabajo de Ockham, la crítica parecería estar en la armonía con las ideas de Ockham. Además, no puede haber ninguna pregunta del que ha aceptado San. *Manifestior* de Thomas *vía* como un cierto argumento para la existencia de Dios, a diferencia de la existencia de un primer motor en un sentido general. El primer motor podría ser un ángel o algún siendo menos que Dios, si queremos decir 'con Dios' ~~un ser~~ infinito, único y absolutamente supremo

La prueba del carácter definitivo también va por el bordo. No sólo es imposible demostrar que el universo es pedido a un final, Dios,<sup>20</sup> pero no puede ser hasta probado que las cosas individuales actúan para finales en un camino que justificaría cualquier cierto argumento a la existencia de Dios. En caso de cosas que actúan sin el conocimiento y van a, todo lo que somos garantizados en el refrán es que ellos actúan debido a una necesidad natural: esto no tiene sentido para decir que ellos actúan 'para' ~~un final~~<sup>21</sup> Por supuesto, si uno presupone la existencia de Dios, uno puede hablar entonces de cosas inanimadas como interpretando para finales, es decir para finales determinados por dios, quién creó sus naturalezas;<sup>22</sup> pero si una declaración está basada en la presuposición de la existencia de Dios, esto no puede ser usado para demostrar la existencia de Dios. En cuanto a agentes dotados con la inteligencia y van a, la razón de sus acciones voluntarias es ser encontrada en sus propios testamentos; y no puede ser mostrado que todos los testamentos son movidos por el bueno perfecto, ~~Dios~~<sup>23</sup> En fino, es imposible demostrar que hay en el universo una orden{un pedido} teleológica inmanente, la existencia de que hace necesario de afirmar la existencia de Dios. No hay ninguna orden{pedido} distinta de naturalezas 'absolutas' ellos mismos; y el único camino del cual podría demostrar la existencia de Dios sería como la causa eficiente de la existencia de cosas finitas. ¿Es ello, sin embargo, posible de hacer así?

En los estados de Ockham *Quodlibet* que hay que pararse en una primera causa eficiente y no proceder al infinito: pero él añade inmediatamente que esta causa eficiente podría ser un cuerpo celeste, ya que 'sabemos por la experiencia que esto es la causa de otros ~~things~~'<sup>24</sup> Él dice expresamente no sólo que 'no puede ser probado por la razón natural que Dios es la causa eficiente inmediata de todas las cosas, sino también que no puede ser probado que Dios es la causa eficiente mediata de cualquier efecto. Él da como una razón de este la imposibilidad de prueba que allí existen cualquier cosa además de cosas corruptibles. No puede ser probado, por ejemplo, que hay un alma espiritual e inmortal en el hombre. Y los cuerpos celestes pueden causar cosas corruptibles, sin el que es posible de demostrar que los cuerpos celestes ellos mismos son causados por dios.

Sin embargo, en el comentario sobre *las Oraciones*, Ockham da su propia versión de la prueba de la causalidad eficiente. Es mejor, él dice, discutir de la conservación a conservar más bien que del producto al productor. La razón de este es que 'es difícil o imposible demostrar contra los filósofos que no puede haber un retroceso infinito en causas de la misma clase, de la cual puede existir sin los otros'<sup>25</sup> Por ejemplo, Ockham no piensa que puede ser estrictamente probado que un hombre no debe su total ser a sus padres, y ellos a sus padres, etcétera indefinidamente. Si se objeta que hasta en caso de una serie infinita de esta clase la serie infinita dependería para su producción de un ser intrínseco a la serie, Ockham contesta que 'sería difícil demostrar que la serie no sería posible a menos que hubiera un ser permanente, del cual la serie infinita entera dependió'<sup>26</sup> Él por lo tanto prefiere sostener que una cosa que nace (es decir una cosa contingente) es conservada en ser mientras esto existe. Pueden preguntarle entonces si el conservar es el dependiente para su conservación o no. Pero en este caso no podemos proceder al infinito, porque un número infinito de conservers *actual* es, dice Ockham, imposible. Puede ser posible admitir un retroceso infinito en caso de seres que existen uno tras otro, desde en este caso no habría un infinito realmente existente; pero en caso de conservers actual del mundo aquí y ahora, un retroceso infinito implicaría un infinito actual. Que un infinito actual de esta clase sea imposible es mostrado por los argumentos de filósofos y otros, que son 'bastante razonables' (*bastante rationabiles*).

Pero aunque los argumentos razonables puedan ser aducidos para la existencia de Dios como primero conservar del mundo, el unicity de Dios no puede ser demostrado<sup>27</sup> puede ser mostrado que hay un poco de conservación última que está en *este* mundo; pero no podemos excluir la posibilidad de ser allí otro mundo u otros mundos, con su o sus propios relativamente primeros seres. Demostrar que hay una primera causa eficiente que es más perfecta que *sus* efectos no es la misma cosa que la prueba de la existencia de un ser que es superior a cada otro ser, a menos que usted pueda demostrar primero que cada otro ser es el efecto de una ~~causa~~<sup>28</sup> sola el unicity de Dios es conocido con la certeza sólo por la fe.

En la respuesta, por lo tanto, a la pregunta si Ockham admitió alguna prueba filosófica de la existencia de Dios que hay que hacer primero un diferencia. Si por 'Dios' uno quiere decir al ser absolutamente supremo, perfecto, único e infinito, Ockham no pensó que la existencia de tal ser puede ser estrictamente probada por el filósofo. Si, por otra parte, uno quiere decir por 'Dios' la primera causa de conservación de este mundo, sin cierto conocimiento sobre la naturaleza de aquella causa, Ockham pensó realmente que la existencia de tal ser puede ser filosóficamente probada. Pero, cuando este segundo entendimiento del término 'Dios' no es todo que es por lo general entendido por el término,

uno podría decir menos mal, sin más preámbulos, que Ockham no admitió el demonstrability de la existencia de Dios. Sólo por la fe hacen sabemos{conocemos}, tan lejos al menos como el cierto conocimiento está preocupado, que el supremo y único estando en el sentido más lleno{pleno} existe. De este parecería seguir, cuando los historiadores han discutido, aquella teología y filosofía se deshacen, ya que no es posible demostrar la existencia de Dios cuya revelación es aceptada en la fe. Pero esto no sigue, por supuesto, aquel Ockham él mismo estuvo preocupado para separar la teología de la filosofía. Si él criticara las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, él los criticó del punto de vista de un lógico, y no a fin de romper aparte la síntesis tradicional. Además, aunque esto pueda tentar a un filósofo moderno para representar a Ockham como adjudicando{asignando} a proposiciones teológicas un significado 'puramente emocional' relegando un número grande de las proposiciones de la metafísica tradicional a la teología dogmática, este sería una interpretación inexacta de su posición. Cuando él dijo, por ejemplo, que la teología no es una ciencia, él no quiso decir que las proposiciones teológicas son proposiciones bastante formativas o que ningún silogismo teológico puede ser un pedazo correcto del razonamiento: lo que él quiso decir era que ya que las preñoritas de argumentos teológicos son conocidas por la fe las conclusiones también se caen dentro de la misma esfera, y que ya que las preñoritas no son evidentes los argumentos no son demostraciones científicas en el sentido estricto de 'la demostración científica'. Ockham no negó que un argumento probable pueda ser dado para la existencia de Dios.

Lo que él negó era que la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo único puede ser filosóficamente 'demostrada'.

4. Si la existencia de Dios como el ser absolutamente supremo no puede ser estrictamente probada por la razón natural, es obvio que no puede ser probado que hay un ser infinito y omnipotente, el creador de todas las cosas. Pero la pregunta puede ser levantada si, considerando el concepto de Dios como el ser absolutamente supremo, puede ser demostrado entonces que Dios es infinito y omnipotente. La respuesta de Ockham a esta pregunta es que los atributos como omnipotencia, infinidad, eternidad o el poder de crear de nada no pueden ser demostrados para pertenecer a la esencia divina. Su razón de decir este es uno técnico. La demostración *a priori* implica el uso de un término medio al cual el predicado en cuestión pertenece en una manera previa. Pero en caso de un atributo como el infinidad no puede haber ningún término medio al cual el infinidad pertenece; y así no puede haber ninguna demostración que Dios es infinito. Se puede decir que los conceptos como el infinidad o el poder de creación de nada pueden ser demostrados para pertenecer a la esencia divina usando sus definiciones como términos medios. Por ejemplo, uno puede discutir de esta manera. Algo que puede producir algo de nada es capaz de la creación. Pero Dios puede producir algo de nada. Por lo tanto Dios puede crear. Un silogismo de esta clase, dice Ockham, no es lo que se supone por una demostración. Una demostración en el sentido apropiado aumenta el conocimiento; pero el silogismo sólo{justo} mencionado no aumenta el conocimiento, ya que la declaración que Dios produce o puede producir algo de nada es exactamente el mismo como la declaración que Dios crea o puede crear. El silogismo es inútil a menos que uno sepa que el sentido del término 'crea'; pero si sabemos que el sentido del término 'crea' sabemos que la declaración que Dios puede producir algo de nada es la declaración que Dios puede crear. Así la conclusión que es manifiestamente demostrada es asumida ya: el argumento contiene el error de pedir ~~la pregunta~~ 29

Por otra parte, hay algunos atributos que pueden ser demostrados. Podemos discutir, por ejemplo, como sigue. Cada ser está bien: pero Dios es un ser: por lo tanto Dios está bien. En un silogismo de esta clase hay un término medio, un concepto común a Dios y criaturas. Pero el término 'bien' debe ser aquí entendido como un término connotativo, como la connotación de una relación a la voluntad, si el argumento debe ser una demostración. Ya que si el término 'bien' no es tomado como un término connotativo, es simplemente sinónimo del término 'ser'; y en este caso no aprendemos nada en absoluto del argumento. Ningún atributo puede ser demostrado para pertenecer a un sujeto, a menos que la conclusión de la demostración sea *dubitabilis*, es decir a menos que uno pueda levantar considerablemente la pregunta si el atributo debe ser afirmado del sujeto o no. Pero si el término 'bien' es tomado no como un término connotativo, pero como sinónimo 'de ser', no podíamos saber que Dios es un ser y considerablemente levantar la pregunta si Dios está bien. No es requerido, por supuesto, que el atributo afirmado de un sujeto debería ser realmente distinto de un sujeto. Ockham rechazó la doctrina Scotist de un diferencia formal entre los atributos divinos, y mantuvo que no hay ninguna diferencia. Pero no poseemos una intuición de la esencia divina; y aunque la realidad representada por nuestros conceptos de la esencia divina y atributos no sea distinta podemos discutir de un concepto al otro a condición de que haya un término medio. En caso de conceptos comunes a Dios y criaturas allí es un término medio.

¿Pero en nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios qué es ello exactamente que constituye el término de nuestra cognición? No disfrutamos del conocimiento intuitivo de Dios, que está más allá del alcance de la intelecto humana para alcanzar por sus propios esfuerzos. Tampoco puede haber cualquier conocimiento 'abstractive' natural de Dios cuando Él está en Él, ya que es imposible para nosotros por nuestros poderes naturales de tener un conocimiento abstractive de algo en sí mismo sin un conocimiento intuitivo de aquella cosa. Esto sigue, por lo tanto, esto en nuestro estado natural es imposible para nosotros conocer a Dios de tal modo que la esencia divina es el término inmediato y único del acto ~~de saber (conocer)~~<sup>30</sup> en Segundo lugar, no podemos en nuestro estado natural conciben a Dios en un concepto simple, apropiado a Él solo. Ya que 'ninguna cosa puede ser conocida por nosotros por nuestros poderes naturales en un concepto simple apropiado a sí, a menos que la cosa sea conocida, en sí mismo. Para por otra parte podríamos decir que el color puede ser conocido en un concepto apropiado a colores por un hombre nacido ciego.'<sup>34</sup> Pero, en tercer lugar, Dios puede ser concebido por nosotros en conceptos connotativos y en conceptos que son comunes a Dios y criaturas, como ser. Cuando Dios es un ser simple, sin cualquier diferencia interno salvan esto entre las tres Personas divinas, los conceptos quidditative apropiados (*conceptus quidditativi*) serían convertibles; y entonces ellos no serían conceptos distintos. Si podemos tener conceptos distintos de Dios, este es debido a que nuestros conceptos no son conceptos quidditative apropiados de Dios. Ellos no son convertibles porque ellos son conceptos connotativos, como el concepto de infinidad que implica el finito negativamente, o conceptos comunes a Dios y criaturas, como el concepto de sabiduría. Esto es sólo un concepto quidditative apropiado que corresponde a una realidad sola. Un concepto connotativo implica una realidad además del sujeto de que es afirmado; y un concepto común es predicable de otra realidad que el que de que es de hecho afirmado. Además, los conceptos comunes que afirmamos de Dios son debido a una reflexión en otra realidad que Dios y los presuponen.

Una consecuencia importante sigue. Si tenemos, cuando tenemos realmente, los

conceptos distintos de Dios, un ser simple, nuestro conocimiento conceptual de la naturaleza divina es un conocimiento de conceptos más bien que un conocimiento de Dios cuando Él es: Lo que alcanzamos no es la esencia divina, pero una representación mental de la esencia divina. Podemos formarnos, es verdadero, un concepto compuesto que es predicable de Dios solo; pero este concepto es una construcción mental; no podemos tener un concepto simple apropiado a Dios que reflejaría suficientemente la esencia divina. 'Ni la esencia divina ... ni algo intrínseco a Dios ni algo que es realmente Dios puede ser conocido por nosotros sin otra cosa que Dios implicado como el objeto.'<sup>32</sup> 'no podemos saber{conocer} en ellos unidad de Dios ... o Su poder infinito o la calidad divina o perfección; pero lo que sabemos{conocemos} inmediatamente son conceptos, que no son realmente Dios, pero que usamos en proposiciones para significar a Dios.'<sup>33</sup> sabemos{conocemos} la naturaleza divina, entonces, sólo por medio de conceptos; y estos conceptos, no siendo conceptos quidditative apropiados, no pueden tomar el lugar de una aprehensión inmediata primordial de Dios. No alcanzamos una realidad (*libra rei*), pero una representación nominal (*libra nominis*). Este no debe decir que la teología no es verdadera o que sus proposiciones no tienen ningún sentido; pero debe decir que el teólogo es encajonado a la esfera de conceptos y representación mental y que sus análisis son análisis de conceptos, no de Dios Él mismo. Imaginar, por ejemplo, cuando Scotus hizo, lo que porque concebimos atributos divinos en conceptos distintos estos atributos son formalmente distintos en Dios debe entender mal la naturaleza del razonamiento teológico.

La cuenta inadecuada anterior de lo que Ockham tiene que decir en el sujeto de nuestro conocimiento de la naturaleza divina realmente pertenece a una cuenta de su teológico más bien que de sus ideas filosóficas. Ya que si la existencia de Dios cuando el ser absolutamente supremo no puede ser firmemente establecido por el filósofo, es obvio que el filósofo no puede darnos ningún cierto conocimiento de la naturaleza de Dios. Ni puede el razonamiento del teólogo, según Ockham, darnos el cierto conocimiento de la naturaleza de Dios. Por lo que el análisis de conceptos va, un incrédulo podría funcionar el mismo análisis que es realizado por el teólogo creedor. Lo que nos da el cierto conocimiento de la verdad de proposiciones teológicas no es el razonamiento del teólogo como tal, ni sus demostraciones, a fin de que la demostración es posible para él, pero la revelación de Dios aceptada en la fe. El teólogo puede razonar correctamente de ciertas preseñoritas; pero el incrédulo también. El antiguo, sin embargo, acepta a las preseñoritas y las conclusiones en la fe; y él sabe que las proposiciones son verdaderas, es decir que ellos corresponden a la realidad. Pero él sabe{conoce} este por la fe; y su conocimiento no es, en el sentido estricto, 'ciencia'. Ya que no hay ningún conocimiento intuitivo que está en la base de su razonamiento. Ockham no tuvo la intención de preguntar la verdad de dogmas teológicos: él intentó examinar la naturaleza de razonamiento teológico y conceptos teológicos, y él trató sus problemas del punto de vista de un lógico. Su nominalismo teológico no era, en su propia mente, equivalente a agnosticismo o escepticismo: era mejor dicho, en la intención por lo menos, un análisis lógico de una teología que él aceptó.

Pero aunque la discusión de Ockham de nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios pertenezca más correctamente al teológico que a la esfera filosófica, esto tiene su lugar en una discusión de su filosofía, si sólo por la razón que en ello él trata con asuntos que los filósofos medievales precedentes habían considerado para caerse dentro del competencia del metaphysician. Del mismo modo, aunque el filósofo como tal pudiera apenas, en los ojos de Ockham, establecer algo con la certeza sobre 'las ideas' divinas, este tópico{tema}

había sido un rasgo saliente de la metafísica medieval tradicional, y el tratamiento de Ockham de ello es estrechamente unido con sus principios filosóficos generales. Es deseable, por lo tanto, decir algo sobre ello aquí.

5. En primer lugar no puede haber ninguna pluralidad en la intelecto divina. La intelecto divina es idéntica con la voluntad divina y la esencia divina. Podemos hablar sobre 'la voluntad divina', 'la intelecto divina y la esencia divina'; pero la realidad mandada a es un ser solo y simple. De ahí, la conversación sobre 'las ideas divinas no puede ser tomada para referirse a bienes inmuebles en Dios que son de cualquier modo distinto de la esencia divina o el uno del otro. Si hubiera un diferencia en absoluto, esto sería un verdadero diferencia; y un verdadero diferencia no puede ser admitido. En segundo lugar, es completamente innecesario, y también engaño, postular ideas divinas como una especie de factor intermediario en la creación. Aparte del hecho que si las ideas divinas no son de ninguna manera distintas de la intelecto divina, que es idéntica con la esencia divina, ellos no pueden ser un factor intermediario en la creación, Dios puede conocer a criaturas y crearlos sin la intervención de alguno 'ideas'.<sup>34</sup> Ockham deja claro que en su opinión la teoría de ideas en Dios es simplemente un pedazo de antropomorfismo. Esto también implica una confusión entre *la libra rei* y *la libra nominis*.<sup>35</sup> los partidarios de la teoría confesaría seguramente que no hay un verdadero diferencia entre la esencia divina y las ideas divinas o entre las ideas ellos mismos, pero que el diferencia es un diferencia mental; aún ellos hablan como si el diferencia de ideas en Dios fuera antes de la producción de criaturas. Además, ellos postulan en ideas de Dios de universals, que de hecho no corresponden a ninguna realidad. En fin, Ockham aplica el principio de economía a la teoría de ideas divinas en cuanto esta teoría implica que hay ideas en Dios que son distintas de criaturas ellos mismos, si las ideas son interpretadas como verdaderas o como relaciones mentales. Es innecesario postular tales ideas en Dios para explicar Su producción de o Su conocimiento de criaturas.

En un sentido, por lo tanto, puede decirse que Ockham ha rechazado la teoría de ideas divinas. Pero este no significa que él estuvo listo para declarar que San. Agustín estuvo equivocado o que no había ninguna interpretación aceptable de la teoría. Al contrario, por lo que la aceptación verbal estuvo preocupada, debe decirse que él ha aceptado la teoría.. Pero el sentido que él ata a las declaraciones que él hace tiene que ser claramente entendido, si él no debe ser juzgado culpable de la contradicción con sí mismo flagrante. Él afirma, por ejemplo, que hay un número infinito de ideas distintas; y esta aseveración parece al principio oír para estar en la contradicción obvia con su condena de cualquier atribución de ideas distintas a Dios.

En primer lugar, el término 'idea' es un término connotativo. Esto denota directamente a la criatura sí mismo; pero esto implica indirectamente el conocimiento divino o knower. 'Y entonces puede ser afirmado de la criatura sí mismo que esto es una idea, pero no del agente que conoce, ni del conocimiento, ya que ni el conocimiento ni el knower es una idea o modelo.'<sup>36</sup> podemos decir, entonces, que la criatura sí mismo es la idea. 'Las ideas no están en Dios subjetivamente y realmente; pero ellos están en Él sólo objetivamente, es decir cuando las ciertas cosas que son conocidas por Él, para las ideas son las cosas ellos mismos que son producibles por dios.'<sup>37</sup> en Otras palabras, es completamente suficiente postular a Dios por una parte y criaturas por otra parte: las criaturas como conocido por dios son 'las ideas', y no hay ningunas otras ideas. La criatura tan conocida de la eternidad



por dios puede ser considerada como el modelo o el ejemplo de la criatura como realmente existente. ‘Las ideas son ciertos modelos conocidos (*exempla*);, y es en cuanto a ellos que el knower puede producir algo en la verdadera existencia ... Esta descripción no encaja la esencia divina sí mismo, ni cualquier relación mental, pero la criatura sí mismo ... la esencia divina no es una idea ... (Tampoco la idea es verdadero o una relación mental) ... No una verdadera relación, ya que no hay ninguna verdadera relación en la parte de Dios a la criatura; y no una relación mental, ambos porque no hay ninguna relación mental de Dios a la criatura a la cual el nombre “idea” podría ser dado y porque una relación mental no puede ser el ejemplo de la criatura, como *un ens el rationis* no puede ser el ejemplo de un verdadero ser.’<sup>38</sup> Pero si las criaturas ellos mismos son las ideas, resulta que ‘hay ideas distintas de todas las cosas makable, cuando las cosas ellos mismos son distintas el uno del otro’<sup>39</sup> y así hay ideas distintas de todas las partes integrantes y esenciales de cosas producibles, como materia{asunto} y forma<sup>40</sup>

Por otra parte, si las ideas son las criaturas ellos mismos, resulta que las ideas son de cosas individuales, ‘ya que las cosas individuales solas son producibles fuera (la mente) y el No de los otros’<sup>41</sup> Allí no son, por ejemplo, ningunas ideas divinas de géneros; ya que las ideas divinas son criaturas makable por dios, y los géneros no pueden ser producidos como verdadero existents. Esto sigue, también, esto allí no son ningunas ideas de negaciones, privaciones, mal, culpa y otros por el estilo, ya que éstos no son y no pueden ser cosas<sup>42</sup> distintas, Pero, cuando Dios puede producir un infinidad de criaturas, debemos decir que hay un número infinito de ideas<sup>43</sup>

La discusión de Ockham de la teoría de ideas divinas ilumina tanto perspectiva medieval general como su propia mentalidad. El respeto para San. Agustín en la Edad Media era demasiado grande para ello para ser posible para un teólogo simplemente para rechazar una de sus teorías principales. Encontramos, entonces, la lengua de la teoría retenida y usado por Ockham. Él quiso hablar de ideas distintas y de estas ideas como modelos o ejemplos de la creación. Por otra parte, usando el principio de economía y determinado para deshacerse de algo que podría parecer venir entre el Creador omnipotente y la criatura para gobernar la voluntad divina, él podó la teoría de todo el Platonismo e identificó las ideas con criaturas ellos mismos tan producibles por dios y tan conocido por dios de la eternidad como producibles. Del punto de vista filosófico él encajó la teoría a su filosofía general eliminando ideas universales, mientras del punto de vista teológico él salvaguardó, cuando él pensó, la omnipotencia divina y eliminó lo que él consideró para ser la contaminación de la metafísica griega. (Habiendo identificado las ideas con criaturas él era capaz, sin embargo, observar que Platón actuó correctamente ni en la identificación de las ideas con Dios, ni en colocación de ellos en la mente divina.) Este no debe decir, por supuesto, que el uso de Ockham de la lengua de la teoría Aristotélica era insincero. Él postuló la teoría, en cuanto podría ser tomado para significar simplemente que las criaturas son conocidas por dios, por uno de los motivos tradicionales principales, a saber que Dios crea racionalmente y no irracionalmente<sup>44</sup> Pero al mismo tiempo está claro que en las manos de Ockham la teoría fue tan purgada del Platonismo que a todos los efectos fue rechazado en su forma original. El Abelard, rechazando el ultrarealismo, había retenido la teoría de ideas universales en Dios, en gran parte del respeto para San. Agustín; pero Ockham eliminó estas ideas divinas universales. Su versión de la teoría de ideas es así consecuente con su principio general que hay existents sólo individuales y con su tentativa constante de

deshacerse de cualquier otro factor que podría ser deshecho de. Podría ser dicho, por supuesto, que para hablar de criaturas producibles como conocido por dios de toda la eternidad ('cosas eran ideas de la eternidad; pero ellos no eran realmente existentes de la eternidad') <sup>45</sup> debe admitir la esencia de la teoría de ideas; y este es, de hecho, lo que Ockham pensó y lo que le justificó, en su opinión, en la apelación a San. Agustín. Pero es quizás cuestionable si la teoría de Ockham es totalmente consecuente. Cuando él no encajonaría el poder creativo de Dios de ningún modo, él tuvo que ampliar la variedad 'de ideas' más allá de las cosas realmente producidas por dios; pero hacer este debe confesar, por supuesto, que 'las ideas' no pueden ser identificadas con criaturas que han existido, exista realmente y existirá; y confesar este debe venir muy cerca de la teoría Thomist, salvo que ningunas ideas de universals son admitidas. La conclusión que debería ser probablemente dibujada no es que Ockham hizo un uso insincero de la lengua de una teoría que él realmente había desechado, pero mejor dicho que él sinceramente aceptó la teoría, aunque él lo interpretara de tal modo para caber en con su convicción que sólo los individuos existen o pueden existir y que los conceptos universales pertenecen al nivel del pensamiento humano y no deben ser atribuidos a Dios.

6. Cuando esto viene a la discusión del conocimiento divino Ockham muestra un marcado y, en efecto, renuencia muy comprensible para hacer aseveraciones acerca de un nivel de cognición que está completamente fuera de nuestra experiencia.

Aquel Dios sabe{conoce}, además de Él, todas otras cosas no pueden ser probadas filosóficamente. Cualquier prueba descansaría principalmente en la causalidad universal de Dios; pero, aparte del hecho que no puede ser probado por medio del principio de causalidad que una causa sabe{conoce} su efecto inmediato, no puede ser probado filosóficamente que Dios es la causa inmediata de todas ~~las cosas~~ <sup>46</sup> que los argumentos Probables pueden ser dados para decir que Dios sabe{conoce} algunas cosas además de Él; pero los argumentos no son concluyentes. Por otra parte, no puede ser probado que Dios no sabe{no conoce} nada además de Él; ya que no puede ser probado que cada acto de la cognición depende de su ~~objeto~~ <sup>47</sup> sin embargo, aunque no pueda ser filosóficamente probado que Dios es omnisciente, es decir que Él sabe{conoce} no sólo Él mismo sino también todas otras cosas también, sabemos por la fe que Él es.

¿Pero, si Dios sabe{conoce} todas las cosas, significa este que Él sabe{conoce} futuros acontecimientos contingentes, en el sentido de acontecimientos que dependen de libres albedríos para su actualidad? 'Digo a esta pregunta que debe ser sostenido sin cualquier duda que Dios sepa{conozca} todos los futuros acontecimientos contingentes con la certeza y pruebas. Pero es imposible para cualquier intelecto en nuestro estado presente hacer evidente este hecho o la manera en la cual Dios sabe{conoce} todos los futuros acontecimientos contingentes.' <sup>48</sup> Aristóteles, dice Ockham, habría dicho que Dios no tiene ningún cierto conocimiento de cualquier futuro acontecimiento contingente por los motivos siguientes. Ninguna declaración que un futuro acontecimiento contingente según la opción libre{gratis} pasará o no pasará es verdadera. La proposición que esto va a o no pasará es verdadera; pero ni la declaración que resultará, ni declaración que no pasará es verdadera. Y si ninguna declaración es verdadera, ninguna declaración puede ser conocida. 'A pesar de esta razón, sin embargo, debemos creer que Dios claramente conoce todos los futuros contingentes. Pero el camino (en que Dios los sabe{conoce}) no puedo explicar.' <sup>49</sup> Pero Ockham continúa a decir que Dios no le sabe{no le conoce} futuros acontecimientos

contingentes como el presente{regalo}, <sup>50</sup> o por medio de ideas como medios del conocimiento, pero por la esencia divina sí mismo, aunque este no pueda ser probado filosóficamente. De manera similar en *el Tractates de praedestinatione y de praescientia Dei y de futuris contingentibus*<sup>51</sup> Ockham declara: ‘entonces digo que es imposible expresar claramente el camino del cual Dios sabe{conoce} futuros acontecimientos contingentes. Sin embargo, debe ser sostenido que Él hace (sépalos{conózcalos}), aunque contingentemente.’ Diciendo que Dios sabe{conoce} futuros hechos contingentes ‘contingentemente’ Ockham quiere decir que Dios los sabe{conoce} como el contingente y que Su conocimiento no los hace necesarios. Él continúa a sugerir que ‘la esencia divina sea el conocimiento intuitivo que es tan perfecto y tan despéjese que esto es el conocimiento evidente de todos los acontecimientos pasados y futuros, de modo que esto sepa{conozca} qué parte de una contradicción será verdadera y que parte falsa’<sup>52</sup>

Así Ockham afirma que Dios no sabe simplemente que, por ejemplo, decidirá mañana dar un paseo o pararme en casa y leer; Él sabe{conoce} qué alternativa es verdadera y que falso. Esta afirmación no es uno que puede ser probado filosóficamente: esto es una materia{un asunto} teológica. En cuanto al modo del conocimiento de Dios, Ockham no ofrece ninguna sugerencia más allá del refrán que la esencia divina es tal que Dios sabe{conoce} realmente futuros hechos contingentes. Él no tiene el recurso al oportuno del refrán que Dios sabe{conoce} qué parte de una proposición disyuntiva acerca de un futuro acontecimiento contingente es verdadera porque Él lo determina para ser verdadero: él muy con sensatez confiesa que él no puede explicar como Dios sabe{conoce} futuros acontecimientos contingentes. Debe ser notado, sin embargo, que Ockham es convencido que una parte de una proposición disyuntiva acerca de tal acontecimiento es verdadera, y que Dios lo sabe{conoce} como verdadero. Este es el hecho importante del punto de vista puramente filosófico: la relación del conocimiento de Dios de futuros acontecimientos libres{gratis} al tema de predestinación no nos concierne aquí. Esto es un hecho importante porque esto muestra que Ockham no admitió una excepción al principio del medio excluido. Algunos filósofos del siglo catorce admitieron realmente una excepción. Para Petrus Aureoli, cuando hemos visto, las proposiciones que afirman o niegan que un acontecimiento contingente definido pase en el futuro no son, ni verdaderas, ni falsas. El Petrus Aureoli no negó que Dios sepa{conozca} futuros acontecimientos contingentes; pero él mantuvo que cuando el conocimiento de Dios no parece avanzado, como era, al futuro, no hace un afirmativo o una declaración negativa que concierne un acto libre{gratis} definido en el futuro verdadero o falso. Uno puede decir, entonces, que él admitió un caso de una lógica ‘tres-valorada’, aunque esto fuera, por supuesto, un anacronismo para representarle como la elaboración de tal lógica. No es así, sin embargo, con Guillermo de Ockham, que no reconoce que ninguna proposición no es, ni verdadero, ni falso. Él rechazó los argumentos de Aristóteles diseñados para mostrar que hay tales proposiciones, aunque haya un o dos pasos que parecen a primera vista apoyar el punto de vista de Aristóteles. Además, en *el Summa totius logice*<sup>53</sup> Ockham expresamente declara, en la oposición con Aristóteles, que las proposiciones sobre futuros acontecimientos contingentes son verdaderas o falsas. Otra vez, en *el Quodlibet*<sup>54</sup> él mantiene que Dios puede revelar el conocimiento de proposiciones afirmativas acerca de futuros acontecimientos contingentes, porque tales proposiciones son verdaderas. Dios hizo revelaciones de esta clase a los profetas; aunque exactamente como fue hecho ‘yo no sepa{no conozca}, porque no me ha

sido revelado' Uno no puede decir, entonces, que Ockham admitió una excepción al principio del medio excluido. Y porque él no admitió una excepción él no fue afrontado con los problemas de reconciliar la admisión con la omnisciencia divina.

7. Si los términos 'van a', 'intelecto' 'y esencia' son entendidas en un sentido absoluto, ellos son sinónimos. 'Si algún nombre fuera usado para significar exactamente la esencia divina y nada más, sin alguna connotación de algo más en absoluto, y de manera similar si algún nombre fuera usado para significar la voluntad divina en la misma manera, aquellos nombres serían nombres simplemente sinónimos; e independientemente de lo que fue afirmado del que podría ser afirmado del otro. '55 en Consecuencia, si los términos 'esencia' y voluntad son tomados absolutamente, no hay más razón de decir que la voluntad divina es la causa de todas las cosas que esto la esencia divina es la causa de todas las cosas: esto viene a la misma cosa. Sin embargo, si hablamos de 'la esencia divina' o de 'la voluntad divina', Dios es la causa inmediata de todas las cosas, aunque este no pueda ser demostrado ~~filosóficamente~~ 56 la voluntad divina (o la esencia divina) son la causa inmediata de todas las cosas en el sentido que sin la causalidad divina ningún efecto seguiría, aunque todas otras condiciones y disposiciones estuvieran presentes. Además, el poder de Dios es ilimitado, en el sentido que Él puede hacer todo que es posible. Pero decir que Dios no puede hacer lo que es intrínsecamente imposible no es limitar el poder de Dios; ya que esto no tiene sentido para hablar de hacer o hacer lo que es intrínsecamente imposible. Sin embargo, Dios puede producir cada efecto posible, hasta sin una causa secundaria; Él podría producir, por ejemplo, en el ser humano un acto de odio de Él, y si Él debiera hacer así Él no pecaría 57 Que Dios puede producir cada efecto posible, hasta sin el acuerdo de una causa secundaria, no puede ser probado por el filósofo; pero deben creerle sin embargo.

La omnipotencia divina no puede ser filosóficamente probada, entonces. Pero una vez que es asumido como un artículo de fe el mundo aparece en una luz especial. Todas las relaciones causales empíricas, es decir todas las secuencias regulares, son vistas como el contingente, no sólo en el sentido que las relaciones causales son asuntos para la verificación empírica y no para la deducción *a priori*, sino también en el sentido que un agente externo, a saber Dios, siempre puede producir B sin emplear un como la causa secundaria. Por supuesto, en todos los sistemas medievales del pensamiento la uniformidad y la regularidad de procesos naturales fueron consideradas como el contingente, en vista de que la posibilidad de la intervención milagrosa de Dios fue admitida por todos los pensadores cristianos. Pero el metaphysic de esencias había consultado en la Naturaleza a una estabilidad relativa de que Ockham lo privó. Con él relaciones y uniones en, la naturaleza realmente fue reducida a la coexistencia o la existencia sucesiva 'de absolutos'. Y en la luz de la omnipotencia divina, creída en la fe, la contingencia de relaciones y de la orden{del pedido} en la naturaleza fue vista como la expresión de la voluntad todopoderosa de Dios. La vista{opinión} de Ockham de la naturaleza, tomada en el aislamiento de su fondo teológico, podría ser razonablemente considerada como una etapa{escena} en el camino a una vista{opinión} científica de la naturaleza por la eliminación del metafísico; pero el fondo teológico no era para Ockham él mismo una excrecencia irrelevante. Al contrario, el pensado la omnipotencia divina y libertad penetró, explícitamente o implícitamente, su sistema entero; y en el siguiente capítulo veremos como sus convicciones en esta materia{asunto} influyeron en su teoría moral.

## *Capítulo Siete*

### **OCKHAM (5)**

*Que un alma inmaterial e incorruptible sea la forma del cuerpo no puede ser filosóficamente probado - la pluralidad de formas realmente distintas en el hombre - el alma racional no posee ningunas facultades realmente distintas - la persona humana - Libertad - la teoría ética de Ockham.*

1. Como Ockham criticó las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, tan también hizo él crítica varias pruebas avanzadas por sus precursores en la psicología. Experimentamos actos del entendimiento y complaciente; pero no hay ninguna razón irresistible de atribuir estos actos a una forma inmaterial o alma. Experimentamos estos actos como actos de la forma del cuerpo; y, por lo que la experiencia nos toma, podríamos concluir razonablemente que ellos son los actos ~~de una forma~~<sup>1</sup> ampliada y corpórea 'Entendimiento por el alma intelectual una forma inmaterial e incorruptible que está totalmente en el todo y totalmente en cada parte (del cuerpo), no puede ser conocido claramente por argumentos o por la experiencia que hay tal forma en nosotros o que la actividad de entendimiento pertenece a una sustancia de esta clase en nosotros, o que un alma de esta clase es la forma del cuerpo. No me preocupó lo que Aristóteles pensó en este, ya que él parece hablar siempre en una manera ambigua. Pero estas tres cosas sostenemos sólo por la fe. '2 Según Ockham, entonces, no experimentamos la presencia de una forma inmaterial e incorruptible en nosotros; tampoco puede ser probado que los actos de entendimiento que experimentamos realmente son los actos de tal forma. Y aun si podríamos demostrar que los actos de entendimiento que experimentamos son los actos de una sustancia inmaterial, esto no seguiría aquella esta sustancia es la forma del cuerpo. Y si no puede ser mostrado por el razonamiento filosófico o por la experiencia que poseemos almas inmatriciales e incorruptibles, obviamente no puede ser mostrado que estas almas son creadas directamente por ~~Dios~~<sup>3</sup> Ockham no dice, por supuesto, que no poseemos almas inmortales: lo que él dice es que nosotros no puede demostrar que los poseemos. Que los poseamos realmente es una verdad revelada, conocida por la fe.

Pero aunque Ockham aceptara en la fe la existencia de una forma inmaterial e incorruptible en el hombre, él no estuvo listo para decir que esta forma informa la materia{el asunto} directamente. La función de materia{asunto} debe apoyar una forma; y está claro que la materia{el asunto} del cuerpo humano tiene una forma. Pero el corruptibility del cuerpo humano muestra que esto no es una forma incorruptible que informa la materia{el asunto} inmediatamente. 'Digo que hay que postular en el hombre otra forma además del alma intelectual, a saber una forma sensible, en la cual un agente natural puede actuar por vía de corrupción y producción. '4 Esta forma sensible o alma son distintas del alma intelectual del hombre y, a menos que testamentos de Dios por otra parte, esto fallezca ~~con el cuerpo~~<sup>5</sup> hay sólo una forma sensible en un animal o en un hombre; pero es ampliado de tal modo

que 'una parte del alma sensible perfecciona una parte de la materia{del asunto}, mientras otra parte de la misma alma perfecciona otra parte de la materia{del asunto}'<sup>6</sup> Así la parte del alma sensible que perfecciona el órgano de la vista es el poder de la vista, mientras la parte que perfecciona el órgano de la audición es el poder ~~de la audición~~<sup>7</sup> En este sentido, entonces, podemos hablar de poderes sensibles que son realmente distintos el uno del otro; para 'las disposiciones casuales que son necesariamente requeridas para el acto de vista son realmente distintos de las disposiciones que son necesariamente requeridas para el acto de oír'<sup>8</sup> Este está claro del hecho que uno puede perder el poder de la vista, por ejemplo, sin perder el poder de la audición. Pero si queremos decir con formas 'de poderes' que son los principios de obtención de varios actos de la sensación, no hay ninguna necesidad de postular poderes realmente distintos correspondiente a varios órganos del sentido: el principio de economía puede ser aplicado. El que que saca el principio es la forma sensible o alma sí mismo, que es ampliada en todas partes del cuerpo y trabaja por los órganos sensoriales diferentes.

En un lugar Ockham habla como sigue. 'Según la opinión que considero el verdadero hay en el hombre varias formas sustanciales, al menos una forma de corporeity y el alma intelectual.'<sup>9</sup> En otro lugar él dice que aunque sea difícil demostrar que hay o no es varias formas sustanciales en el hombre, 'es probado (que hay) del modo siguiente, al menos en cuanto al alma intelectual y el alma sensible, que son distintos en el hombre que'<sup>10</sup> Su comentario sobre la dificultad de la prueba es explicado en *el Quodlibet*,<sup>11</sup> donde él dice que es difícil demostrar que las almas sensibles e intelectuales son distintas en el hombre 'porque no puede ser probado de las proposiciones evidentes. Pero este no previene su continuando a ofrecer argumentos basados en la experiencia, como el argumento que podemos desear una cosa con el apetito sensible, mientras al mismo tiempo damos vuelta lejos de ello con la voluntad racional. En cuanto al hecho que en un lugar él parece insistir en el alma intelectual y la forma de corporeity, mientras que en otro lugar él parece insistir en la presencia en el hombre de almas intelectuales y sensibles, la inconsistencia aparente parece ser explicable en términos de dos contextos. En cualquier caso Ockham claramente mantuvo la existencia en el hombre de tres formas distintas. Él sostiene no sólo que el alma intelectual y el alma sensible son distintas en el hombre,<sup>12</sup> sino también que el alma sensible y la forma de corporeity son realmente distintas tanto en hombres como brutos<sup>13</sup> En el mantenimiento que la existencia de una forma de corporeity en el hombre Ockham seguía, por supuesto, la tradición Franciscana; y él da el argumento teológico tradicional, que la forma de corporeity debe ser postulada a fin de explicar la identidad numérica del cadáver de Cristo con Su cuerpo vivo, aunque él dé otros argumentos también.

En el refrán que hay en el hombre una forma de corporeity y en el mantenimiento que el alma intelectual no informa la materia{el asunto} principal directamente Ockham seguía, entonces, una posición tradicional, a favor de la cual él rechazó aquel de San. Thomas. Además, aunque él mantuviera la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales, él no negó que el hombre, tomado en su totalidad, sea una unidad. 'Hay sólo un total que es del hombre, pero varios seres parciales.'<sup>14</sup> Tampoco él negó que el alma intelectual sea la forma del cuerpo, aunque él no pensara que este puede ser probado filosóficamente. De ahí se puede decir apenas que Ockham contradujo la enseñanza del Consejo de Vienne (1311),

ya que el Consejo no afirmó que el alma racional o intelectual informa la materia{el asunto} principal directamente. La mayoría de los miembros del Consejo ellos mismos sostuvo la doctrina de la forma de corporeity; y cuando ellos declararon que el alma racional informa el cuerpo directamente ellos dejaron la pregunta completamente abierta si el cuerpo que es informado por el alma racional es constituido como un cuerpo por su propia forma de corporeity o no. Por otra parte, el Consejo había tenido la intención claramente de defender la unidad del ser humano contra las implicaciones de las teorías psicológicas de Olivi;<sup>15</sup> y es al menos cuestionable si la enseñanza de Ockham satisfizo esta demanda. Se debe recordar que para Ockham un verdadero diferencia significó un diferencia entre cosas que pueden ser separadas, al menos por el poder divino: él rechazó la doctrina Scotist del diferencia objetivo formal, es decir del diferencia objetivo entre 'formalidades' diferentes de la cosa misma, que no puede ser separada el uno del otro. Hablando de la pregunta si el alma sensible y el alma intelectual son realmente distintas en el hombre, él comenta que el alma sensible de Cristo, aunque siempre unido a la Deidad, permaneció donde Dios complació durante el tiempo entre la muerte de Cristo y la resurrección, 'Pero si permaneció con el cuerpo o con el alma intelectual que Dios solo sabe{conoce}; aún ambos pueden ser bien dichos.'<sup>16</sup> Si, sin embargo, la forma sensible es realmente separable de la forma racional del hombre y de su cuerpo, es difícil ver como la unidad del hombre puede ser conservada. Es verdadero, por supuesto, que todos los pensadores cristianos medievales habrían confesado que el alma racional es separable del cuerpo: ellos obviamente no podían hacer por otra parte. Y podría ser argumentado que afirmar el separability del sensible del alma racional no perjudica la unidad del hombre más que hace la aseveración que el alma racional del hombre es separable de su cuerpo. Sin embargo, uno tiene derecho a decir al menos que la doctrina de Ockham del verdadero diferencia entre las almas sensibles y racionales en el hombre hace más difícil de salvaguardar la unidad de hombre que hace la doctrina de Scotus del diferencia fomial. Ockham, por supuesto, eliminó el diferencia formal de Scotus por medio del principio de economía, y él apoyó su teoría del verdadero diferencia entre las almas sensibles y racionales por una petición para experimentar. Era, en efecto, por motivos similares que Scotus mantuvo el diferencia formal; pero él parece haber realizado{comprendido} mejor que Ockham la unidad fundamental de la vida intelectual y sensible del hombre. En algunos aspectos él parece haber sido menos bajo la influencia de Aristóteles que era Ockham, que previó la posibilidad por lo menos del que el alma racional es unida al cuerpo más como un motor que como una forma, sin embargo, cuando hemos visto, él aceptó en la fe la doctrina que el alma intelectual es la forma del cuerpo.

Aunque Ockham afirmara la existencia en el hombre de una pluralidad de formas, realmente distintas el uno del otro, él no admitiría un verdadero diferencia entre las facultades de una forma dada. Hemos visto ya que él rechazó permitir que el alma sensible o la forma posean poderes que son realmente distintos del alma sensible sí mismo y el uno del otro, a menos que por 'poderes' uno quiera decir disposiciones simplemente casuales en varios órganos sensoriales. Él también rechazó permitir que el alma racional o la forma posean facultades que son realmente distintas del alma racional sí mismo y el uno del otro. El alma racional es no ampliada y espiritual; y esto no puede tener partes o facultades ontológicamente distintas. Lo que es llamado la intelecto es simplemente el entendimiento de alma racional, y lo que llamamos la voluntad es simplemente el alma complaciente. El alma racional produce actos; y el poder intelectual o la facultad 'no significan sólo la

esencia del alma, pero esto implica el acto de entendimiento. Y de manera similar en caso de la voluntad. <sup>17</sup> En un sentido, entonces, la intelecto y la voluntad son realmente distintas, es decir si los tomamos como términos connotativos; ya que un acto de entendimiento es realmente distinto de un acto de complaciente. Pero si nos referimos al que produce los actos, la intelecto y la voluntad no son realmente distintas. El principio de economía puede ser aplicado en la eliminación de facultades realmente distintas <sup>18</sup>

Allí es una alma racional, que puede sacar actos diferentes. En cuanto a la existencia de una intelecto activa distinta de la intelecto pasiva no hay ninguna razón irresistible de aceptarlo. La formación de conceptos universales, por ejemplo, puede ser explicada sin postular cualquier actividad de la intelecto <sup>19</sup> sin embargo, Ockham está listo para aceptar la intelecto activa debido a las autoridades 'de los santos y philosophers', <sup>20</sup> a pesar de que los argumentos para su existencia pueden ser contestados y que en cualquier caso no más que los argumentos probables pueden ser dados.

En la afirmación de una pluralidad de formas sustanciales en el hombre y en negar al mismo tiempo que la intelecto y la voluntad son facultades realmente distintas Ockham permaneció fiel a dos rasgos de la tradición Franciscana. Pero la doctrina de la pluralidad de formas en el hombre tradicionalmente significó una aceptación de la forma de corporeity además de una alma humana, no una desarticulación, como era, del alma en formas distintas en el sentido de Ockham del diferencia. Su substitución del verdadero diferencia, implicando separability, para el diferencia objetivo formal de Scotus era apenas compatible con la aseveración de la unidad del ser humano. Aún en la discusión de la personalidad humana Ockham insistió en esta unidad. La persona es *un suppositum intellectuale*, una definición que sostiene bien tanto para ~~personas~~ <sup>21</sup> creadas como para no creadas *un suppositum* es 'un ser completo, incomunicable por la identidad, incapaz de ser inherente en algo, y no apoyado (*sustentatum cuenta{proyecto de la ley; billete de banco}*) por algo <sup>22</sup> las palabras 'un ser completo' excluyen de la clase *de supposita* todas las partes, o esencial o integral, mientras las palabras 'incomunicable por la identidad' excluyen la esencia divina, que, aunque un ser completo, es 'comunicada' idénticamente a las Personas divinas. La frase 'incapaz de ser inherente en algo' excluye accidentes, mientras 'no apoyado (Ockham quiere decir "tomado" o

"asumido") por algo' excluye la naturaleza humana de Cristo, que fue asumido por la segunda Persona y no es por consiguiente una persona. En el comentario sobre *las Oraciones* Ockham define 'persona' como una naturaleza intelectual y completa, que es ni apoyada (*nec sustentatur*, no es asumido) por algo más ni es capaz, como una parte, formarse con otra cosa un siendo <sup>23</sup> en Caso de las tres Personas divinas cada *suppositum intellectuale* o Persona son constituidos por la esencia divina ~~y una relación~~ <sup>24</sup>

La persona humana, entonces, es el total que es de hombre, no la forma racional o alma sola. Es en virtud de la forma racional que un ser humano es *un suppositum intellectuale* a diferencia de cualquier otra clase *de suppositum*; pero es el hombre entero, no la forma racional sola, que constituye a la persona humana. El Ockham, por lo tanto, mantiene con San. Thomas que el alma humana en el estado de la separación del cuerpo después de la muerte no es ~~una persona~~ <sup>25</sup>

5. Una de las características principales de una criatura racional es la Libertad de



libertad 26 es el poder 'por el cual puedo producir indiferentemente y contingentemente un efecto de tal modo que puedo causar o no causa lo que efectúa, sin cualquier diferencia en aquel poder que ha sido hecho'.<sup>27</sup> Que uno posee este poder no puede ser probado por el razonamiento *a priori*, pero 'puede ser, sin embargo, conocido claramente por la experiencia, es decir por el hecho que cada experiencias de hombre que por más que su razón dicte algo su voluntad puede lo van a o no lo van a'.<sup>28</sup> Además, el hecho que culpamos y elogiamos a la gente, es decir que les imputamos la responsabilidad de sus acciones, o de algunas de sus acciones, muestra que aceptamos la libertad como una realidad. 'Ningún acto es culpable a menos que esto esté en nuestro poder. Ya que nadie culpa a un hombre nacido ciego, ya que él es ciego por el sentido (*caecus sensu*). Pero si él es ciego por su propio acto, entonces él es culpable'.<sup>29</sup>

Según Ockham, la voluntad es libre{gratis} a la voluntad o no a la felicidad de voluntad, el final pasado; esto no hace lo van a necesariamente. Este está claro en cuanto al final pasado considerado en el hormigón, o sea, Dios. 'Ningún objeto además de Dios puede satisfacer la voluntad, porque ningún acto que es dirigido a otra cosa que Dios excluye toda la ansiedad y tristeza. Puesto que independientemente del objeto creado puede ser poseído, la voluntad puede desear algo más con ansiedad y tristeza'.<sup>30</sup> Pero que el placer de la esencia divina es posible a nosotros no puede ser probado filosóficamente; esto es un artículo ~~de fe~~<sup>31</sup> Si entonces no sabemos que el placer de Dios es posible, no podemos irlo a. Y aun si sabemos por la fe que es posible, podemos todavía irlo a o no lo van a, como estar claro de la experiencia. Lo que es más, no hacemos perfeccionará necesariamente hasta la felicidad en general. Ya que la intelecto puede creer que la felicidad perfecta no es posible para el hombre y que la única condición posible para nosotros es el que en el cual realmente nos encontramos. Pero si la intelecto puede creer que la felicidad perfecta es imposible, esto puede dictar a la voluntad que esto no debería ir a algo que es imposible e incompatible con la realidad de la vida humana. Y en este caso la voluntad es capaz no a la voluntad lo que la intelecto dice que esto no debería ir a. El juicio de la intelecto es, en efecto, erróneo; pero aunque 'la voluntad no necesariamente se conforme al juicio de la razón, esto puede conformarse con el juicio de la razón, si aquel juicio ser correcto o erroneous'.<sup>32</sup>

En la acentuación de la libertad de la voluntad ante el juicio de la intelecto Ockham seguía en la tradición común de los filósofos Franciscanos. Pero puede ser comentado que su vista{opinión} en la libertad del will hasta en cuanto a la complaciente de la felicidad en general (*beatitudo en cormmuni*) encajado en muchísimo con su teoría ética. Si la voluntad es libre{gratis} a la voluntad o no a la felicidad de voluntad, sería apenas posible analizar la calidad de actos humanos en términos de relación a un final que es necesariamente deseado. Y de hecho la teoría ética de Ockham era, cuando veremos actualmente, marcadamente autoritario en el carácter.

Es sólo para ser esperado que Ockham insistiría que la voluntad sea libre{gratis} de sacar un acto al contrario de esto al cual el apetito sensible es fuertemente inclinado<sup>33</sup> Pero él confesó, por supuesto, la existencia de hábitos e inclinaciones en el apetito sensible y en ~~la voluntad~~ hay un poco de dificultad, él dice, en la explicación cómo se hace que los hábitos sean formados en un poder libre{gratis} como la voluntad a consecuencia de actos repetidos del apetito sensible; pero ellos son formados es una materia{un asunto} de

experiencia. 'Es difícil dar la causa por qué la voluntad es más inclinada no a la voluntad un objeto que causa el dolor en el apetito sensible.' La causa no puede ser encontrada en una orden de la intelecto, porque la intelecto puede decir igualmente bien que la voluntad debería ir a aquel objeto como que esto no debería irlo a. Pero 'es obvio por la experiencia que aun si la intelecto dice que la muerte debería ser sometida por el Estado, la voluntad debe tan hablar naturalmente, inclinado al contrario'. Por otra parte, no podemos decir simplemente que la causa de la inclinación del will es el placer en el apetito sensible. Puesto que 'sin embargo intenso puede ser el placer en el apetito sensible, la voluntad, en virtud de su libertad, puede ir a la parte de enfrente'. 'Y entonces digo que no parece haber cualquier otra causa para la inclinación natural del will salvo que tal es la naturaleza de la materia{del asunto}; y este hecho se hace conocido a nosotros por la experiencia.'<sup>35</sup> en Otras palabras, esto es un hecho indudable de la experiencia que la voluntad es inclinada a seguir el apetito sensible; pero es difícil dar una explicación teórica satisfactoria del hecho, aunque este no cambie la naturaleza del hecho. Si complacemos el apetito sensible en una cierta dirección, un hábito es formado, y este hábito es reflejado en lo que podemos llamar un hábito en la voluntad, y este hábito crece en la fuerza si la voluntad no reacciona suficientemente contra el apetito sensible. Por otra parte, permanece en el poder del will de actuar contra hábito e inclinación, aun si con la dificultad, porque la voluntad es esencialmente libre{gratis}. Un acto humano nunca puede ser atribuido simplemente a hábito e inclinación; ya que es posible para la voluntad para elegir en una manera al contrario del hábito e inclinación.

6. Un libre albedrío creado es sujeto a la obligación moral. Dios no es, y no puede ser, conforme a ninguna obligación; pero el hombre es completamente dependiente sobre Dios, y en sus actos libres{gratis} su dependencia se expresa como la obligación moral. Él es moralmente obligado a la voluntad lo que Dios le pide a la voluntad y no a la voluntad lo que Dios le pide no a la voluntad. La fundación ontológica de la orden{del pedido} moral es así la dependencia del hombre en Dios, como la criatura en el Creador; y el contenido de la ley moral es suministrado por el precepto divino. 'El mal no es nada más que hacer algo cuando uno está bajo una obligación de hacer la parte de enfrente. La obligación no se cae en Dios, ya que Él no está bajo ninguna obligación de hacer algo.'<sup>36</sup>

Esta concepción personal de la ley moral estuvo estrechamente relacionada con la insistencia de Ockham en la omnipotencia divina y libertad. Una vez que estas verdades son aceptadas como verdades reveladas, la orden{el pedido} creada entera, incluso la ley moral, es vista por Ockham como totalmente contingente, en el sentido que no sólo su existencia sino también su esencia y carácter dependen de la voluntad creativa y omnipotente divina. Había librado de cualquier idea universal del hombre en la mente divina, Ockham era capaz de eliminar la idea de una ley natural que está en la esencia inmutable. Para San. El hombre de Thomas era el contingente, por supuesto, en el sentido que su existencia depende de la opción libre{gratis} de Dios; pero Dios no podía crear la clase particular de ser que llamamos el hombre e imponemos a él preceptos independientemente de su contenido. Y, aunque él considerara, por motivos de exegetic relacionado con las Escrituras, que Dios puede dispensar en caso de ciertos preceptos de la ley natural, Scotus era fundamentalmente de la misma mente que San. ~~Los Thomas.~~<sup>37</sup> Allí son actos que son intrínsecamente el mal y que están prohibidos porque ellos son el mal: ellos no son el mal simplemente porque ellos están prohibidos. Para Ockham, sin embargo, la voluntad divina es la norma última de la moralidad: la ley moral es fundada en la opción

divina libre{gratis} más bien que por último en la esencia divina. Además, él no vaciló en dibujar las consecuencias lógicas de esta posición. Dios concurre, como el creador universal y conserver, en cualquier acto, hasta en un acto de odio de Dios. Pero Él también podría causar, como la causa total, el mismo acto con el cual Él concurre como la causa parcial. 'Así Él puede ser la causa total de un acto de odio de Dios, y esto sin cualquier malicia moral.'<sup>38</sup> Dios no está bajo ninguna obligación; y por lo tanto Él podría causar un acto en el humano van a que sería un moralmente malo acto si el hombre fuera responsable de ello. Si el hombre fuera responsable de ello, él cometería el pecado, ya que él es obligado a amar a Dios y no odiarle; pero la obligación, siendo el resultado de la imposición divina, no puede afectar a Dios Él mismo. 'Por el mismo hecho que testamentos de Dios algo, es correcto para ello ser hecho ... de Ahí si Dios debiera causar el odio de Él en la voluntad de alguien, es decir si Él debiera ser la causa total del acto (Él es, como es, su causa parcial), tampoco aquel hombre pecaría, ni Dios; ya que Dios no está bajo ninguna obligación, mientras el hombre no es (en el caso) obligado, porque el acto no estaría en su propio poder.'<sup>39</sup> Dios puede hacer algo o pedir algo que no implica la contradicción lógica. Por lo tanto, porque, según Ockham, no hay ninguna repugnancia natural o formal entre cariño de Dios y cariño de una criatura en un camino que ha estado prohibido por dios, Dios podría pedir la fornicación. Entre cariño de Dios y cariño de una criatura en una manera que es ilícita hay sólo una repugnancia extrínseca, a saber la repugnancia que proviene del hecho que Dios realmente ha prohibido aquel modo de amar a una criatura. De ahí, si Dios debiera pedir la fornicación, éste sería no el Odio sólo lícito pero ~~meritorio~~<sup>40</sup> de Dios, el robo, cometiendo el adulterio, está prohibido por dios. Pero podrían pedirles por dios; y, si ellos fueran, ellos serían ~~actos~~<sup>41</sup> meritorios Nadie puede decir que Ockham careció del coraje para sacar las conclusiones lógicas de su teoría personal del ética.

Huelga decir que, Ockham no pensó sugerir que el adulterio, la fornicación, el robo y el odio de Dios sean actos legítimos en la orden{el pedido} moral presente; todavía menos hizo él piensa animar la comisión de tales actos. Su tesis era que tales actos se equivocan porque Dios los ha prohibido; y su intención era enfatizar la omnipotencia divina y libertad, no animar la inmoralidad. Él hizo el uso del diferencia entre el poder absoluto (*potentia absoluta*) de Dios, por el cual Dios podría pedir la parte de enfrente de los actos que Él ha prohibido, de hecho, y *el potentia ordinata* de Dios, por lo cual Dios realmente ha establecido un código moral definido. Pero él explicó el diferencia de tal modo para dejar claro no sólo que Dios podría haber establecido otra orden{pedido} moral, pero que Él podría pedir en cualquier momento lo que Él realmente ha prohibido<sup>42</sup> no hay ningún sentido, entonces, en la busca por la razón más última de la ley moral que *el fiat* divino. La obligación se levanta{surge} por el encuentro de un libre albedrío creado con un precepto externo. En el caso de Dios no puede haber ninguna pregunta de un precepto externo. Por lo tanto Dios no es obligado a pedir cualquier clase del acto más bien que su parte de enfrente. Que Él haya pedido este y haya prohibido lo que es explicable en términos de opción libre{gratis} divina; y este es una razón suficiente.

El elemento autoritario en la teoría moral de Ockham es, muy naturalmente, el elemento que ha llamado la mayor parte de atención. Pero hay otro elemento, que también debe ser mencionado. Aparte del hecho que Ockham analiza las virtudes morales en la dependencia en el análisis Aristotélico, él hace el uso frecuente del concepto Escolástico de 'la razón derecha' (*proportión de rectos*). La razón derecha es representada como la norma, al

menos la norma próxima, de la moralidad. 'Se puede decir que cada voluntad de derecho es en conformidad con la razón derecha. '43 Otra vez, 'ninguna virtud moral, ni cualquier acto virtuoso, son posibles a menos que sea en conformidad con la razón derecha; ya que la razón derecha es incluida en la definición de virtud en el segundo libro *del Ethics*'.44 Además, para un acto para ser virtuoso, no sólo debe ser de acuerdo con la razón derecha pero también debe ser hecho porque es de acuerdo con la razón derecha. 'Ningún acto es absolutamente virtuoso a menos que en aquel acto los testamentos de voluntad el que que es prescrito por la razón derecha porque es prescrito por la razón derecha. '45 Para si un willed el que que es prescrito por la razón derecha simplemente porque es agradable o para algún otro motivo, sin hacer caso del que es prescrito por la razón derecha, el acto de alguien 'no sería virtuoso, ya que no sería sacado en conformidad con la razón derecha. Para sacar un acto en conformidad con la razón derecha es a la voluntad lo que es prescrito por la razón derecha debido al que es tan prescrito. '46 Esta insistencia en el motivo no era, por supuesto, un brote repentino 'del puritanismo' en la parte de Ockham: Aristóteles había insistido que para un acto para ser absolutamente virtuoso debiera ser hecho para su propio bien, es decir porque esto es la cosa derecha de hacer. Llamamos un acto sólo{justo}, él dice, si es lo que el justo hombre haría; pero esto no sigue esto un hombre es sólo{justo}, es decir que él tiene la virtud de justicia, simplemente porque él hace el acto que el justo hombre haría en las circunstancias. Él tiene que hacerlo cuando el justo hombre lo haría; y este incluye haciéndolo porque esto es la justa cosa ~~de haer~~

La razón derecha, entonces, es la norma de moralidad. Un hombre puede ser confundido en lo que él piensa es el dictado de la razón derecha; pero, aun si él es confundido, él es obligado a conformarse su voluntad a lo que él cree para ser prescrito por la razón derecha. En otras palabras, la conciencia siempre debe ser seguida, aun si esto es una conciencia errónea. Un hombre puede ser, por supuesto, responsable del que tiene una conciencia errónea; pero es también posible para él para estar en 'la ignorancia invencible', y en este caso él no es responsable de su error.

En cualquier caso, sin embargo, él está obligado a seguir lo que resulta ser el juicio de su conciencia. 'Una voluntad creada que sigue una conciencia errónea de manera invencible es un derecho van a ; para los testamentos de voluntad divinos que esto debería seguir su razón cuando esta razón no es culpable. Si esto actúa contra aquella razón (es decir contra una conciencia errónea de manera invencible), esto peca. '48 un hombre es moralmente obligado a hacer lo que él de buena fe cree para tener razón. Esta doctrina, que uno es moralmente obligado a seguir la conciencia de alguien, y que seguir una conciencia errónea de manera invencible, hasta ahora de ser un pecado, es un deber, no era una nueva doctrina en la Edad Media; pero Ockham lo expresó en una manera clara e inequívoca.

Parecería, entonces, al menos a primera vista, que somos afrontados con que cantidades a dos teorías morales en la filosofía de Ockham. Por una parte hay su concepción autoritaria de la ley moral. Parecería seguir de esta concepción que puede haber sólo un código moral revelado. ¿Para cómo por otra parte que por la revelación podría el hombre saber{conocer} un código moral que depende completamente de la opción libre{gratis} de Dios? La deducción racional no podía darnos el conocimiento de ello. Por otra parte hay insistencia de Ockham en la razón derecha, que parecería implicar que la razón puede discernir lo que es correcto y que pasa. La concepción autoritaria de la moralidad expresa la convicción de Ockham de la libertad y la omnipotencia de Dios cuando ellos son revelados en el

cristianismo, mientras la insistencia en la razón derecha parecería representar la influencia en su pensamiento la enseñanza ética de Aristóteles y de las teorías morales de sus precursores medievales. Podría parecer, entonces, que Ockham presenta un tipo de la teoría ética en su capacidad cuando el teólogo y el otro tectean su capacidad como el filósofo. Ha sido así mantenido que a pesar de su concepción autoritaria de la ley moral Ockham promovió el crecimiento de una teoría moral 'pondré' representada por su insistencia en la razón como la norma de moralidad y en el deber de hacer lo que uno de buena fe cree para ser la cosa derecha de hacer.

Allí es la verdad en la opinión que dos teorías morales son implícitas en la enseñanza ética de Ockham costar, pienso, ser negado. Él añadió la subestructura de la tradición Cristiana y aristotélica, y él retuvo una cantidad considerable de ello, como es mostrado por lo que él dice sobre las virtudes, razón derecha, derechos naturales etcétera. Pero él añadió a esta subestructura una superestructura que consistió en una concepción ultrapersonal de la ley moral; y él no parece totalmente haber realizado{comprendido} que la adición de esta superestructura exigió un reparto de papeles más radical de la subestructura que él realmente realizó. Su concepción personal de la ley moral no era sin precedentes en el pensamiento cristiano; pero el caso es que en los duodécimos y trece siglos una teoría moral había sido elaborada en la asociación cercana con la metafísica, que excluyó cualquier vista{opinión} de la ley moral como el dependiente simplemente y únicamente en la voluntad divina. En retener mucha antigua teoría moral, al mismo tiempo afirmando una interpretación autoritaria de la ley moral, Ockham estuvo inevitablemente implicado en dificultades. Como otros pensadores medievales cristianos él aceptó, por supuesto, la existencia de una orden{un pedido} moral actual; y en su discusión de tales temas como la función de razón o la existencia ~~de rights~~<sup>49</sup> natural él implicó que la razón puede discernir los preceptos, o al menos los preceptos fundamentales, de la ley moral que realmente obtiene. Al mismo tiempo él insistió que la orden{el pedido} moral que realmente obtiene sea debido a la opción divina, en el sentido que Dios podría haber establecido una orden{un pedido} moral diferente y que Él podría ordenar ahora mismo que un hombre hiciera algo al contrario de la ley moral que Él ha establecido. ¿Pero, si la orden{el pedido} moral presente es el dependiente simplemente y únicamente en la opción divina, cómo podríamos saber{conocer} qué es ahorran por la revelación de Dios? Parecería que puede haber sólo una ética revelada. Aún Ockham no parece haber dicho que puede haber sólo una ética revelada: él parece haber pensado que los hombres, sin la revelación, son capaces de discernir la ley moral en algún sentido. En este caso ellos pueden discernir probablemente un código prudencial o un juego de imperativos hipotéticos. Sin la revelación los hombres podrían ver que los ciertos actos encajan la naturaleza humana y la sociedad humana y que otros actos son dañosos; pero ellos no podían discernir una ley natural inmutable, ya que no hay ninguna tal ley natural inmutable, tampoco ellos podrían saber{conocer}, sin la revelación, si los actos ellos pensaron el derecho eran realmente los actos pedidos por dios. Si la razón no puede demostrar concluyentemente la existencia de Dios, obviamente no puede demostrar que Dios ha pedido este más bien que que. Si, por lo tanto, dejamos la teología de Ockham de la cuenta, parecería que nos abandonan con una moralidad no metafísica y no teológica, los preceptos de que no pueden ser conocidos si es necesario o preceptos inmutables. De ahí quizás la insistencia de Ockham en lo siguiente de conciencia, hasta una conciencia errónea. Dejado a él, es decir sin la revelación, el hombre podría elaborar quizás una ética del tipo Aristotélico; pero él no podía discernir una ley natural del

tipo previsto por San. Thomas, desde la concepción autoritaria de Ockham de la ley moral, conectada con su 'nominalismo', excluiría este. En este sentido, entonces, uno es probablemente justificado en el refrán que dos moralidades son implícitas en enseñanza de Ockham, a saber una ética autoritaria 'y poner' o ética no teológica.

Esto es una cosa, sin embargo, decir que los dos sistemas éticos son implícitos en la enseñanza moral de Ockham; y esto es otra cosa de sugerir que él tuviera la intención de promover una ética divorciada de la teología. Uno podría decir con mucho más justicia que él quiso el muy enfrente; ya que él claramente consideró que sus precursores habían oscurecido las doctrinas de la omnipotencia divina y libertad por sus teorías de una ley natural inmutable. Por lo que la interpretación de la propia mente de Ockham está preocupada, está claro que esto es el lado personal de su teoría moral que tiene que ser acentuada. Uno sólo tiene que mirar un paso como el siguiente en donde él dice que la razón por qué un acto sacado al contrario del dictado de conciencia es un acto incorrecto es que 'sería sacado al contrario del precepto divino y la voluntad divina qué testamentos que un acto debería ser sacado en conformidad con la razón derecha <sup>2.50</sup> en Otras palabras, la razón última y suficiente por qué deberíamos seguir la razón derecha o la conciencia es que los testamentos de Dios que deberíamos hacer así. El autoritarismo tiene la última palabra. Otra vez, Ockham habla de un acto 'que es intrínsecamente y *stante* necesariamente virtuoso *ordinatione divina* <sup>2.51</sup> En la misma sección él dice que 'en la orden{el pedido} presente (*stante ordinatione quae nunc est*) ningún acto es absolutamente virtuoso a menos que sea sacado en conformidad con la razón derecha'. Tales comentarios revelan. Un acto necesariamente virtuoso es sólo relativamente tan, es decir si Dios ha decretado que debiera ser virtuoso. Considerando la orden{el pedido} instituida por dios, esto sigue lógicamente que los ciertos actos están bien y otros mal; pero la orden{el pedido} Sí mismo es el dependiente en la opción de Dios. Esto posee una cierta estabilidad, y Ockham no imaginó que Dios cambia constantemente Sus órdenes{pedidos}, tan hablar; pero él insiste que su estabilidad no sea absoluta.

Uno puede resumir, entonces, la posición de Ockham en más o menos las líneas siguientes. El ser humano, como un creado libre{gratis} que es que es completamente dependiente de Dios, es moralmente obligado a conformarse su voluntad a la voluntad divina en cuanto al que que Dios manda{ordena} o prohíbe. Absolutamente hablar, Dios podría mandar{ordenar} o prohibir cualquier acto, a condición de que una contradicción no esté implicada. Realmente Dios ha establecido una cierta ley moral. Cuando un racional que es el hombre puede ver que él debería obedecer esta ley. Pero él puede no saber{no conocer} lo que Dios ha mandado{ordenado}; y en este caso él es moralmente obligado a hacer lo que él francamente cree para ser de acuerdo con las órdenes de Dios. Actuar por otra parte sería actuar al contrario de lo que es creído ser la ordenanza divina; y hacer este debe pecar. No es Ockham what claro pensó en la situación moral del hombre que no tiene ningún conocimiento de la revelación, o hasta ningún conocimiento de la existencia de Dios. Él parece implicar que la razón puede discernir algo de la orden{del pedido} moral presente; pero, si él quiso decir realmente este, es difícil ver como esta idea puede ser reconciliada con su concepción autoritaria de la moralidad. ¿Si la ley moral es el dependiente simplemente en la opción divina, cómo puede su contenido ser conocido aparte de la revelación? ¿Si su contenido puede ser conocido aparte de la revelación, cómo puede ser el dependiente simplemente en la opción divina? Parecería que el único modo de evitar esta dificultad es decir que lo que puede ser conocido aparte de la revelación es

simplemente un código provisional de la moralidad, basada en consideraciones no teológicas. Pero que Ockham realmente tenía esta noción claramente en mente, que implicaría la posibilidad de un puramente filosófico y ética de la segunda fila, a diferencia de la ética divinamente impuesta y obligatoria, yo no debería gustar afirmar. Él pensó en términos de código ético comúnmente aceptado por Cristianos, aunque él continuara a afirmar que era el dependiente en la opción divina libre{gratis}. Muy probablemente él no realizó{no comprendió} claramente las dificultades creadas por su concepción autoritaria.

## ***Capítulo Ocho***

### **OCKHAM (6)**

*¿La disputa en la pobreza evangélica, y la doctrina de derechos naturales - la soberanía Política no es sacada del poder espiritual - la relación de la gente a su regla{jefe} - a Qué distancia las ideas políticas de Ockham eran nuevas o revolucionarias? - la posición del Papa dentro de la Iglesia.*

1. Esto sería un error de suponer que Ockham era un filósofo político en el sentido de un hombre que reflexiona sistemáticamente en la naturaleza de sociedad política, soberanía y gobierno. Las escrituras políticas de Ockham no fueron escritas para proporcionar una teoría política abstracta; ellos fueron inmediatamente ocasionados por disputas contemporáneas que implican la Santa Sede, y el objeto inmediato de Ockham era resistir y denunciar lo que él consideró como agresión papal y absolutismo injustificado; él estuvo preocupado por relaciones entre Papa y emperador y entre el Papa y los miembros de la Iglesia más bien que con sociedad política y gobierno político como tal. Ockham compartió en el respeto para ley y costumbre y en la aversión al absolutismo arbitrario y caprichoso que eran características comunes de los filósofos medievales y teólogos: esto se equivocaría para suponer que él intentó revolucionar la sociedad medieval. Es verdadero, por supuesto, que Ockham fue conducido para posar{dejar} principios generales en las relaciones de Iglesia y Estado y en el gobierno político; pero él hizo esto principalmente en el curso de la conducción de controversias en puntos concretos y específicos de la disputa. Por ejemplo, él publicó *la Obra nonaginta dierum* sobre el año 1332 en la defensa de la actitud de Michael de Cesena en cuanto a la disputa en la pobreza evangélica. El Papa John XXII había condenado como herético una doctrina en la pobreza evagelical que fue sostenida por muchos Franciscanos y había privado a Michael de su poste como el General de la Orden{del Pedido} Franciscana. Las contraráfagas de Michael, que, juntos con Bonagratia de Bérgamo y Ockham había tomado el refugio con el emperador, Ludwig de Baviera, sacada del Papa el toro *Quia vir reprobus* (1329) en que las doctrinas de Michael fueron otra vez reprobadas y los Franciscanos fueron reprochadas de atreverse a publicar extensiones criticando declaraciones papales. El Ockham respondió sujetando al toro para cerrar el escrutinio y la crítica mordaz en *la Obra nonaginta dierum*. Esta publicación fue ocasionada, por lo tanto, no por cualquier consideración puramente teórica de la posición de la Santa Sede, pero por una disputa concreta, esto acerca de la pobreza evangélica; no fue formado por un filósofo político en horas de la reflexión chula{fresca}, pero por un

participante en una controversia acalorada{con calefacción}. Ockham criticó las declaraciones papales como ellos mismos herético y era capaz de referirse a la opinión errónea de John XXII acerca de la visión beatífica. Él escribía así principalmente como un teólogo.

Pero aunque Ockham escribiera *la Obra nonaginta dierum* para el objetivo específico de defender a sus colegas Franciscanos contra la condena papal, y aunque él dedicara la mayor parte de su atención al descubrimiento de herejías y errores en las declaraciones del Papa, él habló de la pregunta de pobreza en la manera que esperaría de un filósofo, un hombre acostumbró para cerrarse y razonamiento cuidadoso. El resultado es que uno puede encontrar con el trabajo las ideas generales de Ockham en, por ejemplo, el derecho de propiedad, aunque debiera ser admitido que no es fácil colocar la pregunta exactamente cuál de las opiniones habladas son las propias opiniones de Ockham, ya que él escribe en mucho más manera reservada e impersonal que uno podría esperar en un escritor polémico implicado en una controversia acalorada{con calefacción}.

El hombre tiene un derecho natural a la propiedad. Dios dio al hombre el poder de eliminar los bienes de la tierra en la manera dictada por la razón derecha, y ya que la razón de derecho de Caída muestra que la asignación personal de bienes temporales es ~~necesaria~~ Que el derecho de la propiedad privada sea así un derecho natural, willed por dios, y, como tal, es inviolable, en el sentido thaf nadie puede ser despojado de este derecho por un poder terrenal. El Estado puede regular el ejercicio del derecho de la propiedad privada, el camino del cual la propiedad es transferida en la sociedad, por ejemplo; pero esto no puede privar a hombres del derecho contra su voluntad. Ockham no niega que un criminal, por ejemplo, pueda ser legítimamente privado de su libertad de adquirir y poseer la propiedad; pero el derecho de propiedad, él insiste, es un derecho natural que no depende en su esencia de las convenciones positivas de la sociedad; y sin la falta en su propia parte o alguna causa razonable un hombre no puede ser a la fuerza privado del ejercicio del derecho, en ninguna parte menos del derecho sí mismo.

Ockham habla de un derecho (*ius*) como siendo un poder legítimo (*potestas licita*), un poder en conformidad con la razón derecha (*conformis rationi rectae*), y él distingue poderes legítimos que son anteriores a la convención humana de aquellos que dependen de la convención humana. El derecho de la propiedad privada es un poder legítimo que es anterior a la convención humana, ya que la razón derecha dicta la institución de la propiedad privada como un remedio por la condición moral del hombre después de la Caída. En vista de que a un hombre le permiten poseer la propiedad y usarlo y resistir a alguien que trata de arrancar su propiedad de él, él tiene un derecho a la propiedad privada, para aquel permiso (*el licentia*) viene de la ley natural. Pero no todos los derechos naturales son de la misma clase. Hay, derechos primeros, naturales que son válidos hasta que una convención contraria sea hecha. Por ejemplo, la gente romana tiene, según Ockham, el derecho de decidir a su obispo: este sigue del hecho que ellos están bajo una obligación de tener a un obispo. Pero la gente romana puede traspasar este derecho de la elección al Cardinals, aunque el derecho de la gente romana debiera ser otra vez ejercido si para elección de razón por el Cardinals se hace imposible o irrealizable. Los derechos naturales condicionales de esta clase son ejemplos de lo que Ockham llama derechos que fluyen de la ley natural entendidos en el tercer sentido 2 en Segundo lugar, hay derechos naturales que obtuvieron en el estado de la humanidad antes de la Caída, aunque ‘el derecho natural’ en



este sentido signifique simplemente la consecuencia de una perfección que una vez existió y ya no existe; esto es el condicional en un cierto estado de la perfección humana. En tercer lugar, hay derechos que comparten en la inmutabilidad de preceptos morales, y el derecho de la propiedad privada es uno de estos derechos. En Ockham *Breviloquium* declara que ‘el poder ya mencionado de asignar caídas de cosas temporales conforme a un precepto y es calculado para pertenecer a la esfera de moralidad (*entierre moralia puro computatur*)’.

Pero se requiere una diferencia adicional. Hay algunos derechos naturales en el tercer sentido llamado (*el modo primus* de Ockham) que están tan ligados con la moraleja imperativa que nadie tiene derecho a renunciarlos, ya que la renuncia hacia el derecho sería equivalente a un pecado contra la ley moral. Así cada uno tiene el deber de conservar su propia vida, y él pecaría contra la ley moral privándose de comida a la muerte. Pero si él es obligado a mantener su vida, él tiene un derecho de hacer así, un derecho que él no puede renunciar. El derecho de la propiedad privada, sin embargo, no es de esta clase. Hay, en efecto, un precepto de la razón derecha que los bienes temporales deberían ser asignados y poseídos por hombres; pero no es necesario para la realización del precepto que cada hombre individual debería ejercer el derecho de la propiedad privada, y él, para una causa sólo {justo} y razonable, puede renunciar todos los derechos a la posesión de propiedad. El *quid* de Ockham en esta unión es que la renuncia debe ser voluntaria, y que cuando es voluntario es legítimo.

El Papa John XXII había mantenido que la diferencia entre usar simplemente cosas temporales y tener el derecho de usarlos era irreal. Su principio era que ‘Él que, sin un derecho, usa algo lo usa injustamente’. Ahora, los Franciscanos es verdad que tuvieron derecho a usar cosas temporales como comida y ropa. Por lo tanto ellos deben tener un derecho sobre ellos, un derecho de usarlos, y era irreal fingir que esto era la Santa Sede que poseyó todas estas cosas sin los Franciscanos que tienen cualquier derecho en absoluto. La respuesta fue hecha esto es completamente posible renunciar un derecho a la propiedad y al mismo tiempo usar legítimamente aquellas cosas de las cuales la propiedad ha sido renunciada. Los Franciscanos renunciaron todos los derechos de la propiedad, hasta el derecho de uso: ellos no parecieron a arrendatarios que, sin poseer un campo, tienen el derecho de usarlo y disfrutar de sus frutas, pero ellos disfrutaron simplemente de un uso ‘precario’ de cosas temporales sobre las cuales ellos no tenían ningunos derechos a la propiedad en absoluto. Debemos distinguirnos, dice Ockham, entre *usus iuris*, que es el derecho de usar cosas temporales sin el derecho sobre su sustancia, y *usus facti*, que primaveras de un mero permiso de usar las cosas del otro, un permiso que es revocable <sup>3</sup> en cualquier momento el Papa había dicho que los Franciscanos no podían usar la comida, por ejemplo, legítimamente sin tener al mismo tiempo un derecho de hacer así, sin, o sea, poseyendo *el usus iuris*; pero este no es verdadero, dijo Ockham; los Franciscanos no tienen *el usus iuris*, pero sólo *el usus facti*; ellos tienen *el usus nudus* o el mero uso de cosas temporales. El mero permiso de usarlos no confiere un derecho de usarlos, ya que el permiso es siempre revocable. Los Franciscanos son *usuarii simplices* en un sentido estricto; su uso de cosas temporales es permitido o tolerado por la Santa Sede, que posee tanto *dominium perfectum* como *el dominium utile* (o, en la frase de Ockham, *usus iuris*) sobre estas cosas. Ellos han renunciado todos los derechos a la propiedad en absoluto, y este es la pobreza evangélica verdadera, después del ejemplo de Cristo y los Apóstoles, que ni individualmente ni en común poseyeron cualquier cosa temporal (una opinión que John XXII declaró para ser herético).

La disputa actual acerca de la pobreza evangélica no concierne la historia de filosofía; pero se ha mencionado a fin de mostrar como la preocupación de Ockham por una disputa concreta le condujo a instituir una pregunta acerca de derechos en general y el derecho de propiedad en particular. Su *quid* era que el derecho de la propiedad privada es un derecho natural, pero que esto es un derecho que un hombre puede renunciar voluntariamente, y que esta renuncia puede incluir hasta el derecho de uso. Del punto de vista filosófico el interés principal de la discusión está en el hecho que Ockham insistió en la validez de derechos naturales que son anteriores a convenciones humanas, sobre todo en vista del hecho que él hizo el dependiente de la ley natural en la voluntad divina. Esto puede parecer una inconsistencia gruesa para decir por una parte que la ley natural depende de la voluntad divina y por otra parte que hay ciertos derechos naturales que comparten en la fijeza de la ley natural, y cuando Ockham afirma, como él hace, que la ley natural es inmutable y absoluta él parecería subrayar la contradicción con sí mismo. Es verdadero que, cuando Ockham afirma la dependencia de la ley moral en la voluntad divina, él se refiere principalmente a la posibilidad que Dios podría haber creado una orden{un pedido} moral diferente del que que Él realmente ha instituido, y, si este fuera todo lo que él quiso decir, la contradicción con sí mismo podría ser evitada diciendo que la ley moral es absoluta e invariable en la orden{el pedido} presente. Pero Ockham quiso decir más que esto; él quiso decir que Dios puede dispensar de la ley natural, o pedir actos al contrario de la ley natural, aun cuando la orden{el pedido} moral presente ha sido constituida. Puede ser que la idea de la dependencia de la ley moral en la voluntad divina es más evidente en el comentario sobre *las Oraciones* que con los trabajos políticos de Ockham y que la idea de la inmutabilidad de la ley moral es más evidente con los trabajos políticos que en el comentario sobre *las Oraciones*; pero la antigua idea aparece, no sólo en el comentario, sino también con los trabajos políticos. En *el Dialogus*, por ejemplo, él dice que no puede haber ninguna excepción de los preceptos de la ley natural en el sentido estricto ‘a menos que Dios especialmente excepts alguien’<sup>4</sup> el mismo tema se repita en *el Octo quaestionum decisiones*,<sup>5</sup> y en *el Breviloquium*. El más un puede decir, entonces, por vía de la apología de Ockham, en cuanto a su consecuencia o carencia de ello, es que para él la ley natural es invariable, considerando la orden{el pedido} presente creada por dios, a menos que Dios intervenga para cambiarlo en cualquier caso particular. Cuando un filósofo puro Ockham habla de vez en cuando como si hubiera leyes morales absolutas y los derechos humanos; pero como un teólogo él fue determinado para mantener la omnipotencia divina cuando él lo entendió; y cuando él era el teólogo y el filósofo en uno era apenas posible para él para reconciliar el carácter absoluto de la ley moral con su interpretación de la omnipotencia divina, una omnipotencia conocida por la revelación, pero indemostrable por el filósofo.

2. La disputa sobre la pobreza evangélica no era la única disputa en la cual Ockham fue contratado; él también estuvo implicado en una disputa entre la Santa Sede y el emperador. En 1323 Papa John XXII intentado para intervenir en una elección imperial, manteniendo que la confirmación papal fue requerida, y cuando Ludwig de Baviera fue decidido, el Papa denunció la elección. Pero en 1328 Ludwig había coronado en Roma, después la cual él declaró que el Papa de Aviñón era depuesto y designó a Nicholas V. (Este antiPapa, sin embargo, tuvo que hacer su sumisión en 1330, cuando Ludwig se había marchado para Alemania.) la pelea entre Papa y emperador duró en después de la muerte de John XXII en 1334 por el reinado de Benedict XII en aquel de Clement VI, durante cuyo pontificado Ockham murió en 1349.

El punto inmediato en cuestión en esta disputa era la independencia del emperador de la Santa Sede; pero la controversia tenía, por supuesto, una mayor importancia que aquella atadura a la pregunta si una elección imperial requirió la confirmación papal; la cuestión más amplia de la relación apropiada entre Iglesia y Estado estuvo inevitablemente implicada. Adelante, la pregunta de la relación derecha del soberano a sujetos también fue levantada, aunque fuera levantado principalmente en, respecto a la posición del Papa en la Iglesia. En esta controversia Ockham fuertemente apoyó la independencia del Estado con relación a la Iglesia y en cuanto a la Iglesia sí mismo él fuertemente atacó 'el absolutismo' papal. Su trabajo político más importante es *el Dialogus*, la primera parte de que fue formada en el reinado de John XXII. *El De potestate e iuribus romani imperii*, escrito en 1338 durante el reinado de Benedict XII, fueron incorporados posteriormente *al Dialogus* como el segundo tratado de la tercera parte. El primer tratado de la tercera parte, *el De potestate papae y cleri*, fue escrito con el objetivo de disociar a su autor de Marsilius de Padua, y esto sacó de éste *al menor Defensor*. *El Octo quaestionum decisiones potestatem súper summi pontificis* fue dirigido, en parte al menos, contra *el De iure regni e imperii* de Leopold de Babenberg, mientras en *el Breuiloquium de principatu tyrannico* el Ockham dio una exposición clara de sus vistas{opiniones} políticas. Su último trabajo, *De pontificum e imperatorum potestate*, era una diatriba contra el papado de Aviñón. Otros trabajos polémicos incluyen *el Compendio errorum papae*, una publicación temprana que resume los agravios de Ockham contra John XXII, y *un princeps pro suo succursu, i.e. guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papá*, que fue escrito quizás entre el agosto de 1338 y el final de 1339 y fue diseñado para mostrar que Edward III de Inglaterra fue justificado en la toma de subvenciones del clero, hasta al contrario de deseos del Papa o direcciones, con su guerra contra los franceses.

La bocacalle primero a la controversia acerca de las relaciones entre Iglesia y Estado uno puede comentar que en su mayor parte el pensamiento de Ockham se movió dentro de la perspectiva política medieval más vieja. En otras palabras, él dio un poco de consideración a la relación del monarca nacional al emperador, y él estuvo más preocupado por las relaciones particulares entre Papa y emperador que entre Iglesia y Estado en general. En vista de su posición como un refugiado en el tribunal de Ludwig de Baviera este era sólo para ser esperado, aunque sea verdadero, por supuesto, que él no podía hablar de la cuestión inmediata que le interesó personalmente sin ampliar su atención al más amplio y más cuestión general. Y, si uno mira la polémica de Ockham del punto de vista de su influencia y en cuanto al desarrollo histórico de Europa, uno puede decir que él se concernió realmente, en efecto, con las relaciones de Iglesia y el Estado, para la posición del emperador con relación a un monarca nacional como el rey de Inglaterra era un poco más que una cierta preeminencia del honor.

En el mantenimiento de un diferencia claro entre los poderes espirituales y temporales Ockham no exponía, por supuesto, ninguna teoría revolucionaria. Él insistió que la cabeza suprema en la esfera espiritual, a saber el Papa, no sea la fuente de poder imperial y autoridades, y también que la confirmación papal no es requerida a fin de validar una elección imperial. Si el Papa atribuye a él, o intenta asumir, impulsar en la esfera temporal, él invade un territorio sobre el cual él no tiene ninguna jurisdicción. Las autoridades del emperador se derivan, no del Papa, pero de su elección, los electores que están de pie en el lugar de la gente. Puede haber sin duda, pero que Ockham consideró el poder político como sacando de Dios por la gente, inmediatamente, en caso de la gente que directamente elige a

un soberano, o mediatamente, si la gente ha estado de acuerdo, explícitamente o implícitamente, a algún otro modo de transmitir autoridades políticas. El Estado necesita un gobierno y la gente no puede evitar elegir a un soberano de alguna clase, si emperador, monarca o magistrados; pero en ningún caso es las autoridades sacadas de, o dependiente en, el poder espiritual. Aquel Ockham no quiso que su desmentido del poder supremo del Papa en asuntos temporales para aplicarse sólo a favor del emperador sea hecho en abundancia claro; por ejemplo, por *un princeps pro suo succursu*. Todos los soberanos legítimos disfrutaban de autoridades que no son sacadas del Papa.

3. Pero, cuando hemos visto ya, si Ockham apoyara la independencia de príncipes temporales con relación a la Iglesia, a fin de que los asuntos temporales estuvieran preocupados, él no rechazó las autoridades temporales del papado a fin de apoyar el absolutismo político. Todos los hombres nacen libres{gratis}, en el sentido que ellos tienen un derecho a la libertad, y, aunque el principio de autoridades, como el principio de la propiedad privada, pertenezca a la ley natural, ellos disfrutaban de un derecho natural delegir a sus reglas{jefes}. El método delegir a una regla{un jefe} y de transmitir autoridades de una regla{jefe} a su sucesor depende de la ley humana, y no es obviamente necesario que cada regla{jefe} sucesiva debiera ser decidida; pero la libertad fundamental del hombre para elegir y designar las autoridades temporales es un derecho que ningún poder en la tierra puede tomar de él. La comunidad puede, por supuesto, de su propio libre albedrío establecen una monarquía hereditaria; pero en este caso esto voluntariamente se presenta al monarca y sus sucesores legítimos, y si el monarca engaña{traiciona} su confianza y abusa de sus autoridades, la comunidad puede afirmar su libertad deponiéndole. ‘Después del todo

el mundo espontáneamente consintió en el dominio y el Imperio de los romanos, el mismo Imperio era un verdadero, sólo{justo} e Imperio bueno’; su legitimidad descansó por su aceptación libre{gratis} por sus ~~sujetos-6~~ excepto los que Nadie debería ser colocado sobre la comunidad por su opción y consentimiento; cada gente y Estado tienen derecho a decidir su cabeza si ello así testamentos 7 Si hubiera cualquier gente sin una regla{un jefe} en asuntos temporales, el Papa no tendría, ni deber, ni poder de designar a reglas{jefes} para esto la gente, si ellos desearan designar a su propia regla{jefe} ~~o reglas{jefes}-8~~

Estos dos puntos importantes, a saber la independencia del poder temporal y la libertad de la gente para colocar su propia forma del gobierno si ellos así eligen, no estaban en ellos novedades. La idea de las dos espadas, por ejemplo, representó la perspectiva medieval común, y cuando Ockham protestó contra la tendencia de ciertos Papas de atribuir a ellos la posición y derechos de monarchs temporal universal, él expresaba simplemente la convicción de la mayoría de los pensadores medievales que las esferas espirituales y temporales deben ser claramente distinguidas. Otra vez, todos los grandes teólogos medievales y los filósofos creídos en derechos naturales en algún sentido y habrían rechazado la noción que los príncipes poseen el poder absoluto y sin restricción. El mediaevals tenía un respeto para ley y costumbre y a fondo le disgustó el poder arbitrario; y la idea que las reglas{los jefes} deben gobernar dentro del marco general de la ley expresó la perspectiva medieval general. Es difícil decir exactamente como San. Tomás de Aquino consideró el problema de la derivación de las autoridades del soberano; pero él seguramente pensó en ello tan limitado, como tener un objetivo definido, y él seguramente consideró que los sujetos no están obligados a rendirse al gobierno tiránico. Él reconoció que algunos gobiernos, o puede, sacar realmente sus autoridades inmediatamente de la

gente (por último de Dios); y, aunque no haya ninguna indicación muy clara que él consideró todos los gobiernos como necesariamente sacar sus autoridades en esta manera, él mantuvo que puede haber una resistencia a la tiranía que es justificada y no debe ser la sedición considerada. Una regla{un jefe} tiene una confianza para cumplir, y si él no lo cumple, pero abusa de su confianza, la comunidad tiene derecho a deponerle. Hay buena razón, entonces, para el refrán, como ha sido dicho, que en cuanto a la aversión del poder arbitrario y en cuanto a la insistencia en la ley, los principios de Ockham no diferenciaron considerablemente de aquellos de San. Thomas.

Sin embargo, aunque la insistencia de Ockham en el diferencia de los poderes espirituales y temporales y en los derechos fundamentales de sujetos en una comunidad política no fuera nueva, todavía menos revolucionaria, de ser considerado como la expresión de principios abstractos, esto no sigue esto la manera en la cual él condujo su controversia con el papado no era la parte de un movimiento general que puede, ser llamado el revolucionario. Ya que la disputa entre Ludwig de Baviera y el papado era un incidente en un movimiento general de cual disputa entre Philip la Feria y Boniface VIII habían sido un síntoma más temprano; y la dirección del movimiento, de ser mirado del punto de vista del desarrollo histórico concreto, era hacia la independencia completa del Estado de la Iglesia, hasta en asuntos espirituales. El pensamiento de Ockham puede haberse movido dentro de las viejas categorías de papado e Imperio, pero la consolidación gradual de Estados nacionales centralizados conducía a una avería del equilibrio entre los dos poderes y a la aparición de un conocimiento político que encontró la expresión parcial en la Reforma. Además, la hostilidad de Ockham al absolutismo papal hasta dentro de la esfera espiritual, cuando visto en la luz de sus comentarios generales en la relación de sujetos a reglas{jefes}, estuvo obligada a tener implicaciones en la esfera del pensamiento político también. Ahora doy vuelta a sus ideas en la posición del Papa dentro de la Iglesia; aunque valga la pena notar de antemano que, aunque las ideas de Ockham en el gobierno de Iglesia concirnarán la esfera eclesiástica y anunciarán el Movimiento Conciliar que debía ser próximamente ocasionado por el Gran Cisma (1378-1417), estas ideas eran también la parte del movimiento más amplio que se terminó en la desintegración de la Cristiandad medieval.

5. Es completamente innecesario decir más que unas palabras en el sujeto de la polémica de Ockham contra la posición del Papa dentro de la Iglesia, cuando este sujeto pertenece a la historia de Iglesia, no a la historia de la filosofía; pero, como ya mencionado, las implicaciones adicionales de sus ideas en el sujeto hacen deseable de decir algo sobre ellos. La opinión principal de Ockham era que el absolutismo papal dentro de la Iglesia era injustificado, que era perjudicial a la bien de la Cristiandad, y que debería ser comprobado y limitó <sup>9</sup> los medios que Ockham sugerido para limitar poder papal era el establecimiento de un Consejo General. Posiblemente usando su experiencia y conocimiento de las constituciones de las Órdenes{los Pedidos} mendicantes él previó corporaciones religiosas como parroquias, capítulos y monasterios que envían a representantes elegidos a sínodos provinciales. Estos sínodos decidirían a representantes para el Consejo General, que debería incluir layfolk así como clero. Debe ser notado que Ockham no consideró el Consejo General como un órgano de declaraciones doctrinales infalibles, aun si él pensara que con mayor probabilidad sería correcto que el Papa solo, pero como una limitación a y un control en el absolutismo papal: él estuvo preocupado por la política eclesiástica, por

constitutionalizing el papado, más bien que con asuntos puramente teológicos. Él no negó que el Papa sea el sucesor de San Pedro y el Vicario de Cristo, tampoco él deseó, en principio, destruir el gobierno papal de la Iglesia; pero él consideró el papado de Aviñón como yendo más allá de su informe, tan hablar, y como incapaz a gobernar sin controles decisivos y limitaciones. Sin duda él sostuvo opiniones heterodoxas; pero su motivo en la fabricación de estas sugerencias era el de combatir el ejercicio actual del poder arbitrario y desenfrenado, y por eso sus ideas en el constitutionalization del papado tenían implicaciones en la esfera política, aun si sus ideas, cuando mirado con relación al futuro inmediato, deben ser consideradas como la anunciación del Movimiento Conciliar.

## *Capítulo Nueve*

# **EL MOVIMIENTO OCKHAMIST: JOHN**

## **De MIRECOURT y NICHOLAS DE**

## **AUTRE COURT**

*El Ockhamist o movimiento nominalist - John de Mirecourt-*

*Nicholas de Autrecourt - Nominalismo en las universidades-*

*Conclusión de comentarios.*

1. La frase 'Movimiento de Ockhamist' es quizás algo de un nombre poco apropiado. Ya que podría ser entendido como la implicación que Guillermo de Ockham era la única fuente de la corriente 'moderna' del pensamiento en el siglo catorce y que los pensadores del movimiento todos sacaron sus ideas de él. Algunos de estos pensadores, como el Franciscano Adán Wodham o Maldito (d. 1358), en efecto había sido alumnos de Ockham, mientras otros, como el dominicano Holkot (d. 1349), eran bajo la influencia de las escrituras de Ockham sin, sin embargo, habiendo sido realmente sus alumnos. Pero en algunos otros casos es difícil descubrir a que distancia un filósofo dado debió sus ideas a la influencia de Ockham. Sin embargo, aun si de un punto de vista puede ser preferible hablar del 'nominalist movimiento' más bien que de 'el Movimiento de Ockhamist', no puede ser negado que Ockham era el escritor más influyente del movimiento; y es por poco que el movimiento debería tener que ver con su nombre. Los nombres 'nominalismo' y 'terminism' fueron usados sinónimamente para designar *el vía moderna*; y la característica saliente de terminism era el análisis de la función del término en la proposición, a saber la doctrina *de suppositio* o significar. Como ha sido indicado ya, la teoría *de suppositio* puede ser encontrada en lógicos antes de Ockham; en las escrituras de Pedro de España, por ejemplo;

pero esto era Ockham quién desarrolló la lógica terminist en esto conceptualist y dirección 'de empírico' que hemos venido para asociar con el nominalismo. Uno es justificado, por lo tanto, en mi opinión, en el hablar de 'el Movimiento de Ockhamist', a condición de que uno recuerde que no se destina que la frase implique que Ockham era la fuente directa de todo el desarrollo de aquel movimiento.

El desarrollo de la lógica terminist forma uno de los aspectos del movimiento. En esta unión uno puede mencionar a Richard Swineshead y Guillermo Heytesbury, ambos de los que tuvieron que ver con el Colegio de Merton, Oxford. Éste, cuyas escrituras lógicas disfrutaron de una amplia circulación, se hizo el canciller de la universidad de Oxford en 1371. Otro lógico popular del siglo catorce era Richard Billingham. Pero los estudios lógicos técnicos del nominalists y de aquellos bajo la influencia del movimiento nominalist con frecuencia tuvieron que ver, como eran aquellos de Ockham él mismo, con un ataque destructivo contra la metafísica tradicional, o mejor dicho contra las pruebas ofrecidas en la metafísica tradicional. A veces estos ataques estaban basados en la vista{opinión} que las líneas tradicionales de la prueba no ascendieron a más que argumentos probables. Así según Richard Swineshead los argumentos que habían sido empleados para demostrar el unicity de Dios no eran demostraciones, pero argumentos dialécticos, o sea, argumentos que no excluyeron la posibilidad del ser de enfrente verdadero o que no podrían, en la lengua del tiempo, ser reducido al principio de contradicción. A veces el hincapié fue hecho en nuestra inhabilidad supuesta de saber{conocer} cualquier sustancia. Si no podemos tener ningún conocimiento de sustancia, argumentó a Richard Billingham, no podemos demostrar la existencia de Dios. El monoteísmo es una materia{un asunto} de fe, no de la prueba filosófica.

La relegación de proposiciones como 'los exists' de Dios, donde el término 'Dios' es entendido como la denotación del Ser único supremo, a la esfera de fe no significa que cualquier filósofo dudó de la verdad de estas proposiciones: esto simplemente significa que él no pensó que tales proposiciones pueden ser probadas. Sin embargo, esta actitud escéptica en cuanto a argumentos metafísicos fue indudablemente combinada, en caso de filósofos diferentes, con grados variantes de la insistencia en la primacía de fe. Un conferenciante o el profesor en la facultad de Filosofía y Letras podrían preguntar la validez de argumentos metafísicos en tierras{razones} puramente lógicas, mientras un teólogo también podría estar preocupado para enfatizar la debilidad de la razón humana, la supremacía de fe y el carácter superior de la verdad revelada. Robert Holkot, por ejemplo, postuló 'una lógica de la fe', distinto de y superior a la lógica natural. Él seguramente negó el carácter abierto de argumentos teístas. Las proposiciones sólo analíticas{analíticas} están absolutamente seguras. El principio de causalidad, empleada en argumentos tradicionales para la existencia de Dios, no es una proposición analítica{analítica}. De este resulta que los argumentos filosóficos para la existencia de Dios no pueden ascender a más que argumentos probables. La teología, sin embargo, es superior a la filosofía; y en la esfera de la teología dogmática podemos ver la operación de una lógica que es superior a la lógica natural empleada en la filosofía. En particular, que el principio de contradicción sea superado en la teología está claro, pensó Holkot, de la doctrina de la Trinidad. Mi punto no es, entonces, que los teólogos que eran bajo la influencia de la crítica nominalist 'de demostraciones' metafísicas no apoyaron su crítica por una petición a la lógica, pero mejor dicho que este escepticismo relativo en la filosofía no debe ser tomado sin más preámbulos como la implicación de una actitud escéptica hacia declaraciones teológicas consideradas

como declaraciones del hecho o como una relegación consciente de la teología dogmática a la esfera de conjetura.

La aceptación de este o que la posición nominalist no significó, por supuesto, que un pensador dado adoptó todas las posiciones mantenidas por Guillermo de Ockham. John de Rodington (d. 1348), por ejemplo, quién se hizo Provincial de los Franciscanos ingleses, dudó del carácter abierto de argumentos para unicity de Dios: pero él rechazó la noción que la ley moral depende simplemente de la voluntad divina. John de Bassolis (d. 1347), otro Franciscano, también preguntó el carácter abierto de pruebas metafísicas para existencia de Dios, unicity e infinidad; pero él combinó esta actitud crítica con una aceptación de varias posiciones Scotist. El Scotism era naturalmente una influencia poderosa en la Orden{el Pedido} Franciscana, y esto produjo a filósofos como Francis de Meyronnes (d. c. 1328), Antoine André (d. c. 1320), *el Doctor dulcifluus*, y Francis de Marcia, *el Doctor succinctus*. Es sólo para ser esperado, entonces, que deberíamos encontrar el Scotist y reunión de maneras de pensar Ockhamist y mezcla en pensadores como John de Ripa, que dio una conferencia en París en la parte temprana de la segunda mitad del siglo catorce, y Pedro de Candia (d. 1410). Adelante, en algunos casos donde en un pensador influyeron ambos las escrituras de San. Agustín y por Ockhamism, es no siempre fácil juzgar qué influencia era el más fuerte en cualquier punto dado. Por ejemplo, Thomas Bradwardine (c. 1290-1349) apeló a San. Agustín en apoyo de su doctrina de determinism teológico; pero es difícil decir a que distancia él era bajo la influencia de las escrituras de Agustín tomadas por ellos y a que distancia en él influyó en su interpretación de Agustín el énfasis Ockhamist en la omnipotencia divina y la voluntad divina. Otra vez, Gregory de Rímini (d. 1358), quién se hizo General de los Ermitaños de San. Agustín, apeló a Agustín en apoyo de sus doctrinas de la primacía de intuición y la función 'de signo' de términos universales. Pero hay dificultad en la decisión hasta que punto él simplemente adoptó posiciones Ockhamist y luego trató de cubrirlos de la capa de San. Agustín porque él él mismo era un miembro de la Orden{del Pedido} Agustina, y hasta que punto él realmente creyó que él encontró en San. Las posiciones de escrituras de Agustín que le habían sido sugeridas por la filosofía de Ockham. El Dominicano Robert Holkot hasta trató de mostrar que un poco de su claramente principios de Ockhamist no era realmente el extranjero a la mente de San. Tomás de Aquino.

Bastante ha sido dicho mostrar que Ockhamism o nominalismo, que tuvo que ver en particular con el clero secular, penetrado profundamente en las Órdenes{los Pedidos} religiosas. Su influencia fue sentida no sólo en la Orden{el Pedido} Franciscana, a la cual Ockham él mismo había pertenecido, sino también en el dominicano y otras Órdenes{Pedidos}. Al mismo tiempo, por supuesto, las maneras de pensar tradicionales todavía eran mantenidas, sobre todo en una Orden{un Pedido} que poseyó a un Doctor oficial, cuando la Orden{el Pedido} dominicana poseyó San. Thomas. Tome, por ejemplo, los Ermitaños de San. Agustín, que consideró a Giles de Roma como su Doctor. Hemos visto que Gregory de Rímini, que era General de la Orden{del Pedido} de 1357 hasta 1358, era bajo la influencia de Ockhamism; pero Thomas de Estrasburgo, que precedió a Gregory como el General (1345-1357), había tratado de proteger la Orden{el Pedido} de la influencia de nominalist en nombre de la fidelidad a Giles de Roma. De hecho no demostró posible no para dejar pasar o no acabar con la influencia de nominalismo; pero el hecho que la Orden{el Pedido} poseyó a un Doctor oficial indudablemente animó una cierta moderación en el grado al cual las posiciones nominalist más extremas fueron aceptadas



por los simpatizantes *con el vía moderna*.

Un el común divisor entre el nominalists u Ockhamists era, cuando hemos visto, el énfasis que ellos pusieron en la teoría *de supposito*, el análisis de los caminos diferentes de los cuales los términos en una proposición significan cosas. Es obvio, sin embargo, que uno es justificado en el hablar sobre 'el nominalismo' o, de ser preferido, conceptualism sólo en caso de filósofos que, como Ockham, mantuvieron que un término general o classname están de pie en la proposición para cosas individuales, y para cosas individuales solas. Juntos con esta doctrina, a saber aquella universalidad pertenece sólo a términos en su función lógica, el nominalists también tendió a mantener que sólo aquellas proposiciones que son reducibles al principio de contradicción están absolutamente seguras. En otras palabras, ellos creyeron que la verdad de una declaración no está absolutamente segura a menos que la parte de enfrente no pueda ser declarada sin la contradicción. Ahora, ninguna declaración de una relación causal, ellos pensaron, puede ser una declaración de esta clase. En otras palabras, su teoría de universals condujo el nominalists a un análisis de empírico de la relación causal. Además, en cuanto la inferencia de fenómenos a la sustancia era una inferencia del efecto para causar, este análisis afectó también la vista{opinión} de nominalist del accidente de la sustancia metaphysic. Si, entonces, por una parte sólo las proposiciones analíticas{analíticas}, en el sentido de proposiciones reducibles al principio de contradicción, están absolutamente seguras, mientras por otra parte las declaraciones sobre relaciones causales son generalizaciones empíricas o inductivas que disfrutaban a lo más sólo de un grado muy alto de la probabilidad, resulta que los argumentos metafísicos tradicionales, que descansan en el empleo del principio de causalidad y en el accidente de la sustancia metaphysic, no pueden estar absolutamente seguros. En el caso, entonces, de declaraciones sobre la existencia de Dios, por ejemplo, el nominalists mantuvo que ellos debieron su certeza no a cualquier argumento filosófico que podría ser aducido en su favor, pero al hecho que ellas eran verdades de la fe, enseñada por la teología cristiana. Esta posición naturalmente tendió a introducir un diferencia agudo entre filosofía y teología. En un sentido, por supuesto, un diferencia agudo entre filosofía y teología siempre era reconocido, a saber en el sentido que un diferencia siempre era reconocido entre aceptación de una declaración como el resultado simplemente del propio proceso de alguien del razonamiento y aceptación de una declaración en autoridades divinas. Pero un pensador como Aquinas había sido convencido que es posible demostrar 'los preámbulos de la fe', como la declaración que Dios existe quién puede hacer una revelación. El Aquinas también fue convencido, por supuesto, que el acto de fe implica la gracia sobrenatural; pero el caso es que él reconoció como ciertas verdades estrictamente demostrables que son lógicamente presupuestas por el acto de fe, aun si en la mayoría de los casos actuales la fe sobrenatural es vigente mucho antes de que un ser humano venga para entender, si él alguna vez se refiere a o entiende, las pruebas en cuestión. En la filosofía nominalist, sin embargo, 'los preámbulos de la fe' no fueron considerados como estrictamente demostrables, y el puente entre filosofía y teología (hasta ahora, es decir cuando uno tiene derecho a hablar 'de un puente' cuando la fe exige la gracia sobrenatural) estuvo así roto. Pero los nominalists no estuvieron preocupados por consideraciones 'compungidas'. En Christian Europe de la Edad Media los apologetics no eran una materia{un asunto} de tal preocupación{interés} cuando ellos se hicieron para teólogos y filósofos Católicos de una fecha posterior.

En el resumen anterior de las posiciones del nominalists he usado la palabra 'nominalist' para significar nominalist minucioso o el pensador que desarrolló las potencialidades de

nominalismo 'o el ideal' nominalist, el nominalist *pur cantó*. He comentado antes que no todos aquellos pensadores que fueron positivamente afectados por el movimiento Ockhamist y a quien pueden llamar en algunos aspectos 'nominalists' adoptaron todas las posiciones de Ockham. Pero será del uso, espero, dar alguna razón de las ideas filosóficas de dos pensadores asociados con el movimiento, a saber John de Mirecourt y Nicholas de Autrecourt, éste de quien en particular era un extremista. El conocido con la filosofía de Nicholas de Autrecourt es un medio eficaz, si los medios adicionales todavía son necesarios, de disipar la ilusión que no había ninguna variedad de opiniones en la filosofía medieval sobre tópicos importantes. Después de perfilar el pensamiento de estos dos hombres concluiré el capítulo con algunos comentarios en la influencia del nominalismo en las universidades, sobre todo en las nuevas universidades que fueron fundadas en la parte última del siglo catorce y durante el quince.

2. John de Mirecourt, que parece haber sido un Cisterciense (lo llamaron *monachus albus*, 'el monje blanco'), dio una conferencia en *las Oraciones* de Pedro Lombard en el Colegio Cisterciense de San. Bernard en París. De estas conferencias, que fueron dadas en 1344-5, allí existen dos versiones. Cuando varias de sus proposiciones fueron inmediatamente atacadas, John de Mirecourt publicó una explicación y la justificación de su posición; pero sin embargo aproximadamente 41 proposiciones fueron condenadas en 1347 por el canciller de la universidad y la facultad de la teología. Este condujo a la publicación por John de otro trabajo en la defensa de su posición. Estas dos 'apologías, la primera explicación o defensa de 63 proposiciones sospechadas, el segundo que hace el mismo para las 41 proposiciones condenadas, han sido corregidas por F. Stegmüller.<sup>1</sup>

Dos tipos del conocimiento son distinguidos por John de Mirecourt; y él los distingue según la calidad de nuestro asentimiento a proposiciones diferentes. A veces nuestro asentimiento es 'evidente', el que significa, él dice, que es dado sin el miedo, actual o potencial, del error. En otros tiempos nuestro asentimiento es dado con el miedo, actual o potencial, del error, como, por ejemplo, en caso de la sospecha o de la opinión. Pero es necesario hacer una diferencia adicional. A veces damos un asentimiento sin el miedo del error porque vemos claramente la verdad evidente de la proposición en la cual consentimos. Este pasa en caso del principio de contradicción y de aquellos principios y conclusiones que son por último reducibles al principio de contradicción. Si vemos que una proposición descansa sobre o es reducible al principio de contradicción, vemos que la parte de enfrente de aquella proposición, su negación o sea, es inconcebible e imposible. En otros tiempos, sin embargo, damos un asentimiento sin el miedo del error a proposiciones la verdad de las cuales no es intrínsecamente evidente, aunque sea asegurado en virtud del testimonio irrefutable. Las verdades reveladas de la fe son de esta clase. Sabemos{conocemos}, por ejemplo, sólo por la revelación que hay tres Personas en un Dios.

La salida de la cuenta las verdades reveladas de la fe que tenemos, entonces, hasta ahora, proposiciones en las cuales consentimos sin el miedo del error porque ellos son reducibles al principio evidente primario, el principio de contradicción, y proposiciones en las cuales consentimos con el miedo del error (por ejemplo, 'pienso que aquel objeto en la distancia es una vaca'). Los asentimientos de la primera clase son llamados por John de Mirecourt *assensus evidentes*, los asentimientos de la segunda clase *assensus inevidentes*. Pero debemos distinguir ahora dos clases *de assensus evidentes*. En primer lugar, hay asentimientos evidentes en el sentido más estricto y más apropiado de la frase. El asentimiento de esta clase es dado al principio de contradicción, a principios que son

reducibles al principio de contradicción y a conclusiones que descansan sobre el principio de contradicción. En caso de tales proposiciones tenemos *evidentia potissima*. En segundo lugar, hay asentimientos que en efecto son dados sin el miedo del error, pero que no son dados en virtud de la unión íntima de la proposición con el principio de contradicción. Si doy mi asentimiento a una proposición basada en la experiencia (por ejemplo, 'hay piedras') lo doy sin el miedo del error pero lo doy en virtud de mi experiencia del mundo externo, no en virtud de reducibility de la proposición al principio de contradicción. En caso de tales proposiciones tenemos, no *evidentia potissima*, pero *evidentia naturalis*. John de Mirecourt define estas 'pruebas naturales' como pruebas por las cuales damos nuestro asentimiento a la existencia de una cosa sin cualquier miedo del error, este asentimiento causado por causas que naturalmente requieren nuestro asentimiento.

La susodicha cuenta de la doctrina de John en asentimientos humanos viene de su primera apología. Él explica allí la 44 proposición, que había sido hecha un objeto de ataque. La proposición corre como sigue: 'no ha sido demostrativamente probado de proposiciones que son evidentes o que poseen pruebas reducibles por nosotros a la certidumbre del principio primario que Dios existe, o que hay el ser más perfecto, o que una cosa es la causa de otra cosa, o que cualquier cosa creada tiene una causa sin esta causa que tiene su propia causa etcétera al infinito, o que una cosa no puede como unos productos de causa totales algo nobler que sí, o que es imposible para algo ser producido que es nobler que algo que (ahora) existe.' En particular, entonces, las pruebas de la existencia de Dios no descansan en proposiciones evidentes o en proposiciones que somos capaces de reducir al principio de contradicción, que es el principio evidente primario. Los adversarios de John interpretaron su doctrina como el sentido que ninguna prueba de la existencia de Dios es de tal clase que esto obliga el asentimiento una vez que es entendido, y que no estamos seguros, a fin de que la filosofía va, de la existencia de Dios. En la respuesta John observa que las pruebas de la existencia de Dios descansan en la experiencia y que ninguna proposición que es el resultado de experiencia del mundo es reducible por nosotros al principio de contradicción. Está claro de su enseñanza en general, sin embargo, que él hizo una excepción a esta regla general, a saber en caso de la proposición que afirma la existencia del pensador o altavoz. Si digo que niego o hasta dudo de mi propia existencia que contradigo yo mismo, ya que yo no puedo negar o hasta dudar de mi existencia sin afirmar mi existencia. En este punto John de Mirecourt siguió San. Agustín. Pero esta proposición particular está de pie por sí mismo. Ninguna otra proposición que es el resultado de experiencia del sentido, o la experiencia del mundo externo, es reducible por nosotros al principio de contradicción. Ninguna proposición de esta clase, entonces, disfruta *de evidentia potissima*. Pero John negó que él quisiera decir que todas tales proposiciones son dudosas. Ellos no disfrutaban *de evidentia potissima* pero ellos disfrutaban *de evidentia naturalis*. Aunque las proposiciones fundadas en la experiencia del mundo externo no sean evidentes del mismo modo cuando el principio de contradicción es evidente, 'esto no sigue de este que debemos dudarnos sobre ellos más que sobre el primer principio. De este está claro que no tengo la intención de negar cualquier experiencia, cualquier conocimiento, cualquier prueba. Está hasta claro que sostengo totalmente la opinión de enfrente a aquellos que dirían que no es evidente a ellos que hay un hombre o que hay una piedra, a causa de que podría parecerles que estas cosas son así sin el que son realmente tan. No pienso negar que estas cosas sean evidentes a nosotros y conocido por nosotros, pero sólo que ellos no nos son conocidos por la clase suprema del conocimiento (*scientia potissima*).'

Las proposiciones analíticas{analíticas}, o sea proposiciones que son reducibles por el análisis al principio evidente de la contradicción, están así absolutamente seguras, y esta certeza absoluta ata también a cada afirmación de alguien de su propia existencia. Aparte de esta última afirmación todas las proposiciones que son el resultado de y expresan el conocimiento experimental del mundo disfrutan sólo 'pruebas naturales'. ¿Pero con qué quiere decir John de "Mirecourt 'pruebas naturales'? ¿Significa este simplemente que espontáneamente damos nuestro asentimiento en virtud de una propensión inevitable natural de consentir? ¿De ser así, no siguen esto o ello esto las proposiciones a las cuales damos esta clase del asentimiento están seguros? John confiesa que el error es posible en caso de algunas proposiciones empíricas: le costó hacer por otra parte. Por otra parte él afirma que 'no podemos equivocarnos en muchas cosas (proposiciones) que concuerdan con nuestras experiencias. Otra vez, le costó decir algo más, a menos que él estuviera listo para confesar que sus adversarios habían interpretado su doctrina correctamente. Pero parece estar claro que John de Mirecourt aceptó la doctrina Ockhamist que el conocimiento sensible del mundo externo podría ser milagrosamente causado y conservado por dios en ausencia del objeto. Este tema fue tratado por él a principios de su comentario sobre *las Oraciones*. Es probablemente seguro decir, luego, que para él 'pruebas naturales' significaron que naturalmente consentimos en la existencia de lo que sentimos, aunque fuera posible para nosotros para estar equivocado, si, o sea, Dios debiera trabajar un milagro. No hay ninguna contradicción en la idea de Dios que trabaja tal milagro. Si, por lo tanto, usamos la palabra 'segura' en el sentido no sólo de sentirnos seguro sino también de tener la certeza objetiva y evidente, estamos seguros del principio de contradicción y de proposiciones reducibles además y cada uno está seguro de su propia existencia, el carácter infalible de la intuición de la propia existencia de alguien mostrada por la unión de la proposición que afirma la propia existencia de alguien con el principio de contradicción; pero no estamos seguros de la existencia de objetos externos, sin embargo seguros podemos *sentir*. Si gustamos hacer entrar al 'malo genio hipotético de Descartes, podemos decir que para John de Mirecourt no estamos seguros de la existencia del mundo externo, a menos que Dios nos asegure que esto existe. Todas las pruebas, entonces, de la existencia de Dios que descansan sobre nuestro conocimiento del mundo externo son inciertas; al menos ellos no son 'abiertos', en el sentido de ser reducible al principio de contradicción o del descanso en ello. En su primera apología John abiertamente dice que la parte de enfrente de la proposición 'los exists' de Dios implica una contradicción; pero él continúa a observar que una proposición de esta clase no disfruta de pruebas que atan al primer principio. ¿Por qué no? Como llegamos al conocimiento expresado en tales proposiciones por la reflexión en los datos de la experiencia del sentido, en la cual podemos equivocarnos, aunque 'no podamos equivocarnos en muchas cosas (proposiciones) que concuerdan con nuestras experiencias. ¿Quiere decir él que podemos equivocarnos en juicios empíricos particulares, pero que no podemos equivocarnos en cuanto a una conclusión como la existencia de Dios que sigue en la totalidad de experiencia del sentido más bien que en juicios empíricos particulares? ¿En este caso qué de la posibilidad del que tenemos la experiencia del sentido cuando ningún objeto está presente? Este es, sin duda, una posibilidad restrictiva y no tenemos ninguna razón de suponer que esto es una actualidad a fin de que la totalidad de experiencia del sentido está preocupada; pero sin embargo esto permanece una posibilidad. No veo como las pruebas tradicionales de la existencia de Dios pueden tener más que la certeza moral o, si le gusta, el grado más alto de la probabilidad en preñoritas de John. En su apología él puede hacer una tentativa de justificar su posición teniéndolo ambos

caminos; pero parece claro que para él las pruebas de la existencia de Dios no pueden ser abiertas en el sentido en el cual él entiende abierto. Salida de la cuenta la pregunta si John tenía razón o incorrecto en lo que él dijo, él habría sido más consecuente, pienso, si él hubiera confesado abiertamente que para él las pruebas de la existencia de Dios, basada en la experiencia del sentido, no están absolutamente seguras.

El principio de causalidad, según John de Mirecourt, no es analítico{analitico}; o sea, no puede ser reducido al principio de contradicción o ser mostrar para depender de ello de tal modo que el desmentido del principio de causalidad implica una contradicción. Por otra parte esto no sigue esto tenemos que dudar de la verdad del principio de causalidad: tenemos 'pruebas naturales', aun si no hemos conseguido *evidentia potissima*. Otra vez la pregunta se levanta{surge} exactamente lo que se supone por 'pruebas naturales'. Esto cuestan significar pruebas objetivamente irrefutables, ya que si la verdad del principio de causalidad estuviera tan objetivamente clara que no podía ser posiblemente negado y que su parte de enfrente era inconcebible, esto seguiría seguramente aquellas sus pruebas son reducibles a pruebas del principio de contradicción. Cuando John habla de 'causas que naturalmente requieren el asentimiento', parece muchísimo como si él quisiera decir que, aunque podamos concebir la posibilidad del principio de causalidad no siendo verdadera, somos obligados en la naturaleza a pensar y actuar en el hormigón como si fuera verdadero. De este parecería seguir esto para todos los objetivos prácticos las pruebas de la existencia de Dios que descansan en la validez del principio de causalidad son 'evidentes', pero que sin embargo podemos concebir de su el que soy fuerte. Quizás este significa un poco más que esto las pruebas de la existencia de Dios no pueden obligar el asentimiento del mismo modo cuando un teorema matemático, por ejemplo, puede obligar el asentimiento. Los opositores de John le entendieron como el sentido que uno no puede demostrar la existencia de Dios y que la existencia de Dios es por lo tanto incierta; pero cuando él negó que las pruebas sean abiertas él usaba la palabra 'abierta' en un sentido especial, y, si su apología representa su verdadera enseñanza, él no pensó decir que debemos ser escépticos acerca de la existencia de Dios., en efecto, puede haber poca pregunta del que ha tenido la intención de enseñar el escepticismo; pero por otra parte está claro que él no consideró las pruebas de la existencia de Dios como la posesión del mismo grado de la contundencia que San. Thomas les habría atribuido.

En la crítica de esta manera las pruebas de la existencia de Dios John de Mirecourt se mostró para ser un pensador que tenía su lugar en el movimiento Ockhamist. Él mostró la misma cosa por su doctrina acerca de la ley moral. La proposición 51, como contenido en la primera apología, corre como sigue. 'Dios puede causar cualquier acto de la voluntad en la voluntad, hasta odio de Él; me dudo, sin embargo, si algo que fue creado en la voluntad por dios sola sería el odio de Dios, a menos que la voluntad lo conservara activamente y con eficacia.' Según el modo de hablar común entre los Doctores, dice que John, el odio de Dios implica una deformidad en la voluntad, y no debemos permitir que Dios, como la causa total, pudiera causar el odio de Él en el humano van a. Absolutamente hablar, sin embargo, Dios podría causar el odio de Él en la voluntad, y si Él hiciera así, el hombre en cuestión no odiaría a Dios culpably. Otra vez, en la segunda apología la 25 proposición condenada es en el sentido de que 'el odio del vecino no es demeritorious salvo que ha sido prohibido por dios'. John se pone a explicar que él no quiere decir que el odio del vecino no es al contrario de la ley natural; él quiere decir que un hombre que odia a su vecino dirige el riesgo del castigo eterno sólo porque Dios ha prohibido el odio del vecino. En cuanto a la

41 santa proposición de la primera apología John de manera similar observa que nada puede ser 'demeritorious' a menos que sea prohibido por dios. Puede ser, sin embargo, al contrario de la ley moral sin ser demeritorious.

Huelga decir que, John de Mirecourt no tenía ninguna intención de negar nuestro deber de obedecer la ley moral; su objetivo era enfatizar la supremacía y la omnipotencia de Dios. De manera similar él parece, aunque sumamente provisionalmente, para haber favorecido la opinión de San Pedro Damian que Dios podría traerlo sobre el cual el mundo nunca debería haber sido, o sea, que Dios podría traerlo sobre el cual el pasado no debería haber pasado. Él permite que esta perdición del hecho no pueda ocurrir *de potentia Dei ordinata*; pero, mientras que uno podría esperar bien que él apelara al principio de contradicción a fin de mostrar que la perdición del pasado es absolutamente imposible, él dice que esta imposibilidad absoluta no es evidente a él. 'Yo era reacio para poner la reclamación del conocimiento que no hice possess' (primera apología, proposición 5). Él no dice que es posible para Dios para traerlo sobre el cual el pasado no debería haber pasado; él dice que la imposibilidad de Dios que hace este no es evidente a él. John de Mirecourt siempre tenía cuidado en sus declaraciones.

Él muestra un cuidado similar en el modo que él cerca con un seto sobre aquellas declaraciones que parecen enseñar determinism teológico y que pueden engañar{traicionar} la influencia *de la Causa de Thomas Bradwardine De Dei*. Según John, Dios es la causa de la deformidad moral, del pecado o sea, como Él es la causa de la deformidad natural. Dios es la causa de ceguera por no suministrando el poder de visión; y Él es la causa de la deformidad moral por no suministrando la rectitud moral. John califica esta declaración, sin embargo, observando que es quizás verdadero que mientras un defecto natural puede ser la causa total de la deformidad natural, un defecto moral no es la causa total de la deformidad moral porque la deformidad moral (pecado), a fin de existir, debe provenir de una voluntad (primera apología, proposición 50). En su comentario sobre *el Sentences2* él primero observa que le parece posible de conceder que Dios es la causa de la deformidad moral, y luego comenta que la enseñanza común de los Doctores es el muy enfrente. Pero ellos dicen la parte de enfrente desde entonces, en sus ojos, decir que Dios es la causa de pecado debe decir que Dios actúa pecadoramente, y que es imposible para Dios actuar pecadoramente está claro a John también. Pero esto no sigue de este, él insiste, que Dios no pueda ser la causa de la deformidad moral. Dios causa la deformidad moral por no suministrando la rectitud moral; pero el pecado proviene de la voluntad, y es el ser humano que es culpable. Por lo tanto, si John dice que Dios no es la causa total del pecado, él no quiere decir que Dios causa el elemento positivo en el acto de la voluntad mientras el ser humano causa la privación de la orden{del pedido} derecha: para él puede decirse que Dios causa a ambos, aunque la privación de la orden{del pedido} derecha no pueda ser realizada{comprendida} excepto en y por una voluntad. La voluntad es la causa 'eficaz', no Dios, aunque puedan llamar Dios la causa 'eficaz' en esto Él testamentos eficazmente que no debería haber ninguna rectitud en la voluntad. Nada puede pasar a menos que los testamentos de Dios ello, y si testamentos de Dios ello, Él testamentos eficazmente, para Su voluntad siempre es realizado. Dios causa el acto pecador hasta en su especificación como un acto pecador de una cierta clase; pero Él no lo causa pecadoramente.

John consideró que el verdadero diferencia entre accidentes y sustancias es conocido sólo por la fe. 'Pienso que excepto la fe muchos habrían dicho quizás que todo es una

sustancia. <sup>3</sup> Por lo visto él afirmó (al menos él fue entendido como la afirmación) que ‘es probable, por lo que la luz natural de la razón está preocupada, que no hay ningunos accidentes distintos de la sustancia, pero que todo es una sustancia; y excepto la fe, este sería o podría ser probable’ (la 43 proposición de la primera apología). Por ejemplo, ‘puede ser dicho con la probabilidad que el pensamiento o complaciente no es algo distinto del alma, pero que esto es el alma sí mismo (proposición 42). John se defiende diciendo que los motivos de afirmar un diferencia entre sustancia y accidente tienen más fuerza que los motivos que pueden ser dados para negar un diferencia; pero él añade que él no sabe{no conoce} si los argumentos f0r afirmación de ello pueden ser correctamente llamados demostraciones. Está claro que él no pensó que estos argumentos ascendieron a demostraciones; él aceptó el diferencia como cierto sólo en la fe.

Es difícil averiguar con cualquier grado de la certeza exactamente cual John de las opiniones personales de Mirecourt realmente eran, debido al camino del cual él justifica en sus apologías lo que él había dicho en sus conferencias en *las Oraciones*. ¿Cuándo John protesta que él vende al por menor simplemente las opiniones de otra gente o cuando él comenta que él propone simplemente un punto de vista posible sin afirmar que es verdadero, él es a fondo sincero o es diplomático él? Uno puede dar apenas cualquier respuesta definida. Sin embargo, doy vuelta ahora a un adherente aún más extremo y minucioso del nuevo movimiento.

3. Nicholas de Autrecourt, que nació sobre el año 1300 en la diócesis de Verdun, estudiado en el Sorbonne entre 1320 y 1327. Poco a poco él dio una conferencia en *las Oraciones*, en *la Política* de Aristóteles, etc. En 1338 él obtuvo el puesto de una Prebenda en la Catedral de Metz. Ya en su conferencia introductoria en *las Oraciones* de Pedro Lombard, Nicholas había indicado su salida del pensado filósofos anteriores, y una continuación de esta actitud causó una carta del Papa Benedict XII al Obispo de París durante noviembre 2ist, 1340, en que se instruyó que éste viera que Nicholas, juntos con ciertos otros delincuentes, puso en un aspecto{una aparición} personal en Aviñón dentro de un mes. La muerte del Papa conducida a un aplazamiento de la investigación de las opiniones de Nicholas; pero después de la coronación, de Clement VI el 19 de mayo de 1342, la materia{el asunto} fue tomada otra vez. El nuevo Papa confió el examen de las opiniones de Nicholas a una comisión bajo la presidencia de Guillermo Curti Cardinal, y Nicholas fue invitado a explicar y defender sus ideas. Le dieron la oportunidad de defenderse en la presencia del Papa, y sus respuestas a las objeciones traídas contra su doctrina fueron consideradas. Pero cuando se hizo claro lo que el veredicto sería Nicholas huido de Aviñón; y es posible, aunque no cierto, que él tomó el refugio por el momento en el tribunal de Ludwig de Baviera. En 1346 él fue condenado para quemar sus escrituras en público en París y retractar las proposiciones condenadas. Este él hizo el 25 de noviembre de 1347. Él también fue expulsado del cuerpo que da clases de la universidad de París. De su vida posterior poco es conocido, excepto el hecho que él se hizo un funcionario de la Catedral de Metz el 6 de agosto de 1350. Probablemente él vivió ‘felizmente alguna vez después’.

De las escrituras de Nicholas poseemos las dos primeras cartas de una serie de nueve que él escribió al Franciscano Bernard de Arezzo, uno de sus críticos principales, y una parte grande de una carta que él escribió a un cierto Aegidius (Giles). También poseemos una carta de Aegidius a Nicholas. Además, las listas de proposiciones condenadas contienen extractos de otras cartas de Nicholas a Bernard de Arezzo juntos con algunos

otros fragmentos. Todos estos documentos han sido corregidos por ~~doctor Joseph Lappe~~<sup>4</sup> poseemos también un tratado por Nicholas que comienza *Exigit ordo executionis* y que se menciona como *el Exigit*. Ha sido corregido por J.

R. O'Donnell, juntos con la escritura teológica de Nicholas *Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis por Verbum possit intendi naturaliter*.<sup>5</sup>

Hay adelante una nota por John de Mirecourt sobre la doctrina de Nicholas en ~~la causalidad~~<sup>6</sup>

A principios de la su segunda carta a Bernard de los comentarios de Arezzo Nicholas que el primer principio para ser posado{dejado} es que 'las contradicciones no pueden ser verdaderas al mismo tiempo <sup>7</sup> el principio de la contradicción, o mejor dicho de la no contradicción, es el principio primario, y su primacía debe ser aceptada tanto en el sentido negativo, a saber que no hay ningún principio más último, como en el sentido positivo, a saber que el principio positivamente precede y es presupuesto por cada otro principio. Nicholas sostiene que el principio de no contradicción es la base última de toda la certidumbre natural, y que mientras cualquier otro principio que es propuesto como la base de certidumbre es reducible al principio de no contradicción, éste no es reducible a ningún otro principio. Si algún principio además del principio de no contradicción es propuesto como la base de certidumbre, es decir si se propone un principio que no es reducible al principio de no contradicción como la base de certidumbre, el principio propuesto puede parecer estar seguro pero su Parte de enfrente no implicará una contradicción. Pero en este caso la certidumbre aparente nunca puede ser transformada en la certidumbre genuina. Esto es sólo el principio de no contradicción que aguanta su propia garantía en su cara, por decirlo así. La razón por qué no dudamos del principio de no contradicción es simplemente que no puede ser negado sin la contradicción. A fin de, entonces, para cualquier otro principio para estar seguro, su desmentido debe implicar una contradicción. Pero en este caso es reducible al principio de no contradicción, en el sentido que está seguro en virtud de aquel principio. El principio de no contradicción debe ser por lo tanto el principio primario. Debe ser comentado que esto no es la verdad del principio de no contradicción que es en cuestión, pero su primacía. Nicholas trata de mostrar que cualquier certidumbre genuina descansa por último en este principio, y él lo hace mostrando que cualquier principio que no descansó en, o no era reducible a, el principio de no contradicción no estaría de verdad seguro.

Cualquier certidumbre que tenemos en la luz del principio de no contradicción es, dicen Nicholas, la certidumbre genuina, y no hasta el poder divino podría privarlo de este carácter. Adelante, todas las de verdad ciertas proposiciones poseen el mismo grado de pruebas. No hace ninguna diferencia si una proposición es inmediatamente o mediatamente reducible al principio de no contradicción. Si no es reducible al principio de no contradicción, no está seguro; y si es reducible, está igualmente seguro, si es inmediatamente o mediatamente reducible. En la geometría, por ejemplo, una proposición no está menos segura porque resulta ser la conclusión de una cadena larga del razonamiento, a condición de que sea correctamente demostrado en la luz del principio primario. Aparte de la certidumbre de fe no hay ninguna otra certidumbre que la certidumbre del principio de no contradicción y de proposiciones que son reducibles a aquel principio.

En un argumento silogístico, entonces, la conclusión está segura sólo si es reducible al



principio de no contradicción. ¿Cuál es la condición necesaria de este reducibility? La conclusión, dice Nicholas, es reducible al principio primario sólo si es idéntico con el antecedente o con una parte de lo que es significado por el antecedente. Cuando es así es imposible afirmar el antecedente y negar la conclusión o negar la conclusión y afirmar el antecedente sin la contradicción. Si el antecedente está seguro, la conclusión está también segura. Por ejemplo, en la inferencia 'todo X es Y, por lo tanto este X es Y' la conclusión es idéntico con la parte de lo que es significado por el antecedente. Es imposible, sin la contradicción, afirmar el antecedente y negar la conclusión. Es decir si está seguro que todo X es Y, está seguro que cualquier X particular es Y.

¿Cómo afecta este criterio de la certidumbre el conocimiento actual? Bernard de Arezzo mantuvo que porque Dios puede causar un acto intuitivo en el ser humano sin la cooperación de cualquier causa secundaria no tenemos derecho a sostener que una cosa existe porque es visto. Esta vista{opinión} era similar a aquel de Ockham, aunque Bernard por lo visto no añadiera la calificación de Ockham que Dios no podía producir en nosotros el asentimiento evidente a la existencia de una cosa inexistente, ya que este implicaría una contradicción. Nicholas mantuvo, sin embargo, que la vista{opinión} de Bernard condujo al escepticismo, ya que en su vista{opinión} no deberíamos tener ningunos medios de conseguir la certidumbre acerca de la existencia de algo. En caso de la percepción inmediata el acto de percepción no es un signo del cual deducimos la existencia de algo distinto del acto. Para decir, por ejemplo, que percibo un color debe decir simplemente que el color me aparece: no veo el color y luego deduzco su existencia. El acto de percibir un color y el acto de ser consciente que percibo un color es el acto mismo: no percibo un color y luego tengo para encontrar un poco de garantía que realmente percibo un color. La cognición inmediata es su propia garantía. Una contradicción estaría implicada en el refrán que un color parece y al mismo tiempo que no aparece. En la su primera carta a Bernard, Nicholas dice, por lo tanto, que en su opinión 'estoy claramente seguro de los objetos de los cinco sentidos y de mis actos.'<sup>8</sup> Contra lo que él consideró como el escepticismo, entonces, Nicholas mantuvo que la cognición inmediata, si esto toma la forma de la percepción sensoria o de la percepción de nuestros actos interiores, está segura y evidente; y él explicó la certidumbre de este conocimiento identificando el acto directo de la percepción y la conciencia tímida de este acto de la percepción. En este caso una contradicción estaría implicada en la afirmación que tengo un acto de percepción y en negar esto soy consciente que tengo un acto de percepción. El acto de percibir un color es el mismo como la aparición del color a mí, y el acto de percibir que el color es idéntico con el acto de ser consciente que percibo un color. Para decir que percibo un color y decir que el color no existe o que no soy consciente que percibo un color me implicaría en una contradicción.

Nicholas así confesó como cierto y evidente no proposiciones sólo analíticas{analíticas} sino también ~~percepción~~<sup>9</sup> inmediata Pero él no pensó que de la existencia de una cosa podemos deducir con la certeza la existencia de otra cosa. La razón por qué no podemos hacer este es que en caso de dos cosas que son realmente diferentes el uno del otro es posible sin la contradicción lógica para afirmar la existencia de una cosa y negar la existencia del otro. Si B es idéntico con todo A o con la parte de A, no es posible sin la contradicción para afirmar la existencia de A y negar aquel de B; y si la existencia de A está segura la existencia de B está también segura. Pero si B no es realmente distinto de una ninguna contradicción está implicado en la afirmación de la existencia de A y aún al mismo

tiempo negar a la existencia de B. En la segunda carta a Bernard de Arezzo Nicholas hace la aseveración siguiente. 'Del hecho que se conoce que algo existe no puede ser deducido claramente, con, es decir pruebas reducibles al primer principio o a la certidumbre del primer principio, que otra cosa existe.'<sup>10</sup>

Bernard de Arezzo trató de responder a la aseveración de Nicholas por lo que él claramente consideró como ejemplos de sentido común al contrario. Por ejemplo, hay un color blanco. Pero un color blanco no puede existir sin una sustancia. Por lo tanto hay una sustancia. La conclusión de este silogismo es, dijo Bernard, seguro. La respuesta de Nicholas estaba en las líneas siguientes. Si es asumido que la blancura es un accidente, y si es asumido que un accidente es inherente en una sustancia y no puede existir sin ello, la conclusión está en efecto segura. En primer lugar, sin embargo, el ejemplo sería irrelevante a la discusión. Para que Nicholas afirmó era que uno no puede deducir con la certeza la existencia de una cosa de la existencia del otro. En segundo lugar las asunciones que la blancura es un accidente y que un accidente necesariamente es inherente en una sustancia dan el argumento hipotético. Si la blancura es un accidente y si un accidente necesariamente es inherente en una sustancia, entonces, considerando esta blancura, hay una sustancia en la cual esto es inherente. Pero Nicholas no confesaría que hay cualquier razón irresistible por qué estas asunciones deberían ser aceptadas. El argumento de Bernard oculta sus asunciones. Esto no muestra que uno puede discutir con la certeza de la existencia de una cosa a la existencia de otra cosa, ya que Bernard ha asumido que la blancura es inherente en una sustancia. El hecho que uno ve un color garantiza la conclusión de alguien que una sustancia existe, sólo si uno ha asumido que un color es un accidente y que un accidente necesariamente es inherente en una sustancia. Pero asumir este debe asumir lo que tiene que ser probado. El argumento de Bernard es por lo tanto un círculo vicioso oculto.

Nicholas comentó en una manera similar sobre otro ejemplo traído por Bernard a fin de mostrar que uno puede discutir con la certeza de la existencia de una cosa a la existencia de otra cosa. El fuego{incendio} es aplicado para remolcar, y no hay ningún obstáculo; por lo tanto habrá calor., dijo Nicholas, el consiguiente es idéntico con el antecedente o con la parte de ello o no es. En el primer caso el ejemplo sería irrelevante. Ya que el argumento no sería un argumento de la existencia de una cosa a la existencia de otra cosa. En el segundo caso habría dos proposiciones diferentes de las cuales el que podría ser afirmado y otro negado sin la contradicción. 'El fuego{incendio} es aplicado para remolcar y no hay ningún obstáculo' y 'no habrá calor' no son proposiciones contradictorias. Y si ellas no son proposiciones contradictorias la conclusión no puede estar segura con la certidumbre que viene de reducibility al primer principio. Aún este, como ha sido concordado, es la única certidumbre.

De esta posición de Nicholas, que la existencia de una cosa no puede con la certeza ser deducido de aquel del otro, resulta que ninguna proposición que afirma que porque A pasa B pasará o que porque B existe A existe, donde A y B son cosas distintas, es o puede estar segura. Aparte, entonces, de la percepción inmediata de datos del sentido (colores, por ejemplo) y de nuestros actos ningún conocimiento empírico es o puede estar seguro. Ningún argumento causal puede estar seguro. Indudablemente creemos en uniones necesarias en la naturaleza; pero la lógica no puede descubrirlos, y las proposiciones que los declaran no pueden estar seguras. ¿Cuál, entonces, es la razón de nuestra creencia en uniones causales? Nicholas por lo visto explicó este en términos de experiencia de

secuencias repetidas que da ocasión a la expectativa que si B ha seguido un en el pasado esto hará tan otra vez en el futuro. Nicholas, es verdadero, afirmó que no podemos tener el conocimiento probable que B seguirá un en el futuro, a menos que tengamos la certidumbre evidente que en algún tiempo en el pasado el B ha seguido A; pero él no quiso decir que no podemos tener el conocimiento probable que B seguirá un en el futuro, a menos que tengamos la certidumbre evidente en el pasado de una unión causal necesaria entre A y B. Lo que él quiso decir, en términos de su propio ejemplo en la su segunda carta a Bernard, era que no puedo tener el conocimiento probable que si yo pusiera mi mano al fuego{incendio} se hará caliente, a menos que yo tenga la certidumbre evidente del calor en mi mano que ha seguido mi puesta de mi mano al fuego{incendio} en el pasado. 'Si fuera una vez evidente a mí cuando puse mi mano al fuego{incendio} que me hice caliente, es probable ahora a mí que si yo pusiera mi mano al fuego{incendio} yo debería hacerme caliente. '11 Nicholas consideró que la experiencia repetida de la coexistencia de dos cosas o de la secuencia regular de acontecimientos distintos aumenta la probabilidad, del punto de vista *subjetivo*, de experiencias similares en el futuro; pero la experiencia repetida no añade nada a pruebas<sup>12</sup> objetivas

Está claro que Nicholas consideró que la posibilidad de Dios que interpreta inmediatamente como un agente causal, sin, es decir usando cualquier causa secundaria, lo dio imposible de discutir con la certeza absoluta de la existencia de una cosa creada a la existencia de otra cosa creada. Él también habló en contra de Bernard que en los principios articulados por éste sería igualmente imposible. Pero el interés principal de la discusión de Nicholas de la causalidad está en el hecho que él no discutió simplemente de la doctrina universalmente admitida de la omnipotencia divina (universalmente admitido como una doctrina teológica por lo menos), pero se acercó a la pregunta en un nivel puramente filosófico.

Debe ser notado que Nicholas no negó que podamos tener la certidumbre acerca de la coexistencia de apariencias de A y B. Todo que es requerido es que realmente deberíamos tener las dos percepciones inmediatamente. Pero él negó realmente que uno pueda deducir con la certeza la existencia del no aparente de la existencia de un aspecto{una aparición}. Él no permitiría, entonces, que uno puede deducir con la certeza la existencia de cualquier sustancia. A fin de saber{conocer} con la certeza la existencia de cualquier sustancia material deberíamos percibirlo o directamente, intuitivamente, o deducir su existencia con la certeza de las apariencias o fenómenos. Pero no percibimos sustancias materiales, según Nicholas. Si hiciéramos, hasta el inculto (*el rustici*) los percibiría. Y no es así. Además, no podemos deducir su existencia con la certeza, ya que la existencia de una cosa no puede ser lógicamente deducida de la existencia de otra cosa.

En la su novena carta a Bernard, Nicholas afirmó que 'estas inferencias no son evidentes: hay un acto de entendimiento: por lo tanto hay una intelecto; hay un acto de complaciente: por lo tanto hay una voluntad '13 Esta declaración sugiere que según Nicholas no tengamos más certeza de la existencia del alma como una sustancia que tenemos de sustancias materiales. En otra parte, sin embargo, él declara que 'Aristóteles nunca tenía el conocimiento evidente de cualquier sustancia además de su propia alma, que entiende por "la sustancia" algo diferente de los objetos de nuestros cinco sentidos y de nuestra experiencia formal. '14 Otra vez, 'no tenemos ninguna certidumbre acerca de una sustancia afiliada para importar además de nuestra alma '15 Declaraciones como este ha

conducido a algunos historiadores a concluir que Nicholas confesó que tenemos la certidumbre sobre el conocimiento del alma como una sustancia espiritual. Ellos en consecuencia interpretan sus comentarios sobre nuestro derecho que no tiene para deducir la existencia de la intelecto de la existencia de actos del entendimiento y la existencia de la voluntad de la existencia de actos de la volición como un ataque contra la psicología de facultad. Este es seguramente una interpretación posible, aunque pudiera ser considerado raro si Nicholas dirigiera su ataque simplemente contra la teoría de facultades distintas que habían sido sujetadas ya a la crítica por Guillermo de Ockham, por ejemplo. Pero <sup>et</sup> ~~Exigit~~<sup>16</sup> parece implicar, aunque esto no diga tan claramente, que no tenemos ninguna conciencia directa del alma. Y en este caso parecería seguir, en preseñoritas de Nicholas, que no tenemos ningún conocimiento natural de la existencia del alma como una sustancia. La declaración que Aristóteles no tenía ningún cierto conocimiento de cualquier sustancia además de su propia alma puede ser análoga a la aseveración en la quinta carta a Bernard de Arezzo que no sabemos con la certeza que hay cualquier causa eficiente además de Dios. Ya que su posición general muestra que en la opinión de Nicholas no tenemos ningún cierto conocimiento natural o filosófico que hasta Dios es una causa eficiente. Es verdadero que si la paralela entre las dos declaraciones es empujada, parecería seguir a aquel Aristóteles, según Nicholas, disfrutó de la certeza de la fe sobre la existencia de su alma como una sustancia espiritual; y Nicholas no puede haber pensado posiblemente decir este. Pero no es necesario interpretar sus comentarios tan estrictamente. Sin embargo, es difícil estar seguro si él hizo o no hizo una excepción a favor de nuestro conocimiento de nuestras propias almas de su vista{opinión} general que no tenemos ningún cierto conocimiento de la existencia de sustancias consideradas a diferencia de fenómenos.

Es evidente que en su crítica de causalidad y sustancia Nicholas esperó la posición de Hume; y las semejanzas{el parecido} son tanto más asombrosas si él negara realmente de hecho que tengamos cualquier cierto conocimiento de la existencia de cualquier sustancia, material o espiritual. Pero doctor Weinberg tiene indudablemente razón, pienso, en la indicación que Nicholas no era un phenomenalist. Nicholas pensó que uno no puede deducir con la certeza la existencia de una entidad no aparente de la existencia de fenómenos; pero él seguramente no pensó que este significa que uno puede deducir su inexistencia. En la sexta carta a Bernard él lo puso abajo que 'del hecho que una cosa existe, no puede ser deducido con la certeza que otra cosa no existe'.<sup>17</sup> Nicholas no dijo que sólo los fenómenos existen o que las afirmaciones de la existencia de entidades metaphenomenal son absurdas. Todo que él dijo era que la existencia de fenómenos no nos permite deducir con la certeza la existencia del metaphenomenal o no aparente. Esto es una cosa de decir, por ejemplo, que somos incapaces de demostrar que hay algo en una sustancia material además de lo que aparece a los sentidos, y esto es otra cosa de decir que allí realmente no es ninguna sustancia. Nicholas no era phenomenalist dogmático. No pienso implicar por este que Hume era phenomenalist dogmático, ya que él no era, independientemente de objeciones su (y Nicholas) los análisis críticos de causalidad y sustancia pueden estar abiertos a. Mi punto es simplemente que no hay que concluir del desmentido de Nicholas del demonstrability de la existencia de sustancias que él realmente negó la existencia de todas las sustancias o dijo que su inexistencia podría ser probada.

Es bastante obvio que la crítica de Nicholas de causalidad y sustancia tenía repercusiones importantes en cuanto a su actitud hacia la teología filosófica tradicional.

Aunque Nicholas no diga tan en términos claros y explícitos, parecería seguir de sus principios generales que no es posible demostrar la existencia de Dios como la causa eficiente. En la quinta carta a Bernard él comenta que Dios puede ser la única causa eficiente, ya que uno no puede demostrar que hay cualquier causa eficiente natural. Pero decir que Dios puede ser la única causa eficiente no es decir que Él es la única causa eficiente o, en efecto, que Él puede ser probado para ser una causa eficiente en absoluto. Nicholas quiso decir simplemente que para todo sabemos{conocemos} o podemos establecer al contrario Dios puede ser la única causa eficiente. En cuanto al que somos capaces de demostrar que Dios realmente es la causa eficiente, este es excluido por el principio general que no podemos deducir con la certeza la existencia de una cosa de la existencia de otra cosa.

El argumento causal o cosmológico para la existencia de Dios no podía ser, entonces, un argumento abierto en preñoritas de Nicholas. Ni podía San. Los cuartos o quintos argumentos de Thomas ser admitido como pruebas que ceden ciertas conclusiones. No podemos, decir a Nicholas en la quinta carta a Bernard, demostrar que una cosa es o no es nobler que otra cosa. Ni la inspección de una cosa ni la comparación de dos o más cosas son capaces de demostrar una jerarquía de grados de ser del punto de vista de valor. 'Si algo en absoluto es indicado{advertido}, nadie sabe claramente que esto puede no exceder todas otras cosas en el valor.'<sup>18</sup> y Nicholas no vacila en sacar la conclusión que si por el término 'Dios' entendemos el noblest ser, nadie sabe{conoce} con la certeza si alguna cosa dada puede no ser Dios. Si, entonces, no podemos establecer con la certeza una escala objetiva de la perfección, Santa. El cuarto argumento de Thomas obviamente no puede ser considerado un argumento abierto. En cuanto al argumento de carácter definitivo, San. El quinto argumento de Thomas, este es excluido por la declaración de Nicholas en la misma carta que 'nadie sabe claramente que una cosa al final (es decir causa final) de otro'<sup>19</sup>Uno no puede establecer por inspección o análisis de ninguna cosa que esto es la causa final de otra cosa, tampoco hay cualquier modo de demostrarlo con la certeza. Vemos una cierta serie de acontecimientos, pero la causalidad final no es demostrable.

Nicholas admitió realmente, sin embargo, un argumento probable para la existencia de Dios. Asumiendo tan probable que tenemos una idea del bueno como un estándar para juzgar sobre las relaciones contingentes entre cosas,<sup>20</sup> y asumiendo que la orden{el pedido} del universo es tal que esto satisfaría una mente que funciona por el criterio de calidad y buena forma física, podemos sostener primero que todas las cosas son tan interconectadas que puede decirse que una cosa existe por el otro y en segundo lugar que esta relación entre cosas es inteligible sólo en la luz de la hipótesis que todas las cosas son sujetadas a un final último, el bueno supremo o Dios. Podría parecer bien que un argumento de esta clase sería no más que una hipótesis completamente infundada, y que esto no podría, en los propios principios de Nicholas, ascender a un argumento probable. Pero Nicholas no negó que podamos tener alguna clase de pruebas que nos permiten formar una hipótesis conjetural que puede ser más o menos probable, aunque pueda no estar seguro por lo que a nosotros se refiere. Podría ser verdadero; esto podría ser hasta una verdad necesaria; pero no podíamos saber que era verdadero, aunque pudiéramos creer que ello era verdadero. Además de creencia teológica, es decir fe de verdades reveladas, hay cuarto{espacio} para una creencia que descansa en argumentos que son más o menos probables.

El argumento probable de Nicholas para la existencia de Dios era la parte de la filosofía positiva que él propuso como probable. No es, en mi opinión, valor mientras entrando en esta filosofía en ningún detalle. Aparte del hecho que fue propuesto como una hipótesis probable, sus varias partes son de ningún modo siempre consecuentes el uno con el otro. Uno puede mencionar, sin embargo, que para Nicholas el corruptibility de cosas es probablemente inconsecuente con la calidad del universo. Positivamente expresado este significa que las cosas son probablemente eternas. A fin de mostrar que esta suposición no puede ser excluida por la observación Nicholas sostuvo que el hecho que vemos B lograr A no garantiza nuestra conclusión que A ha dejado de existir. Podemos no ver un más, pero no vemos que A no existe más. Y no podemos establecer razonando que esto no existe más tiempo{ya}. Si pudiéramos, podríamos establecer razonando que nada existe que no es observado, y este no podemos hacer. La doctrina Aristotélica del cambio está de ningún modo segura. Además, la corrupción de sustancias puede ser explicada mucho mejor en una hipótesis atomistic que en principios Aristotélicos. El cambio sustancial puede significar simplemente que una colocación de átomos es lograda por el otro, mientras cambio casual muchos significan la adición de átomos frescos a un complejo atómico o la substracción de algunos átomos de aquel complejo. Es probable que los átomos sean eternos y que exactamente las mismas combinaciones ocurren en los ciclos periódicos que eternamente se repiten.

En cuanto al alma humana, Nicholas mantuvo la hipótesis de inmortalidad. Pero sus sugerencias en esta materia{asunto} están estrechamente relacionadas con una explicación curiosa del conocimiento. Cuando todas las cosas son eternas, se puede suponer que en el conocimiento el alma o la mente firman una unión temporal con el objeto de conocimiento. Y el mismo puede ser dicho de la imaginación. El alma firma un estado de conjunción con imágenes, pero las imágenes ellos mismos son eternas. Esta hipótesis aclara, en la opinión de Nicholas, en la naturaleza de inmortalidad. Podemos suponer que a almas buenas los pensamientos nobles vienen después de la muerte, mientras a almas malas vienen malos pensamientos. O podemos suponer que las almas buenas firman la unión con una mejor colección de átomos y son dispuestas a mejores experiencias que ellos recibieron en sus estados encarnados anteriores, mientras las malas almas firman la unión con átomos peores y son dispuestas para recibir experiencias más malas y pensamientos que en sus estados encarnados anteriores. Nicholas afirmó que esta hipótesis tuvo la doctrina cristiana en cuenta de recompensas y castigos después de la muerte; pero él añadió una calificación prudencial. Sus declaraciones eran, él dijo, más probable que las declaraciones que habían parecido durante mucho tiempo probable. Sin embargo, alguien podría aparecer quién privaría sus propias declaraciones de la probabilidad; y en vista de esta posibilidad la mejor cosa de hacer es adherirse a la enseñanza Bíblica en recompensas y castigos. Esta argumentación fue llamada en *los Artículos de Curti cardinal* ‘una excusa astuta’ (*excusatio vulpina*) <sup>21</sup>

La filosofía positiva de Nicholas estaba obviamente en el desacuerdo en algunos puntos con la teología Católica. Y en efecto Nicholas no vaciló en decir que sus declaraciones eran más probables que las aseveraciones contradictorias. Pero hay que interpretar esta actitud con un poco de cuidado. Nicholas no declaró que sus doctrinas eran verdaderas y las doctrinas de enfrente falsas: él dijo que si las proposiciones que eran contradictorias a su propio fueran consideradas simplemente en cuanto a su probabilidad, es decir como conclusiones probables de la razón, ellos eran menos probables que sus propias

declaraciones. Por ejemplo, la doctrina teológica que el mundo no ha existido de la eternidad es para él seguramente verdadera, si es considerado como una verdad revelada. Pero si uno asiste simplemente a los argumentos filosóficos que pueden ser aducidos a favor de su verdad, hay que confesar, según Nicholas, que ellos son menos probables que los argumentos filosóficos que pueden ser aducidos a favor de la proposición contradictoria. Uno no tiene derecho, sin embargo, concluir que la proposición contradictoria no es verdadera. Para todo sabemos que esto puede ser hasta una verdad necesaria. La probabilidad nos tiene que ser interpretada en términos de pruebas naturales disponibles en cualquier momento dado, y una proposición puede ser para nosotros más probable que su contradictorio aunque sea de hecho falso y su verdadero contradictorio. Nicholas no propuso una teoría de doble verdad; tampoco él negó cualquier doctrina definida de la Iglesia. Lo que su actitud subjetiva era es una materia{un asunto} sobre la cual no podemos estar seguros. Pierre d'Ailly afirmó que las proposiciones de vario Nicholas fueron condenadas de envidia o rencor; y Nicholas él mismo mantuvo que algunas declaraciones le fueron atribuidas que él no sostuvo en absoluto o que él no sostuvo en el sentido en el cual ellos fueron condenados. Es difícil juzgar a que distancia uno es justificado en la toma de sus protestas a su valor nominal y a que distancia habría que asumir que sus críticos fueron justificados en la despedida de estas protestas como excusas 'astutas'. Puede haber un poco de duda, pienso, que él era sincero en el refrán que la filosofía que él propuso como 'probable' era falsa en cuanto esto entró en conflicto con la enseñanza de la Iglesia. Al menos no hay ninguna verdadera dificultad en la aceptación de su sinceridad en este punto, desde aparte de cualquier otra consideración habría sido completamente inconsecuente con el lado crítico de su filosofía si él hubiera considerado las conclusiones de su filosofía positiva como ciertas. Por otra parte, no es tan fácil aceptar la protesta de Nicholas que las vistas{opiniones} críticas expuestas en su correspondencia con Bernard de Arezzo fueron propuestas como una especie de experimento en el razonamiento. Sus cartas a Bernard apenas dan aquella impresión, aun si la posibilidad no puede ser excluida que la explicación que él ofreció a sus jueces representó su verdadera mente. Después de todo, él era de ningún modo el único filósofo de su tiempo para adoptar una actitud crítica hacia la metafísica tradicional, aun si él fuera adelante que el más. Está, sin embargo, completamente claro que Nicholas pensó atacar la filosofía de Aristóteles y que él pensó que su propia filosofía positiva era una hipótesis más probable que el sistema Aristotélico. Él declaró que él fue muy sorprendido que algunas personas estudian a Aristóteles y el Comentarista (Averroes) hasta una vejez decrepita y abandonan asuntos morales y el cuidado del bien común a favor del estudio de Aristóteles. Ellos hacen este hasta tal punto que cuando el amigo de subidas de verdad y parece una trompeta para despertar los durmientes del sueño ellos enormemente sufren y prisa sobre él como hombres armados para ~~combatir~~<sup>22</sup> terriblemente

La mención de 'los asuntos morales y de 'el bien común' conduce a preguntar cual la enseñanza ética y política de Nicholas era. No tenemos mucho para ir sobre aquí. Pero parece claro que él mantuvo la teoría Ockhamist del carácter arbitrario de la ley moral. Hay una proposición condenada de su en el sentido de que 'Dios puede ordenar que una criatura racional le odie, y que la criatura racional merece más obedeciendo este precepto que amando a Dios en la obediencia a un precepto. Ya que él haría así (es decir odie a Dios) con el mayor esfuerzo y más contra su inclinación. '<sup>23</sup> en cuanto a la política, se dice que Nicholas ha publicado una proclamación que quienquiera quiso oír conferencias en la

*Política* de Aristóteles juntos con ciertas discusiones sobre justicia e injusticia que permitiría a un hombre hacer nuevas leyes o corregir leyes ya existentes, debería reparar a un cierto lugar donde él encontraría el Maestro Nicholas de Autrecourt, que le enseñaría todas estas cosas—24 a Que distancia esta proclamación constituye pruebas de la preocupación{del interés} sería de Nicholas por el bienestar común y a que distancia esto es la expresión de un amor de la mala fama que es difícil decir.

He dado razón de las ideas filosóficas de John de Mirecourt y Nicholas de Autrecourt en un capítulo por 'el Movimiento de Ockhamist'. ¿Es justificado este procedimiento? La filosofía positiva de Nicholas, que él propuso como probable, no era seguramente la filosofía de Guillermo de Ockham; y a este respecto esto se equivocaría completamente para llamarle un 'Ockhamist'. En cuanto a su filosofía crítica, esto no era el mismo como aquel de Ockham, y no pueden llamar correctamente Nicholas un 'Ockhamist', si por este término se supone un discípulo de Ockham. Además, el tono de la escritura de Nicholas es diferente de aquel del teólogo Franciscano. Sin embargo, Nicholas era representativo extremo de aquel movimiento crítico del pensamiento que era un rasgo prominente de la filosofía del siglo catorce y que encuentra la expresión en un aspecto de Ockhamism. He indicado antes que uso el término 'Movimiento de Ockhamist' para denotar un movimiento filosófico que fue caracterizado, en parte, por una actitud crítica hacia las presuposiciones y los argumentos de la metafísica tradicional, y si el término es usado en este sentido, uno puede, yo pensar, justificadamente hablar de John de Mirecourt y Nicholas de Autrecourt como perteneciendo al movimiento Ockhamist.

Nicholas de Autrecourt no era un escéptico, si por este término queremos decir a un filósofo que niega o pregunta la posibilidad de alcanzar cualquier cierto conocimiento. Él mantuvo que la certeza es asequible en la lógica y en matemáticas y en la percepción inmediata. En términos modernos él reconoció como cierto ambas proposiciones analíticas{analíticas} (las proposiciones que son a veces llamadas ahora 'las tautologías') y las declaraciones empíricas básicas, aunque hubiera que añadir la condición que para Nicholas podemos tener el conocimiento inmediato evidente sin aquel conocimiento expresado en una proposición. Por otra parte, proposiciones que implican la aseveración de una relación causal en el sentido metafísico o proposiciones basadas en una inferencia de un existente al otro él consideró no como ciertas proposiciones, pero mejor dicho como hipótesis empíricas. No hay que convertir, sin embargo, a Nicholas en 'un positivista lógico'. Él no negó el significado de declaraciones metafísicas o teológicas: al contrario, él presupuso la certidumbre de fe y admitió la revelación como una fuente de la certeza absoluta.

3. Anuncié mi intención de concluir este capítulo con algunos comentarios en la influencia del nuevo movimiento en las universidades, sobre todo en las universidades que fueron fundadas en la parte última del siglo catorce y durante el quince.

En 1389 un estatuto fue pasado en la universidad del requerimiento de Viena de estudiantes en la facultad de Filosofía y Letras que ellos deberían asistir a conferencias en los trabajos lógicos de Pedro de España, mientras los estatutos posteriores impusieron una obligación similar en cuanto a los trabajos lógicos de autores Ockhamist como Guillermo Heytesbury. El nominalismo también fue fuertemente representado en las universidades alemanas de Heidelberg (fundado en 1386), Erfurt (1392) y Leipzig (1409) y en la universidad polaca de Cracovia (1397). Se dice que la universidad de Leipzig ha debido su



origen al éxodo de nominalists de Praga, donde John Hus y Jerome de Praga enseñaron el realismo Scotist que ellos habían aprendido de John Wycliffe (c. 1320-84). En efecto, cuando el Consejo de Constance condenó los errores teológicos de John Hus en 1415, los nominalists eran rápidos para sostener que el realismo Scotist también había sido condenado, aunque este no fuera realmente el caso.

En la primera mitad del siglo quince un renacimiento bastante sorprendente de la filosofía de los Santos. Albert el Gran ocurrió. Los nominalists parecen haber dejado París a principios del siglo, en parte debido a las condiciones causadas por el Cien de Guerra de Años, aunque Ehrle fuera indudablemente correcto en la unión{conexión} del renacimiento de 'Albertism' con la vuelta de los dominicanos a París en 1403. Ellos habían dejado la ciudad en 1387. La supremacía de Albertism no duró muy mucho tiempo, sin embargo, porque el nominalists devuelto en 1437 después de la ciudad había sido liberado de los ingleses. El 1 de marzo de 1474, el Rey Louis XI publicó un decreto que prohíbe la enseñanza de nominalismo y pedido de la confiscación de libros de nominalist; pero en 1481 la prohibición fue retirada.

En el siglo quince, entonces, el nominalismo fue fuertemente atrincherado en París, Oxford y muchas universidades alemanas; pero las tradiciones más viejas siguieron sosteniendo su tierra{razón} en ciertos sitios. Era así en la universidad de Colonia, que fue fundada en 1389. En Colonia las doctrinas de los Santos. Albert y San. Thomas estaba en la posesión. Después de la condena de John Hus los Electores de Príncipe pidieron a la universidad adoptar el nominalismo a causa de que el realismo más pasado de moda fácilmente condujo a la herejía, aunque esto no fuera el mal en sí mismo. Pero en 1425 la universidad contestó que mientras permaneció abierto a alguien para adoptar el nominalismo si él eligiera, las doctrinas de San. Albert, San. Thomas, San. Bonaventure, Giles de Roma y Colores pardos Scotus estaban encima de la sospecha. En cualquier caso, dicho la universidad, las herejías de John Hus no saltaron del realismo filosófico, pero de la enseñanza teológica de Wycliffe. Adelante, si el realismo estuviera prohibido en Colonia los estudiantes abandonarían la universidad.

Con la universidad de Colonia hay que asociar la de Louvain, que fue fundada en 1425. Los estatutos de 1427 requerido de candidatos por el doctorado que ellos deberían prestar un juramento para enseñar nunca las doctrinas de Buridan, Marsilius de Inghen, Ockham o sus seguidores; y en 1480 profesores que expusieron a Aristóteles en la luz de las teorías Ockhamist fueron amenazados con la suspensión de la oficina.

Los adherentes de 'el camino antiguo', por lo tanto, fueron de ningún modo completamente derrotados por el nominalists. En efecto, en medio del realismo del siglo catorce ganó un hueco para apoyar el pie en Heidelberg. Además, ellos podrían jactarse de algunos nombres eminentes. El jefe entre ellos era John Capreolus (c. 1380-1444), un dominicano que dio una conferencia durante un tiempo en París y más tarde en Toulouse. Él intentó defender las doctrinas de San. Thomas contra las opiniones contrarias de Scotus, Durandus, Henry de Gante y todos los adversarios en general, incluso el nominalists. Su gran trabajo, que fue completado poco antes de su muerte en Rodez y que ganó para él el título *de Princeps thomistarum*, era *Libri IV defensionum theologiae divi Thomae de Aquino*. El Capreolus era primero de la línea de dominicano distinguido Thomists y comentaristas en San. Thomas, que incluyó en unos hombres de período posteriores como Cajetan (d. 1534) y John de los Santos. Thomas (d. 1644).

En las universidades italianas una corriente de Averroistic Aristotelismo fue representada en Bolonia en la primera mitad del siglo catorce por pensadores como Thaddaeus de Parma y Angelo de Arezzo y pasó a Padua y Venecia donde fue representado por Paul de Venecia (d. 1429), Cajetan de Thiene (d. 1465), Alexander Achillini (d. 1512) y Agostino Nipho (d. 1546). La primera edición impresa de Averroes apareció en Padua en 1472. Algo será dicho más tarde, en relación a la filosofía del Renacimiento, sobre la controversia entre aquellos que siguieron interpretación de Averroes de Aristóteles y aquellos que se adhirieron a la interpretación dada por Alexander de Aphrodisias, y sobre la condena de 1513. Los Averroists han sido mencionados aquí simplemente como una ilustración del hecho que *el vía moderna* no debería ser considerado como habiendo barrido todos antes de que ello en los catorce y quince siglos.

Sin embargo, el nominalismo poseyó aquella atracción que viene de modernidad y frescura, y esto se extendió extensamente, cuando hemos visto. Una figura notable entre el siglo quince nominalists era Gabriel Biel (c. 1425-95), quién dio clases en Tübingen y formó un epitome de los comentarios de Ockham sobre *las Oraciones* de Pedro Lombard. El trabajo de Biel era una exposición metódica y clara de Ockhamism, y aunque él no pretendiera ser más que un seguidor y exponente de Ockham él ejerció una influencia considerable. En efecto, los Ockhamists en las universidades de Erfurt y Wittenberg eran conocidos como *Gabrielistae*. Es quizás interesante notar que Biel no interpretó la teoría moral de Ockham como el sentido que no hay ninguna orden{pedido} moral natural. Hay objetos o los finales además de Dios que puede ser elegido de acuerdo con la razón derecha, y los filósofos paganos como Aristóteles, Cicerón y Séneca eran capaces de llevar a cabo actos moralmente buenos y virtuosos. En virtud de su 'poder absoluto' Dios, en efecto, podría mandar{ordenar} que los actos contravinieran a los dictados de la razón natural; pero este no cambia el hecho que estos dictados pueden ser reconocidos sin la revelación.

4. Finalmente uno puede recordar que el Movimiento Ockhamist o el nominalismo tenían varios aspectos. En el lado puramente lógico esto era en parte un desarrollo de la lógica de términos y de la teoría *de suppositio* como encontrado en lógicos pre-Ockhamist como Pedro de España. Esta lógica terminist fue usada por Guillermo de Ockham a fin de excluir todas las formas del realismo. El problema de universals fue tratado de un lógico más bien que un punto de vista ontológico. El universal es el término abstracto considerado según su contenido lógico, y estos soportes de término en la proposición para cosas individuales, que son las únicas cosas que existen.

Esta lógica terminist no tenía de sí ninguna consecuencia escéptica en cuanto al conocimiento, tampoco Ockham lo consideró como teniendo cualquier tal consecuencia. Pero juntos con el aspecto lógico del nominalismo hay que tener el análisis en cuenta de causalidad y las consecuencias de este análisis en cuanto al estado epistemológico de hipótesis empíricas. En la filosofía de un hombre como Nicholas de Autrecourt hemos visto un diferencia agudo dibujado entre proposiciones analíticas{analíticas} o formales, que son hipótesis ciertas, y empíricas, que no son y no pueden estar seguras. Con Ockham esta vista{opinión}, a fin de que él lo sostuvo, estuvo estrechamente relacionada con su insistencia en la omnipotencia divina: con Nicholas de Autrecourt el fondo teológico estaba muchísimo menos en pruebas.

Hemos visto, también, como el nominalists (más unos que otros) tendió a adoptar una actitud crítica hacia los argumentos metafísicos de los filósofos más viejos. Esta actitud era

totalmente explícita en un extremista como Nicholas de Autrecourt, ya que fue hecho para descansar en su posición general que uno no puede deducir con la certeza la existencia de una cosa de la existencia de otra cosa. Los argumentos metafísicos son probables más bien que abiertos.

Pero, independientemente de uno puede ser inclinado a pensar en un o dos casos, esta actitud crítica en cuanto a la especulación metafísica siempre era prácticamente combinada con una fe teológica firme y una convicción en la revelación como una fuente del cierto conocimiento. Esta convicción es en particular asombrosa en caso de Ockham él mismo. Su vista{opinión} que es posible tener lo que sería, del punto de vista psicológico, intuición de una cosa inexistente y su teoría sobre la dependencia última de la ley moral en la opción divina no era expresiones del escepticismo, pero del énfasis enorme que él colocó en la omnipotencia divina. Si uno intenta convertir el nominalistas en racionalistas o hasta escépticos en el sentido moderno, uno los toma de su ajuste histórico y cortarlos de su fondo mental. Con el tiempo el nominalismo se hizo una de las corrientes regulares en el pensamiento Escolástico; y una silla teológica del nominalismo fue erigida hasta en la universidad de Salamanca. Pero el nominalismo sufrió el destino de la mayoría de las escuelas filosóficas del pensamiento. Obviamente comenzó como algo nuevo; e independientemente de la opinión de alguien acerca de varios principios del nominalistas puede ser, puede ser apenas negado que ellos tenían algo para decir. Ellos ayudaron a desarrollar estudios lógicos y ellos levantaron problemas importantes. Pero con el tiempo una tendencia 'a cortar lógica' se mostró, y este puede estar quizás relacionado con su actitud reservada hacia la metafísica. Los refinamientos lógicos y la sutileza exagerada tendieron a escurrir las energías del más tarde nominalistas; y cuando la filosofía recibió un ímpetu fresco en el momento del Renacimiento este ímpetu no vino del nominalistas.

## *Capítulo Diez*

# **EL MOVIMIENTO CIENTÍFICO**

*Ciencia física en los trece y catorce siglos - el problema de movimiento; ímpetu y gravedad - Nicholas Oresme; la hipótesis de la rotación de la tierra - la posibilidad de otros mundos - Algunas implicaciones científicas de nominalismo; e implicaciones de la teoría de ímpetu.*

1. Durante mucho tiempo se suponía extensamente que no había ningún respeto para la experiencia en la Edad Media y que las únicas ideas en la ciencia que los mediaevals poseídos fueron adoptados faltamente de sentido crítico de Aristóteles y otros escritores no cristianos. Se asumió que la ciencia había comenzado otra vez, después de siglos de la quietud casi completa, en el momento del Renacimiento. Entonces fue encontrado esto un interés considerable había sido tomado en asuntos científicos durante el siglo catorce, que algunos descubrimientos importantes habían sido hechos entonces, que varias teorías habían sido justamente extensamente sostenidas que no se derivó de Aristóteles y que las ciertas hipótesis que por lo general tuvieron que ver con los científicos de Renacimiento habían sido propuestas en la última Edad Media. Al mismo tiempo un mejor conocimiento de la filosofía medieval tardía sugirió que el movimiento científico del siglo catorce debiera

estar relacionado con Ockhamism o nominalismo, en gran parte a causa de que Ockham y aquellos que pertenecieron más o menos al mismo movimiento del pensamiento insistieron en la primacía de intuición o de la experiencia inmediata en la adquisición del conocimiento actual. No era que se pensó que Ockham él mismo había mostrado mucho interés a asuntos científicos; pero se pensó que su insistencia en la intuición como la única base del conocimiento actual y el lado de empírico de su filosofía había dado un ímpetu poderoso a intereses científicos e investigaciones. Esta vista{opinión} de la materia{del asunto} podría ser encajada en la perspectiva tradicional en vista de que se supuso que Ockham y el nominalists había sido antiaristotélicos resueltos.

Esto no es de nada mi intención de intentar negar que haya verdad en esta interpretación de los hechos. Aunque Ockham no pueda ser posiblemente llamado simplemente 'antiaristotélico' sin la calificación, desde en algunos asuntos él se consideró como el intérprete verdadero de Aristóteles, su filosofía estaba en cierto importante respa indudablemente en el desacuerdo con Aristóteles, y está claro que algunos pensadores que pertenecieron al movimiento nominalist eran muy hostiles a Aristotelismo. Además, es probablemente verdadero decir que la insistencia Ockhamist en la experiencia como la base de nuestro conocimiento de cosas existentes favoreció el crecimiento de la ciencia empírica. Puede ser difícil tasar la influencia positiva de una teoría epistemológica en el crecimiento de ciencia; pero es razonable pensar que la doctrina de la primacía de intuición animaría naturalmente tal crecimiento más bien que lo desalentaría. Además, si uno asume que las causas no pueden ser descubiertas por la teorización *a priori*, pero que el recurso debe ser tenido para experimentar a fin de descubrirlos, esta asunción es calculada{estimada} para girar la mente hacia la investigación de los datos empíricos. Sin duda, puede ser dicho con la justicia que la ciencia no consiste en 'la intuición' o en observar simplemente los datos empíricos; pero el punto no es que Ockhamism proporcionó una teoría del método científico, pero mejor dicho que esto ayudó a crear un clima intelectual que facilitó y tendió a promover la investigación científica. Ya que dirigiendo mentes masculinas a los hechos o datos empíricos en la adquisición de conocimiento esto al mismo tiempo los dirigió lejos de la aceptación pasiva de las opiniones de pensadores ilustres del pasado.

Pero aunque fuera impropio rebajar{descontar} la unión de la ciencia del siglo catorce con Ockhamism sería igualmente impropio atribuir su crecimiento a Ockhamism como una causa suficiente. En primer lugar no está claro hasta que punto uno puede hablar legítimamente de los físicos del siglo catorce como 'Ockhamists', aun si uno usa el término en un amplio sentido. Una de las figuras principales quién tomó un interés a teorías físicas era John Buridan, que era para un rector de tiempo de la universidad de París y murió aproximadamente 1360. Este teólogo, filósofo y físico eran bajo la influencia de la lógica terminist y por ciertas vistas{opiniones} que fueron sostenidas por Ockham; pero él era de ningún modo nominalist no calificado. Aparte del hecho que en su capacidad oficial como el rector él tuvo que ver con la condena de teorías nominalist en 1340 él mantuvo, por ejemplo, en sus escrituras que es posible demostrar la existencia de una cosa de la existencia de otra cosa y que por consiguiente es posible demostrar la existencia de Dios. Albert de Saxonia era mejor dicho más de un Ockhamist. El rector de la universidad de París en 1353 él se hizo en 1365 el primer rector de la universidad de Viena. En el mismo año él fue designado al obispo de Halberstadt. Él murió en aquel poste en 1390. En la lógica él siguió Ockham; pero él no era seguramente un adherente extremo *del vía*

*moderna*. Es verdadero que él creyó que la certidumbre dada por la experiencia no puede ser absoluta; pero parecería que su vista{opinión} del carácter hipotético de declaraciones empíricas era debida más a la convicción que Dios puede 'interferir' milagrosamente con la orden{el pedido} natural que a cualquier otra consideración. Marsilius de Inghen (d. 1396), quién era el rector de la universidad de París en 1367 y 1371 y el primer rector de la universidad de Heidelberg en 1386, era en efecto, un adherente declarado *del vía moderna*; pero él parece haber atenuado la posición nominalist en universals con una dosis de realismo, y él pensó que el metaphysician puede demostrar la existencia y unicity de Dios. En cuanto a Nicholas Oresme, que dio clases en París y murió como el obispo de Lisieux en 1382, él era mucho más de un físico que un filósofo, aunque él tuviera, por supuesto, intereses teológicos y filosóficos.

Uno puede decir entonces, pienso, que las figuras principales en el movimiento científico del siglo catorce tenían en la mayor parte de afiliaciones de casos con el Movimiento Ockhamist. Y si uno va a usar el término 'nominalist' para denotar aquellos que adoptaron el Ockhamist o lógica terminist, uno puede llamarlos 'nominalists'. Pero esto sería un error de suponer que todos ellos se adhirió a las vistas{opiniones} de Ockham en la metafísica; y esto sería todavía más de un error de suponer que ellos compartieron la posición filosófica extremista de un pensador como Nicholas de Autrecourt. En efecto, Buridan y Albert de Saxonia ambos atacaron a Nicholas. Está bastante claro, sin embargo, lo que *el vía moderna* en la filosofía estimuló, aunque esto no causara, el desarrollo científico del siglo catorce.

Que el movimiento nominalist no pueda ser considerado la causa suficiente del crecimiento de ciencia en el siglo catorce está clara del hecho que la ciencia del siglo catorce era a un grado considerable una continuación de y crecimiento de la ciencia del siglo trece. He mencionado que la investigación moderna ha traído para encender{iluminar} la realidad del progreso científico en el siglo catorce. Pero la investigación también trae para encender{iluminar} las investigaciones científicas que fueron perseguidas en el siglo trece. Estas investigaciones fueron estimuladas principalmente por las traducciones de trabajos científicos griegos y árabes; pero ellos eran sin embargo verdaderos. La ciencia medieval era indudablemente primitiva y rudimentaria si lo comparamos con la ciencia de la era de postrenacimiento; pero hay ya no cualquier excusa para decir que no había ninguna ciencia en la Edad Media fuera de los campos de teología y filosofía. No sólo había un desarrollo científico en la Edad Media, pero había también una continuidad en algún grado entre la ciencia de la última Edad Media y la ciencia del Renacimiento. Sería tonto desacreditar los logros de los científicos de Renacimiento o distinguir que sus hipótesis y descubrimientos fueron todos esperados en la Edad Media. Pero es también tonto representar la ciencia de Renacimiento que como es sin antecedentes históricos y familia.

En el siglo trece varios pensadores habían insistido en la necesidad de observación 'o experiencia' en el estudio científico. En el volumen precedente de esta historia mención fue hecha en esta unión de San. Albert el Gran (1206-80), Pedro de Maricourt (exigen fechas desconocidas), Robert Grosseteste (c. 1175-1253) y de Roger Bacon (c. 1212 - después 1292). Pedro de Maricourt, que estimuló el interés del Tocino a asuntos científicos, es notable para su *Epistola de magnete*, que fue utilizado por Guillermo Gilbert en la segunda mitad del siglo dieciséis. El Grosseteste escribió en la óptica y trató de mejorar la teoría de refracción contenida en escrituras griegas y árabes. La óptica constituyó también uno de los

intereses especiales del Tocino. El científico Silesian, el matemático y el filósofo Witelo escribieron en el mismo sujeto en su *Perspectiva*. Este trabajo fue formado en la dependencia en las escrituras del científico Islámico Alhazen; y el Kepler más tarde suministró un poco de desarrollo en las ideas de Witelo en su *Anuncio Vitellionem paralipomena* (1604). El Dominicano Theodoric de Freiberg (d. c. 1311) desarrolló una teoría en la explicación del arco iris en una base experimental, que fue adoptada por Descartes; <sup>1</sup> y otro Dominicano, Jordanus Nemorarius, hizo descubrimientos en la mecánica.

Pero aunque los físicos del siglo trece insistieran en la necesidad de la observación en la investigación científica, y aunque un hombre como Roger Bacon fuera rápido para ver los objetivos prácticos a los cuales los descubrimientos científicos podrían ser puestos, ellos eran de ningún modo ciegos a los aspectos teóricos del método científico. Ellos no consideraron la ciencia como consistiendo en la mera acumulación de datos empíricos; tampoco ellos se concentraron simplemente en verdadero o imaginaron resultados prácticos. Ellos estuvieron interesados en la explicación de los datos. Aristóteles había creído que el conocimiento científico es obtenido sólo cuando uno está en una posición para mostrar como los efectos observados siguen de sus causas; y para Grosseteste y Tocino este significó en gran parte ser capaz de dar una deducción matemática de los efectos. De ahí el gran hincapié hecho por Tocino en matemáticas como la llave a otras ciencias. Además, mientras que Aristóteles no había dado ninguna indicación muy clara como un conocimiento 'de las causas' realmente debe ser obtenido, Grosseteste y el Tocino mostraron como la eliminación de teorías explicativas que son incompatibles con los hechos ayudó a llegar a este conocimiento. En otras palabras, ellos vieron no sólo que una hipótesis explicativa podría ser llegada examinando los el comunes divisores en casos diferentes del fenómeno en la investigación, sino también que es necesario verificar esta hipótesis considerando lo que los resultados deberían seguir si la hipótesis fuera verdadera y para entonces experimentada a fin de ver si estas expectativas realmente son realizadas.

La ciencia del siglo catorce no era por lo tanto un completamente nuevo desarrollo: esto era una continuación del trabajo científico del siglo precedente, como este trabajo era una continuación de los estudios científicos hechos por físicos griegos y árabes y matemáticos. Pero en el siglo catorce otros problemas entraron en la prominencia, sobre todo el problema del movimiento. Y la consideración de este problema en el siglo catorce podría haber sugerido una concepción de hipótesis científicas que, lo tenía sido posteriormente aceptado por Galileo, podría haber ido un camino largo hacia la prevención del choque de éste con los teólogos.

2. En la cuenta de Aristóteles del movimiento un diferencia fue hecho entre el movimiento natural y poco natural. Un elemento como el fuego{incendio} es naturalmente ligero{claro} y su tendencia natural es moverse hacia arriba hacia su lugar natural, mientras la tierra es pesada y tiene un movimiento natural hacia abajo. Pero uno puede tomar una cosa naturalmente pesada y lanzarlo hacia arriba, una piedra, por ejemplo; y mientras que la piedra se mueve hacia arriba su movimiento es poco natural. Aristóteles consideró que este movimiento poco natural requiere una explicación. La respuesta obvia a la pregunta por qué los movimientos de piedra hacia arriba son que es lanzado hacia arriba. Pero una vez que la piedra ha dejado la mano de la persona que lo lanza esto sigue moviendo hacia arriba durante algún tiempo. La respuesta de Aristóteles a la pregunta por qué este pasa era que la persona que lanza la piedra y tan ventajas ello en su curso ascendente mueve no sólo la

piedra sino también el aire circundante. Este aire mueve el aire más alto y cada parte del aire que es movido lleva la piedra con ello hasta que los movimientos sucesivos de partes del aire se hagan tan débiles que la tendencia natural de la piedra al movimiento hacia abajo es capaz con mucho detalle de reafirmarse. La piedra entonces comienza a moverse hacia su lugar natural.

Esta cuenta del movimiento poco natural o violento fue rechazada por Guillermo de Ockham. Si esto es el aire que mueve una flecha volante, entonces si dos flechas se encuentran en el vuelo tendremos que decir que en aquel momento el mismo aire causa movimientos en sentidos contrarios; y este no puede ser ~~el caso 2~~ Por otra parte, uno no puede suponer que una piedra que es lanzada hacia arriba sigue moviendo en virtud de un poco de poder o calidad impartida a ello. No hay ningunas pruebas empíricas de la existencia de ninguna tal calidad distinta del proyectil. Si hubiera tal calidad podría ser conservado por dios aparte del proyectil; pero sería absurdo suponer que este puede ser hecho. El movimiento local no implica nada más allá de 'una cosa permanente' y el término ~~del movimiento 3~~

El Ockham así rechazó la idea de una calidad impresionada en el proyectil por el agente como una explicación de movimiento; y a este grado puede decirse que él ha esperado la ley de apatía. Pero los físicos del siglo catorce no eran el contenido para decir que una cosa se mueve porque esto está en el movimiento: ellos prefirieron adoptar la teoría de ímpetu, que había sido propuesto por Philoponus en la parte temprana del sexto siglo y que había sido adoptado ya por el Franciscano Pedro John Olivi (c. 1248-98), quién habló del impulso (*impulsus*) 'o inclinación' que es dada al proyectil por el agente móvil. Esta calidad o energía en virtud de la cual una piedra, por ejemplo, sigue moviendo después de que esto ha dejado la mano del lanzador hasta que sea vencido por la resistencia del aire y el peso de la piedra fueron llamadas *el ímpetu* por los físicos del siglo catorce. Ellos apoyaron la teoría empíricamente, en la cual ellos mantuvieron que fue mejor adaptado que la teoría Aristotélica para 'salvar las apariencias. Por ejemplo, John Buridan creyó que la teoría de Aristóteles del movimiento era incapaz de explicar el movimiento de una peonza, mientras que este podría ser explicado en la teoría de ímpetu. La peonza, él dijo, permanencias en un lugar; esto no deja su lugar, que podría estar lleno entonces por avión que movería la cumbre. Pero aunque los físicos del siglo catorce intentaran apoyar la teoría de ímpetu empíricamente o verificarlo, ellos no se encajonaron a consideraciones puramente físicas, pero introdujeron preguntas filosóficas declaradas en las categorías tradicionales. Por ejemplo, en su *súper Abbreviationes VIII libros physicorum* Marsilius de Inghen levantaron la pregunta, a que categoría o *praedicamentum* deberían el ímpetu ser adjudicado{asignado}. Él no suministró ninguna respuesta muy definida a esta pregunta; pero él claramente pensó que hay clases diferentes del ímpetu. Para algún movimiento de proyectiles hacia arriba, otros hacia abajo, unos directamente expiden, otros en un círculo. Otra vez, aunque Albert de Saxonia declarara que la pregunta si el ímpetu es una sustancia o un accidente es una pregunta para el metaphysician más bien que para el físico, él él mismo afirmó que esto es una calidad, o sea un accidente. En cualquier caso está claro que estos físicos consideraron el ímpetu como algo distinto de e impresionaron sobre el proyectil o cuerpo móvil: ellos no siguieron a Guillermo de Ockham en su desmentido de ninguna tal realidad distinta.

Una aplicación interesante de la teoría de ímpetu fue hecha en cuanto al movimiento de los cuerpos celestes. En su comentario sobre ~~el Metaphysics 4~~ el Buridan mantuvo que Dios

impartió a los cuerpos celestes un ímpetu original que es el mismo en la clase como el ímpetu en virtud del cual los cuerpos terrestres se mueven. No hay ninguna necesidad de suponer que los cuerpos celestes son hechos de un elemento especial (la quintaesencia o quinto elemento), que sólo puede moverse con un movimiento circular. Tampoco es necesario postular Inteligencias de las esferas para explicar los movimientos de las esferas. El movimiento en la tierra y el movimiento en el cielo pueden ser explicados del mismo modo. Como un hombre imparte un ímpetu a la piedra que él lanza en el aire, entonces Dios impartió el ímpetu a los cuerpos celestes cuando Él los creó. La razón por qué éste sigue moviendo mientras la piedra finalmente se cae a la tierra es simplemente que la piedra encuentra la resistencia mientras que los cuerpos celestes no hacen. El ímpetu de la piedra es gradualmente vencido por la resistencia del aire y la fuerza de gravedad; y la operación de estos factores causa la piedra que finalmente mueve hacia su lugar natural. Pero aunque los cuerpos celestes no sean formados o alguna materia{asunto} especial de su propio que estos factores no hacen funcionar en su caso: la gravedad, en el sentido de un factor que hace un cuerpo tender hacia la tierra como su lugar natural, funciona sólo en cuanto a cuerpos dentro de la esfera terrestre.

Esta teoría del ímpetu fue adoptada, a todos los efectos, por Albert de Saxonia, Marsilius de Inghen y Nicholas Oresme. El firstnamed, sin embargo, trató de dar razón clara de lo que se supone por la gravedad. Él hizo un diferencia entre el centro de gravedad en un cuerpo y el centro de su volumen. Éstos son no necesariamente el mismo. En caso de la tierra ellos son diferentes, cuando la densidad de la tierra no es uniforme; y cuando hablamos de 'el centro de la tierra' en relación a la gravedad esto es el centro de la tierra de la gravedad que se supone. La tendencia de un cuerpo para moverse hacia su lugar natural puede ser tomada, entonces, para significar su tendencia de unir su propio centro de la gravedad con el centro de la tierra de la gravedad o 'el centro de la tierra'. 'La gravedad' de un cuerpo significa esta tendencia. Es significativo que esta 'explicación' es una cuenta física: esto no es una cuenta en términos de 'causas últimas, pero una cuenta positiva de lo que pasa o es pensado pasar.

3. Hablarán brevemente de las implicaciones más amplias de la teoría de ímpetu más tarde en este capítulo. En este momento deseo mencionar un u otro dos desarrollo relacionado con problemas del movimiento.

Nicholas Oresme, que era uno de los más independientes y excepcional de los físicos medievales, hizo varios descubrimientos en la esfera de la dinámica. Él encontró, por ejemplo, que cuando un cuerpo mueve con una velocidad uniformemente creciente la distancia que esto viaja es igual a la distancia viajada en el mismo tiempo por un cuerpo que se mueve con una velocidad uniforme igual a esto alcanzado por el primer cuerpo en el medio del instante de su curso. Además, él trató de encontrar un modo de expresar variaciones sucesivas de la intensidad que haría fácil para entender y compararlos. De camino él sugirió era aquella de la representación de ellos por medio de gráficos, haciendo el uso de coordenadas rectangulares. El espacio o el tiempo serían representados por una línea base directa. En esta línea Nicholas erigió líneas verticales, la longitud de las cuales correspondió a la posición o la intensidad de la variable. Él entonces unió{conectó} los finales de las líneas verticales y tan era capaz de obtener una curva que representó las fluctuaciones en la intensidad. Este dispositivo geométrico obviamente preparó el camino para el desarrollo matemático adicional. Pero representar a Nicholas cuando el fundador de la geometría analítica{analítica}, en el sentido de la atribución a él el desarrollo de



Descartes, sería una exageración. Ya que la presentación geométrica sugerida por Nicholas tuvo que ser reemplazada por la substitución de equivalentes numéricos. Este no significa, sin embargo, que su trabajo no era de la importancia y que esto no representó una etapa{escena} importante en el desarrollo de matemáticas aplicadas. Él no aparece, sin embargo, haber realizado{comprendido} muy claramente la diferencia entre símbolo y realidad. Así en su tratado *De uniformitate y difformitate intensionum* él implica que el calor de la intensidad variante realmente es formado de partículas geométricas de la estructura piramidal, una noción que recuerda para hacer caso de la declaración en *Timaeus* de Platón que las partículas de fuego{incendio} poseen la forma piramidal, cuando las pirámides tienen ‘los filos más agudos y los puntos más agudos en cada dirección’<sup>5</sup> en Efecto, en el tratado *Du ciel y du monde*<sup>6</sup> él muestra bastante claramente su predilección para Platón.

Uno de los problemas hablados por Nicholas era el del movimiento de la tierra. Habían hablado ya por lo visto de la materia{del asunto} en una fecha más temprana, para Francis de Meyronnes, un Scotist quién escribió a principios del siglo catorce, afirma que ‘un cierto doctor’ mantuvo que si esto fuera la tierra que se movió más bien que el cielo esto sería ‘un mejor arreglo’ (*melior dispositio*). Albert de Saxonia despidió como insuficiente los argumentos ofrecidos a favor de la hipótesis que la tierra gira diariamente en su eje; pero Nicholas Oresme, que habló de la hipótesis en alguna longitud, le dio una recepción más favorable, aun si al final él prefiriera no aceptarlo.

En su tratado *el Du del y du monde* Nicholas mantuvo primero de todo que la observación directa no puede permitirse una prueba que el cielo o el firmamento giran diariamente mientras la tierra permanece en reposo. Ya que las apariencias serían exactamente el mismo si esto fuera la tierra y no el cielo que giró. Para este y otros motivos ‘concluyo que uno no podía mostrar por ninguna experiencia que el cielo fue movido con un movimiento diario y la tierra no fue movida de esta manera.’<sup>7</sup> en cuanto a otros argumentos adujo contra la posibilidad de la rotación diaria de la tierra, las respuestas pueden ser hechas a todos ellos. Por ejemplo, del hecho que las partes de la tierra tienden a su ‘lugar natural’ con un movimiento hacia abajo esto no sigue esto la tierra en conjunto no puede girar: no puede ser mostrado que un cuerpo en conjunto puede no tener un movimiento simple mientras sus partes tienen otros movimientos.<sup>8</sup> Otra vez, aun si el cielo gira, esto no necesariamente sigue esto la tierra está en reposo. Cuando una rueda del molino gira, el centro no permanece en reposo, excepto un punto matemático que no es un cuerpo ~~en absoluto~~ en cuanto a argumentos dibujados de las Escrituras, hay que recordar que las Escrituras hablan según un modo común del discurso y que ellos no necesariamente deben ser considerados como la fabricación de una declaración científica en algún caso particular. De la declaración en la Biblia que el sol fue parado en su course<sup>10</sup> uno no es más autorizado para sacar la conclusión científica que el cielo mueve y que la tierra no hace que uno tiene derecho para dibujar de frases como ‘Dios se arrepintió’ la conclusión que Dios realmente puede cambiar de opinión como un humano ~~que es~~<sup>11</sup> en Vista del hecho que es a veces dicho o implicó que esta interpretación de las aseveraciones Bíblicas relevantes fue inventada por teólogos sólo cuando la hipótesis Copernican había sido verificada y podría ser ya no rechazada, es interesante notar la declaración clara de ello por Nicholas Oresme en el siglo catorce.

Además, uno puede dar motivos positivos en apoyo de la hipótesis que la tierra gira. Por ejemplo, es razonable suponer que un cuerpo que recibe la influencia de otro cuerpo debería moverse para recibir esta influencia, como una unión asada en el fuego{incendio}. Ahora, la tierra recibe el calor del sol. Es razonable, entonces, suponer que la tierra se mueve a fin de recibir esta influencia <sup>12</sup> Otra vez, si uno postula la rotación de la tierra uno puede 'salvar las apariencias mucho mejor que en la hipótesis de enfrente, desde si uno niega el movimiento de la tierra uno tiene que postular un gran número de otros movimientos a fin de explicar ~~los datos~~ <sup>13</sup> empíricos Nicholas llama la atención hacia el hecho que Heraclitus Ponticus (Heraclides de Pontus) había propuesto la hipótesis del movimiento de la tierra; entonces esto no era una nueva idea. Sin embargo, él mismo termina rechazando esta hipótesis, 'no obstante los motivos al contrario, ya que ellas son conclusiones que no son claramente concluyentes' <sup>14</sup> en Otras palabras, él no está listo para abandonar la opinión común del tiempo para una hipótesis que no ha sido concluyentemente probada.

Nicholas tenía una mente crítica y él no era seguramente ningún adherente ciego de Aristóteles. Él vio que el problema era uno de 'salvar las apariencias; y él preguntó qué hipótesis explicaría los datos empíricos en la manera más económica. Me parece estar bastante claro que, a pesar de su aceptación eventual de la opinión comúnmente sostenida, él pensó que la hipótesis de la rotación diaria de la tierra en su eje encontraba todas las exigencias mejor que la hipótesis de enfrente. El mismo no podía ser dicho sobre Albert de Saxonia, sin embargo, quién rechazó la teoría de la rotación de la tierra a causa de que esto no salvó las apariencias. Como Francis de Meyronnes, él parece haber pensado que la teoría afirmó que todos los movimientos de los cuerpos celestes podrían ser eliminados si la tierra fuera considerada como el giro; y él indicó{advirtió} que los movimientos de los planetas no podían ser eliminados de esta manera. El Buridan también rechazó la teoría de la rotación de la tierra, aunque él hablara de ello completamente compasivamente. Era Nicholas Oresme que vio claramente que la teoría sólo eliminaría la rotación diurna de las estrellas 'fijas' y todavía dejaría los planetas en el movimiento. Algunos motivos que él propuso a favor de la teoría eran buenas razones, pero los otros no eran; y esto sería un derroche{una extravagancia} para representar a Nicholas como habiendo dado a una exposición más clara y la exposición de profundador de la hipótesis del movimiento de la tierra que los astrónomos del Renacimiento, cuando Pierre Duhem fue inclinado a hacer. Es obvio, sin embargo, que pueden llamar correctamente hombres como Albert de Saxonia y Nicholas Oresme los precursores de los físicos de Renacimiento, astrónomos y matemáticos. En llamarlos tan Duhem fue completamente justificado.

Una de las preguntas habladas en *el Du del y du monde* es si podrían haber otros mundos además de éste. Según Nicholas, ni Aristóteles ni alguien más han mostrado que Dios no podía crear una pluralidad de mundos. Es inútil discutir del unicity de Dios al unicity del mundo: Dios no es sólo un y único sino también infinito, y si hubiera una pluralidad de mundos que ninguno de ellos sería, como era, fuera de la presencia divina ~~y poder~~ <sup>15</sup> Otra vez, decir que si hubiera otro mundo, el elemento de la tierra en el otro mundo sería atraído a esta tierra en cuanto a su lugar natural no es ninguna objeción válida: el lugar natural del elemento de tierra en el otro mundo estaría en el otro mundo y no en este <sup>16</sup> Nicholas concluye, sin embargo, que aunque ningunas pruebas suficientes hayan sido aducidas por Aristóteles o nadie más para mostrar que no podían haber otros mundos además de éste, allí

nunca ha sido, no es y nunca será ningún otro ~~mundo~~<sup>17</sup> corpóreo

La existencia de un cierto interés al estudio científico durante el siglo trece ha sido mencionada antes en este capítulo; y la conclusión fue sacada entonces que el trabajo científico del siglo sucesivo no puede ser asignado simplemente a la asociación de algunos físicos del siglo catorce con el movimiento Ockhamist. Es verdadero, por supuesto, que las ciertas posiciones filosóficas mantenidas por Ockham él mismo o por otros seguidores *del vía moderna* fueron calculadas {estimadas} para influir en las concepciones del método científico y del estado de teorías físicas. La combinación de un 'nominalist' o la vista {opinión} de conceptualist de universals con la tesis que uno no puede discutir con la certeza de la existencia de una cosa a la existencia de otra cosa conducirían naturalmente a la conclusión que las teorías físicas son hipótesis empíricas que pueden ser más o menos probables, pero que no pueden ser probadas con la certeza. Otra vez, el énfasis puesto por algunos filósofos en experiencia y observación como la base necesaria de nuestro conocimiento del mundo podría animar bien la vista {opinión} que la probabilidad de una hipótesis empírica depende del grado de su verificación, es decir en su capacidad de explicar o explicar los datos empíricos. Uno podría ser quizás tentado sugerir que la filosofía del movimiento nominalist pudiera haber conducido a la conclusión que las teorías físicas son hipótesis empíricas que implican una cierta cantidad 'del dictado' a naturaleza y construcción *a priori*, pero que dependen para su probabilidad y utilidad en el grado al cual ellos pueden ser verificados. Una teoría es construida sobre la base de datos empíricos, podría haber sido dicho, pero esto es una construcción mental sobre la base de aquellos datos. Su objeto, sin embargo, es explicar los fenómenos, y es verificado en cuanto es posible deducir de ello los fenómenos que realmente son observados en la vida ordinaria o que son obtenidos por el experimento artificial y resuelto. Además, aquella teoría explicativa será preferible que tiene éxito en la explicación de los fenómenos con la menor parte de número de asunciones y presuposiciones y que así mejor satisface el principio de la economía.

Pero esto es una cosa de decir que las conclusiones de esta clase podrían haber sido sugeridas por el nuevo movimiento en la filosofía durante el siglo catorce, y esto es otra cosa de decir que ellos realmente fueron dibujados. Por una parte, los filósofos como Ockham no parecen haber mostrado cualquier interés particular a preguntas de teoría científica y método como tal, mientras por otra parte los físicos parecen haber estado más interesados en su investigación científica actual y especulaciones que en la reflexión en la teoría subyacente y método. Este es, después de todo, sólo lo que uno esperaría. A la reflexión en método científico y teoría le cuesta alcanzar un grado alto del desarrollo hasta que la ciencia física haya progresado a un grado considerable y haya alcanzado una etapa {escena} que apunta y estimula la reflexión en el método empleado y sus presuposiciones teóricas. Seguramente encontramos en el pensamiento los físicos del siglo catorce algunos elementos de la teoría científica que podría haber sido sugerida por el desarrollo filosófico contemporáneo. Por ejemplo, Nicholas Oresme claramente consideró la función de cualquier hipótesis sobre la rotación del mundo que como es aquel de 'el ahorro de las apariencias o explicar los datos observables, y él claramente consideró como preferible la hipótesis que mejor satisfizo el principio de economía. Pero los físicos del siglo catorce no hicieron en ninguna manera muy clara que la clase del diferencia entre filosofía y ciencia física que la filosofía del movimiento Ockhamist parecería facilitar.

Cuando hemos visto, las afiliaciones de varios físicos con el movimiento nominalist en la filosofía no eran por ningún medio siempre cuando cerca como era a veces imaginado. Además, el uso del principio de economía, como encontrado en las especulaciones físicas de Nicholas Oresme, por ejemplo, era conocido ya en el siglo trece. Robert Grosseteste, por ejemplo, realizó{comprendió} completamente bien que la hipótesis más económica debe ser preferida al menos económico. Él también realizó{comprendió} que hay algo peculiar sobre una explicación matemática en la física astronómica, en la cual esto no proporciona el conocimiento de causas en un sentido metafísico. Uno tiene que tener, entonces, cuidado en la atribución a la influencia exclusiva de las ideas de movimiento Ockhamist en la ciencia del siglo catorce que, en el extracto, podría haber sido quizás el resultado de aquel movimiento. A la idea de una teoría científica que implica la construcción *a priori* mental le costó levantarse{surgirse} excepto en un clima intelectual post-Kantian; y hasta la idea de teorías físicas como preocupadas por 'el ahorro de las apariencias no parece haber recibido la atención especial de o haber sido especialmente desarrollado antes del siglo catorce nominalists. Es verdadero, sin embargo, que uno puede ver una nueva vista{opinión} del mundo que viene al nacimiento en el siglo catorce y que este fue facilitado por la adopción de la teoría de ímpetu en la explicación de movimiento. Cuando hemos visto, según esta teoría las dinámicas celestes fueron explicadas en el mismo principio que la dinámica terrestre. Como una piedra sigue moviendo después de que esto ha dejado la mano del lanzador, porque un cierto ímpetu le ha sido impartido, entonces el movimiento de cuerpos celeste en virtud de un ímpetu al principio impartido a ellos por dios. En esta vista{opinión} el primer motor, Dios, aparece como eficiente más bien que como la causa final. Diciendo este no pienso implicar que los hombres como Nicholas Oresme y Albert de Saxonia negaron que Dios sea la causa final así como eficiente: quiero decir mejor dicho que la teoría de ímpetu que ellos adoptaron facilitó un cambio de énfasis de la idea Aristotélica de Dios que causa los movimientos de los cuerpos celestes 'dibujándolos' como la causa final a la idea de Dios como impartiendo en la creación un cierto ímpetu en virtud del cual estos cuerpos, no encontrando ninguna resistencia, siguieron moviendo. Esta vista{opinión} podría sugerir fácilmente que el mundo sea un sistema mecánico o cuasimecánico. Dios puso la máquina que va, como era, cuando Él lo creó, después el cual esto sigue trabajando solo sin 'la interferencia' divina adicional salvarn la actividad de conservación y acuerdo. Si esta idea fuera desarrollada, la función de Dios parecería ser aquella de una hipótesis para explicar la fuente de movimiento en el universo. Y sería natural sugerir que la consideración de causas finales debiera ser excluida de la ciencia física a favor de la consideración de causas eficientes, cuando Descartes, por ejemplo, insistió.

Debe ser repetido que no intento engendrar todas las ideas mencionadas anteriormente en los físicos del siglo catorce. Ellos estuvieron preocupados por el problema del movimiento como un problema particular más bien que con sacar amplias conclusiones de ello. Y ellos no eran seguramente deístas. Sin embargo, uno puede ver en la adopción de la teoría de ímpetu un paso en el camino hacia una nueva concepción del mundo material. O podría ser mejor decir que esto era un paso en el camino hacia el desarrollo de la ciencia física a diferencia de la metafísica. Esto facilitó el crecimiento de la idea que el mundo material puede ser considerado como un sistema de cuerpos en el movimiento en el cual el ímpetu o la energía son transmitidos del cuerpo al cuerpo mientras la suma de energía permanece constante. Pero esto es una cosa de declarar que el mundo, como considerado

por el físico, puede ser considerado en esta luz, y esto es otra cosa de decir que el físico, en su capacidad como el físico, puede dar razón adecuada del mundo en conjunto. Cuando Descartes más tarde insistió en la exclusión de consideración de causas finales por lo que llamaríamos el científico físico y el astrónomo, él no dijo (tampoco él pensó) que la consideración de causas finales no tiene ningún lugar en la filosofía. Y el físico-filósofos del siglo catorce seguramente no dijo nada de la clase. Es concebible que la reflexión en sus teorías científicas podría haberlos apuntado a hacer un diferencia más claro entre el mundo del físico y el mundo del filósofo que ellos realmente hicieron; pero de hecho la idea que hay un diferencia rígido entre ciencia y filosofía era una idea del crecimiento mucho posterior. Antes de que esta idea podría desarrollar, la ciencia sí mismo tuvo que alcanzar un muchísimo richer y desarrollo más lleno{pleno}. En los trece y catorce siglos vemos los principios de la ciencia empírica en Christian Europe, pero sólo los principios. De todos modos, debe realizar{comprender} también que las fundaciones de la ciencia moderna fueron puestas en tiempos medievales. Y también debe realizar{comprender} también que el desarrollo de la ciencia empírica no es de ninguna manera el extranjero en principio a la teología cristiana que formó el fondo mental en la Edad Media. Ya que si el mundo es el trabajo de Dios esto es obviamente un objeto legítimo y que vale la pena del estudio.

## *Capítulo Once*

# **MARSILIUS de PADUA**

*Iglesia y Estado, teoría y práctica - Vida de Marsilius - Hostilidad a las reclamaciones papales - la naturaleza del Estado y de ley - la legislatura y el ejecutivo - jurisdicción Eclesiástica - Marsilius y 'Averroismo' - Influence del Defensor pacis.*

1. La idea política estándar de la Edad Media era la idea de las dos espadas, de Iglesia e Imperio como dos Poderes intrínsecamente independientes. En otras palabras, la teoría medieval normal, como presentado por San. Thomas, era que Iglesia y Estado eran sociedades distintas, el antiguo preocupado por el bienestar sobrenatural del hombre y su logro de su final pasado, éste con el bienestar temporal del hombre. Cuando el hombre tiene pero un final final, un final sobrenatural, la Iglesia debe ser considerada superior al Estado en el punto de valor y dignidad; pero esto no significa que la Iglesia es un gozo Estatal pretencioso jurisdicción directa en los asuntos temporales de Estados particulares, ya que por una parte, la Iglesia no es un Estado y, por otra parte, cada uno de ellos, la Iglesia y el Estado, es ~~una sociedad~~ 'perfecta' Todas las autoridades de hombre sobre el hombre vienen por último de Dios; pero testamentos de Dios la existencia del Estado así como aquella de la Iglesia. Los estados existieron antes de que la Iglesia, y la institución de la Iglesia por Cristo no revocaran el Estado o subordinaran el Estado, en la conducta de sus propios asuntos, a la Iglesia. Esta vista{opinión} de Iglesia y Estado es la parte y el paquete de la estructura filosófica armoniosa conseguida en el siglo trece y asociado sobre todo con el nombre de San. Tomás de Aquino. Pero es bastante obvio que en la práctica una armonía de dos Poderes es intrínsecamente inestable, y de hecho las disputas entre papado e Imperio, Iglesia y Estado, telar grande en la etapa{escena} de la historia medieval. Los

emperadores Bizantinos bastante intentaban con frecuencia interferir en preguntas puramente doctrinales y colocar estas preguntas por sus propias decisiones; los emperadores occidentales no intentaron usurpar la función que da clases de la Iglesia, pero ellos con frecuencia se peleaban con el papado sobre preguntas de jurisdicción, investidura etcétera, y encontramos primero un lado, entonces el otro, ganando la tierra{razón} o dando a la tierra{razón}, según circunstancias y según la fuerza personal y el vigor de los líderes a ambos lados y su interés personal en avanzar y mantener reclamaciones prácticas. Pero no estamos preocupados aquí con las fricciones inevitables y disputas prácticas entre Papas y emperadores o reyes: estamos preocupados sólo con las cuestiones más amplias de las cuales estas disputas prácticas eran, en parte, los síntomas. (Digo 'en parte' porque en la vida histórica concreta de las disputas de Edad Media entre Iglesia y Estado eran en la práctica inevitables, aun cuando ningunas teorías fundamentalmente contrarias sobre las relaciones de los dos Poderes estuvieron implicadas.) Si uno llama estas cuestiones más amplias 'teóricas' 'o práctico' depende en gran parte del punto de vista de alguien; esto depende, quiero decir, en si uno considera la teoría política como simplemente una reflexión ideológica del desarrollo histórico concreto. No pienso, sin embargo, que cualquier respuesta simple a la pregunta es factible. Esto es una exageración para decir que la teoría es siempre simplemente la reflexión pálida de la práctica, no ejerciendo ninguna influencia en la práctica; y esto es una exageración para decir que la teoría política es nunca la reflexión de la práctica actual. La teoría política tanto refleja como influye en la práctica, y si habría que enfatizar el activo o el elemento pasivo puede ser decidido sólo por el examen imparcial del caso en la discusión. Uno no puede afirmar legítimamente *a priori* que una teoría política así de Marsilius de Padua, una teoría que enfatizó la independencia y la soberanía del Estado y que formó la antítesis a Giles de la justificación teórica de Roma de la actitud de Papa Bonifacio VIII, era no más que la reflexión pálida de cambios económicos y políticos de la vida concreta de la Edad Media posterior. Tampoco uno es autorizado para afirmar *a priori* que las teorías así de Marsilius de Padua eran el factor principal responsable de la perturbación práctica del equilibrio armonioso entre los Poderes en cuanto allí alguna vez era un equilibrio armonioso en la esfera de práctica - y para la aparición de entidades nacionales bruscamente definidas con reclamaciones que ascendieron a aquella de la autonomía completa. Si uno declara cualquiera de estas posiciones *a priori*, uno declara una teoría que sí mismo necesita la justificación, y la única justificación que podría ser posiblemente dada tendría que tomar la forma de un examen de los datos históricos actuales. En mi opinión hay elementos de la verdad en ambas teorías; pero no es posible en una historia de filosofía suficientemente para hablar del problema a que distancia una teoría política dada era epiphenomenon ideológico de cambios históricos concretos o a que distancia esto jugó una parte en influir activamente en el curso de historia. En lo que sigue, entonces, deseo perfilar las ideas de Marsilius de Padua sin cometerme a cualquier opinión decidida acerca de la influencia actual de estas ideas o su carencia de ello. Formar una opinión decidida en virtud de una teoría general preconcebida no es, pienso, un procedimiento apropiado; y hablar de un ejemplo actual en el detalle suficiente no es posible con un trabajo general. Si, entonces, expongo las ideas de Marsilius de un mejor dicho 'modo abstracto', este no debería ser tomado para significar que rebajo{descuento} la influencia de condiciones históricas actuales en la formación de estas ideas. Ni si los comentarios secundarios acerca de la influencia de condiciones históricas en el pensamiento de Marsilius ser tomado para significar que me suscribo a la tesis Marxista acerca de la naturaleza de la teoría política. No creo en principios *a priori* generales de la

interpretación a la cual los hechos de historia tienen que ser encajados; y este sostiene para el antimarxista así como para las teorías Marxistas.

Es incierto en que año Marsilius de Padua nació. Parecería que él se dio al estudio de medicina; pero en cualquier caso él fue a París, donde él era el rector de la universidad a partir del septiembre de 1312 hasta el mayo de 1313. La circunstancia subsecuente está de ningún modo clara. Parece que él volvió a Italia y estudió 'filosofía natural' con Pedro de Abano de 1313 al final de 1315. Él puede haber visitado entonces Aviñón, y aparece de toros de 1316 y 1318 que le ofrecieron benefices en Padua. En París él trabajó en *el Defensor pacis*, con la colaboración de su amigo John de Jandun, el libro terminado el 24 de junio de 1324. Su enemistad hacia el papado y el 'clericals' debe haber comenzado en una fecha bastante más temprana, por supuesto; pero en cualquier caso el libro fue denunciado, y en 1326 Marsilius de Padua y John de Jandun huido de París y tomó el refugio en Nuremberg con Ludwig de Baviera, que Marsilius acompañó a Italia, entrando en Roma en su séquito en el enero de 1327. En un toro papal del 3 de abril de 1327, Marsilius y John fueron denunciados como 'hijos de la perdición y frutas de la maldición'. La presencia de Marsilius en su tribunal era un obstáculo al éxito de las tentativas de Ludwig en la reconciliación, primero con John XXII, luego con Benedict XII; pero Ludwig tenía una opinión alta del autor *del Defensor pacis*. El grupo Franciscano no compartió esta opinión, y Ockham criticó el trabajo en su *Dialogus*, una crítica que condujo a la composición *del menor Defensor*. El Marsilius también publicó su *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, que fue diseñado para servir al emperador en una dificultad práctica acerca del matrimonio proyectado de su hijo. El Marsilius mantuvo que el emperador, en sus propias autoridades, podría disolver un matrimonio existente y también dispensar del impedimento de consanguinidad. Estos dos trabajos fueron formados aproximadamente 1341-2. Un discurso de Clement VI, datado el 10 de abril de 1343, afirma que los 'heresiarchs', Marsilius de Padua y John de Jandun, estaban ambos muertos; pero la fecha exacta de la muerte de Marsilius es desconocida. (John de Jandun murió bastante antes que Marsilius.)

En su libro en Marsilius de Georges de Lagarde Padua2 encuentra la llave a su mentalidad, no en una pasión para la reforma religiosa, ni en una pasión para la democracia, pero en un amor entusiástico por la idea del Estado poner o, negativamente, en un odio de la interferencia eclesiástica en asuntos Estatales, o sea, en un odio de las doctrinas de la supremacía papal y de la jurisdicción eclesiástica independiente. Este es, pienso, completamente verdadero. Poseído por un entusiasmo ardiente para el Estado autónomo, la idea de que él apoyó por referencias frecuentes a Aristóteles, Marsilius intentó mostrar que las reclamaciones papales y la jurisdicción eclesiástica posada{dejada} en el Derecho Canónico implican una perversión de la idea verdadera del Estado y que ellos no tienen ninguna fundación en las Escrituras. Su examen de las naturalezas de Iglesia y Estado y de sus relaciones mutuas le conduce a una inversión teórica de la jerarquía de Poderes: el Estado es completamente autónomo y supremo.

Pero el Marsilius no perseguía simplemente una teoría abstracta. Parece que en un tiempo él se permitió ser atraído de los caminos tranquilos de la ciencia por las invitaciones del Duque de Verona, Puede Grande della Scala, y por Matteo Visconti de Milano. En cualquier caso sus simpatías están con el partido Ghibelline, y él consideró que la política papal y las reclamaciones eran responsables de las guerras y las miserias de la Italia del

norte. Él está en la puerta de los Papas, que han molestado la paz por sus excomuniones y entredichos, la responsabilidad de las guerras, las muertes violentas de miles del fiel, el odio y opinión, la corrupción moral y delitos, las ciudades devastadas y han no sentido cariño por el campo, las iglesias abandonadas por sus pastores, y el catálogo entero de males que afligen ~~la Ciudad-States~~<sup>3</sup> italiana. Él, sin duda, puede haber exagerado la situación: pero el punto que deseo hacer es que Marsilius no teorizaba simplemente en el extracto; su punto de partida era una situación histórica concreta, y su interpretación de esta situación concreta se reflejó en su teoría política. Del mismo modo, en su cuenta del Estado cuando deberíamos ser vemos una reflexión idealizada de la república del norte e italiana contemporánea, como las teorías políticas Platónicas y Aristotélicas eran, a un mayor o menos grado, la idealización de la Ciudad - estado griega. El ideal del Imperio, que es tan prominente en el pensamiento político de Dante, es sin cualquier verdadero efecto en el pensamiento de Marsilius.

Cuando, por lo tanto, en primer *Dictio del Defensor pacis* Marsilius habla de la naturaleza del Estado y usa la enseñanza de Aristóteles, se debe recordar que su pensamiento no se mueve en la esfera puramente abstracta, pero que esto refleja su interpretación de y su entusiasmo para la Ciudad - estado italiana. Puede ser hasta que los pasos más abstractos y las partes más Aristotélicas son debido a la influencia de su colaborador, John de Jandun. Otra vez, cuando en segundo *Dictio* él habla de la fundación Bíblica, o la carencia de la fundación, de las reclamaciones papales y de la jurisdicción eclesiástica independiente exigida por el Derecho Canónico, se debe recordar que no hay ningunas verdaderas pruebas que él había estudiado alguna vez el Derecho Civil y que su conocimiento del Derecho Canónico y de declaraciones papales no hizo, a pesar de lo que algunos escritores han mantenido, ascienda a mucho más que el conocimiento de una Colección de Canones del pseudo-Isidore y los toros de Boniface VIII, Clement V y John XXII. Él puede haber conocido el Decreto de Gratian; pero los pasos que son aducidos como pruebas de un conocimiento de Gratian son demasiado vagos para servir como una prueba de algo que podría ser realmente llamado 'el conocimiento'. Cuando Marsilius fulminó contra las reclamaciones papales, él tenía principalmente en mente la supremacía papal como concebido por Boniface VIII y aquellos que compartieron su perspectiva. Este no debe decir, por supuesto, que Marsilius no entregó un ataque general contra la Iglesia y sus reclamaciones; pero debe recordar también que este ataque tenía sus raíces en la enemistad hacia las reclamaciones específicas de eclesiásticos específicos. Cuando uno lee en *Dictio* tercer y concluyente el resumen de la posición de Marsilius, habría que tener en cuenta a ambos la situación histórica que dio ocasión a y fue reflejada en sus declaraciones teóricas y la teoría abstracta que, aunque históricamente condicionado, tenía su influencia en la inculcación de una cierta mentalidad general y perspectiva.

4. Primer *Dictio* comienza con una cita de Cassiodorus en la alabanza de la paz. Las citas de escritores clásicos y de la Biblia causan quizás una primera impresión de abstracción y antigüedad; pero muy pronto, después de comentar que Aristóteles ha descrito casi todas las causas de la lucha en el Estado, Marsilius comenta que hay otra causa, que ni Aristóteles ni cualquiera de sus contemporáneos o precursores vio o podría ~~ver~~<sup>4</sup> que Este es una referencia encubierta a la razón particular de Marsilius de la escritura; y así la actualidad del libro se hace sentido inmediatamente, a pesar de los préstamos de antiguos escritores.

La cuenta de la naturaleza del Estado como una comunidad perfecta o que autobasta que



es llevada a cabo por la vida, pero existe por la vida buena, <sup>5</sup> y la cuenta 'de las partes' ~~del~~ ~~State~~<sup>6</sup> depende de Aristóteles; pero Marsilius añade una cuenta 'de la parte' sacerdotal <sup>o</sup> orden{pedido} <sup>7</sup> Que el clero es, entonces, la parte del Estado, y aunque la revelación cristiana haya corregido el error en la enseñanza y haya proporcionado un conocimiento de la verdad beneficiosa, el clero cristiano permanece sin embargo una parte del Estado. 'Erastianism' fundamental de Marsilius es así afirmado muy temprano en *el Defensor pacis*.

Marchándose de la cuenta los casos donde Dios directamente designa a la regla{al jefe}, uno puede reducir los tipos diferentes de gobierno a dos tipos fundamentales, gobierno que existe por el consentimiento de los sujetos y gobierno que es al contrario de la voluntad ~~de~~ ~~los sujetos~~<sup>8</sup> el tipo último del gobierno es tiránico. El antiguo tipo no necesariamente depende de la elección; pero un gobierno que depende de la elección es superior a un gobierno que no depende ~~de la elección~~<sup>9</sup> Que puede ser que la regla no hereditaria es la mejor forma del gobierno optativo, pero esto no sigue aquella esta forma del gobierno es mejor satisfecha para cualquier Estado particular.

La idea de Marsilius de la ley, que después sube para la discusión en *el Defensor pacis*, implicó un cambio de la actitud de pensadores del siglo trece como San. Thomas. En primer lugar la ley tiene su origen, no en la función positiva del Estado, pero en la necesidad de prevenir peleas y el Derecho escrito de lucha <sup>10</sup> también es dado necesario con miras a la prevención de la malicia de parte de jueces ~~y árbitros~~<sup>11</sup> Marsilius da, en efecto, varias definiciones de la ley. Por ejemplo, la ley es el conocimiento o doctrina o juicio universal acerca de las cosas que son sólo{justo} y útiles a la vida <sup>12</sup> del Estado Pero el conocimiento de estos asuntos realmente no constituye la ley a menos que un precepto coercitivo sea añadido tocando su observancia. A fin de que debiera haber 'una ley perfecta' debe haber conocimiento de lo que es sólo{justo} y útil y de lo que es injusto y dañoso; pero la mera expresión de tal conocimiento no es la ley en el sentido apropiado a menos que sea expresado cuando un precepto sostenido según la Ley ~~de sanciones~~<sup>13</sup> es, por lo tanto, un preceptivo y regla coercitiva, fortificada por sanciones aplicables en esta ~~vida~~<sup>14</sup>

Parecería seguir de este que la ley concierne el objetivamente sólo{justo} y útil, o sea, lo que es sólo{justo} y útil en sí mismo, con una prioridad lógica con cualquier promulgación positiva y que Marsilius implícitamente acepta la idea de la ley natural. Entonces él hace hasta cierto punto. En segundo Dictio<sup>15</sup> él distingue dos sentidos de la ley natural. Primero, esto puede significar aquellos estatutos del legislador en la exactitud y a carácter obligatorio de que prácticamente toda la gente está de acuerdo; por ejemplo aquellos padres deben ser honrados. Estos estatutos dependen de la institución humana; pero los llaman leyes naturales en vista de que ellos son decretados por todas las naciones. En segundo lugar, 'hay cierta gente que llama "ley natural" el dictado de la razón derecha en cuanto a actos humanos, y ley natural en este sentido que ellos subsumen conforme a la ley divina'. Estos dos sentidos de la ley natural, dice Marsilius, no son el mismo; la frase es usada ambiguamente. En el primer caso la ley natural denota las leyes que son decretadas en todas las naciones y son prácticamente dadas por supuesto, su exactitud reconocida por todos: en el segundo caso esto denota los dictados de la razón derecha, que incluyen dictados no

universalmente reconocidos. De este resulta que 'las ciertas cosas son lícitas según la ley humana que no son lícitas según la ley divina, y a la inversa' <sup>16</sup> Marsilius añaden que lícito e ilícito deben ser interpretado según la ley divina más bien que humana cuando los dos entran en conflicto. En otras palabras, él no niega simplemente la existencia de la ley natural en el sentido en cual San. Thomas lo entendería; pero él presta poca atención al concepto. Su filosofía de la ley representa una etapa {escena} de transición en el camino al rechazo de la ley natural en San. El sentido de Thomas.

Allí es un cambio de énfasis y un cambio de la actitud está claro del hecho, ya indicado, que Marsilius era reacio para aplicar la palabra 'ley' en un sentido estricto a cualquier precepto que no es fortificado por sanciones aplicables en esta vida. Es por esta razón que él rechazó permitir que la ley de Cristo (*Evangelica Lex*) sea la ley que correctamente dice {habla}: esto es mejor dicho una doctrina especulativa o vigente, ~~o ambos~~ <sup>17</sup> Él habla en la misma tensión en la ley Divina *menor* <sup>18</sup> *Defensor* es comparado con las prescripciones de un doctor, esto no es la ley en el sentido apropiado. Cuando la ley natural en el sentido de la filosofía Thomist es expresamente dicha por Marsilius ser calculada conforme a la ley divina, también, no se puede decir para ser la ley en el mismo sentido que la ley del Estado es la ley. Así, aunque Marsilius no niegue completamente la concepción Thomist de la ley natural, él implica que el tipo estándar de la ley es la ley del Estado, y sus puntos de doctrina hacia la conclusión que la ley del Estado es autónoma y suprema. Cuando Marsilius subordinó la Iglesia para Declarar, parecería que él tendió hacia la idea que esto es el Estado solo que puede juzgar si una ley dada está de acuerdo con la ley divina y es una aplicación de ello; pero, por otra parte, cuando él reservó el nombre de ley en el sentido apropiado a la ley positiva del Estado y lo rechazó para adivinar la ley y a la ley natural en el sentido Thomist, uno podría decir igualmente bien que su pensamiento tendió hacia la separación de ley y moralidad.

5. ¿La ley en el sentido apropiado que es la ley humana, la ley del Estado, quién exactamente es el legislador? El legislador o la causa primero eficiente de la ley son la gente, la totalidad de ciudadanos, o la parte más pesada (*pares valentior*) ~~de los ciudadanos~~ <sup>19</sup> la parte más pesada es estimada según cantidad y calidad de personas: esto no necesariamente significa una mayoría numérica, pero debe ser, por supuesto, legítimamente representativo de la gente entera. Puede ser entendido de acuerdo con la aduana que obtiene realmente de Estados o puede ser determinado según las opiniones expresadas por Aristóteles en el sexto libro ~~de la Política~~ <sup>20</sup> sin Embargo, ya que hay dificultades prácticas en el camino del dibujo de la multitud las leyes, es conveniente y útil que el dibujo de leyes debería ser confiado a un comité o comisión, que propondrá entonces las leyes para aceptación o rechazo por ~~el legislador~~ <sup>21</sup> Estas ideas de Marsilius reflejan en gran parte la teoría, si no siempre la práctica, de la república italiana.

El siguiente punto para la consideración es la naturaleza, origen y alcance del poder ejecutivo en el Estado, *las pares principans*. La oficina del príncipe debe dirigir la comunidad según las normas puestas por el legislador; su tarea es aplicar y hacer cumplir las leyes. Esta subordinación del príncipe al legislador es mejor expresada cuando el poder ejecutivo es conferido en cada príncipe sucesivo por la elección. La elección es, en sí mismo al menos, preferible ~~a la sucesión~~ <sup>22</sup> hereditaria En cada Estado debería haber un poder ejecutivo supremo, aunque esto no necesariamente siga aquel este poder debería estar

en las manos de medios de Supremacía de hombre 23 que todos otros poderes, ejecutivo o judicial, deben ser subordinados al príncipe; pero la supremacía es calificada por la aseveración que si el príncipe transgrede las leyes o falla seriamente en los deberes de su oficina él debería ser corregido, o si es necesario quitado de la oficina, por el legislador o por aquellos designados por la legislatura para esta ~~tarea~~ 24

La aversión de Marsilius de la tiranía y su preferencia para la elección del ejecutivo refleja su preocupación {interés} con el bienestar de la Ciudad - estado italiana, mientras la concentración del poder ejecutivo y judicial supremo en las manos del príncipe refleja la consolidación general del poder en los Estados europeos. Ha sido mantenido que Marsilius previó una separación clara de poderes; pero aunque él separara al ejecutivo del poder legislativo, él subordinó la judicatura al ejecutivo. Otra vez, es verdadero que él admitió en cierto modo la soberanía de la gente; pero la teoría posterior del contrato social no tiene ninguna fundación explícita clara en la teoría política de Marsilius. La subordinación del poder ejecutivo con la legislatura es apoyada por consideraciones prácticas que tocan el bien del Estado más bien que por una teoría filosófica del contrato social.

6. En la discusión de la naturaleza del Estado Marsilius tiene en mente, por supuesto, su ataque próximo contra la Iglesia. Por ejemplo, la concentración del poder ejecutivo y judicial, sin la excepción, en las manos del príncipe es diseñada para privar la Iglesia de todas las fundaciones 'naturales' a sus reclamaciones. Permanece para ser visto si la Iglesia puede apoyar sus reclamaciones de los datos de la revelación; y este sujeto es considerado en la segunda parte *de las almohadillas de Defensar*. La transición desde el principio a segundo ~~part~~ 25 consiste en las declaraciones que el Estado puede funcionar y que sus partes pueden descargar sus tareas apropiadas sólo si el Estado está en una condición de paz y tranquilidad; que no pueda estar en esta condición si el príncipe es interferido con o sufre la agresión; y que la Iglesia ha molestado de hecho la paz por su interferencia con los derechos del Emperador romano Santo y de otras personas.

Después de considerar de varias definiciones o los sentidos de las palabras, " temporales," espirituales," juez 'y' juicio' Marsilius procede ~~a~~ ~~argue~~ 26 que Cristo no reclamó ninguna jurisdicción temporal cuando Él estaba en este mundo, pero se sujetó al poder civil, y que los Apóstoles le siguieron en este. El clero, entonces, no tiene ningún poder temporal. Marsilius continúa en los capítulos siguientes a minimizar 'el poder de la jurisdicción y sacerdotal de las llaves. En cuanto a la herejía, el legislador temporal puede hacerlo un delito con miras a asegurar el bienestar temporal del Estado; pero legislar en este punto y ejercer coacción pertenece al Estado, no ~~a la Iglesia~~ 27

Después de un excursus en la pobreza absoluta, de la cual él saca la conclusión que los atributos de Iglesia permanecen la propiedad del donante, de modo que la Iglesia tenga sólo el uso de ellos, 28 Marsilius se ponen a atacar la institución divina del papado. Sería fuera de lugar empezar una discusión de la tentativa de Marsilius de refutar las reclamaciones papales en cuanto a las Escrituras; tampoco el espacio permite cualquier consideración detallada de su teoría conciliar, pero es importante notar, primero que Marsilius asume que las Escrituras solas son la regla de fe, y en segundo lugar que las decisiones de Consejos Generales no son consideradas por él como teniendo ninguna fuerza coercitiva a menos que no ratificado por el legislador temporal. El Derecho canónico es despedido como no teniendo ningún peso. Un tratamiento histórico de invasiones papales conduce hasta una

consideración de la disputa entre John XXII y Ludwig de la Mención de Baviera 29 es hecho de la situación en Italia y de la excomunión de Matteo Visconti.

En la tercera parte Marsilius da un breve resumen de las conclusiones que él ha alcanzado en *el Defensor pacis*. Él lo hace completamente claro que él está preocupado principalmente, no con la promoción de democracia, ni con cualquier forma particular del gobierno, pero mejor dicho con el rechazo de supremacía papal y jurisdicción eclesiástica. Además, el curso entero del trabajo muestra que Marsilius no era el contenido simplemente con rechazar la interferencia eclesiástica en asuntos temporales; él continuó a subordinar la Iglesia al Estado en todos los asuntos. Su posición no era la de una protesta contra las invasiones de la Iglesia en la esfera del Estado admitiendo la Iglesia como 'una sociedad perfecta', autónomo en asuntos espirituales: al contrario, su posición era francamente 'Erastian' y, al mismo tiempo, de un carácter revolucionario. El Previté-Orton es obviamente completamente correcto cuando él dice que, a pesar de desproporciones con el trabajo, hay unidad de objetivo e idea en *el Defensor pacis*. 'Todo es subordinado al objetivo principal, aquella de la destrucción del poder papal y eclesiástico.' En la primera parte del trabajo, hablan del que que trata con la naturaleza del Estado, aquellos temas y aquellas conclusiones son sacadas que servirá como la fundación para la segunda parte. Por otra parte, Marsilius no fue animado por un odio contra supremacía papal y jurisdicción eclesiástica para el bien del odio: cuando hemos visto, su punto de partida actual era lo que él consideró como la condición deplorable de Italia del norte. Él habla de vez en cuando sobre el Imperio, por supuesto, y él por lo visto preve al emperador como la ratificación de decisiones de Consejos Generales; pero él estuvo interesado sobre todo en la Ciudad - estado o república, que él consideró para ser supremo y autónomo en asuntos espirituales y temporales. Hay, en efecto, un poco de excusa para la consideración de él como un precursor del protestantismo; su actitud hacia las Escrituras y hacia el papado muestra tan mucho; pero esto sería un gran error de considerar su ataque contra el papado y contra la jurisdicción eclesiástica como habiendo provenido de convicciones religiosas o celo. Uno puede confesar, por supuesto, que en el curso de su Marsilius literario se hizo 'controversialist religioso'; pero su controversia religiosa fue emprendida, no por la religión, pero en los intereses del Estado. Lo que le caracteriza es su concepción del Estado completamente autónomo. Él admitió la ley divina, es verdadero; pero él también confesó que la ley humana puede entrar en conflicto con la ley divina, y en este caso todos los sujetos del Estado, clérigo y laicos, deben obedecer la ley humana, aunque un paso, mencionado antes, parezca implicar que si una ley del Estado obviamente contradice la ley de Cristo, Christian debería seguir éste. Pero ya que la Iglesia, según Marsilius, no tiene ningunas autoridades totalmente independientes para interpretar las Escrituras, sería apenas posible para Christian para apelar a la enseñanza de la Iglesia. A pesar de sus raíces en la historia contemporánea la teoría política de Marsilius piensa con mucha ilusión en concepciones de la naturaleza y función del Estado que son modernos en el carácter, y que han traído apenas la felicidad a la humanidad.

7. Ha sido mantenido que la teoría política de Marsilius es 'Averroistic' en el carácter. El hablar *del Defensor pacis* Etienne Gilson comenta que es 'un ejemplo tan perfecto de Averroismo político como uno podría desear que '.<sup>30</sup> Este Averroismo consista en la aplicación a la política de la dicotomía Averroistic entre la esfera de la fe y la esfera de la razón. El hombre tiene dos finales, un final natural, que es servido por el Estado, utilizando la enseñanza de la filosofía, y un final sobrenatural, servido por la Iglesia, utilizando los

datos de la revelación. Cuando los dos finales son distintos, el Estado es completamente independiente, y la Iglesia no tiene ningún título para interferir en asuntos políticos. Sin embargo, aunque Gilson acentúe el Averroísmo de John de Jandun, él confiesa que *el Defensor pacis* es debido principalmente a Marsilius de Padua y que de qué uno realmente sabe el Averroísmo de Marsilius 'no va más allá de una aplicación de la separación teórica de razón y fe a la esfera de política, donde él lo transmuta en una separación estricta del espiritual y el temporal, de la Iglesia y los'.<sup>31</sup> Estatales

Maurice De Wulf, por otra parte, creyó que cualquier colaboración de John de Jandun en *el Defensor pacis* tiene que ser excluida, con motivo de unidad del trabajo del plan y homogeneidad del estilo, y era de la opinión que, aunque Marsilius hubiera estado en el contacto con círculos Averroistic, en él influyeron mucho más las escrituras políticas ~~de Aristóteles~~<sup>32</sup> la Iglesia no es una sociedad verdadera, al menos esto no es 'una sociedad perfecta' ya que esto no tiene ningunas sanciones temporales a su disposición con lo cual hacer cumplir sus leyes. La Iglesia es un poco más que una asociación de Cristianos que encuentran su unidad verdadera en el Estado; y, aunque el clero sea de la institución divina, la tarea de la Iglesia, por lo que este mundo está preocupado, es servir el Estado creando las condiciones morales y espirituales que facilitarán el trabajo del Estado.

La vista{opinión} de De Wulf de la materia{del asunto}, aparte de su rechazo de cualquier colaboración de parte de John de Jandun, me parece ser más de acuerdo con el tono y el espíritu *del Defensor pacis* que la idea que el trabajo es de expresamente la inspiración de Averroistic. Marsilius pensó que las reclamaciones de la Iglesia y la actividad dificultada y molestaron la paz del Estado, y él encontró en la concepción Aristotélica del Estado autónomo y que autobasta la llave a la solución del problema, a condición de que la Iglesia fuera subordinada al Estado. Me parece que Marsilius fue animado mucho más por el respeto para lo que él consideró para ser el bienestar del Estado que por consideraciones teóricas concernin el final de hombre. Sin embargo, este de ninguna manera excluye una influencia de Averroistic en el pensamiento de Marsilius y, después de todo, Averroísmo era, o profesó ser, Aristotelismo integral. El Averroes fue considerado como 'el Comentarista'. El Marsilius era bajo la influencia de Pedro de Abano y estaba en el toque con John de Jandun; y ambos de estos hombres fueron animados por la veneración Averroistic para Aristóteles. No había realmente ninguna doctrina homogénea o se puso de doctrinas que puede llamar 'Averroísmo'; y si es verdadero que 'Averroísmo' era menos una doctrina que una actitud, uno puede admitir perfectamente bien el 'Averroísmo' de Marsilius sin ser así obligado para concluir que su inspiración fue sacada del Averroists más bien que de Aristóteles.

8. *El Defensor pacis* fue solemnemente condenado el 27 de abril de 1327; pero no parece que el trabajo realmente fue estudiado por los contemporáneos de Marsilius, hasta por aquellos que escribieron contra ello, aunque Clement VI afirmara que él, cuando un cardinal, había presentado el trabajo a un examen profundo y había descubierto allí 240 errores. Clement VI hizo esta aseveración en 1343, y no poseemos su publicación. En 1378 Gregory XI renovó las condenas de 1327; pero el hecho que la mayoría de las copias de manuscritos fue hecha a principios del siglo quince parece confirmar la suposición que *el Defensor pacis* no fue extensamente puesto en circulación en el siglo catorce. Aquellos que escribieron contra el trabajo en el siglo catorce tendieron a ver en ello un poco más que un ataque contra la independencia de la Santa Sede y la inmunidad del clero: ellos no

realizaron{no comprendieron} su importancia histórica. En el siglo siguiente el Gran Cisma naturalmente dio un ímpetu a la difusión de las teorías de Marsilius; y estas ideas ejercieron su influencia a largo plazo más como 'un espíritu' que como exactamente las ideas de Marsilius de Padua. Es significativo que la primera edición impresa *del Defensor pacis* fue publicada en 1517 y que el trabajo fue por lo visto utilizado por Cranmer y Talonador.

## *Capítulo Doce*

# MISTICISMO ESPECULATIVO

*Escritura mística en el siglo catorce - Eckhart - Tauter  
- Henry Suso bendito - Ruysbroeck - Denis la cartuja  
- Especulación mística alemana - Gerson.*

1. Uno es acostumbrado quizás para pensar en el siglo dieciséis, el siglo de los grandes místicos españoles, como el período que fue en particular distinguido para escrituras místicas., en efecto, puede estar bien que los trabajos de San. Teresa y San Juan de la Cruz son los logros supremos de la teología mística, la exposición teórica, a fin de que este es posible, del conocimiento experimental de Dios; pero debemos recordar que hubo escritores en el misticismo a partir de tiempos cristianos tempranos. Sólo tenemos que pensar San. Gregory de Nyssa y del Pseudo-Dionysius en la edad Patristic, de los Santos. Bernard y de Hugh y Richard, de los Santos. Victor en el duodécimo siglo, y de los Santos. Bonaventure y San. Gertrude en el siglo trece. Y en los catorce y quince siglos había un florecimiento notable de escrituras místicas. Este hecho es certificado por los trabajos de escritores como Eckhart (1260-1327), Tauler (c. 1300-61), Bl. Henry Suso (c. 1295-1366), Ruysbroeck (1293-1381), San. Catherine de Siena (1347-80), Richard Rolle de Hampole (c. 1300-49), Walter Hilton (d. 1396), John Gerson (1363-1429), Denis la cartuja (1402-71), San. Catherine de Bolonia (1413-63) y San. Catherine de Génova (1447-1510). Es con estas escrituras místicas de la parte catorce y temprana de los quince siglos que estoy preocupado en este capítulo; pero estoy preocupado por ellos sólo en cuanto ellos parecen ser relevantes a la historia de filosofía; no estoy preocupado por la teología mística como tal. Este significa que encajonaré mi atención a la especulación filosófica que parece haber sido bajo la influencia de la reflexión en la vida mística; y este por su parte significa en efecto que la consideración especial será dada a dos temas, a saber la relación de finito siendo en general y esto del alma humana en particular a Dios. Más concretamente, es escritores como Eckhart más bien que escritores como Richard Rolle de cuyo pensamiento hablarán. Con un trabajo en la teología mística como tal, la atención tendría que ser prestada a escritores que no pueden ser tratados con aquí; pero con un trabajo en la historia de filosofía, la atención puede ser prestada sólo a aquellos de quien pueden pensar razonablemente como 'filósofos' según un poco de uso tradicional o normal del término. No pienso implicar, sin embargo, que los escritores de que propongo de hablar en este capítulo estuvieron interesados principalmente en la teoría. Incluso el Eckhart, a quien más dieron mucho a la especulación que Henry Suso, por ejemplo, estuvo profundamente preocupado por la intensificación práctica de la vida religiosa. Esta orientación práctica de los escritores místicos es mostrada

en parte por su uso del vernáculo. Eckhart usó tanto alemán como a latín, su trabajo más especulativo que está en la lengua última; Henry Suso también usó ambas lenguas; Tauler predicó en alemán; El Ruysbroeck escribió en el Flamenco; y poseemos una colección grande de los sermones franceses de Gerson, aunque él escribiera principalmente en el latín. Una piedad afectiva profunda, que resulta en un deseo de dibujar a otros a la unión más cercana con Dios, es la característica de estos místicos. Sus análisis de la vida mística no son tan detallados y completan como aquellos de los escritores místicos españoles posteriores; pero ellos forman una etapa{escena} importante en el desarrollo de la teología mística.

Uno podría ser razonablemente inclinado a ver en el florecimiento de la escritura mística en el siglo catorce una reacción contra lógico y abstraer estudios metafísicos, contra lo que algunas personas llaman 'objetivo de pensar', a favor de una cosa necesaria, salvación por la unión con Dios. Y allí era tal reacción parece ser bastante verdadero. Por una parte había tradiciones filosóficas más viejas y las escuelas; por otra parte había *el vía moderna*, el movimiento nominalist. El wranglings de las escuelas no podía transformar el corazón; tampoco ellos trajeron a un hombre más cerca a Dios. ¿Qué más natural, entonces, que esto el conocimiento religioso debería girar 'a una filosofía' o la búsqueda de la sabiduría que era realmente Christian y que contempló{buscó} el trabajo de la gracia divina más bien que al juego árido de la intelecto natural? Los comentarios de Thomas à Kempis en esta materia{asunto} son conocidos y a menudo eran cotizados{citados}. Por ejemplo, 'deseo sentir el remordimiento más bien que saber{conocer} su definición'; 'un rústico humilde que sirve a Dios es seguramente mejor que un filósofo orgulloso que, descuidándose, considera el movimiento del cielo; ¿'qué critica el uso de mucho sobre asuntos escondidos y oscuros, cuándo no seremos reprobados en el Juicio para ser ignorantes de ellos? '; y lo que hace los géneros y las especies nos importan! '† Thomas à Kempis (1380-1471) perteneció a los Hermanos de la Vida Común, una asociación fundada por Gerard Groot (1340-84), quién había sido fuertemente bajo la influencia de las ideas de Ruysbroeck. Los Hermanos tuvieron la importancia en el campo educativo, y ellos dedicaron la atención especial a la educación religiosa y moral de sus gastos.

Pero esto no era sólo arideces Escolásticas y wranglings académico sobre preguntas abstractas que influyeron, por vía de la reacción, los escritores místicos; algunos de ellos parecen haber sido bajo la influencia de la tendencia Ockhamist de negar la validez de la teología natural tradicional y relegar todo el conocimiento de Dios, hasta de Su existencia, a la esfera de fe. La respuesta a este fue encontrada por los místicos, o por algunos de ellos, en una extensión de la idea de experiencia. Así, aunque Henry Suso no negara la validez de un acercamiento filosófico a Dios, él trató de mostrar que hay una certidumbre basada en la experiencia interior, cuando este concuerda con las verdades reveladas de la fe. ¿Y, en efecto, no tenía a Roger Bacon, que insistió tanto en el método experimental en la adquisición de conocimiento, incluyó la experiencia espiritual de Dios bajo el título general de la experiencia? Los místicos en su vuelta no vieron ninguna razón de encajonar 'la experiencia' a la experiencia del sentido o al conocimiento de actos internos de alguien.

Del punto de vista filosófico, sin embargo, el punto principal del interés acerca de los escritores místicos es su racionalización especulativa de la experiencia religiosa, en particular sus declaraciones acerca de la relación del alma a Dios y, en general, de criaturas a Dios. Como es bastante común con escritores místicos de tiempos antes y también posteriores, algunos de ellos hecho declaraciones que eran seguramente valientes y que

probablemente despertarían la atención hostil de teólogos que consideraron el sentido literal de tales declaraciones. El delincuente principal a este respecto era Eckhart, varío cuyas proposiciones fueron condenadas posteriormente, aunque Henry Suso, su discípulo, defendiera su orthodoxy. También hubo controversia acerca de declaraciones hechas por Ruysbroeck y Gerson. En lo que sigue dará particular, si informe, consideración a este aspecto especulativo de las escrituras de los místicos. Aunque las ciertas declaraciones, sobre todo en el caso de Eckhart, sean poco ortodoxas de ser entendido en un sentido absolutamente literal, no considero que los escritores en cuestión tenían cualquier intención de ser poco ortodoxos. Muchas de sus proposiciones de sospechoso pueden ser paralleled en escritores más tempranos y deben ser vistas en la luz de la tradición Neo-platónica. En cualquier caso considero que la tentativa que ha sido hecha en ciertos cuartos para encontrar una nueva 'teología alemana' en Eckhart y sus discípulos es una tentativa vana.

2. El Meister Eckhart nació aproximadamente 1260 en Hochheim cerca de Gotha. Afiliándose a la Orden{al Pedido} dominicana que él estudió y luego sermoneó en París. Habiendo sido Provincial de Saxonía y el Vicario-general posterior de la Orden{del Pedido}, él volvió a París en 1311, donde él dio una conferencia hasta 1314. De París él se movió a Colonia; y era el arzobispo de aquella ciudad que en 1326 instituyó una investigación de la doctrina de Eckhart. Eckhart apeló a la Santa Sede; pero en 1329, dos años después de su muerte, 28 proposiciones tomadas de sus escrituras latinas posteriores fueron condenadas por el Papa John XXII.

En *el Quaestiones Parisienses*<sup>2</sup> Eckhart levanta la pregunta si en Dios que es (*esse*) y entiende (*intelligere*) son el mismo. Su respuesta es, por supuesto, afirmativamente; pero él procede a ~~maintain~~<sup>3</sup> que no es porque Dios es que Él entiende, pero que Él es porque Él es la intelecto y el entendimiento. El entendimiento o intellection son 'la fundación del Que es' o existencia. San Juan no dijo: 'al principio era, y Dios era'; él dijo: 'al principio era la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios.' De este modo, también, Cristo dijo: 'soy la Verdad.' Además, San Juan también dice que todas las cosas fueron hechas por la Palabra; y el autor *del Liber de causis* en consecuencia concluye que 'la primera de cosas creadas es'. Resulta que Dios, que es el creador, es 'intelecto y entendimiento, pero no ser o existencia' (*no ens vel esse*). El entendimiento es una perfección más alta que ~~estar~~ En Dios, entonces, hay ni, ni existencia, formalmente hablar, ya que Dios es la causa de ser. Por supuesto, si uno gusta llamar el entendimiento 'ser', esto no importa; pero en este caso debe ser entendido que ser pertenece a Dios porque Él ~~no entiende~~<sup>5</sup> 'Nada que está en una criatura está en Dios ahorran como en su causa, y no está allí formalmente. Y tan, desde ser pertenece a criaturas, esto no está en Dios ahorran como en su causa; y así no hay en Dios, pero la pureza de ser. '6 Esta 'pureza de ser' entiende. Dios puede haber dicho a Moisés, 'soy quiénes son'; pero Dios hablaba entonces como alguien que uno encuentra en la oscuridad y preguntas en cuanto a su identidad, y quien, no deseando revelar él, respuestas, 'soy a quién soy. '7 Aristóteles observó que el poder de la visión debe ser descolorido, si debe ver cada color. Tan Dios, si Él es la causa de todo el ser, debe estar encima ~~de ser~~<sup>8</sup>

En la fabricación *intelligere* más fundamental que *esse* Eckhart seguramente contradijo San. Thomas; pero la noción general que Dios no es, en el sentido que Dios super-es o encima de ser, era una cosa común de la tradición Neo-platónica. La doctrina puede ser encontrada en las escrituras del Pseudo-Dionysius, por ejemplo. Cuando hemos visto,



Eckhart cita al autor (en un sentido remoto) *del Liber de causis*, a saber Proclus; y es muy probable que él era bajo la influencia de Theodoric (o Dietrich) de Freiberg (c. 1250-c. 1311), otro dominicano alemán, que hizo el uso copioso de Proclus, el neo-platónico. El lado Neo-platónico de la enseñanza de Albert en el que el Gran vivió en el pensado dominicanos como Theodoric de Freiberg, Berthold de Moosburg y Meister Eckhart, aunque debiera ser añadido esto que para San. Albert era una reliquia, como era, del pasado, se hizo para algunos pensadores posteriores un principal y exageró el elemento de su pensamiento. En su comentario (inédito) sobre *Elementatio* de Proclus *theologica* Berthold apeló expresamente a Albert el Gran.

Ha sido sostenido que, después haber mantenido con sus trabajos más tempranos que Dios es *intelligere* y no *esse*, Eckhart cambió su vista{opinión} y más tarde mantuvo que Dios es *esse*. Este era la opinión de Maurice De Wulf, por ejemplo. Los otros, sin embargo, como el M de Gilson, no admitirán un cambio de doctrina en la parte de Eckhart. Aquel Eckhart declaró que Dios es *esse*, existencia, está seguro. Así, en la *Obra tripartitum*<sup>9</sup> su primera proposición es, *Esse est Guaridas*. 'Dios y la existencia son el mismo.'<sup>10</sup> y él alude a las palabras en el libro del Éxodo, 'soy quiénes son.' 'Dios solo dice{habla} correctamente ser (*ens*), un, verdadero y bueno.'<sup>11</sup> 'a alguien que pregunta acerca de Dios que o que Él es, la respuesta es: Existencia.'<sup>12</sup> Que este parece como un cambio del frente puede ser apenas negado; pero Gilson sostiene que Eckhart siempre enfatizaba la unidad de Dios y que para él la verdadera unidad es la propiedad de inteligente siendo solo; de modo que la unidad suprema de Dios le pertenezca porque Él es, sobre todo cosas, intelecto, *intelligere*. El Eckhar fue seguramente entendido como la busca de una unidad en Dios que supera el diferencia de Personas; y una de las proposiciones condenadas (24) carreras como sigue. 'Cada diferencia es el extranjero a Dios, si en la Naturaleza o en Personas. Prueba: la Naturaleza sí mismo es un, éste cosa, y cualquiera de las Personas es la cosa misma como la Naturaleza.' La declaración y la condena de esta proposición significan, por supuesto, que Eckhart fue entendido por los teólogos que examinaron sus escrituras como la enseñanza que el diferencia de Personas en el Carácter divino es lógicamente posterior a la unidad de Naturaleza de tal modo que la unidad supera la Trinidad. Henry Suso defendió Eckhart observando que decir que cada una de las Personas divinas es idéntica con la Naturaleza divina es la doctrina ortodoxa. Este es absolutamente correcto. Los teólogos de examen, sin embargo, entendieron Eckhart para significar que el diferencia de Personas el uno del otro es 'una etapa{escena}' secundaria, como era, en el Carácter divino. Pero no estoy preocupado por el orthodoxy o unorthodoxy de la doctrina trinitarian de Eckhart: deseo simplemente llamar la atención hacia el énfasis que él puso en la unidad del Carácter divino. Y esto es la opinión de Gilson que esta unidad perfecta pertenece a Dios, según la opinión constante de Eckhart, en virtud del que Dios es principalmente *intelligere*. La esencia divina pura es *intelligere*, que es el Padre, y es de la fecundidad de esta esencia pura que allí proceden el Hijo (*vivere*) y el Espíritu Santo (*esse*).

La verdad de la materia{del asunto} parece ser que hay varios hilos en el pensamiento de Eckhart. Cuando él comenta sobre las palabras, 'soy quiénes son', en *el Expositio libri Exodi*, él observa que en esencia de Dios y existencia son el mismo y que la identidad primordial y existencia pertenece a Dios solo. En cada esencia de criatura y existencia son distintos, yo y esto es una cosa de pedir sobre la existencia de una cosa (*de annitate sive de esse rei*) y el otro preguntar sobre su quiddity o naturaleza. Pero en caso de Dios, en quien

la existencia y la esencia son idénticas, la respuesta adecuada a alguien que pregunta quien o cual Dios es, es que Dios existe o es. 'Ya que la existencia es la esencia de Dios.'<sup>13</sup> Esta doctrina es obviamente la doctrina Thomist, aprendida y aceptada por el dominicano. Pero en el mismo paso mencionó que Eckhart habla 'de la emanación' de Personas en el Carácter divino y usa la expresión muy Neo-platónica *monas monadem gignit*. Además, la tendencia de encontrar en Dios encima el que una unidad sin el diferencia, superando el diferencia de Personas, una tendencia a la cual me he referido, es también de la inspiración Neo-platónica, como es también la doctrina que Dios está encima de ser. Por otra parte, la noción que *intelligere* es la perfección divina suprema parece ser original: en el esquema Plotinian El que está encima de la intelecto. Probablemente no es posible armonizar estos hilos diferentes perfectamente; pero no es necesario suponer que cuando Eckhart acentuó la identidad de existencia y esencia en Dios él renunciaba conscientemente su 'antigua' vista{opinión} que Dios es *intelligere* más bien que *esse*. En *el Expositio libri Génesis* él dice: 'la naturaleza de Dios es la intelecto, y para Él para ser debe entender'; *natura Dei est intetctus, y sibi esse est intelligere.*<sup>14</sup>

Sin embargo, si él cambió su opinión o no, Eckhart hizo algunas declaraciones bastante valientes en relación a la caracterización de Dios como la existencia, *esse*. Por ejemplo, 'fuera de Dios no hay nada, en vista de que esto sería la existencia exterior'<sup>15</sup> Dios es el creador pero Él no crea 'fuera' Él mismo. Un constructor hace una casa fuera de él, pero no debe ser imaginado que Dios lanzó, como era, o creó a criaturas fuera de Él en algún espacio infinito ~~o vacío~~<sup>16</sup> 'Por lo tanto Dios creó todas las cosas, no estar de pie fuera de Él o cerca y fuera de sí, como otros artesanos, pero Él los llamó de la nada, es decir de la inexistencia, a la existencia, que ellos encontraron y recibieron y tenían en Él. Ya que Él Él mismo es la existencia.'<sup>17</sup> no hay nada fuera de la primera causa; para ser fuera de la primera causa significaría ser fuera de la existencia; ya que la primera causa es Dios, y Dios es y existencia. La doctrina que 'fuera' 'de' Dios no hay nada es seguramente susceptible de una interpretación ortodoxa: sí, o sea, es tomado como equivalente al desmentido de la independencia de la criatura de Dios. Además, cuando Eckhart declara que, aunque las criaturas tengan sus naturalezas específicas de sus formas, que les hacen este o que la clase de ser, su *esse* no proviene de la forma, pero de Dios, él podría parecer insistir simplemente en los hechos de creación divina y conservación divina. Pero él va adelante que este y declara que Dios es a la criatura como el acto a la potencia, como la forma para importar, y como *esse a ens*, implicando por lo visto que la criatura existe por la existencia de Dios. De manera similar él dice que nada así carece del diferencia como que que es constituido y que de cual y por cual y por que es constituido y subsiste; y él concluye que nada así carece del diferencia (*nihil tam indistinctum*) como el que Dios o Unidad y la multiplicidad de criaturas (*creatum numeratum*).

Ahora, si estas proposiciones son tomadas en el aislamiento, no es sorprendente que Eckhart debería ser considerado como la enseñanza de una forma de panteísmo. Pero no hay ninguna justificación para tomar estos textos en el aislamiento, si deseamos, o sea, descubrir lo que Eckhart quiso decir. Él fue acostumbrado para usar antinomias, declarar una tesis y dar motivos de ello, y luego declarar una antítesis y dar motivos de ello. Obviamente ambos juegos de declaraciones deben ser tenidos en cuenta si el sentido de Eckhart y la intención deben ser entendidos. Por ejemplo, en el ejemplo la tesis es que nada es tan distinto del creado como Dios es. Uno de los motivos dados es que nada es tan

distante de nada como es la parte de enfrente de aquella cosa. Ahora, 'Dios y la criatura están opuestos cuando El que y sin Numerar está opuesto al número, el numerado y el numerable. Por lo tanto nada es tan distinto (como Dios) de cualquier ser creado.' La antítesis es que nada es así 'indistinto' de la criatura cuando Dios es; y los motivos son dados para decir este. Está bastante claro que la manera de pensar de Eckharfs era como sigue. Es necesario decir que Dios y las criaturas están completamente diferentes y opuestos; pero si uno *simplemente* dice este, uno implica lo que no es verdadero; al menos un declara lo que no es la verdad entera; ya que la criatura existe sólo por y por Dios, sin quien no es nada en absoluto.

Para un entendimiento de antinomias Eckharfs uno puede consultar de manera rentable *Eckhart de Otto Karrer Meister*, <sup>18</sup> donde él cita textos y añade notas explicativas. El Karrer puede esforzarse en una manera exagerada por asimilar la enseñanza de Eckhart a aquel de San. Thomas, pero sus comentarios sirve para corregir una vista{opinión} exagerada de las salidas de Eckhart de San. Thomas. Por ejemplo, Eckhart declara que Dios solo es y que las criaturas no son nada y también que Dios no es; esto todas las criaturas son Dios y también que todas las criaturas no son nada; esto a diferencia del que ningunas cosas son así como Creador y criatura y que ningunas cosas son así como como Creador y criatura; aquel Dios está en todas las cosas y también que Dios es sobre todo cosas; aquel Dios está en todas las cosas como el que son y también que Dios es fuera de todas las cosas. Aquel Dios solo es y esto las criaturas son nada significa simplemente que en comparación con criaturas de Dios no son como nada. En *Soliloquies*<sup>19</sup> agustino ocurre la declaración que 'sólo del Inmortal puede el que realmente decir que Él is', y San. Anselm asserts<sup>20</sup> que en un cierto sentido Dios solo es. La declaración que todas las criaturas son Dios se refiere principalmente a su presencia eterna en Dios, en la intelecto divina, mientras la declaración que ellos no son nada significa que ellos no son nada aparte de Dios. La doctrina que Dios y las criaturas son tanto como como a diferencia de implica la teoría de analogía y esto tiene sus raíces en el Pseudo-Dionysian *Nombres*<sup>21</sup> Divinos Santos. Thomas affirmed<sup>22</sup> que la criatura parece a Dios, pero que no debería decirse que Dios parece a la criatura. Dios como inmanente está en todas las cosas por 'el poder, presencia y esencia', pero Él es también sobre todo cosas, o supera todas las cosas, ya que Él es su creador de nada y de ninguna manera depende de ellos. Así, en su noveno Eckhart *sermon*<sup>23</sup> alemán dice: 'Dios está en todas las criaturas ... y aún Él está encima de ellos.' En otras palabras, no hay ninguna razón adecuada de encontrar el panteísmo en su pensamiento, aunque un número considerable de declaraciones, tomadas en el aislamiento, pareciera implicar que él era un panteísta, Lo que llama la atención de alguien en su pensamiento es el camino valiente del cual él yuxtapone sus tesis y antítesis más bien que las declaraciones aisladas, que son con frecuencia cosas comunes de la filosofía medieval y pueden ser descubiertas en Agustín o el Pseudo-Dionysius o el Victorines o hasta Santos. Thomas. Cuando Karrer observa, uno puede encontrar antinomias aparentes hasta en San. Thomas. Por ejemplo, en *el Summa theologiae*<sup>24</sup> San. Thomas dice que Dios es sobre todo cosas (*supra omnia*) y aún en todas las cosas (*en el jeroglífico universal*); aquel Dios está en cosas y aún que todas las cosas están en Dios; que nada sea distante de Dios y aún que se dice que cosas son distantes de Dios. Una proposición condenada de Eckhart comienza, 'todas las criaturas son una nada pura; y decir que sus intenciones no eran heterodoxas no es preguntar, por supuesto, la legitimidad de la acción eclesiástica que fue tomada, ya que es bastante obvio que las

proposiciones en cuestión podrían ser fácilmente interpretadas mal, y lo que fue condenado era la proposición cuando esto estuvo de pie tomado en su sentido literal o natural, pero no necesariamente como el autor entendido y lo significó. La proposición en cuestión fue condenada como 'mal sondeo, erupción y sospechada de la herejía', y Roma costó juzgar de ello de cualquier otro modo cuando fue presentado para comentario teológico y juicio. Para realizar{comprender} este, uno sólo tiene que leer el paso siguiente en el cuarto ~~sermón 25~~ alemán 'Todas las criaturas no son un puro nada. No digo que ellos son poco o algo; ellos no son un puro nada.' Pero él continúa a explicar lo que él quiere decir. 'Todas las criaturas no tienen a ningún ser, cuando su ser depende de la presencia de Dios. Si Dios diera vuelta lejos de criaturas durante un momento, ellos no serían reducidos a nada.' El historiador de filosofía, sin embargo, está preocupado por el sentido intencionado del autor, no por la 'nota teológica' para ser atado a proposiciones aisladas; y es, pienso, ser lamentado que algunos historiadores han permitido por lo visto que el valor de algunas proposiciones de Eckhart ciegue a ellos ambos al contexto general y sentido y a la historia de las proposiciones en cuestión.

Eckhart también hizo algunas declaraciones extrañas acerca del acto de la creación. En *el Expositio libri Génesis* él dice, en cuanto a la declaración que Dios creó 'al principio', aquel este 'principio' es 'el ahora' de la eternidad, el indivisible 'ahora' (*nunc*) en que Dios es eternamente Dios y la emanación eterna de las Personas divinas toma ~~el lugar 26~~ Él continúa a decir que si alguien pregunta por qué Dios no creó el mundo antes de que Él hiciera, la respuesta es que Él no podía hacer así; y Él no podía hacer así porque Él crea el mundo en el mismo 'ahora' en el cual Él es eternamente Dios. Es falso imaginar que Dios esperó, como era, un momento para crear el mundo. Poner la materia{el asunto} toscamente, en el mismo 'ahora' en cual Dios el Padre existe y genera a Su Hijo coeternal Él también crea el mundo. Al principio oyendo al menos este suena como si Eckhart pensara dar clases aquella creación es de la eternidad, que esto es coeternal y ligado with la generación del Hijo. En efecto, las tres primeras proposiciones condenadas muestran claramente que los teólogos de examen le entendieron en este sentido.

Puede ser, por supuesto, que Eckhart quiso decir la eternidad de creación para referirse al objeto del acto creativo, el mundo actual, y no sólo al acto de creación cuando esto está en Dios. Este es seguramente la interpretación natural de muchas de las declaraciones que él hace. ¿Pero en este caso también debemos tomar con absoluto literal su declaración que 'la creación' y cada trabajo de Dios son perfeccionados simultáneamente y terminados al muy principio de la creación? <sup>27</sup> de Ser así, no implicaría este que no hay ningún tiempo y que la Encarnación, por ejemplo, ocurrió a principios de la creación? Me parece que Eckhart pensaba en la creación como el trabajo de Dios que no es a tiempo. Dios creó al principio, él dice, 'es decir en Él, ya que Dios Él mismo es *el Principium*.<sup>28</sup> Para Dios no hay ningún pasado o futuro; para Él todas las cosas están presentes. Entonces puede decirse correctamente que Él ha completado Su trabajo en este momento de la creación. Dios es el principio y el final de todas las cosas, 'el primer y el último'; y ya que Dios es eterno, existiendo en un eterno 'ahora', Él debe ser concebido como eternamente creando todas las cosas en esto eterno 'ahora'. No sugiero que las declaraciones de Eckhart, tomadas como ellos están de pie, fueran correctas del punto de vista teológico; pero él me parece haber estado mirando la creación del mundo de lo que uno podría llamar el punto de vista de Dios y haber estado insistiendo que no hubiera que imaginar que Dios creó el mundo 'después'

'de' un tiempo en el cual no había ningún mundo. En cuanto a la unión de creación con la generación del Hijo, Eckhart pensaba en las palabras en San. ~~Los John:29~~ 'Todas las cosas fueron hechos por él (la Palabra): y sin él no fue hecho nada que fue hecho. 'El enganche de estas palabras con la declaración contuvo en el primer verso del primer capítulo de la Génesis, 'En Dios que comienza creó el cielo y la tierra', y entendiendo 'comenzando' en cuanto a Dios, o sea, como mandando a Dios eterno 'ahora', él dice que Dios creó el mundo simultáneamente con la generación del Hijo, por quien 'todas las cosas fueron hechas'. Este parecería seguramente implicar que no había ningún principio del tiempo y ascender a un desmentido de creación a tiempo; pero en *el Expositio libri Génesis*,<sup>30</sup> después de mandar a las Ideas Platónicas *o nuevo ron rationes* y decir que la Palabra es *la proporción idealis*, él continúa a cotizar{citar} Boethius y dice que Dios creó todas las cosas *en ratione y secundum rationem idealem*. Otra vez, 'el principio' en el cual Dios creó el cielo y la tierra es *el intellectus o intelligentia*. Es posible, entonces, que Eckhart no significó que el objeto del acto creativo, el mundo actual, es eterno, pero mejor dicho que Dios eternamente concibió y creación willed en y por la Palabra. Este, en cualquier caso, es lo que él más tarde dijo que él había querido decir. 'La creación, en efecto, y cada fuerza mayor son la misma esencia de Dios. Aún esto no sigue de este que si Dios creara el mundo de la eternidad, el mundo en esta cuenta existe de la eternidad, cuando los ignorantes piensan. Ya que la creación en el sentido pasivo no es eterna, como el creado sí mismo no es eterno. '31 Eckhart obviamente utilizaron sayings así de San. Albert el Gran: 'Dios creó de la eternidad, pero el creado no es de la eternidad,'<sup>32</sup> y de San. Agustín: 'en la Palabra eterna dost los Thou dicen{hablan} eternamente todo esto Thou speakest; y aún no todo existe inmediatamente y de la eternidad esto Thou effectest hablar. '33

Parecemos quizás habernos extraviado lejos de Eckhart el místico. Pero el místico apunta a la unión con Dios, y es bastante natural que un místico especulativo como Eckhart debiera enfatizar el immanence de Dios en criaturas y su vivienda en Dios. Él no negó la transcendencia de Dios; él lo afirmó. Pero él seguramente usó expresiones exageradas y expresiones ambiguas en la declaración de las relaciones de criaturas en general a Dios. El valor parecido y la propensión a la exageración pueden ser vistos en sus declaraciones acerca de la relación del alma humana en particular a Dios. En el alma humana hay un elemento, que él llamó *archa* y que es no creado. Este elemento es ~~la inteligencia~~<sup>34</sup> en Virtud *de intelligere* el alma es deiform, ya que Dios Él mismo es *intelligere*. Pero la unión mística suprema con Dios no ocurre por las actividades de amor y conocimiento, que son actividades del alma y no la esencia del alma: esto ocurre en el hueco íntimo del alma, 'la chispa' *o vestigio animae*, donde Dios une el alma a Él en una manera escondida e inefable. La intelecto detiene{entiende} a Dios como la Verdad, la voluntad como el Bueno: la esencia del alma, sin embargo, su ciudadela (*bürgelin*), es unida con Dios como *esse*. La esencia del alma, también llamada su 'chispa' (*vünkelin o vestigio*) es simple; esto está en ello que la imagen de Dios es sellada; y en la unión mística es unido con Dios cuando un y simple, o sea, con una esencia divina simple que supera el diferencia de Personas<sup>35</sup> Eckhart así predica una unión mística que recuerda uno de 'el vuelo de Plotinus del solo al Solo', y uno puede ver el paralelismo entre su psicología y su metaphysic. El alma tiene una tierra{razón} simple, unitaria o esencia y Dios tiene una esencia simple que supera el diferencia de Personas: la unión mística suprema es la unión de los dos. Pero esta doctrina de una tierra{razón} del alma que es superior a la inteligencia como un poder no

necesariamente significa que la presencia del alma no es, en un sentido más alto, intelecto. Ni hace la doctrina que la tierra{razón} del alma es unida con Dios cuando *esse* necesariamente significan que *el esse* no es *intelligere*. En otras palabras, no pienso que la enseñanza mística de Eckhart necesariamente contradice la vista{opinión} de Gilson que la declaración que Dios es *esse* no implica rompen con las declaraciones más tempranas que Dios es *intelligere*. Los Sermones parecen dejar claro que Eckhart no cambió su opinión. Él habla de la tierra{razón} del alma como la intelecto.

De la unión místicamente efectuada entre Dios y el alma Eckhart habla de un modo muy valiente. Así en el sermón alemán al texto, 'sólo{justo} vivirá para siempre; y su recompensa está con el Señor', <sup>36</sup> él declara que 'nosotros somos totalmente transformados y cambiados en Dios'. Y él continúa a decir que, como el pan es cambiado en el Cuerpo de Cristo, tan es el alma cambiada en Dios de tal modo que ningún diferencia permanece. 'Dios y yo somos el que. Por el conocimiento tomo a Dios en mí; por el amor firmo a Dios.' Como el fuego{incendio} cambia la madera en sí, 'entonces somos transformados en Dios'. Tan también en Eckhart <sup>sermon37</sup> siguiente dice que como la comida que como se hace un con mi naturaleza tan haga nos hacemos un con la naturaleza divina.

Bastante naturalmente, las declaraciones de esta clase no pasaron desapercibido. La declaración que hay algo no creado en el alma fue reprobada, y la declaración que somos totalmente transformados en Dios en una manera similar a aquella de la transformación del pan en el Cuerpo de Cristo fue condenada como herética. En su autojustificación Eckhart confesó que es falso decir que el alma o cualquier parte de ello son no creadas; pero él protestó que sus acusadores habían pasado por alto el que ha declarado que los poderes supremos del alma fueron creados en ~~y con el alma~~ <sup>38</sup> de Hecho Eckhart había implicado que hay algo no creado en el alma, y no debe ser preguntado en que sus palabras condujeron a preocuparse; pero él mantuvo que por 'no creado' él quiso decir 'no creado *en sí*, pero concreated' (con el alma). Además, él había dicho no que el alma es no creada, pero que si el alma entera fuera esencialmente y totalmente intelecto, sería no creado. Es, sin embargo, difícil de ver como él podría mantener este, a menos que por 'la intelecto' él quisiera decir la tierra{razón} del alma, que es la imagen de Dios. En este caso él puede haber querido decir que el alma, si totalmente y esencialmente la imagen de Dios (*imago Dei*), sería indistinguible de la Palabra. Este parece ser su sentido probable.

En cuanto a la declaración que 'nosotros somos transformados y cambiados en Dios', Eckhart confiesa que es un Hombre de error 39, él dice, no es 'la imagen de Dios, el Hijo no procreado de Dios; pero él es (hecho) a la imagen de Dios'. Él continúa a decir que tan muchos anfitriones en muchos altares son convertidos en un Cuerpo de Cristo, aunque los accidentes de cada anfitrión permanezcan, entonces 'somos unidos al Hijo verdadero de Dios, miembros de una cabeza de la Iglesia que es Cristo'. En otras palabras, él confiesa que sus declaraciones originales fueron exageradas e incorrecto, y que la comparación de la unión del alma con Dios a transubstantiation es una analogía, no una paralela. De hecho, sin embargo, aunque las declaraciones de Eckhart en sus sermones acerca de la unión mística con Dios fueran *sonantes* obviamente *macho* cuando ellos estuvieron de pie, ellos son de ningún modo excepcionales entre escritores místicos, hasta entre unos cuyo orthodoxy nunca ha sido seriamente llamado en cuestión. Las frases como el hombre que se hace Dios o la transformación del alma en Dios pueden ser encontradas con los trabajos de escritores de orthodoxy no preguntado. Si el místico desea describir la unión mística del alma con

Dios y sus efectos, él tiene que hacer el uso de palabras que no son diseñadas para expresar cualquier tal cosa. Por ejemplo, a fin de expresar la proximidad de la unión, la elevación del alma y el efecto de la unión en la actividad del alma, él emplea un verbo gustan 'transforman' o 'cambio en'. Pero 'el cambio en' denota tales procesos como la asimilación (de la comida), el consumo del material por fuego{incendio}, producción de vapor del agua, calor de la energía, etcétera, mientras que la unión mística del alma con Dios es *sui generis* y realmente requiere que una palabra totalmente nueva y especial lo describa. Pero si el místico acuñara una palabra flamante para este fin, esto no comunicaría nada en absoluto a alguien que careció de la experiencia en cuestión. Por lo tanto él tiene que emplear palabras en el uso más o menos ordinario, aunque estas palabras inevitablemente sugieran cuadros y paralelas que no se aplican estrictamente a la experiencia que él intenta describir. No hay nada para estar sorprendido en, entonces, si algunas declaraciones del místico, tomadas literalmente, son inadecuadas o hasta incorrectas. Y si el místico es también el teólogo y el filósofo, cuando Eckhart era, el inexactitude probablemente afectará hasta sus más declaraciones abstractas, al menos si él intenta expresar en declaraciones teológicas y filosóficas una experiencia que no es correctamente expresable, empleando para este fin palabras y frases que sugieren paralelas que no son paralelas estrictas o ya poseen un sentido definido en teología y filosofía. Además, el pensamiento de Eckhart y la expresión eran bajo la influencia de varias fuentes diferentes. Influyeron en él, por ejemplo, por San. Thomas, por San. Bonaventure, por el Victorines, por Avicenna, por el Pseudo-Dionysius, por Proclus, por Christian Fathers. Él era, también, un hombre profundamente religioso que estuvo interesado principalmente en actitud del hombre a y experiencia de Dios: él no era principalmente un filósofo sistemático, y él nunca sistemáticamente estudió detenidamente y dio consecuente las ideas y frases que él había encontrado en varios autores y las ideas que le ocurrieron en sus propias meditaciones en las Escrituras. Si, entonces, le preguntan si las ciertas declaraciones hechas por Eckhart son teológicamente ortodoxas cuando tomado en el aislamiento y según su sentido 'natural', a la respuesta le cuesta ser alguno además de una respuesta negativa. Eckhart vivió a la vez cuando la exactitud y la exactitud de la expresión fueron esperadas; y el hecho que él hizo sus declaraciones valientes y exageradas en sermones, los oyentes de los cuales podrían entender mal fácilmente sus verdaderas intenciones, da la censura teológica de ciertas proposiciones fácilmente comprensibles. Por otra parte, si le preguntan si Eckhart tuvo la intención de ser heterodoxo y si él quiso a encontrado 'una teología alemana', la respuesta también debe ser negativamente. Los discípulos como Henry Suso cariñosamente defendieron al Maestro contra gastos de la herejía; y un hombre como Suso nunca habría hecho este tenía él visto cualquier razón de dudar del personal de Eckhart orthodoxy. A mi parecer parece absurdo de hacer de Eckhart 'un pensador alemán' en la rebelión contra orthodoxy católico o atacar a los teólogos que se ofendieron por seguro de sus declaraciones como si no hubiera nada en estas declaraciones por las cuales ellos tuvieron derecho a ofenderse.

3. John Tauler nació en Estrasburgo sobre el año 1300 y entró en la Orden{el Pedido} dominicana en una edad temprana. Él hizo sus estudios en París; pero está claro que él fue más atraído ya a los escritores místicos y a los escritores bajo la influencia del Neoplatonismo que a las investigaciones lógicas de filósofos contemporáneos o las especulaciones metafísicas puramente abstractas del Schoolmen. Él es famoso como un predicador más bien que como un teólogo o un filósofo, y su predicación parece haber

estado sobre todo preocupada por la reforma y profundizar de la vida espiritual de religioso y clero. En el momento de la Peste Negra él ministered heroicamente al enfermo y morir. Sus escrituras presentan a un Católico ortodoxo y misticismo Christocentric, en el diferencia de las doctrinas místicas heréticas y panteístas que fueron enérgicamente propagadas entonces por varias asociaciones. Él murió en la ciudad de su nacimiento en el año 1361.

En las escrituras de Tauler encontramos la misma doctrina psicológica 'de la chispa' 'o la fundación' del alma como en las escrituras de Eckhart. La imagen de Dios reside en este ápice o la parte más alta del alma, y es retirándose dentro de él, superando imágenes y figuras, que un hombre encuentra Dios. Si 'el corazón' de un hombre (*Gemüt*) es girado hacia esta fundación del alma, o sea, si es girado hacia Dios, sus facultades de la intelecto y funcionará cuando ellos deberían; pero si su 'corazón' es girado lejos de la fundación del alma, de Dios indwelling, sus facultades, también, son giradas lejos de Dios. En otras palabras, entre la fundación del alma y las facultades Tauler encuentra un eslabón, *das Gemüt*, que es una disposición permanente del alma en cuanto a su fundación o ápice 'o chispa'.

Tauler no sólo utilizó las escrituras de San. Agustín, San. Bonaventure y el Victorines, sino también aquellos del Pseudo-Dionysius; y él parece haber leído algún Proclus. Él era también fuertemente bajo la influencia de la enseñanza de Eckhart. Pero, mientras que Eckhart bastante con frecuencia hablaba de tal modo que su orthodoxy fue llamado en cuestión, sería superfluo levantar cualquier tal pregunta en cuanto a Tauler, que insiste por la aceptación simple de verdades reveladas y cuyo pensamiento es constantemente Christocentric en el carácter.

4. Henry Suso nació en Constance sobre el año 1295. Él entró en la Orden{el Pedido} dominicana e hizo sus estudios en Constance (quizás en parte en Estrasburgo), después que él fue a Colonia. Allí él hizo el conocido personal de Eckhart, para quien él retuvo una admiración durable, afecto y lealtad. Devolviendo a Constance él gastó{pasó} algunos años allí, escribiendo y practicando mortificaciones extraordinarias y penitencias; pero a la edad de cuarenta años él comenzó una vida apostólica de predicar no sólo en Suiza sino también en Alsacia y el Rhineland. En 1348 él cambió su convento en Constance para esto en Ulm (conducido además por calumnias) y estaba en Ulm que él murió en el enero de 1366. Él fue beatificado por Gregory XVI en 1831.

La preocupación{El interés} principal de Suso como el escritor debía hacer conocido el camino del alma a la unión más alta con Dios: él era sobre todo un escritor místico práctico. La parte más especulativa de su pensamiento está contenida en *el Pequeño Libro de la Verdad (Büchlein der Wahrheit)* y en los ocho últimos capítulos de su autobiografía. *El Pequeño Libro de la Sabiduría Eterna (Büchlein der ewigen Weisheit)* es un libro del misticismo práctico. Suso escribió una versión latina de ello, *el Horologium Sapientiae*, que no es una traducción, pero un desarrollo. Algunas cartas y al menos dos sermones seguramente auténticos también han sido conservados.

El Suso cariñosamente defendió Eckhart contra el precio{la carga} de Dios confuso y criaturas. Él él mismo está absolutamente claro y decisivo sobre el diferencia entre ellos. Él dice en efecto que las criaturas están eternamente en Dios y que, como en Dios, ellos son Dios; pero él con cuidado explica lo que él quiere decir con este. Las ideas de criaturas están eternamente presentes en la mente divina; pero estas ideas son idénticas con la



esencia divina; ellas no son formas distintas el uno del otro o de la esencia divina. Adelante, este siendo de criaturas en Dios es completamente distinto del ser de criaturas fuera de Dios: es sólo por la creación que 'las criaturas' existen. Uno no puede atribuir creatureliness a criaturas cuando ellos están en Dios. Sin embargo, 'el creatureliness de cualquier naturaleza es nobler y más útil a ello que el ser que esto tiene en Dios'.<sup>40</sup> En todo este Suso no decía nada diferente de que San. Thomas había dado clases. De manera similar él expresamente da clases aquella creación es un acto libre{gratis} de Dios.<sup>41</sup> Él seguramente usa el Pseudo-Dionysian (o sea, Neo-platónico) la idea del desbordamiento de la calidad divina; pero él procura observar que este desbordamiento ocurre como un proceso necesario sólo dentro del Carácter divino, donde es 'interior, sustancial, personal, natural, necesario sin la obligación, eterna y perfecta'.<sup>42</sup> el desbordamiento en la creación es un acto libre{gratis} en la parte de Dios y es distinto de la procesión eterna de las Personas divinas. No hay, entonces, ninguna pregunta del panteísmo en el pensamiento de Suso.

Una libertad similar de tendencias panteístas está clara en la doctrina de Suso de la unión mística del alma con Dios. Como con Eckhart y Tauler, se dice que la unión mística ocurre en 'la esencia' del alma, 'la chispa' del alma. Esta esencia o centro del alma son el principio de unificación de los poderes del alma, y esto está en ello que la imagen de Dios reside. Por la unión mística, que ocurre por conocimiento sobrenaturalmente impresionado y amor, esta imagen de Dios es actualizada adelante. Esta actualización es llamada 'el nacimiento de Dios' (*Gottesgeburt*) o 'el nacimiento de Cristo' (*Christusgeburt*) en el alma, por medio de la cual el alma es hecha más bien a y más unida con la Deidad en y por Cristo. El misticismo de Suso es esencialmente Christocentric. Él habla del alma 'hundiendo en' Dios; pero él enfatiza el hecho que no hay, y nunca puede ser, una identificación ontológica completa de la tierra{razón} o la esencia del alma con el Ser divino. El hombre permanece el hombre, aun si él se hace deiform: no hay ninguna absorción panteísta de la criatura en ~~Dios~~.<sup>43</sup> Cuando he dicho, Suso era fuertemente bajo la influencia de Eckhart, pero él siempre tenía cuidado para traer su enseñanza en la armonía clara con las doctrinas del cristianismo Católico., en efecto, sería preferible decir que su enseñanza mística saltó de la tradición Católica de la espiritualidad, y que, por lo que Eckhart está preocupado, Suso interpretó la enseñanza de éste en un sentido ortodoxo.

Se ha dicho que el pensamiento de Suso se diferenció de Eckhart en cuanto a su dirección. Eckhart prefirió comenzar con Dios: su pensamiento se movió de la esencia divina simple a la Trinidad de Personas, sobre todo a la Palabra o Logotipos, en los cuales él vio el arquetipo de creación, y tan a criaturas en la Palabra. La unión del alma con Dios le apareció como una vuelta de la criatura a su residencia en la Palabra, y la experiencia mística más alta del alma es la unión de su centro con el centro simple o la esencia del Carácter divino. Suso, sin embargo, fue menos especulativamente inclinado. Su pensamiento se movió de la persona humana a la unión dinámica de éste con Cristo, el Dios-hombre; y él enfatizó fuertemente el lugar de la Humanidad de Cristo en la subida del alma a Dios. En otras palabras, aunque él a menudo usara más o menos las mismas frases que Eckhart usó, su pensamiento era menos Neo-platónico que Eckhart, y más fuertemente influyeron en él que era Eckhart por la espiritualidad afectiva 'y el misticismo de la novia' Christocentric de San. Bernard.

5. John Ruysbroeck nació en 1293 en el pueblo de Ruysbroeck cerca de Bruselas. Después de que algunos años gastaron{pasaron} en la ciudad última él se hizo Previo del

convento Agustino de Groenendael (Valle Verde) en el bosque de Soignes cerca de Bruselas. Él murió en 1381. Sus escrituras incluyen *el Adorno del Matrimonio Espiritual* y *el Libro de Doce Beguines*. Él escribió en el Flamenco.

El Ruysbroeck, quién era fuertemente bajo la influencia de las escrituras de Eckhart, insiste en la presencia original de la criatura en Dios y en la vuelta a aquel estado de la unidad. Uno puede distinguirse en el hombre ~~una unidad~~<sup>44</sup> triple 'la unidad primera y más alta del hombre está en Dios.' Las criaturas dependen de esta unidad para el que son y preservación, y sin ello ellos no serían reducidos a nada. Pero esta relación a Dios es esencial a la criatura y esto no hace, de sí, hace un hombre realmente bien o malo. La segunda unidad es también natural: esto es la unidad de los poderes más altos del hombre en tanto como éstos saltan de la unidad de su mente o espíritu. Esta unidad fundamental del espíritu es el mismo como el primer tipo de la unidad, la unidad que depende de Dios; pero es considerado en su actividad más bien que en su esencia. La tercera unidad, también natural, es la unidad de los sentidos y de las actividades corporales. Si en cuanto a la segunda unidad natural el alma es llamada 'el espíritu', en cuanto al tercer es llamado 'el alma', es decir como principio vital y principio de la sensación. 'El adorno' del alma consiste en la perfección sobrenatural de las tres unidades; el primer por la perfección moral de Christian; el segundo por las virtudes teológicas y los regalos del Espíritu Santo; el tercer por unión mística e inexpressable con Dios. La unificación más alta es 'que la unidad más alta en la cual Dios y el espíritu de cariño son unidos sin el intermediario'.

Como Eckhart el Ruysbroeck habla de 'la Unidad más alta y superesencial de la Naturaleza Divina'. Las palabras recuerdan la escritura del Pseudo-Dionysius. Con esta Unidad suprema el alma, en la actividad más alta de la vida mística, puede hacerse unida. Pero la unión supera el poder de razón; es llevado a cabo por el amor. En ello la tierra{razón} del alma es, como era, perdido en el abismo inefable del Carácter divino, en la Unidad Esencial a cual 'las Personas, y todo que vive en Dios, sólo{justo} dar el lugar' <sup>45</sup>

Bastante naturalmente, la doctrina de Ruysbroeck fue atacada, en particular por Gerson. Sin embargo, que él no tuviera la intención de enseñar el panteísmo Ruysbroeck aclarado en *el Espejo de la Salvación Eterna* y en *el Libro de Doce Beguines*. Él fue defendido por la furgoneta de enero Schoonhoven (d. 1432), él mismo un místico, y Denis la cartuja no vaciló en tomar prestado de sus escrituras.

6. Denis la cartuja, que nació en Rychel en 1402 y murió como una cartuja de Roermond en 1471, no pertenece por orden cronológico al período que está siendo tratado en la primera parte de este trabajo. Por la conveniencia, sin embargo, diré unas palabras sobre él aquí.

'El Doctor extasiado' había hecho sus estudios más altos en Colonia, y, para un escritor místico, él estuvo sorprendentemente interesado en temas Escolásticos. Él formó comentarios sobre *las Oraciones* de Pedro Lombard y en Boethius, así como en las escrituras del Pseudo-Dionysius, y él escribió un resumen de la fe ortodoxa según los trabajos de San. Thomas, un manual de filosofía y teología (*filosofías de Elementatio y theologica*) y otros trabajos teológicos. Además, hay sus tratados puramente ascéticos y místicos. Está claro que él era al principio un seguidor fiel de San. Thomas; y su hostilidad no sólo hacia el nominalists sino también hacia el Scotists parece haber seguido en todas partes de su vida. Pero él gradualmente se movió del campo del Thomists a aquel de los

seguidores de San. Albert, y él era mucho bajo la influencia de las escrituras del dominicano Ulric de Estrasburgo (d. 1277), quién había asistido San. Las conferencias de Albert en Colonia. No sólo Denis rechazó el verdadero diferencia entre esencia y existencia, que él había defendido al principio; pero él también abandonó la vista{opinión} de Thomist del papel 'del fantasma' en el conocimiento humano. Denis restringió la necesidad del fantasma a los niveles inferiores de knowledge y mantuvo que el alma puede saber{conocer} sin el recurso al fantasma su propia actividad, ángeles y Dios. Nuestro conocimiento de la esencia divina, sin embargo, es negativo; la mente viene para realizar{comprender} claramente la incomprendibilidad de Dios. En este énfasis en el conocimiento negativo pero inmediato de Dios Denis era bajo la influencia del Pseudo-Dionysius y por las escrituras de Ulric de Estrasburgo y otros seguidores de San. Albert. El Doctor cartujo es un ejemplo notable de la combinación de místico con intereses Escolásticos.

7. Los místicos alemanes de la Edad Media (incluyo Ruysbroeck, aunque él fuera un Fleming) dibujaron su misticismo de sus raíces en Christian Faith. Esto no es una pregunta de enumerar fuentes, de mostrar la influencia de los Padres, de San. Bernard, del Victorines, de los Santos. El Bonaventure o de la tentativa de minimizar las influencias Neo-platónicas en la expresión y hasta en la idea, pero de realizar{comprender} la creencia común de los místicos en la necesidad de la gracia sobrenatural que atraviesa a Cristo. La Humanidad de Cristo puede jugar una parte más grande en el pensado Suso, por ejemplo, que en aquel de Eckhart; pero éste, a pesar de todas sus exageraciones, era prioritario Christian. No hay, entonces, ningún verdadero apoyo a la tentativa que ha sido hecha para descubrir en las escrituras de los místicos medievales alemanes como Eckhart, Tauler y Suso 'un misticismo alemán', si por este se supone un misticismo que no es el Católico, pero un provenir 'sangre y raza'.

Por otra parte, los místicos alemanes del siglo catorce representan realmente una alianza de Scholasticism y misticismo que les da un sello de su propio. Grabmann comentó que la combinación del misticismo práctico y de la especulación es por último una continuación de San. El programa de Anselm, *Credo, ut intelligam*. Sin embargo, aunque la especulación de los místicos alemanes creciera de las corrientes de pensamiento que había inspirado Scholastics medieval y que había sido sistematizado de varios modos en el siglo trece, su especulación debe ser vista en la luz de su misticismo práctico. Si esto fuera en parte las circunstancias de la educación de este o que el escritor místico que moldeó el marco de su especulación e influyó en su opción de ideas teóricas, esto era también en parte su vida mística práctica y su reflexión en su experiencia espiritual que influyó en la dirección de su especulación. Esto sería un error de pensar que la doctrina *del vestigio animae*, la chispa del alma o la esencia o tierra{razón} o ápice del alma, era no más que una idea de reserva{acción} que fue adoptada mecánicamente de precursores y pasó del místico al místico. *El vestigio* de término *conscientiae* o *synderesis* ocurren en San. El Jerome<sup>46</sup> y ello reaparecen en, por ejemplo, San. Albert el Gran, quién quiere decir con ello un poder que existe en todos los hombres que los reprende del bueno y se opone al mal. San. Thomas, que se refiere a San. Jerome,<sup>47</sup> habla de synderesis metafóricamente, cuando *el vestigio conscientiae*.<sup>48</sup> los místicos seguramente significó algo más que synderesis cuando ellos hablaron de la chispa o tierra{razón} del alma; pero, hasta concediendo que, prácticamente todas las expresiones por las cuales ellos caracterizaron la tierra{razón} del

alma debieran ser encontradas ya, según Denifle, en las escrituras de Richard de San. Victor. Sin duda la opinión de Denifle es verdadera; pero los místicos alemanes hicieron la idea de la tierra{razón} o la chispa del alma una de sus ideas principales, no simplemente porque ellos lo encontraron en las escrituras de un precursor reverenciado, pero porque esto cupo en con su experiencia de una unión mística con Dios que supera el juego consciente de actos de la inteligencia y va a. Como encontrado en sus precursores, la idea indudablemente sugerida a ellos esta unión cercana; pero su meditación en la idea fue de la mano con su experiencia.

Los posiblemente ciertos escritores alemanes han ido demasiado lejos en el descubrimiento en la combinación de especulación con el misticismo práctico una señal discernidora de los místicos alemanes. Esto sirve para diferenciarlos de algunos místicos, es verdadero, quiénes eran más o menos inocentes de especulaciones teóricas; pero una combinación similar puede ser vista en caso del Victorines en el duodécimo siglo y, en efecto, en aquel de Gerson él mismo, aunque Gerson tuviera la compasión escasa por la línea de especulación adoptada por Eckhart y Ruysbroeck, cuando él lo interpretó al menos. Sin embargo, hay una característica añadida que está relacionada con el hecho que Eckhart, Tauler y Suso eran todos los miembros de la Orden{del Pedido} dominicana, la Orden{el Pedido} de Predicadores de Frailes. Ellos diseminaron la doctrina mística en sus sermones, e intentaron, cuando he mencionado ya, profundizar de esta manera la vida espiritual general, en particular entre religioso. Sin duda uno podría hacer una observación similar sobre San. Bernard, por ejemplo, pero, en particular en caso de Eckhart, hay un sabor especulativo y marco, debido al desarrollo intermedio de la filosofía medieval, que no debe ser encontrada en San. Los sermones de Bernard. Además, los alemanes son 'más rugosos', menos floreados. El misticismo especulativo alemán está tan estrechamente relacionado con la predicación de dominicano que esto permite hablar, en este sentido, de 'el misticismo alemán' de la Edad Media, a condición de que uno no piense implicar que los dominicanos alemanes intentaban establecer una religión alemana o *German Weltanschauung*.

8. John Gerson, que nació en 1363, logró a Pedro d'Ailly como el canciller de la universidad de París en <sup>1395-49</sup> Él ha sido considerado un nominalist; pero su adopción de ciertas posiciones nominalist no provino de la adhesión a la filosofía nominalist. Él era un teólogo y escritor místico más bien que un filósofo; y esto estaba en los intereses de fe y de la teología que él tendió en ciertos asuntos hacia la doctrina nominalist. Chancellorship de Gerson se cayó en el período del Gran Cisma (1378-1417) y él tomó una parte prominente con el trabajo del Consejo de Constance. Mucho apenado no sólo en el estado de la Iglesia, sino también en la condición de universidad estudia y la propagación de doctrinas que, le pareció, había conducido a o había facilitado la subida de teorías como aquellos de Hus, él procuró aplicar un remedio, no por una diseminación de nominalismo como tal, pero por una memoria de hombres a la actitud derecha hacia Dios. El conflicto de sistemas de filosofía y la curiosidad y orgullo de teólogos, él pensó, había sido responsable de mucho mal. En su *De modis significandi propositiones quinquaginta* Gerson mantuvo que varias ramas del estudio se habían hecho aturdidas en perjuicio de verdad, lógicos que tratan de solucionar problemas metafísicos por *el modo significandi* apropiado a lógica, metaphysicians y lógicos que se esfuerzan por demostrar verdades reveladas o solucionar problemas teológicos por métodos que no son encajados para tratar con el objeto de teología. Esta confusión, pensó a Gerson, había conducido a un estado de anarquía en el mundo intelectual y a conclusiones falsas. Además, el orgullo de los teólogos Escolásticos

había engendrado la curiosidad y el espíritu de novedad o singularidad. Gerson publicó a dos *Contra* de conferencias *vanam curiositatem en negotio fidei*, contra la curiosidad vana en materia de la fe, en la cual él llamó la atención hacia la parte jugada en disputas Escolásticas por el amor de propias opiniones de alguien, envidia, el espíritu de opinión y desprecio para el inculto y el no iniciado. La falta de raíz es el orgullo de la razón natural que se esfuerza por exceder sus límites y solucionar problemas que es incapaz de la solución.

Es de este ángulo que habría que considerar el ataque de Gerson contra el realismo. La noción de ideas en Dios implica una confusión, primero de la lógica con la metafísica, y luego de la metafísica con la teología. En segundo lugar, esto implica que Dios no es simple, ya que los realistas tienden a hablar de estos *rationes ideales* en Dios como si ellos fueran distintos; y unos hasta hablan como si las criaturas preexistieran en Dios, o sea, como si las ideas divinas fueran criaturas que existen en Dios. En tercer lugar, la doctrina de ideas divinas, empleadas en la explicación de la creación, sirve sólo para limitar la libertad divina. ¿Y por qué limitan los filósofos y los teólogos la libertad divina? De un deseo de entender que que no puede ser entendido, un deseo que proviene del orgullo. Los pensadores de la tradición Platónica también hablan de Dios, no principalmente como libre{gratis}, pero como el Bueno, y ellos utilizan el principio de la tendencia natural de la calidad de difundirse a fin de explicar la creación. Pero por hacer así ellos tienden a hacer la creación un efecto necesario de la naturaleza divina. Otra vez, el realista metaphysicians y los teólogos insisten que la ley moral de ninguna manera dependa de la voluntad divina, así restringiendo la libertad divina, mientras que de hecho 'Dios no hace van a ciertas acciones porque ellos están bien; pero ellos están bien porque Él testamentos ellos, como los otros son malos porque Él los prohíbe. '50 'razón Derecha no precede a la voluntad, y Dios no decide dar la ley a una criatura racional porque Él ha visto primero en Su sabiduría que Él debería hacer así; esto es mejor dicho el contrario que ocurre. '51 Resulta que la ley moral no es inmutable. Gerson adoptó esta posición Ockhamist en cuanto a la ley moral porque él consideró que esto era la única consonante de posición con la libertad de Dios. Los filósofos Platonizing y los teólogos, él pensó, habían abandonado el principio de creencia, del sometimiento humilde, para el orgullo del entendimiento. Además, él no dejó de llamar la atención hacia los aspectos de realista del pensado John Hus y de Jerome de Praga; y él sacó la conclusión que el orgullo del entendimiento manifestado por los realistas conduce al final a abrir la herejía.

Así el ataque de Gerson contra el realismo, aunque esto le implicara en algunas posiciones que realmente fueron sostenidas por el nominalists, procedió mejor dicho de preocupaciones religiosas que de cualquier entusiasmo particular para *el vía moderna* como tal. 'Arrepiéntase y crea que el Evangelio' 52 era el texto en el cual Gerson construyó sus dos conferencias contra la curiosidad vana en materia de la fe. El orgullo que había invadido las mentes de profesores de universidad y conferenciantes los había hecho inconscientes de la necesidad del arrepentimiento y a la simplicidad de fe. Este punto de vista es obviamente más característico de un hombre cuya preocupación{interés} es la actitud del alma hacia Dios que de un hombre que está apasionadamente interesado en preguntas académicas para su propio bien. La hostilidad de Gerson hacia la metafísica y la teología de los realistas seguramente aguanta alguna analogía a la hostilidad de Pascal hacia aquellos que substituirían por Dios de Abraham e Isaac y Jacob a 'Dios de los filósofos.

Si miramos la materia{el asunto} de este punto de vista, no es sorprendente encontrar Gerson que expresa su asombro que los Franciscanos habían abandonado San. Bonaventure para *parvenus* en el mundo intelectual. San. *Itinerarium* de Bonaventure *mentis en Deum* él consideró como un libro más allá de toda la alabanza. Por otra parte, si consideramos la hostilidad de Gerson hacia el realismo, sus ataques contra Ruysbroeck y su tentativa de unir{conectar} el realismo con las herejías de John Hus y Jerome de Praga, su entusiasmo para San. Bonaventure podría parecer bien algo alarmante cuando se recuerda que San. Bonaventure puso la gran tensión en la doctrina Platónica de ideas en su forma Agustina y rotundamente condenó a Aristóteles para 'execrar' las ideas de Platón. La convicción de Gerson era que los teólogos de su tiempo habían descuidado la Biblia y los Padres, las fuentes verdaderas de la teología, a favor de pensadores paganos y de importaciones de la metafísica que perjudicó la simplicidad de fe. Él consideró, sin embargo, el Pseudo-Dionysius como el discípulo y convertirse de San Pablo, y considerado las escrituras Dionysian para formar la parte de la bien-primavera de la sabiduría verdadera. San. Bonaventure que él reverenció como un hombre que había bebido consecuentemente de estas aguas inmaculadas y quién se había concernido sobre todo con la sabiduría verdadera, que es el conocimiento de Dios por Jesucristo.

En el rencor, entonces, de su ataque contra el realismo, la doctrina mística de Gerson era profundamente bajo la influencia de la enseñanza del Pseudo-Dionysius. M de André Combes, en su estudio más interesante de la relación de Gerson a las escrituras y pensado el Pseudo-Dionysius, <sup>53</sup> después de mostrar a la autenticidad *de quaedam súper Notulae verba Dianysii de Caelesti Hierarchia* y sosteniendo que el trabajo debería preceder a la primera conferencia contra 'la curiosidad vana' en *la Ópera* de Gerson, deja claro que Gerson fue nunca simplemente un 'nominalist' y que sus ideas fueron nunca simplemente idénticas con aquellos de Pedro d'Ailly (1350-1420), su 'maestro'. De hecho, como M. Los desfiladeros han mostrado, Gerson tomó prestado del Pseudo-Dionysius no simplemente un arsenal de terminología, sino también la doctrina importante 'de la vuelta'. Las criaturas provienen de Dios y vuelven a Dios. ¿Cómo es llevada a cabo esta vuelta? En cada naturaleza realizando aquellos actos que son apropiados a ello. En sentido estricto, dice Gerson (en su *Sermo de mueren lugares sagrados Jovis*), esto es sólo la criatura racional que vuelve a Dios, aunque Boethius dijera que todas las cosas vuelven a su principio o principio. Pero el punto importante sobre la doctrina de Gerson 'de la vuelta' es el énfasis que él pone en el hecho que esto no significa una combinación ontológica de la criatura con Dios. Cuando él consideró el Pseudo-Dionysius como un discípulo personal de San Pablo, él fue convencido que la enseñanza de Dionysian era 'absolutamente segura'. Pero, realizando{comprendiendo} que podría ser interpretado mal, él consideró que el teólogo debe elucidar el sentido verdadero de Areopagite; y él él mismo utilizó las escrituras de Hugh de San. Victor y de los Santos. Albert el Gran. De este dos puntos relevantes e importantes surgen. Primero, Gerson de ningún modo condenó o rechazó la teología Escolástica como tal, que él consideró necesario para la interpretación derecha de las Escrituras, de los Padres y de San. El discípulo de Paul. En segundo lugar, cuando él atacó Ruysbroeck, él no le atacaba para usar la enseñanza del Pseudo-Dionysius, pero para interpretar mal y pervertir aquella doctrina. Por supuesto, sabemos que el Pseudo-Dionysius no era un discípulo de San Pablo y que él copiosamente usó Proclus; pero el caso es que Gerson interpretó el Pseudo-Dionysius como si él no era un platónico. Este explica como él podría mostrar al mismo tiempo una hostilidad marcada hacia el Platonizers y una

predilección marcada para el Pseudo-Dionysius.

Gerson aceptó la división triple de la teología dada por el Pseudo-Dionysius, teología simbólica, teología en el sentido apropiado, y teología mística. La división triple debe ser encontrada en San. *Itinerarium* de Bonaventure *mentis en Deum*; <sup>54</sup> pero Gerson parece haber dibujado el diferencia de las escrituras Pseudo-Dionysius' más bien que de San. Bonaventure: al menos él consultó el antiguo y le cita como sus autoridades. La teología mística, él dice, es el conocimiento experimental de Dios, en el cual el amor, más bien que la intelecto especulativa abstracta, está en el trabajo, aunque la función intelectual más alta también esté implicada. *El intelligentia simplex* y *el synderesis* o el poder afectivo más alto son vigentes en la experiencia mística, que no es un rechazo, pero una realización de los poderes más altos del alma. La unión mística afecta la fundación del alma; pero esto es una unión que no disuelve la personalidad humana en el Carácter divino. La teología mística, al menos si es entendido como el misticismo sí mismo más bien que como la teoría de misticismo, es la corona de teología, porque esto se acerca más cerca con la visión beatífica, que es el final final del alma.

La presencia de esta división triple en el pensamiento de Gerson ayuda a dejar claro que, enfatizando la primacía de la teología mística, él no rechazó la teología en el sentido ordinario. Tampoco él rechazó la filosofía. Si su facilidad de la mente podría haberle conducido a rechazar casi la teología mística lo tenía no sido para el Pseudo-Dionysius, San. Bonaventure y San. Albert es el otro y no pregunta muy provechosa. Él seguramente puso la tensión en las Escrituras y la enseñanza de los Padres y él seguramente pensó que los teólogos harían bien para prestar más atención a aquellas fuentes; él seguramente pensó, además, que la teología especulativa contaminada por importaciones injustificadas de filósofos de sospechoso animó el orgullo y la curiosidad vana; pero no hay ningunas verdaderas pruebas para decir que él rechazó todo el desarrollo Escolástico de Bíblico y Patristic enseñanza o que él rechazó una filosofía que observó sus límites debidos. De algunos modos Gerson es el representante más interesante del movimiento del misticismo especulativo en la última Edad Media. Él nos muestra que el movimiento fue inspirado principalmente por el deseo de remediar los males del tiempo y para profundizar la vida religiosa masculina: esto era de ningún modo una mera contraráfaga al escepticismo nominalist. En cuanto al propio nominalismo de Gerson, esto es truer para decir que él adoptó y explotó ciertas posiciones nominalist en el servicio de su propio objetivo primario más bien que que él era un nominalist. Decir que Gerson era un filósofo nominalist que al mismo tiempo resultó ser un místico sería dar una impresión falsa de sus objetivos, su posición teórica y su espíritu.

## *Apéndice Un*

Títulos honoríficos aplicados a filósofos tratados en este volumen.

DURANDUS:

PETRUS AUREOLI: GUILLERMO DE

OCKHAM: ANTOINE ANDRÉ: FRANCIS DE

MARCIA: JOHN de MIRECOURT: GREGORY DE

RÍMINI: JOHN RUYSBROECK: DENIS el

CARTUJA: JOHN GERSON: JACOB B Ö HME: FRANCIS SUÁREZ:

Doctor modernus, Doctor *posterior* resolutissimus. Doctor  
facundus. Venerabilis inceptor. Doctor dulcifluus. Doctor succinctus.

Monachus albus.

Doctor authenticus. Doctor admirabilis. Doctor ecstaticus. Doctor  
christianissimus.

Philosophus teutonicus. Doctor eximius.

## *Apéndice Dos*

# UNA BIBLIOGRAFÍA CORTA

### *Trabajos Generales*

- BOEHNER, GRADO DE DOCTOR, O.F.M. *Lógica Medieval*. Manchester, 1952. BRÉHIER, E. *La philosophie du moyen âge*, nouvelle édition corrigée. París, 1949. *Histoire de la philosophie*. Tomás 1, *L'antiquité y le moyen âge*. París, 1943. (Un tratamiento de la filosofía de Renacimiento es incluido en este volumen.) BURCKHARDT, J. *La Civilización del Renacimiento*. Londres, 1944. CARLYLE, R. W. y A. J. *Una Historia de Teoría Política Medieval en el Oeste*. 6 vols. Londres, 1903-36. CASSIRER, E. *Individuum und Kosmos in der philosophie der Renacimiento*. Berlín, 1927.
- COPLESTON, F. C. *Filosofía Medieval*. Londres, 1952.
- CROMBIE, A. C. *Agustín a Galileo. La Historia de Ciencia, d.J.C. 400-1650*. Londres, 1952. (Lamentablemente este trabajo apareció cuando el volumen presente estaba ya en la prueba.) CURTIS, S. J. *Una Historia Corta de Filosofía Occidental en la Edad Media*. Londres, 1950.
- DEMPF, A. *Die Ethik des Mittelalters*. Munich, 1930. *Metaphysik des Mittelalters*. Munich, 1930. DE WULF, M. *Histoire de la médiévale philosophico*. Tomás 3, *Aprés le treizième siècle*. Louvain, 1947 (6a edición).
- DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*, volumen 2 (durante Renacimiento). Berlín y Leipzig, 1919.
- FRISCHEISEN-K Ö HLER, M. y MOOG, W. *Muera der philosophico Neuzeit su zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlín, 1924. (Este es el tercer volumen de Ueberweg



revisado y cubre el período de Renacimiento.)

GEYER, B. *Muera patristische und scholastische Philosophie*. Berlín, 1928. (Este es el segundo volumen de la edición revisada de Ueberweg.)

GILSON, É. *La philosophie au moyen âge*. París, 1944. (2a edición, revisada y aumentada.) *La Unidad de Experiencia Filosófica*. Londres, 1938. *Ser y Algunos Filósofos*. Toronto, 1949. *L' être y l'essence*. París, 1948. GRABMANN, M *de Die Philosophie des Mittelalters*. Berlín, 1921. *Mittelalterliches Geistesleben*. 2 vols. Munich, 1926 y 1936. HAURÉAU, B. *Histoire de la Philosophie scolastique*. 3 vols. París, 1872-80. HAWKINS, D. J. B. *Un Esbozo de Filosofía Medieval*. Londres, 1946. HIRSCHBERGER, J. *Geschichte der Philosophie*. Yo, *Alterturn und Mittelalter*. Freiburg i. B., 1949. PICAUVET, F. *Esquisse d'une histoire générale y comparée des filosofías médiévales*. París, 1907 (2a edición). *Essais sur l'histoire générale y comparée des théologies y filosofías des médiévales*. París, 1913. POOLE, R. L. *Ilustraciones de la Historia de Pensamiento Medieval y Aprendizaje*. Londres, 1920 (2a edición). ROMEYER, B. *La philosophie chrétienne jusqu' à Descartes*. 3 vols. París, 1935-7. RUGGIERO, G. DE. *La filosofia del Cristianesimo*. 3 vols. Bari. *Rinascimento, Riforma e Contrariforma*. Bari, 1937. VIGNAUX, P. *La pensée au moyen âge*. París, 1938.

### Capítulo Dos: Durandus y Petrus Aureoli

#### Textos

DURANDUS *En 4 libros Sententiarum*. Varias ediciones del siglo dieciséis (de 3a redacción), comenzando con la edición Parisiense de 1508.

*Durandi de S. Porciano O.P. Quaestio de natura cognitionis y Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O.P.* J. Los Koch (corrigen).. Münster, 1929; 2a edición, 1929 (Opuscula y textus, 6).

*Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus. Quaestio 4: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam.* J. Los Koch (corrigen).. Münster, 1930. (Opuscula y textus, 8).

PETRUS AUREOLI *En 4 libros Sententiarum*. Roma, 1596.

#### Estudios

DREILING, R. *Der Konzeptualismus en der Universalienfrage des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*. Münster, 1913 (Beiträge, 11, 6).

KOCH, J. *Jakob von Metz*, O.P. Archivos d'histoire doctrinale y littéraire du moyen âge, 1929-30 (pps 169-232).

*Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts, Erster Teil, Literargeschichtliche Grundlegung.* Münster, 1927 (Beiträge 26, 1).

KRAUS, J. *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay en ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus.* Divus Thomas (Fribourg, Suiza), volumen 10 (1932), pps 36-58 y 475-508 y volumen 11 (1933), pps 288-314.

PELSTER, F. *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und jábega Quästionen.* Miscelánea F. Ehrle, volumen i, pps 307-56. Roma, 1924.

TEETAERT, A. *Pierre Auriol.* Dictionnaire de théologie catholique, volumen 12, cols. 1810-81. París, 1934.

### *Capítulos Tres Ocho: Guillermo de Ockham*

#### **Textos**

*Quattuor súper libros sententiarum subtilissimae quaestiones.* Lyon, 1495.

*Quodlibeta septem.* París, 1487; Estrasburgo, 1491.

*Expositio aurea y admodum utilis artem súper veterem.* Bolonia, 1496.

*Summa totius logicae.* París, 1948, y otras ediciones, sobre todo: *Summa Logicae. Pares prima.* Grado de Doctor. Boehner, O.F.M. (corregir).. San. Bonaventure, Nueva York, y Louvain, 1951.

*Summulae en libros Physicorum.* Bolonia, 1495 y otras ediciones.

*Quaestio prima principalis Prologi en primum librum sententiarum cum interpretación Gabrielis Biel.* Grado de Doctor. Boehner, O.F.M. (corregir).. Paderborn, 1939.

*El Tractatus de successivis, atribuido a Guillermo Ockham.* Grado de Doctor. Boehner, O.F.M. (corregir).. San. Bonaventure (Nueva York), 1944.

*El Tractatus de praedestinatione y de praescientia Dei y de futuris contingentibus de Guillermo Ockham.* Grado de Doctor. Boehner, O.F.M. (corregir).. San. Bonaventure (Nueva York), 1945. (Esta edición también contiene 'un Estudio en el Problema Medieval de una lógica Tres-valorada' por el redactor.)

*Ockham: Escrituras Filosóficas Seleccionadas.* Grado de Doctor. Boehner, O.F.M. (corregir). Londres, 1952.

*Gulielmi de Occam Breviloquium de potestate papae* (edición crítica).

L. Los Baudry (corrigen).. París, 1937. *Ópera de Gulielmi de Ockham politica*, volumen 1. J. O. Los Sikes (corrigen).. Manchester, 1940.

#### **Estudios**

ABBAGNANO, N. *Guglielmo di Ockham.* Lanciano, 1931.

AMANN, E. *Occam.* Dictionnaire de théologie catholique, volumen

11, cols. 864-904. París, 1931. BAUDRY, yo. *Guillaume d'Occam. Los Sa compiten, ses æ uvres, ses idées sociales y politiques. Yo, L'homme y les æ uvres.* París, 1949. BOEHNER, GRADO DE DOCTOR, O.F.M. *La Teoría de Ockham de Verdad.* Estudios Franciscanos, 1945, pps 138-61. *La Teoría de Ockham de Significado.* Estudios Franciscanos, 1946, pps 143-70. CARRE, H. M. *Realistas y Nominalists* (pps 101-25). Oxford, 1946. GIACÓN, C. *Guglielmo di Occam.* 2 vols. Milano, 1941. GUELLUY, R. *Philosophie y théologie chez Guillaume d'Occam.* Louvain, 1947. HAMANN, A., O.F.M. *Doctrina de La de l'église y de l'état chez Occam.* París, 1942. HOCHSTETTER, E. *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham.* Berlín, 1937. LAGARDE, G. DE. *Naissance de l'esprit láique au déclin du moyen âge. Cahier IV: Ockham e hijo temps.* 1942.

V: *Ockham. Bases de départ.* 1946.

VI: *Ockham. Moral de La y le droit.* 1946. VENCEJO, G. *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen.* Berlín, 1949. MALHUMORADO, E. A. *La Lógica de Guillermo de Ockham.* Londres, 1935. VIGNAUX, P. *Nominalisme.* Dictionnaire de théologie catholique, volumen 11, cols. 748-84. París, 1931. ZUIDEMA, S. U. *De Philosophie furgoneta Occam en zijn Commentaar op de Sententiën.* 2 vols. Hilversum, 1936.

*Capítulo Nueve: el Movimiento Ockhamist: John de Mirecourt y Nicholas de Autrecourt.*

### **Textos**

JOHN de MIRECOURT

BIRKENMAIER, A. *Ein Rechtfertigungsschreiben Johannis von Mirecourt.* Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).

STEGMÜLLER, F. *Muera zwei Apologien des Jean de Mirecourt.* Recherches de théologie ancienne y médiévale, 1933, pps 40-79, 192-204.

NICHOLAS de AUTRECOURT LAPPE, J. *Nikolaus von Autrecourt.*

Münster, 1908 (Beiträge, 6, 1). (Este contiene la correspondencia entre Nicholas y Bernard de Arezzo y entre Nicholas y Giles.) O'DONNELL, J. R. *Nicholas de Autrecourt.* Estudios Medievales, 1 (1939), pps 179-280. (Este contiene una edición *del Exigit.*)

### **Estudios**

LANG, A. *Die Wege der Glaubensbegründung bei guarida Scholastikern des 14 Jahrhunderts.* Münster, 1931 (Beiträge, 30, 1-2).

LAPPE, J. Ver encima.

MICHALSKI, C. *Les courants philosophiques à Oxford y pendiente Parisiense à le XIVe siècle*. Boletín de l'académie polonesa des Ciencias y des Lettres, (por separado, Cracovia, 1921).

*Fuentes de Les du criticisme y du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*. Cracovia, 1924.

*Le criticisme y le scepticisme dans la du filosófico XTve siècle*. Boletín de l'académie polonesa des Ciencias y des Lettres, 1925 (por separado, Cracovia 1926).

*Les courants críticas y sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*.

Cracovia, 1927. O'DONNELL, J. R. *La Filosofía de Nicholas de Autrecourt y su valoración de Aristóteles*. Estudios Medievales, 4 (1942) pps 97-125. RITTER, G. *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols. Heidelberg, 1921-2. VIGNAUX, P. *Nominalisme*. Dictionnaire de théologie catholique, volumen 11, cols. 748-84. París, 1931. *Nicholas d'Autrecourt, ibíd.*, cols. 561-87. WEINBERG, J. R. *Nicholas de Autrecourt. Un Estudio en Pensamiento del 14o siglo*. Princeton, 1948.

#### Capítulo Diez: el Movimiento Científico

##### **Textos**

##### **BURIDAN**

*Johannis Buridani Quaestiones libros súper quattuor de caelo y mundo*. A. E.

Malhumorado (corrigen).. Cambridge (misa)., 1942. *Quaestiones octo súper libros physicorum Aristotelis*. París, 1509. *En metaphysicen Aristotelis quaestiones*. París, 1480, 1518. *Summulae logicae*. Lyon, 1487.

*Quaestiones y decisiones physiques insignium virorum Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani*. París, 1516, 1518. (Contiene a *Quaestiones* de Buridan en libros de Anima y su *Quaestiones* en Parva de Aristóteles naturalia.)

ALBERT DE SAXONIA *Quaestiones artem súper veterem*. Bolonia, 1496. *Quaestiones subtilissimae Alberti de Saxonia libros súper*

*Posteriorum*. Venecia, 1497. *Logica*. Venecia, 1522. *Sophismata Alberti de Saxonia*. París, 1489. *Quaestiones en libros de caelo y mundo*. Pavia, 1481. *Subtilissimae quaestiones octo súper libros physicorum*. Padua,

1493. *Quaestiones en libros de generatione* (contenido con trabajo mencionado último bajo Buridan). MARSILIUS de INGHEM *Quaestiones Marsilii quattuor súper libros sententiarum*.

Estrasburgo,

1501.

*Abbreviationes súper VIII libros*. Venecia, 1521.

*Egidius cum Marsilio y Alberto de generatione.* Venecia, 1518.

NICHOLAS *de Maistre Nicole Oresme* ORESME: *Le livre du del y du monde.* A. D. Menut y A. J. Los Denomy (corrigen).. Estudios Medievales, 1941 (pps 185-280), 1942 (pps 159-297), 1943 (pps 167-333). (Este Texto y Comentario han sido publicados por separado. Fecha no declarada.)

### **Estudios**

- BOCHERT, E. *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme.* Münster, 1934 (Beiträge, 31, 3). DUHEM, P. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 5 vols. París, 1913-17. *Études sur Leonard de Vinci.* 3 vols. París, 1906-13. HASKINS, C. H. *Estudios en la Historia de Ciencia Medieval.* Cambridge (misa), 1924.
- HEIDINGSFELDER, G. *Albert von Sachsen.* Münster, (Beiträge 22, 34). MAIER, A. *Problema de Das der intensiven Gr ö sse en Scholastik der.* Leipzig, 1939. *Die Impetustheorie der Scholastik.* Viena, 1940. *Grenzen von Scholastik der und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts.* Essen, 1943. *Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert.* Roma, 1949.
- MICHALSKI, C. *Físico de La nouvelle y les différents courants philosophiques au XIVE siècle.* Boletín de l'académie polonesa des Ciencias y des Lettres, 1927 (por separado, Cracovia, 1928).
- MALHUMORADO, E. A. *John Buridan y el Habitability de la Tierra.* Reflector, 1941, pps 415-25.
- RITTER, G. *Studien zur Spätscholastik.* Volumen 1, *Marsilius von Inghen und muere okkamistische Schule en Deutschland.* Heidelberg, 1921.
- SARTON, G. *Introducción a la Historia de Ciencia.* 3 vols. Washington, 1927-48.
- THORNDIKE, L. *Una Historia de Ciencia Mágica y Experimental.* Vols. 3-4, *los catorce y quince siglos.* Nueva York, 1934.

*Capítulo Once: Marsilius de Padua*

### **Textos**

- El Defensor Pacis de Marsilius de Padua.* C. W. Los Previté-Orton (corrigen).. Cambridge, 1928.
- Marsilius von Padua, Defensor Pacis.* R. Los Scholz (corrigen).. Hannover, 1933.

### **Estudios**

- CHECCHINI, A. y BOBBIO, N. (corrigen).. *Marsilio da Padova, Studi raccolti nel VI centenario della morte*. Padua 1942.
- GEWIRTH, A. *Marsilius de Padua. El Defensor de Paz*. Volumen 1, *Marsilius de Padua y Filosofía Política Medieval*. Nueva York, 1951.
- LAGARDE, G. *DE Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Cahier II: *Marsile de Padoue*. París, 1948.
- PREVITE-ORTON, C. W. *Marsiglio de Padua*. Parte II: *Doctrinas*. Revisión Histórica inglesa, 1923, pps 1-18.

*Capítulo Doce: Misticismo Especulativo*

**Textos**

ECKHART

*Meister Eckhart. Muera deutschen und lateinischen Werke*

herausgegeben im Auftrage der Deutschen  
Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, 1936 (en curso de  
publicación).

*Magistri Eckhardi latina de Ópera auspiciis anuncio de Instituti Sanctae Sabinae codicum fidem edita*. Leipzig.

I. *Dominica oratione súper*. R. Los Klibansky (corrigen).. 1934.

II. *Obra tripartitum*: Prologi. H. Bascour, O.S.B. (corregir).. 1935.

III. *Quaestiones Parisienses*. A. Dondaine, O.P. (corregir).. 1936.

*Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*. A. Los Daniels (corrigen).. Münster, 1923 (Beiträge, 23, 5).

*Meister Eckhart. Sistema de Das seiner religi ö senador Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus guarida gegrückten und ungedrückten Quellen mit Einführung*. O. Los Karrer (corrigen).. Munich, 1926.

TAULER *Die Predigten Taulers*. F. Vetter (corrigen).. Berlín, 1910. *Sermones de Tauler*. 3 vols. E. Hugueny, P. Thery y A. L. Corin

(corrija.). París, 1927, 1930, 1935. BL. HENRY

SUSO *Heinrich Seuse. Schriften alemán*. K. Los Bihlmeyer (corrigen).. 2 vols. Stuttgart, 1907. *L' æ mística de uvre de Henri Suso. Introducción y traduction*. 4 vols.

B. Lavaud, O.P. Fribourg, Suiza, 1946-7. *El Pequeño Libro de Henry Suso bendito de Sabiduría Eterna*. R. Raby (traductor).

Londres, 1866 (2a edición). *La Vida de Henry Suso Bendito solo*. T.

F. Knox (traductor). Londres, 1865. *Furgoneta de enero de*

RUYSBROECK *Ruusbroec. Werke*. Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Ruusbroec-comunidad en

- Antwerpen. 2a edición. 4 vols. Colonia, 1950. GERSON  
*Johannis Gersonii ópera omnia*. 5 vols. M. E. L. El Alfiler de Du (corrige).. Antwerp, 1706.  
*Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notulae quaedam súper verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*. A. Desfiladeros. París, 1940. *Seis Sermones français inédits de Jean Gerson*. L. Los Mourin (corrigen). París, 1946.

### **Estudios**

- BERNHART, J. *Muera philosophische Mystik des Mittelalters von ihren anticonocimiento Ursprungen su Renacimiento zur*. Munich, 1922.  
 BIZET, J. A. *Henri Suso y le déclin de la scolastique*. París, 1946.  
 BRIGUÉ, L. *Ruysbroeck*. Dictionnaire de théologie catholique, volumen 14, cols. 408-20. París, 1938. BÜHLMANN, J. *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Seuse*. Lucerna, 1942. DESFILADEROS, A. *Jean de Montreuil y le chancelier Gerson*. París, 1942. CONNOLLY, J. L. *John Gerson, Reformador y Místico*. Louvain, 1928. DELLA VOLPE, G. *Il misticismo speculativo maestro de di Eckhart nei suoi rapporti storici*. Bolonia, 1930. DEMPFF, A. *Meister Eckhart. Eine Einführung en sein Werk Leipzig, 1934*.  
 DENIFLE, H. *Das geistliche Leben. Mystiker alemán des Jahrhunderts*. Salzburg, 1936 (9a edición por A. Auer). HORNSTEIN, X. *DE Les grands místicas allemands du XIVE siècle. Eckhart, Tauler, Suso*. Lucerna, 1920. WAUTIER D'AYGALLIERS, A. *Ruysbroeck l'Admirable*. París, 1923.

## **NOTAS**

### **CAPÍTULO UN**

- <sup>1</sup> el uso de la frase 'poder indirecto' implica una interpretación de la doctrina de Thomas.

### **CAPÍTULO DOS**

- <sup>1</sup> es decir el Hervaeus Natalis, quién se hizo General por el maestro de los dominicanos en 1318.  
<sup>2</sup> La relación es *un modo essendi anuncio aliud, qui est ipse respectus relationis*. 1 *Enviado*. (A), 33, 1.  
<sup>3</sup> *Relatio est alia res un suo fundamento, y tamen no facit com-positionem*. *Ibíd*.  
<sup>4</sup> *Los Relata realia excepto natura sui fundamenti habent entierran se necessariam coexigentiam ratione fundamenti*. *Ibíd*. (A), 31, 1. *En creaturis realis relatio requirit*

- dependentiam en relato. Ibid. (A), 30, 2.*
- 5 *Quaestio de natura cognitionis* (editor. J. Koch), p. 18.
- 6 1 *Enviado. (A), 13, 1, y 33, 1.*
- 7 1 *Ibid. (C), 33, 1.*
- 8 2 *Enviado., 3, 7, 8.*
- 9 *Ibid., 9, 3, 3, p. 114, un A.* La paginación es dada según la 1596 edición (Roma).
- 10 *Ibid.*
- 11 *Ibid., p. 115, un F.*
- 12 *Ibid., 3, 2, 4, p. 30, c F.*
- 13 *Ibid., p. 66, b D.*
- 14 *Ibid., 9, 2, 3, p. 109, b un B.*
- 15 *Ibid., 11, 4, 2, pps 142-5.*
- 16 1 *Enviado., 9, 1, p. 319, un B.*
- 17 *au filosoficos La moyen âge, p. 632.*
- 18 1 *Enviado., 9, 1, p. 320, un B.*
- 19 *Ibid., p. 321, b B C.*
- 20 *Mueren patristische und scholastische Philosophie, p. 526.*
- 21 1 *Enviado., 9, 1, p. 321, un D E.*
- 22 *Ibid., b B.*
- 23 *Ibid., 23, 2, p. 539, un F-b A.*
- 24 *Prologus en Enviado., 5, p. 66, un D.*
- 25 *Ibid., un F.*
- 26 *Ibid., un E.*
- 27 1 *Enviado., 35,4, 2, p. 816, b C-E.*
- 28 *Prologus en Enviado., procemium, 3, p. 25, un F.* El Petrus Aureoli sostiene aquí que es posible para un acto de intuición para existir en ausencia del objeto. Esta vista{opinión} también fue sostenida por Ockham. El comentario sobre el cuidado cerca de la experiencia es secundario en el contexto; pero es sin embargo significativo y articula un principio.
- 29 *Der Konzeptualismus ... des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli, p. 197.*
- 30 2 *Enviado., 16,1,1, p. 218, b.*
- 31 *Ibid., p. 219, un B.*
- 32 *Ibid., 12, 2, 1, p. 174, b D.*
- 33 *Ibid., 15, 1, 1, p. 223, un F.*
- 34 *Ibid., 15, 1, 2, p. 223, b A-C.*
- 35 *Ibid., b E-F.*
- 36 *Ibid., p. 224, b D-F.*



<sup>37</sup> *Ibíd.*, 15, 1, 2, p. 226, un E-F.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 226, un F-b B.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 19, 1, p. 246, b D.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 247, a.

<sup>41</sup> *Enviado.*, 38, 3, p. 883, b C-D.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 888, un B.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 889, b A.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 39, 3, p. 901, un C.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, un F-b A.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 902, un F-b B.

<sup>47</sup> En este sujeto ver J. Koch: *Durandus de S. Porciano O.P.*, en *Beiträge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, 1, pps 199 sigs, Münster i. W., 1927.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pps 340-69.

### **CAPÍTULO TRES**

<sup>1</sup> Cuando él parece haber sido ordenado subdiácono en el febrero de 1306, él más probablemente nació antes 1290; según P. Boehner, aproximadamente 1280.

<sup>2</sup> P. El Boehner sigue Pelster en la interpretación *inceptor* en el sentido estricto, o sea, como el sentido de alguien que había realizado todas las exigencias para el doctorado, pero quién no había tomado sus deberes como un profesor actual. Si esta interpretación es aceptada que es fácil explicar como *el Venerabilis Inceptor* podría ser a veces llamado el doctor, y hasta *magister*; pero la palabra *inceptor* no debería, pienso, ser tan explicado para implicar que el hombre a quien fue aplicado era, o podría ser, un doctor actual. La palabra fue usada para un candidato por el doctorado, 'un soltero formado', y aunque Ockham fuera calificado para tomar el doctorado, él no parece realmente haberlo tomado. En cuanto a su título honorífico, *Venerabilis Inceptor*, la primera palabra le fue aplicada como el fundador 'del nominalismo', mientras el segundo, cuando hemos visto, se refirió simplemente a su posición entonces sus estudios en Oxford vinieron a un final. A propósito, no hay ningunas pruebas en absoluto que él alguna vez estudió en París o tomó el doctorado allí.

<sup>3</sup> la palabra *ordinatio* fue usada para denotar el texto o la parte de un texto que un conferenciante medieval realmente escribió o dictó con miras a la publicación.

<sup>4</sup> *Tractatus de successivis*, corregir. Boehner, p. 29.

<sup>5</sup> Ver E. Iserloh: *los Um mueren Echtheit des Centiloquium; Gregorianum*, 30 (1949), 78-103. <sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Georges de Lagarde (cf. *Bibliog.*), IV, pps 63-6; V, pps 7 sigs.

### **CAPÍTULO CUATRO**

<sup>1</sup> editor. Bochenski, p. 1.

<sup>2</sup> Corregido por P. Boehner, O.F.M. El Instituto Franciscano, San. Bonaventure, Nueva

York y E.

Nauwelaerts, Louvain. *Pares prima*, 1951. <sup>3</sup> Corregido por P. Boehner, O.F.M. *Ibíd.*, 1951. <sup>4</sup> 1 *Enviado.*, 2, 8, Q. <sup>5</sup> *Summa totius logicae*, 1, 63. <sup>6</sup> *Quodlibet*, 4, 19. <sup>7</sup> 1 *Enviado.*, 2, 4, D. <sup>8</sup> *Ibíd.*, 2, 6, B. <sup>9</sup> *Ibíd.*, 2, 8, Q. <sup>10</sup> *Ibíd.*, 2, 6, E E. *Respondeo quod conveniunt (Socrates y Platón) aliquibus, quia seipsis, y*

*quod Socrates convenit cum Platone no en aliquo sed aliquo, quia seipso.* <sup>11</sup> *Expositio aurea*, 3, 2, 90, R. <sup>12</sup> Ver el volumen. II, p. 154. <sup>13</sup> *Quodlibet*, 4, 19.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Summa totius logicae*, 1, 12.

<sup>16</sup> Cf. S.T., 1, 76, 2, ad4; 1, 85, 2.

<sup>17</sup> 1 *Enviado.*, 2, 4, M.

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 2, 4, O.

<sup>20</sup> *Summa totius logicae*, 3, 2.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> 1 *Enviado.*, 2, 6, D.

## **CAPÍTULO CINCO**

*Enviado.*, 3, 2, F.

*Prol. Enviado.*, 1, 2.

*Ibíd.*

1 *Enviado.*, 27, 3, K.

*Quodlibet*, 1, 13.

*Ibíd.*, 1, 14.

*Ibíd.*

2 *Enviado.*, 15, E.

*Quodlibet*, 1, 13.

*Ibíd.*, 6, 6.

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 5, 5.

<sup>13</sup> *Ibíd.*

- <sup>14</sup> *Ibíd.*  
<sup>15</sup> *Ibíd.*, 6, 6.  
<sup>16</sup> 1 *Enviado.*, 41, 1, E.  
<sup>17</sup> 2 *Enviado.*, 2, H.  
<sup>18</sup> Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.  
<sup>19</sup> 1 *Enviado.*, 30, 1, S.  
<sup>20</sup> *Ibíd.*, 30, 1, R.  
<sup>21</sup> *Expositio aurea*, 2, 64, R.  
<sup>22</sup> 1 *Enviado.*, 30, 5.  
<sup>23</sup> 2 *Enviado.*, 2, G.  
<sup>24</sup> 1 *Enviado.*, 35, 5, N.  
<sup>25</sup> 2 *Enviado.*, 3, B.  
<sup>26</sup> 1 *Enviado.*, 1, 3, N.  
<sup>27</sup> *Ibíd.*, 41, 1, F.  
<sup>28</sup> 2 *Enviado.*, 9, C, D, E.  
<sup>29</sup> *Tractatus de successivis*, editor. Boehner, p. 47.  
<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 46.  
<sup>31</sup> Este tratado es una compilación; pero esto es una compilación de las escrituras auténticas de Ockham. Ver

p. 58.<sup>322</sup>, 9.<sup>33</sup> Cf. *Tractatus de successivis*, editor. Boehner, pps 41-2.<sup>34</sup> Para las definiciones Aristotélicas de lugar y tiempo ver, por ejemplo, el primer volumen de este historia, *Grecia y Roma*, volumen. Yo, Parte II, pps 63-65.<sup>35</sup> 2 *Enviado.*, 12 D.<sup>36</sup> *Tractatus de successivis*, editor. Boehner, p. 111.<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 119.<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 37.

## **CAPÍTULO SEIS**

- <sup>1</sup> *Prol. Enviado.*, 9, N.  
<sup>2</sup> *Ibíd.*  
<sup>3</sup> *Ibíd.*, D, D.  
<sup>4</sup> 3 *Enviado.*, 9, T.  
<sup>5</sup> 1 *Enviado.*, 3, 1, E.  
<sup>6</sup> *Quodlibet*, 2,7; *Summa totius logicae*, 3, 2.  
<sup>7</sup> 1 *Enviado.*, 2, 9, P.  
<sup>8</sup> *Ibíd.*, X.  
<sup>9</sup> *Ibíd.*, P.

- <sup>10</sup> 3 *Enviado.*, 9, R.
- <sup>11</sup> *Ibíd.*, Q.
- <sup>12</sup> *Ibíd.*, R.
- <sup>13</sup> *Ibíd.*, E.
- <sup>14</sup> *Expositio aurea*, 2, 39, V.
- <sup>15</sup> 1 *Enviado.*, 3, 1, D.
- <sup>16</sup> *Ibíd.*, F.
- <sup>17</sup> 1 *Enviado.*, 3,4, D, F.
- <sup>18</sup> Este principio es que independientemente de lo que es movido es movido por el otro (*quidquid movetur ab alio movetur*).
- <sup>19</sup> Cf. *Quodlibet*, 7, 22-3,
- <sup>20</sup> *Ibíd.*, 4, 2.
- <sup>21</sup> *Summulae en libros physicorum*, 2, 6.
- <sup>22</sup> 2 *Enviado.*, 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.
- <sup>23</sup> 1 *Enviado.*, 1, 4, E.
- <sup>24</sup> *Quodlibet*, 2, 1.
- <sup>25</sup> 1 *Enviado.*, 2, 10, O.
- <sup>26</sup> *Ibíd.*
- <sup>27</sup> *Quodlibet*, 1, 1.
- <sup>28</sup> 1 *Enviado.*, 35, 2, C.
- <sup>29</sup> *Prol. Enviado.*, 2, D, D.
- <sup>30</sup> 1 *Enviado.*, 2, 9, P.
- <sup>31</sup> *Ibíd.*, R.
- <sup>32</sup> *Ibíd.*, 3, 2, F.
- <sup>33</sup> *Ibíd.*, M.
- <sup>34</sup>Cf. 1 *Enviado.*, 35, 5, C.
- <sup>35</sup> en Otras palabras, Ockham consideró que los partidarios de la teoría habían sido engañados por lengua, palabras confusas o nombres con cosas.
- <sup>36</sup> 1 *Enviado.*, 35, 5, E.
- <sup>37</sup> *Ibíd.*, G.
- <sup>38</sup> *Ibíd.*, E.
- <sup>39</sup> *Ibíd.*, G.
- <sup>40</sup> *Ibíd.*
- <sup>41</sup> *Ibíd.*
- <sup>42</sup> *Ibíd.*
- <sup>43</sup> *Ibíd.*

<sup>44</sup>Cf. 1 *Enviado.*, 35, 5, E.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, M.

<sup>46</sup> 1 *Enviado.*, 35, 2, D.

<sup>47</sup> *Ibíd.*

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 38, 1, L. <sup>49</sup>

*Ibíd.*, 38, 1, M.

<sup>50</sup> San. Thomas creyó que los futuros acontecimientos contingentes están presentes a Dios en virtud de Su eternidad y que Él los sabe{conoce} como el presente{regalo}.

<sup>51</sup> editor. Boehner, p. 15.

<sup>52</sup> *Ibíd.*

<sup>53</sup> 2, 32.

<sup>54</sup>, 4

<sup>55</sup> 1 *Enviado.*, 45, 1, C.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, G.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 42, 1, G.

## ***CAPÍTULO SIETE***

<sup>1</sup> 1 *Quodlibet*, 1, 12.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 1, 10.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 2, 1.

<sup>4</sup> 2 *Enviado*, 22, H.

<sup>5</sup> *Quodlibet*, 2, 10. <\* 2

<sup>6</sup> 2 *Enviado.*, 26, E.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> *Ibíd.*, D.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 9, C C.

<sup>10</sup> 4 *Enviado.*, 7, F.

<sup>11</sup> 2, 10.

<sup>12</sup> *Quodlibet*, 2, 10; 2 *Enviado.*, 22, H.

<sup>13</sup> *Quodlibet*, 2, 11.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 2, 10.

<sup>15</sup> Ver el volumen 2, Parte II, de esta historia, pps 171-4.

<sup>16</sup> *Quodlibet*, 2, 10.

<sup>17</sup> 2 *Enviado.*, 24, L.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, K.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 25, O.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, un A.

<sup>21</sup> 1 *Enviado.*, 25, J.

<sup>22</sup> *Quodlibet*, 4, 11.

<sup>23</sup> 3 *Enviado.*, 1, B; cf. 1 *Enviado.*, 23, 1, C.

<sup>24</sup> 1 *Enviado.*, 25, 1, J.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 23, 1, C.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 1, 3, U.

<sup>27</sup> *Quodlibet*, 1, 16.

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> 3 *Enviado.*, 10,

H. <sup>30</sup> 1 *Enviado.*,

1, 4, S.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, E.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 1,6, P.

<sup>33</sup> 3 *Enviado.*, 10, D.

<sup>34</sup>Cf. 3 *Enviado.*, 4, M; 3 *Enviado.*, 10, D; 4 *Enviado.*, 12, C.

<sup>35</sup> 3 *Enviado.*, 13, U.

<sup>36</sup> 2 *Enviado.*, 5, H.

<sup>37</sup> En la teoría moral de Scotus, ver el volumen 2, Parte II, de esta historia, pps 268-74.

<sup>38</sup> 2 *Enviado.*, 19, P.

<sup>39</sup> 4 *Enviado.*, 9, E-F.

<sup>40</sup> 3 *Enviado.*, 12, AAA.

<sup>41</sup> 2 *Enviado.*, 19, O.

<sup>42</sup> Cf. *Obra nonaginta dierum*, c. 95.

<sup>43</sup> 1 *Enviado.*, 41, K.

<sup>44</sup> 3 *Enviado*, 12, NN. Para la referencia *al Ética* de Aristóteles, cf. *Ética de Nicomachean*, 1107, a.

<sup>45</sup> *Ibíd*, 12, CCC.

<sup>46</sup> 3 *Enviado*, CCC-DDD.

<sup>47</sup> Cf. *Ética de Nicomachean*, 1105, un b.

<sup>48</sup> 3 *Enviado.*, 13, O.

<sup>49</sup> En este sujeto, ver el capítulo siguiente.

<sup>50</sup> *Enviado.*, 13, C.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, 12, CCC.

## **CAPÍTULO OCHO**

<sup>1</sup> *Obra nonaginta dierum*, c. 14.

<sup>2</sup> *Dialogus*, 22, 6.

<sup>3</sup> Cf. *Obra nonaginta dierum*, c. 2.

<sup>4</sup> *Dialogus*, 1,3,2, 24.

<sup>5</sup> 1, 13

<sup>6</sup> *Dialogus*, 2, 3, 1, 27.

<sup>7</sup> *Ibíd*, 2, 3, 2, 6.

<sup>8</sup> *Obra nonaginta dierum*, 2, 4.

<sup>9</sup> Ockham no negaron la supremacía papal como tal; él rechazó lo que él llamó la supremacía 'tiránica'.

### **CAPÍTULO NUEVE**

<sup>1</sup> *Recherches de théologie ancienne y médiévale* (1933), pps 40-79, 192-204.

<sup>2</sup> 2, 3, concl. 3.

<sup>3</sup> 1 *Enviado.*, 19, concl. 6, *el anuncio* 5.

<sup>4</sup> *Beiträge zur Geschichte der des filósofico Mittelalters*, VI, 2. Referencias a 'Lappe' en

la cuenta siguiente de la filosofía de Nicholas es referencias a esta edición, 1908 datado. <sup>5</sup> *Estudios Medievales*, volumen 1, 1939, pps 179-280. Las referencias *al Exigit* en las páginas siguientes son referencias a esta edición.

<sup>6</sup> Lappe, p. 4.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 6 \*, 33.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 15-16.

<sup>9</sup> Cf. *Exigit*, p. 235.

<sup>10</sup> Lappe, 9 \*, 15-20.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 13 \*, 9-12.

<sup>12</sup> *Exigit*, p. 237.

<sup>13</sup> Lappe, 34 \*, 7-9.

<sup>14</sup> *Ibíd*, 12 \*, 20-3.

<sup>15</sup> *Ibíd*, 13 \*, 19-20.

<sup>16</sup> p. 225.

<sup>17</sup> Lappe, 31 \*, 16-17.

<sup>18</sup> *Ibíd*, 33 \*, 12-14.

<sup>19</sup> *Ibíd*, 33 \*, 18-19.

<sup>20</sup> *Exigit*, p. 185.

<sup>21</sup> Lappe, 39 \*, 8.

<sup>22</sup> Cf. *Exigit*, pps 181-2.



<sup>23</sup> Lappe, 41 \*, 31-4.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 40 \*, 26-33.

### **CAPÍTULO DIEZ**

- 1 La explicación de Theodoric de la forma del arco era correcta, aunque él dejara de explicar los colores.
- 2 2 *Enviado.*, 18, J.
- 3 *Ibíd.*, 9, E.
- 4 12, 9.
- 5 *Timaeus*, 56a.
- 6 62., p. 280.
- 7 140a, p. 273. Las referencias son a la edición por A. D. Menut y A. J. Denomy.
- 8 140-141a, p. 275.
- 9 141b, p. 276.
- <sup>10</sup> *Josue*, 10, 13.
- <sup>11</sup> 141-142a, pps 276-7.
- <sup>12</sup> 142b p. 277.
- <sup>13</sup> 143c-d, p. 278.
- <sup>14</sup> 144b p. 279.
- <sup>15</sup> 38b-c, p. 243.
- <sup>16</sup> 38a-b, p. 243.
- <sup>17</sup> 39b-c, p. 244.

### **CAPÍTULO ONCE**

- 1 Una sociedad 'perfecta' es una sociedad que autobasta, poseyendo en sí mismo todos los medios requeridos para alcanzar su final.
- 2 *Naissance de l'esprit laique; Cahier II, Marsile de Padoue.*
- 3 *Def. pacis*, 2, 26, 19.
- 4 1, 3.
- 5 1, 4.
- 6 1, 5.
- 7 1, 5-6.
- 8 1, 9, 5.
- 9 1, 9, 7.
- <sup>10</sup> 1, 5, 7.
- <sup>11</sup> 1, 11.

- 121, 10, 3.  
131, 10, 5.  
142, 8, 5.  
15 12, 7-8.  
162, 12, 9.  
172, 9, 3.  
181, 4.  
191, 12, 3.  
201, 12, 4.  
211, 13, 8.  
22 1, 15, 3; Cf. 1, 16.  
231, 17, 2.  
24 1, 18.  
25 1, 19.  
262, 4.  
27 2, 10.  
28 2, 14.  
29 2, 26.  
<sup>30</sup> *La philosophie au moyen âge* (1944), p. 592.  
<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 691.  
<sup>32</sup> *Histoire de la philosophie médiévale*, tomo III (1947), p. 142.

## ***CAPÍTULO DOCE***

*Imitación de Cristo*, 1, 1; 1, 2; 1, 3.

Editor. A. Dondaine, O.P., 1936, p. 1.

p. 3.

p. 5.

p. 7.

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> pps 7-8.

<sup>8</sup> p. 9

<sup>9</sup> *Prologus generalis*; editor. H. Bascour, O.S.B., 1935.

<sup>10</sup> p. 12.

<sup>11</sup> p. 21.

<sup>12</sup> p. 22.

<sup>13</sup> Meister Eckhart, *Muera lateinischen Werke: Cinto de erster*, fasc. 2, pps 98-100, Stuttgart-Berlín, 1938.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, fasc. 1, p. 52, Stuttgart-Berlín, 1937. p. 52, Stuttgart-Berlín, 1937.

<sup>15</sup> *Obra tripartitum, Prologus generalis*; editor. H. Bascour, O.S.B., p. 18.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> Munich, 1926.

<sup>19</sup> 1, 29.

<sup>20</sup> *Propaliza.*, 27, y *MonoL*, 31.

<sup>219</sup>, 6.

<sup>22</sup> *Summa theologica*, 1, 4, 3, *el anuncio 4*.

<sup>23</sup> Meister Eckhart, *Muera deutschen Werke: Cinta de erster, Predigten de Meister Eckhart*, fasc. 2,

p. 143. <sup>241</sup>, 8, 1, sigs *del anuncio 1* <sup>25</sup> *Op. cit.*, fasc. 1, pps 69-70. <sup>26</sup> Meister Eckhart, *Muera lateinischen Werke: Cinta de erster*, fasc. 1, p. 50, Stuttgart-Berlín, 1937. <sup>27</sup> *Obra tripartitum, Prologi*, p. 18; editor. H. Bascour, O.S.B. <sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 14. <sup>291</sup>, 3. <sup>30</sup> *Mueren lateinischen Werke: Cinta de erster*, fasc. 1, pps 49-50. <sup>31</sup> Cf. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, p. 10, n. 8.

*Beiträge*, 23, 5, Münster i. W., 1923.

<sup>32</sup> Comentario sobre *la Jerarquía Celeste* del Pseudo-Dionysius, 4.

<sup>33</sup> *Conf.*, 11, 7.

<sup>34</sup> duodécimo sermón alemán Cf., pps 197-8. Cf. p. 189, n. 3.

<sup>35</sup> Cf. Meister Eckhart, *Muera deutschen Werke: Cinta de erster, Predigten de Meister Eckhart*, fasc.

1, pps 24-45. Stuttgart-Berlín, 1936. <sup>36</sup> *Sabiduría* 6, 16; *op. cit.*, fasc. 2, pps 99-115. <sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 119. <sup>38</sup> Daniels, p. 5, n. 4; p. 17, n. 6. <sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 15, n. 1. <sup>40</sup> *Booke de Verdad*, 332, 16. <sup>41</sup> *Vita*, 21-4, p. 178. <sup>42</sup> *Ibíd.*, 178, 24-179, 7. <sup>43</sup> Cf. *Vita*, 50 y 51, p. 176.

<sup>44</sup> *Adorno*, 2, 2.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 3, 4.

<sup>46</sup> P.L., 25, 22 AB.

<sup>47</sup> *De Veritate*, 16, 1, obj. 1.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 17, 2, el anuncio 3.

<sup>49</sup> Gerson murió en 1429. Para detalles cronológicos, ver *La competir y les ceuvres de Gerson* por P. Glorieux (Archivos d'histoire doctrinale y littéraire du moyen âge, t. 18, pps 149-92; París, 1951).

<sup>50</sup> *Ópera*, 3, Coronel 13.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, Coronel 26.

<sup>52</sup> *San. Marque* 1, 15.

<sup>53</sup> *Jean Gerson, Commentateur Dionysien*, París, 1940.

541, 7.