

FE INFUSA, FE ADQUIRIDA Y TEOLOGIA, SEGUN GUILLERMO DE OCKHAM *

JOSEP-IGNASI SARANYANA

1. *Presupuestos gnoseológicos (noticia intuitiva, noticia abstractiva y concepto)*

Como se sabe, la doctrina de la intuición es la base de todos los desarrollos gnoseológicos del Maestro franciscano. El intelecto, dice, entra en contacto inmediatamente con la realidad extramental por medio de la intuición intelectual (no debe confundirse la intuición intelectual con la intuición sensitiva)¹, advierte la presencia de la cosa, la conoce inmediatamente y se encuentra en situación de formular un juicio de existencia relativo al objeto conocido intuitivamente. Esta intuición origina posteriormente, con una posterioridad puramente genética, la abstracción individual, de modo que tanto la intuición como la abstracción individual versan sobre lo mismo; sin embargo, mientras la intuición advierte la cosa en la inmediatez de su existencia, la abstracción individual capta la cosa prescindiendo de su concreta existencia²,

* Lección dictada por el autor en la *Sesión conmemorativa de Guillermo de Ockham (1285-1347) en su VII Centenario*, celebrada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, el 22 de octubre de 1985. Las obras de Guillermo de Ockham se citan según la edición crítica de la Universidad de San Buenaventura (N.Y.) y se abrevian SBOT (Ed. San Buenaventura, *Opera Theologica*).

1. Conocemos la diferencia entre la visión intelectual y sensitiva por experiencia (el niño sólo conoce sensiblemente) y por argumentos de razón (el alma separada sólo tiene visión intelectual). Cfr. *Quodl. I*, q. 15 (SBOT IX, p. 84 lin. 36 - p. 85, lin. 41). «Intellectus cognoscit evidenter propositionem primam contingentem de sensibilibus; igitur habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum notitiam illam complexam evidenter; sed abstractivam sensibilibium non sufficit» (*Quodl. I*, q. 15 [SBOT IX, p. 83, lin. 10-14]).

2. «Per notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse quando non est; per abstractivam neutro modo iudico» (*Quodl. V*, q. 5 [SBOT IX, p. 496, lin. 17-19]).

y puede permanecer cuando la cosa aprehendida ya no exista o no sea intuida. No es posible, porque sería contradictorio, un conocimiento de lo ausente como presente, pues el intelecto no se equivoca, ni siquiera en la intuición del no-existente; en la intuición del no-existente, el intelecto se limita a asentir, aunque sin la evidencia que tendría si el objeto conocido fuera existente y estuviese presente simultáneamente³.

Además de la abstracción del singular, Ockham postula también otro tipo de abstracción, la del universal, que abstrae de la singularidad y es causa del concepto. El concepto permite, pues, conocer una multitud de objetos y se obtiene de muchos; en cambio, la abstracción del singular se refiere a un solo individuo y, como ya he dicho, prescinde de que el objeto exista. Por ello, la relación inmediata del intelecto con la realidad extramental —dejemos de lado ahora la paradoja de la intuición del no-existente— pasa siempre por la intuición. Sólo la intuición puede producir juicios existenciales⁴.

Que ordinariamente no sea posible la abstracción individual sin la intuición correspondiente previa, no quiere decir que la intuición conozca la cosa directamente mientras que la abstracción lo haga en una naturaleza vicaria, por ejemplo en una especie inteligible. Para Ockham, también la abstracción individual alcanza la cosa desde la existencia de ésta, pero abstrayendo de tal existencia. Así pues, lo existente real da origen tanto a la intuición como a la abstracción individual, cualesquiera que sean los seres conocidos. No obstante, la intuición tiene prioridad genética, porque es lo primero en el acto de conocer, aunque no es lo primero conocido. Por ello, sólo la intuición garantiza la referencia a la realidad extramental.

3. «Deus non potest causare in nobis unum actum cognoscendi per quem apparet nobis res esse praesens quae est absens»; sin embargo, no es contradictorio que el intelecto humano pueda intuir lo no-existente, porque «Deus per eandem notitiam videt rem esse quando est et non esse quando non est», o sea, no hay contradicción (vid. *Quodl. V*, q. 5 [SBOT IX, p. 496, lin. 30-32 y 27-28]). «Ockham affermi che in nessun caso l'intuizione può far cadere l'intelletto in errore e che l'intuizione di un oggetto non esistente produce nell'intelletto l'evidenza dell'esistenza di quell'oggetto, ma non l'evidenza della sua presenza» (Alessandro GHISALBERTI, *Introduzione a Ockham*, Ed. Laterza, Brescia 1976, p. 14). Cfr. también *Quodl. V*, q. 5 (SBOT IX, p. 497, lin. 55-59; p. 499, lin. 92-94). Para asentir a la presencia de una cosa que está ausente es necesario un conocimiento abstractivo, que puede Dios infundir en el intelecto, el cual equivale a un cierto creer, un «credo rem esse praesentem quae est absens» (Cfr. *Quodl. V*, q. 5 [SBOT IX, p. 498, lin. 72-74]).

4. «Propositio contingens potest cognosci evidenter ab intellectu, puta 'haec albedo est'; et non per cognitionem abstractivam, quia illa abstrahit ab existentia; igitur per intuitivam; igitur differunt realiter (abstractiva et intuitiva)» (*Quodl. V*, q. 5 [SBOT IX, p. 495, lin. 7-10]).

Este conocimiento incomplejo, intuitivo o abstractivo, no es verdadero por sí mismo. Sólo el juicio es verdadero, y sólo él es evidente, no la intuición, porque la evidencia es una cualidad de lo verdadero. La verdad lógica no es, pues, ella misma la evidencia objetiva; en cambio, la evidencia es el criterio que nos permite reconocer la verdad como dada efectivamente en el juicio en el cual la conocemos.

La evidencia es un tema capital en la síntesis ockhamiana, porque sólo ella le permite distinguir entre la intuición del existente y la intuición del no existente. Pero no se piense que el Venerabilis Inceptor haya sido un cartesiano *avant la lettre*. Descartes consideraba que la claridad y distinción, es decir, la evidencia, se refieren al conocimiento de las cosas, no al ser mismo de ellas. En cambio, Ockham podría muy bien haber suscrito unas palabras de Husserl, redactadas seis siglos después, según las cuales, lo juzgado con evidencia no es algo meramente juzgado, sino algo dado, en la vivencia del juicio, como presente a él mismo. Así pues, la luz de la evidencia se desprende de la verdad ontológica en la acción judicativa⁵. Pienso que Ockham no ha confundido nunca la evidencia objetiva (esa luz que ilumina al cognoscente) con la evidencia subjetiva (la misma iluminación como pasión o, según Descartes, como acción del cognoscente), y que siempre ha conservado su referencia a la realidad extramental como algo dado. Por consiguiente, tanto la intuición como la abstracción individual ockhamianas tienen carácter intencional⁶.

2. Posibilidad de una ciencia teológica objetiva, es decir, en sentido clásico.

a) Intuición intelectual, verdades teológicas y Teología

Puesto que sólo la intuición puede ser la causa de conocimientos evidentes, se pregunta ahora si es posible un cuerpo orgánico de cono-

5. Cfr. Antonio MILLAN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Eds. Rialp, Madrid 1984, p. 280.

6. Sobre la intuición ockhamiana como puerta abierta al escepticismo, véase: Angel Luis GONZALEZ, *Intuición y escepticismo en Ockham*, en «Anuario Filosófico», X/1 (1977) 105-129; e ID., *El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo de Ockham*, en «Anuario Filosófico», X/2 (1977) 115-143. Sosteniendo la opinión contraria: R.G. WENGERT, *The Sources of intuitive Cognition in William of Ockham*, en «Franciscan Studies», 41 (1981) 415-416: «that intuitive cognition in Ockham is the guard against scepticism» (con abundante bibliografía sobre el estado de la cuestión).

cimientos, es decir, un conjunto organizado de conocimientos *propter quid* y *a priori* (conocimiento por causas) de las verdades teológicas, obtenidas por intuición intelectual⁷. Lo cual exige, primeramente, dilucidar qué son, propiamente hablando, las verdades teológicas, consideradas por Ockham como objeto de la ciencia teológica, y discutir, en segundo lugar, si es posible la intuición de Dios y de las cosas divinas.

Ockham distingue entre verdades teológicas y artículos de la fe. Estos se conocen sobrenaturalmente. Por ejemplo: *Deus est unus et trinus, incarnatus*, etc. En cambio, las verdades teológicas son cognoscibles naturalmente. Por ejemplo, que Dios existe, o que *Deus est sapiens, bonus*, etc.⁸. Según esta división ockhamiana entre artículos de la fe y verdades teológicas, el Inceptor excluye ahora de su análisis, por razones metodológicas, el mundo de las verdades estrictamente sobrenaturales, o sea, los artículos de la fe. Por consiguiente, la discusión sobre la condición científica de la Teología va a ser, de momento, una discusión sobre la posibilidad de una Teodicea o Teología natural, que tenga por objeto las verdades teológicas, alcanzadas por intuición⁹.

¿Es posible un conocimiento intuitivo de Dios? Sólo los que están *in Patria* conocen intuitivamente a Dios. Los viadores no le pueden conocer intuitivamente, al menos según la *potentia ordinata* divina. Sin embargo, según la potencia absoluta de Dios (Dios puede todo lo que al ser hecho no es contradictorio), también los viadores podrían haber conocido intuitivamente a Dios, porque la intuición o visión facial «non est beatifica»: he aquí una curiosa aplicación del principio,

7. «Supposito ex quadam quaestione praecedenti quod per potentiam divinam multae veritates pure theologicae possint evidenter cognosci, quaero utrum notitia evidens illarum veritatum sit scientia proprie dicta» (*In I Sent.*, prol. q.2 [SBOT I, p. 75]).

8. «Ex isto sequitur quod aliquae veritates naturaliter notae seu cognoscibiles sunt theologicae, sicut quod Deus est, Deus est sapiens, bonus, etc., cum sint necessariae (se sobreentiende: para la salvación eterna); aliquae autem sunt supernaturaliter cognoscibiles, sicut: Deus est trinus, incarnatus et huiusmodi» (*In I Sent.*, prol., q. 1, a. 1 [SBOT I, p. 7, lín. 11-15]). No voy a discutir si para Ockham el conocimiento de la Encarnación del Verbo es o no necesario para la salvación eterna; ni tampoco voy a detenerme en si, para Ockham, el conocimiento de la salvación eterna y de los medios necesarios para alcanzarla es tema en sí mismo sobrenatural, o accesible a las fuerzas naturales del conocimiento humano. De todas formas, quizá convenga advertir que Ockham parece haber mezclado aquí lo natural con lo sobrenatural, al postular unas verdades cognoscibles naturalmente (como son los atributos divinos) y establecer que el conocimiento natural de esos atributos es necesario para la salvación eterna.

9. Quiero advertir, antes de continuar con este argumento, que Ockham ha heredado aquí, y no sólo aquí, las mismas preocupaciones de Duns Escoto, las cuales va a llevar a extremos mucho más radicalizados que su maestro.

común a los franciscanos desde San Buenaventura, de que la felicidad beatífica consiste en el amor y no en la visión facial: «la noticia de un objeto infinito y beatífico, bajo la razón de beatífico, no es beatífica, sino sólo intuitiva»¹⁰. Por tanto, Dios podría haber concedido la intuición de Sí mismo a los viadores, sin que tales viadores hubiesen gozado todavía de la bienaventuranza eterna, pero no lo ha hecho. Por no haber intuición es imposible una ciencia de Dios basada en la experiencia natural; de Dios no caben, en definitiva, ni juicios de existencia, ni las evidencias que brotan de las intuiciones intelectuales.

Aunque Ockham pueda parecer un poco arrogante en estos desarrollos doctrinales que les acabo de resumir, porque toma como modelo de la ciencia de los viadores, la misma ciencia de los bienaventurados, no es pretencioso, sino un fino analista, aunque quizá excesivamente crítico. Santo Tomás, por aducir un ejemplo en sentido contrario, había postulado que el modo natural de conocer es el que tenemos en la situación de viadores, y esto, a pesar de la herida del pecado original. Para el Aquinatense, lo propio del hombre es el conocimiento por composición y división, pues es el más apto dada su condición natural de compuesto de alma y cuerpo. En cambio, para Ockham, como también antes para Duns Escoto, aunque menos en el Doctor Sutil, el conocimiento propio del hombre es el que tendrá en el cielo, o sea el intuitivo, lo cual significa que, como viador, conoce a pesar de su condición de viador y, por esto, muy malamente. El Dios ockhamiano está demasiado lejos, es el Infinito personal de Escoto, inalcanzable por nuestra experiencia del mundo, puesto que el mundo no se parece a Dios en nada. No valen ya las vías cosmológicas ni los criterios de eminencia para que la mente pueda ascender hacia Dios por sus solas fuerzas naturales. Así pues, el Dionisio Pseudo-Aeropagita y Tomás de Aquino han sido relegados y, con ellos, una tradición entrañable porque —dice el Inceptor— es imposible alcanzar a Dios desde nuestra experiencia sensible y desde la analogía de nuestra habla (es más, no admite que sea análoga).

10. «Nec omnis notitia obiecti infiniti et beatifici sub ratione beatifica est beatifica, sed tantum intuitiva» (*In I Sent.*, prol., q. 1 [SBOT I, p. 72, lin. 15-17]). Sobre los principios fundamentales de la teología franciscana, cfr. una breve síntesis en J.I. SARANYANA, *El pensamiento teológico franciscano: San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham*, en «Scripta Theologica», 14 (1982) 847-861.

b) *Noticia abstractiva, artículos de la fe y Teología*

Ahora es preciso considerar, si es posible una Teología basada en la abstracción individual, ya que ha desechado la posibilidad de una Teología a partir de la intuición intelectual. Para ello, Ockham sienta un postulado básico, que después justificará con distintos razonamientos. Afirma tajantemente que es posible conocer abstractivamente los artículos de la fe¹¹. Habla de la infusión, vía noticia abstractiva, de los artículos de la fe, y no se refiere a las verdades teológicas, quizá porque le parece más apropiado que la infusión sea de artículos y no de verdades teológicas, a semejanza de la Revelación sobrenatural, que también se infunde carismáticamente.

La posibilidad de que Dios infunda la noticia abstractiva de los artículos de la fe se asemeja ciertamente al misterio de la Revelación (carisma de inspiración), pero —y esto es importante— Ockham discute aquí la posibilidad de una revelación especial de los misterios de la fe. Se trataría de una revelación (infusión) de los misterios, que haría cognoscible «naturalmente» lo que anteriormente sólo era inteligible sobrenaturalmente. Ockham se pregunta, en definitiva, si es posible pensar naturalmente la Revelación sobrenatural. Esta cuestión parece tan extraña y al borde de la contradicción —porque Ockham había definido los artículos de la fe como enunciados que se caracterizan por ser cognoscibles sobrenaturalmente—, que podría tomarse como un error de los editores de la Universidad de San Buenaventura (N.Y.). Pero no lo es¹². Ockham habla indudablemente de un conocimiento natural de los artículos de la fe, que él considera posible, aunque en otras ocasiones haya defendido que lo propio de los artículos de la fe es ser cognoscibles sobrenaturalmente. Continuemos, pues, nuestra glosa del razonamiento ockhamiano, sin discutir ahora por qué Ockham se plantea la posibilidad de conocer naturalmente los misterios sobrenaturales. (Trataré este problema, tan interesante para comprender el alcance de la síntesis del Maestro franciscano, en el epígrafe 4 y último).

11. «Utrum Deus potest causare notitiam incomplexam abstractivam articulo-
rum, quae notitia sine visione Dei possint naturaliter causare notitiam eviden-
tem articulo-
rum (...)» (*Quodl. IV*, q. 4 [SBOT IX, p. 491, lin. 11-13]).

12. Si se compara el texto de la nota 11 con el que he citado en la nota 8 —son textos que datan de los mismos años, o sea de la estancia londinense; cfr. nota 19— se comprobará una curiosa diferencia: en la nota 8 se lee que es característico de los artículos de la fe ser conocidos sobrenaturalmente. Ahora, en cambio, discute la posibilidad de que los artículos de la fe, infundidos por Dios en el intelecto, sean conocidos naturalmente. Para mayor información, vid. epígrafe 4.

Concedido que es posible conocer naturalmente y por medio de abstracción los artículos de la fe —y establecido, por consiguiente, que son posibles noticias abstractivas de Dios—, preguntémosnos con Ockham, cómo puede llevarse a cabo tal conocimiento, para lo cual habremos de seguirle en su doctrina sobre el concepto.

Para Ockham, las abstracciones universales, que dan lugar a los conceptos, se producen por repetición de muchos actos de conocimiento de cosas semejantes entre sí. Tales conceptos no representan ya cosas individuales, sino la multiplicidad de cosas semejantes. La abstracción universal se hace siempre, por tanto, a partir de abstracciones individuales previas, que se originan, como ya he subrayado más arriba, de las intuiciones. Pero, el concepto no es un resultado automático del conocimiento de una o de varias cosas, sino el fruto de cierta actividad de la mente, que descubre un parecido entre cosas. El concepto no es, pues, la abstracción de la esencia de la cosa, existiendo con una existencia nueva en el cognoscente, como había sostenido la tradición aristotélica del siglo XIII, sino un producto espontáneo del intelecto, fruto de la estructura intencional de la mente humana, que «pone» una semejanza entre las cosas. (Todo esto quizá les recuerde a Pedro Abelardo, aquel gran lógico del siglo oncenno, que ya había atisbado la solución ockhamiana con su teoría de los «estados»).

Volvamos ahora a nuestra cuestión: ¿cabe una ciencia teológica a partir de los conceptos universales ockhamianos? ¿Son posibles proposiciones científicas a partir de conceptos universales, comunes a Dios y a las criaturas? Es decir, y en términos más técnicos: ¿es posible una teología científica a partir de conceptos connotativos o quidditativos a priori? ¿Son posibles demostraciones sobre la Divinidad, propter quid a priori, a partir de conceptos connotativos o quidditativos?¹³.

«Notitia distincta deitatis sub propria ratione deitatis est possibile intellectui viatoris. Ista tamen non est beatifica (...) sed tantum abstractiva»¹⁴. Es posible al viador la noticia abstractiva de la Deidad, porque tal noticia no es beatífica, es decir, no queda reservada a la visión propia de los bienaventurados. (Como tampoco habría sido beatífica la intuición de la Deidad, de haber sido posible según la potencia ordenada de Dios).

13. *Connotare* (de donde deriva *connotativus*) es —para Ockham— significar un objeto de modo principal y, al mismo tiempo, significar otros objetos a título secundario (cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval* (1934), trad. cast., Editorial Jus, México 1949, vol. III, p. 37). En el contexto ockhamiano, la connotación nada tiene que ver con el tema de la analogía de atribución. Los conceptos quidditativos (de *quidditas*, que es la esencia) son conceptos que expresan a la vez la esencia de varios seres.

14. *In I Sent.*, prol., q. 1 (SBOT I, p. 72, lin. 12-17).

Hasta aquí, Ockham es consecuente. Sin embargo, las anteriores palabras de la *Ordinatio* suponen una destacable novedad, que es, al mismo tiempo, una sorpresa: ¿por qué admite Ockham la noticia abstractiva (individual) de las cosas divinas, y rechaza, en cambio, la noticia intuitiva? Este paso de Ockham tiene una enorme importancia gnoseológica, que no habrá escapado a vuestra atención. En efecto; Ockham había afirmado la posibilidad de la noticia intuitiva del no-existente, y ahora va a establecer la posibilidad de una noticia abstractiva individual sin noticia intuitiva previa. ¡Una nueva excepción a sus propios principios gnoseológicos! Como consecuencia, no sólo podemos dudar de la existencia de la cosa intuida como presente —duda que se despeja vía evidencia, como ya hemos dicho, evidencia que tiene, en definitiva una fuerte carga subjetiva—; sino que podemos dudar incluso de la existencia de la misma intuición, porque «Deus potest causare notitiam abstractivam et deitatis et aliarum rerum sine notitia praevia, et ita notitia abstractiva deitatis est comunicabilis viatori»¹⁵. (Ya ven Ustedes que cualquier razonamiento, para ser verdaderamente científico, exigiría, si fuésemos fieles a los criterios ockhamianos, una discusión, previa al mismo razonamiento, sobre el origen de las noticias incomplejas. En definitiva: la gnoseología ockhamiana implica comenzar discutiendo las condiciones de posibilidad de cada razonamiento. ¿No les parece que estamos ya muy cerca de la modernidad? Bien entendido que Ockham no cuestiona la existencia del mundo extramental, sino sólo discute las condiciones que todo conocimiento debería reunir para ser verdaderamente científico. Pero la actitud es ya muy otra que la altomedieval...).

Volvamos a nuestro tema. Supuesta la noticia abstractiva de Dios, causada por Dios directamente en el viador, sin intuición, resta ahora discutir si es posible un concepto universal común a Dios y a las criaturas.

Ockham postula la posibilidad de *conceptos quidditativos* comunes a Dios y a las criaturas, es decir, «conceptos medios»¹⁶, que expresen

15. *Ibidem*, prolog., q. 1 (SBOT I, p. 72, lin. 9-11).

16. «Sed Deus non potest sic a nobis cognosci (in se sine omni alio obiecto medio) sed tantum mediante aliquo concepto medio, qui est primum obiectum illius cognitionis, vel mediante cognitione communi Deo et aliis secundum se totam vel secundum partes suas» (*Ibidem*, prolog. q. 9 [SBOT I, p. 275, lin. 9-13]). Ockham sigue aquí paso a paso la brillante doctrina de Escoto sobre la univocidad del ente, como se verá en seguida, puesto que sólo el «concepto» de ente puede ser medio silogístico: «omne ens est bonum», «Deus est ens», «igitur Deus est bonus». Este tipo de verdades silogísticas pertenecen a la ciencia del ente, no a la ciencia de Dios, y constituyen más bien una parte de la Metafísica que de la Teología, como expresamente reconocía Ockham al comienzo de la *Ordinatio*. He aquí una prueba más de la imposibilidad de un Teología científica de carácter natural.

la vez la esencia de Dios —quizá será mejor decir que expresen un aspecto de ella— y la esencia de las criaturas. Tales conceptos, vertidos oralmente, son *univocos*, puesto que se refieren a esencias, que tienen en común algo esencial; lo cual no quiere decir que expresen una naturaleza común. Señalan simplemente que Dios y las criaturas tienen, como propiedad esencial común, la condición esencial de ser absolutamente desemejantes¹⁷. Paradójicamente, la univocidad más radical expresa la total equivocidad, y es posible —según el Inceptor— por la comunidad: «Si communis, ille erit univocus Deo et creatura»¹⁸. Tal concepto absolutamente universal, quidditativo y unívoco en este sentido radical, es el concepto de ente. (Tomás de Aquino se habría extrañado ciertamente de que se hablase de «concepto» de ente, por no ser posible su abstracción. Pero, han pasado ya dos generaciones de pensadores, y Escoto anduvo por medio)¹⁹.

Este ente común permite alguna especulación sobre Dios y su obra, bien entendido que Dios habrá de ser, en tal contexto gnoseológico, el Absolutamente-Otro. Ockham ha recluso así la Teología al mundo de la negatividad, que ha radicalizado hasta el extremo. No les admire, pues, el derrote de Ockham hacia el tema de la Omnipotencia divina, porque del Absolutamente-Otro sólo se puede aspirar a comprender —en línea de última— que El hace lo que quiere y todo lo que quiere, porque quiere. (O que no hace nada y permanece en silencio y quietud total e inefables, que habrá de ser la variante que adoptará este voluntarismo extremo cuando aboque en el racionalismo moderno). El famoso principio, más arriba citado, de que Dios puede hacer todo lo que al ser hecho no sea contradictorio, parece una salida extrema del escepticismo...

3. Posibilidad de un hábito científico de carácter teológico, que tenga por objeto las verdades teológicas

Hemos visto que Ockham niega la posibilidad de una ciencia teológica racional —en sentido objetivo—, sobre las verdades teológicas, a

17. «Tertia conclusio est quod articulus fidei necessarius habens Deum pro obiecto partiali, si non componitur ex terminis connotativis, potest evidenter cognosci a viatore naturaliter per notitiam abstractivam Dei causatam a solo Deo sine visione Dei» (*Quodl. V*, q. 4 [SBOT IX, p. 493, lin. 49-52]).

18. *Quodl. V*, q. 4 (SBOT IX, p. 493, lin. 59).

19. La segunda redacción de la *Ordinatio* (su comentario a las *Sentencias lombardianas*) puede fecharse en Londres, hacia 1323 (cfr. Annaliese MAIER, *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*, en «Archivum Franciscanum Historicum», 4 [1953] 161-194). Las *Quodlibetales* son de las mismas fechas y lugar, salvo algunas cuestiones de las *Quodlibetales VI* y *VII*, que son aviñonenses. Las *Quodlibetales I* y *II* fueron redactadas, con material londinense, en Aviñón (cfr. Philotheus

partir de la intuición, y que afirma una débil posibilidad de una teología natural sobre la base de la noticia abstractiva infundida por Dios en el intelecto. Estudiemos ahora si el Inceptor considera posible una ciencia teológica subjetiva. Dicho en otros términos: si es posible un hábito intelectual de carácter especulativo, distinto de los otros hábitos científicos —distinto del hábito metafísico, por ejemplo—, que pueda denominarse teológico, producido por la reflexión intelectual sobre los conceptos quidditativos comunes a Dios y a las criaturas.

¿Existe, o mejor, es posible —según el Inceptor— un hábito científico que tenga las verdades teológicas por objeto? Su respuesta fue terminante: «Aunque podría existir, según la potencia absoluta de Dios, una ciencia en sentido propio sobre las verdades teológicas, y tal vez la tengan de hecho algunos (hombres) sobre determinadas verdades, sin embargo, no es lo corriente (el tenerla)»²⁰.

Quizá parezca, a primera vista, que la actitud de Ockham responda a una gran humildad científica. Pero a mi me sugiere todo lo contrario. He de confesarles honradamente que, cuando leía estos párrafos de la *Ordinatio*, sentía la misma curiosidad, que probablemente tienen Vdes. ahora, por adivinar en quién o quiénes pensaría Ockham, al redactar estas palabras, cuando admitía la posibilidad de que algunos espíritus egregios tuviesen, muy excepcionalmente, el hábito científico teológico. ¿Acaso en San Francisco, que había alcanzado de Dios una ciencia casi divina, casi como la de Adán en el Paraíso antes del pecado? ¿O quizá en San Buenaventura, Doctor Seráfico, considerado como el segundo fundador de la Orden franciscana, que también había recibido del cielo tan grandes revelaciones, y había sido la admiración de la Universidad parisina y de la Corte pontificia? ¿O en Juan Duns Escoto, Doctor Sutil, su envidiado y discutido maestro, que había acallado los argumentos de Enrique de Gante y se había enfrentado a Felipe el Hermoso por el dogma de la Inmaculada? No sabemos con seguridad en quién pensaría Ockham cuando se atrevía a excluir a algunos espíritus singulares de la regla del común de los mortales. Puede también que no pensase en nadie, al discutir la posibilidad de ese hábito científico teológico, *intermedio entre la fe y La gloria*²¹; puede, en definitiva, que sólo intentase mantener el princi-

BOEHMER, *Der Stand der Ockham-Forschung*, en «Franziskanische Studien», 34 [1952] 12-31).

20. «Quantumque de potentia Dei absoluta posset esse scientia proprie dicta de veritatibus theologicis, et forte in aliquibus ita sit de facto quantum ad aliquas veritates, tamen quod non sit secundum communem cursum, arguo (...)» (*In I Sent.*, prol. q. 7 [SBOT I, p. 187, lin. 17-20]). Más adelante repite la misma idea: «non tamen a nobis pro statu isto de communi lege» (*Ibidem* [SBOT I, p. 193, lin. 6]).

21. «(Lumen superior) quod est medium inter lumen fidei et lumen gloriae quod est in Patria» (*Ibidem* [SBOT I, p. 187, lin. 5-6]).

pío fundamental de que Dios todo lo puede con tal de que al ser hecho no sea contradictorio...

¿Un hábito casi imposible, intermedio entre la fe y la visión beatífica? En efecto, así es como Ockham define la ciencia teológica subjetivamente considerada. Dios puede conceder este hábito, pero de «communi lege» no lo da. ¿Qué quiere decir esto? A mi entender que, para Ockham, la Teología no es una ciencia común —esto ya lo sabíamos, por la dificultad que encontró el Inceptor al discutir su posibilidad—; y, además, esto coloca la Teología más allá de las posibilidades humanas, aunque su objeto se inscriba en el orden natural, y equivale a negar la posibilidad práctica de ese hábito.

No sólo negaba así la posibilidad del hábito teológico, sino que además lo desgajaba de la fe. En efecto; fe y hábito teológico, si éste fuese posible de hecho, serían dos hábitos distintos que versarían sobre lo mismo: «sed ista fides et ista scientia forent circa idem obiectum»²², a saber, las verdades teológicas. Esto no es posible, porque los hábitos se especifican por sus objetos. Además, si la Teología fuese distinta de la fe, un infiel podría ser un buen teólogo —*infidelis exercitatus in theologia*—, el cual podría defender la fe, fortalecerla, convencer tanto a fieles como a infieles y responder a los herejes, lo cual es absurdo²³. Por consiguiente, donde hay fe, no hay posibilidad de un hábito teológico; y donde falta la fe, tampoco, al menos en la práctica. Luego, es preciso concluir, con Ockham, que no existe el hábito teológico ni puede existir. De todas formas, Dios podría haberlo concedido a alguien...

La incompatibilidad entre fe y Teología parece haber sido una de las conclusiones ockhamianas de mayor trascendencia histórica. Primero, negó la posibilidad de una Teología natural sobre las verdades teológicas, por no ser posible la intuición de las cosas divinas. Segundo, estimó posible la especulación racional sobre los artículos de la fe, vía noticia abstractiva, pero vaciando el concepto quidditativo común de todo contenido, sobre la base de su noción de univocidad. Por último, descartó la posibilidad del hábito teológico, porque no le halló un lugar, pues su espacio estaba ya ocupado por la fe, lo cual habría de provocar —en la teología luterana posterior— el abandono de la especulación estrictamente teológica²⁴.

22. *Ibidem* (SBOT I, p. 188, lin. 16-21).

23. *Ibidem* (SBOT I, p. 190, lin. 15-20).

24. Es cosa muy sabida que Lutero estudió en Erfurt con Bartolomé Arnoldi de Usingen, maestro formado en Tubinga con Gabriel Biel y más tarde agustino a instancias del mismo Lutero; y que el propio Lutero leyó el comentario de Biel a la *Ordinatio* de Ockham. Como se sabe, Biel era uno de los mejores expositores de la doctrina ockhamista. Tuvo, pues, amplia información

Sin embargo, una duda me acecha, quizá también a Vdes., una duda que va más allá de los concienzudos razonamientos ockhamianos y que se estrella contra la evidencia de las cosas. Ockham dice que no hay hábito distinto del hábito de los artículos y verdades que son creídos²⁵. No obstante, es evidente que a lo largo de la historia ha habido teólogos, y que él mismo, aun cuando haya dedicado su producción literaria más importante a la Lógica y a los escritos político-religiosos, es evidente que ha explicado Teología durante varios años en Oxford y en Londres, y que ha redactado algunos opúsculos sobre materias teológicas. Luego, el Venerabilis Inceptor, siempre tan atento a las reglas de la evidencia, no podía negar que había habido teólogos y que él mismo lo había sido algunos años. ¿Qué es, pues, lo que hacen los teólogos? ¿Cómo calificar la actividad científica que ellos llevan a cabo, es decir, el examen racional y sistemático de los artículos de la fe y de las verdades teológicas, por emplear la terminología ockhamiana?

La respuesta de Ockham fue muy clara: lo que llamamos hábito teológico es un conjunto de hábitos científicos, tomados en préstamo de otras ciencias, que el estudiante de teólogo puede adquirir. La Teología es, por tanto, un oficio, un hábito intelectual casi práctico que nos permite coordinar distintos hábitos científicos: «*Habitus theologiae includit multos habitus, et inter aliquis primus, quicumque sit ille*»²⁶. Este hábito primero, cualquiera que sea, puede tomarse por el todo. Tal es la razón de que se haya afirmado equivocadamente que la Teología es un hábito. Todo esto, por lo que respecta a las ciencias de las conclusiones teológicas («*habitus scientiales consequentiarum*», las llama Ockham), que tanto desarrollo adquirirían en los tiempos

sobre las tesis del Inceptor, que causaron en él tanta mella, que decía de sí mismo: «*sum enim occanicae factionis*». Sobre este tema cfr. Ricardo GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero*, Bac, Madrid 2/1976, I, p. 71.

25. Cfr. *In I Sent.*, q.7, (SBOT I, p. 189, lin. 18-20).

26. *Ibidem* q.8 (SBOT I, p. 225, lin. 19-21); vid. también q.7 (SBOT I, p. 197, lin. 2-5). Aquí se trata solamente de la Teología como el conjunto de los hábitos intelectuales de carácter práctico, que serían las artes del bien pensar teológico, según Ockham. Sin embargo, la actitud crítica de Ockham frente a las condiciones de posibilidad de la Teología, bien como ciencia en el sentido clásico, bien como hábito intelectual, pudieron influir en el abandono de la especulación teológica pura, para mover a los mejores espíritus hacia la especulación teológica práctica. Este trasvase de intereses adquirió un gran desarrollo en el siglo XVII y pudo contribuir a la gran pobreza de la Teología Dogmática en los siglos racionalistas, incluido el siglo XIX. Véase, sobre los orígenes de la Teología como ciencia práctica —*ut boni fiamus*—, especialmente entre los franciscanos: J. I. SARANYANA, *Nota sobre las discrepancias entre Santo Tomás y San Buenaventura en tres manuscritos bajomedievales*, en «*Bulletin de Philosophie Médiévale*», 24 (1982) 91-92, con bibliografía, donde se presentan tres manuscritos bajomedievales en los que se muestra a Santo Tomás

modernos, y que consisten —como Vdes. saben bien— en un desarrollo silogístico, que parte de una premisa revelada sobre la cual se aplica, a modo de segunda premisa, una verdad de razón.

Si Vdes. me permiten unas consideraciones sobre la Teología concebida como arte de pensar, y no como un saber especulativo específico (tema de la unidad de la Teología), les diré que estos planteamientos ockhamianos habrían de tener una influencia decisiva en el desarrollo de la Teología barroca. En los siglos XVI y siguientes, empezó la fragmentación de la Teología, con la aparición de las teologías adjetivas: la Teología Fundamental, primero, como teorización de los «lugares teológicos», y después como Apologética; la Teología Moral especial, en el contexto de las polémicas jansenista-laxistas del XVII; en el siglo XIX se separó la especulación bíblica, a raíz de la «cuestión bíblica» abierta por los ilustrados protestantes; a finales del siglo XIX se desgajó la Historia de la Iglesia, que en algunas Universidades europeas se convertiría en una ciencia positiva que niega su identidad teológica. Después ha venido el siglo XX, con su agobiante especialización. La especialización ha contribuido mucho al progreso de las disciplinas teológicas, pero también ha sido la causa de que algunas de ellas hayan perdido su denominador común y no quieran ya más ser ciencias teológicas.

Cuando la Teología no es más que un hábito operativo, casi una lógica de la demostración científica o del buen razonar sobre las verdades teológicas, o sólo es considerado como el conjunto de los saberes que preparan el acto de fe, entonces la Teología es sustituida por la fe. También sobre las relaciones fe-Teología, tuvo Ockham opiniones propias, que voy a exponer a Vdes. seguidamente.

4. *Fe infusa y fe adquirida. La Teología sustituida por la fe*

Una de las cuestiones más típicamente ockhamianas es la distinción entre fe infusa y fe adquirida. Sin embargo, ha sido un tema pasado por alto en la mayoría de los manuales de Historia de la Teología, a pesar de su indudable interés histórico, y en los libros de texto y artículos de diccionario de Teología Fundamental²⁷.

partidario de la Teología como ciencia fundamentalmente especulativa, mientras que San Buenaventura es presentado como promotor de una Teología de carácter especulativo-práctico.

27. Cfr. sobre este tema: Reinhold SEEBERG, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Werner Scholl, Leipzig ⁴1930, III, pp. 718-720). Robert GUELLEY pasa por alto esta importante cuestión en su estupendo libro: *Philosophie et*

Para creer en concreto, es decir, para hacer un acto de fe, es preciso —afirma Ockham— estar cierto de creer: «nullus potest credere aliquod credibile nisi sit certus se credere»²⁸. Para creer, pues, es tan necesario hallarse en la atmósfera subjetiva de la fe, como es necesario estar en la atmósfera de los problemas intelectuales para saber. Tal atmósfera o clima de fe, que se halla en el alma del creyente, es producto de la fe infusa, cuya existencia conocemos únicamente por la Sagrada Escritura (Eph. 2, 8-9; 4, 5)²⁹.

Esta fe infusa es incompatible con un error en cualquiera de los artículos de la fe, y se corrompe no por repugnancia formal con un error cualquiera, sino por demérito³⁰, y se define de la siguiente manera: «es un hábito universal, con la universalidad de la causalidad (es decir, que existe mientras actúa), que inclina a los mismos actos (de fe) a los que inclina la fe adquirida, la cual es necesaria para el cristiano. Y esto, cualquiera que sea el artículo de la fe»³¹. Es el «principium inclinativum» infundido por Dios en el alma, para poder hacer el acto de fe.

El hombre, pues, se hace creyente cuando recibe de Dios la fe infusa. Dios crea, pues, en el alma del bautizado una inclinación habitual a la Revelación, al mundo sobrenatural, inclinación que es de carácter intelectual. No es, por tanto, la potencia obediencial de los Escolásticos. Junto a tal disposición infusa existe un asentimiento

Théologie chez Guillaume d'Ockham, Vrin, Paris-Louvain 1947, p. 236, nota 2. Gordon LEFF, en cambio, intenta un escueto resumen de las tesis ockhamianas sobre la fe infusa y la fe adquirida, del que discrepo, como se verá a continuación. Leff concluye: «The difference between infused and acquired faith then is between a habit of assent indirectly to all the articles, through immediate assent to the truth of revelation, and direct assent to particular articles» (*William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, University Press, Manchester 1975, p. 345).

28. *In I Sent.*, q.7 (SBOT I, p.191, lin. 18-19).

29. Cfr. *Quodl. III*, q. 7 (SBOT IX, p. 230, lin.60-61).

30. *Ibidem* (SBOT IX, p. 231, lin. 62-70). El texto parece muy adulterado y no resulta claro a pesar del esfuerzo de los editores de la Universidad de San Buenaventura. Pienso que debe entenderse del siguiente modo: unos estimaban, en tiempos de Ockham, que la fe se corrompía con un pecado mortal contra uno cualquiera de los artículos de la fe. Otros, en cambio, y Ockham parece adscribirse al círculo de éstos, opinaban que un pecado contra la fe no quitaba la fe por ser incompatible con ella, corrompiéndola; sino que era motivo suficiente, por ser fuertemente demeritorio, para que Dios retirase la fe infusa del alma. La doctrina del demérito parece, además, más congruente con la síntesis ockhamiana, por cuanto atribuye a Dios el dar y quitar, quedando reservado a su divina Omnipotencia el mantener la fe infusa a pesar de un pecado contra la fe...

31. «Fides infusa est unus habitus universalis universalitate causalitate inclinans immediate ad omnes actus respectu cuiuscumque articuli ad quod inclinat fides acquisita quae est necessaria christiano» (*Quodl. III*, q.7 [SBOT IX, p. 232, lin. 88-91]).

«natural» a los artículos de la fe, que da lugar a un nuevo hábito, que es la fe adquirida. La conjunción de ambos hábitos produce el acto de fe: «fides infusa non inclinatur ad aliquem actum nisi mediante fide adquisita».

Esta tesis, la de la existencia de la fe infusa y de la fe adquirida, que concurren en el acto de fe, es tanto más sorprendente, cuanto que ha sido formulada por el creador de la navaja que lleva su nombre: la navaja de Ockham: «entia non sunt multiplicanda sine necessitate». ¿Por qué fe infusa y fe adquirida, cuando ningún pensador anterior las había postulado para justificar el acto de fe?

La opinión de que son dos los hábitos que concurren al acto de fe es una consecuencia de un principio fundamental de la síntesis ockhamiana: «es propio de todo hábito infuso que su acto sea elicitedo por algún hábito adquirido»³². Considera los hábitos infusos como capacidades potenciales, que dan la posibilidad del acto, pero que no tienen por sí mismos la virtualidad de producirlos. Con ello quiere Ockham resolver la conjunción de lo sobrenatural y lo natural en el acto de fe. Le parece indiscutible que el creyente pone algo de su parte, cuando cree; pero es consciente, al mismo tiempo, de que no se puede creer si Dios no da al hombre la posibilidad de creer. Los juicios de credibilidad y de credendidad no son todavía el acto de fe; pero son casi siempre necesarios, al menos en el orden actual querido por Dios. Por eso: dos hábitos, uno sobrenatural infuso y otro adquirido.

Así las cosas, Vdes. pueden comprender que no sería imposible desgajar la fe de sus actos; y que una fe habitual absolutamente inerte podría hacer también creyente al bautizado y justificarle para la vida eterna, porque, según el texto paulino, el justo se justifica por la fe. Quizá, aunque no haya sido la intención de Ockham, en la distinción entre fe infusa y fe adquirida pueda encontrarse la raíz histórico-genética de la «fe fiducial» luterana. Pero todo ello no es más que una suposición, que necesitaría un estudio más detallado...

¿Cuál es el objeto de la *fides adquisita*? Pienso que su objeto lo constituye el conocimiento natural de los artículos de la fe. Esta es la razón por la que Ockham habla de un conocimiento natural de esos artículos. En cambio, cuando dice que los artículos de la fe son cognoscibles sobrenaturalmente, está diciendo —sin contradecirse— que son inteligibles en el acto de fe, que es un conocimiento distinto del puramente natural producido por la fe adquirida. He aquí, y así me lo parece, la clave de la aparente contradicción a la que aludí en el epígrafe 3 (cfr. nota 12).

32. «Omnis habitus infusus habet actum natum elici ab aliquo habitu adquisito» (*In I Sent.*, q. 7 [SBOT I, p. 191, lín. 4-5]).

Pues bien, y con esto concluyo esta lección, Ockham parece afirmar que la fe adquirida, que es hábito adquirido, y la Teología, que es un hábito operativo coordinador de los distintos conocimientos científicos propedéuticos de la fe, se complementan perfectamente. Si la fe adquirida precede a la teología habitual, entonces la teología incrementa el hábito de la fe adquirida; en cambio, si la teología precede a la fe adquirida, entonces el teólogo adquiere esa fe, si ya era creyente³³. La fe adquirida no es, pues, la Teología. Por consiguiente, no es posible la Teología, si la concebimos como los teólogos del siglo XIII, porque su espacio está ocupado por la fe adquirida ockhamiana, porque esta fe no es más que la consideración racional de los artículos de la fe. (¿No les parece a Vdes. que hemos abierto un portillo al fideísmo?...)

5. Conclusiones

a) Un teólogo creyente poseería, según el Inceptor: fe infusa, fe adquirida y Teología. Una teología reducida a la función exclusiva y pobre de preparar el material para la fe adquirida. Es decir: un hábito teológico determinado sólo a la Apologética... ¿No descubren Vdes., en estas tesis ockhamianas, el preanuncio del hiperdesarrollo que habría de sufrir, a partir del siglo XVIII, la Apologética y la Teología Fundamental?

b) Ockham ha negado, de hecho, la posibilidad de una ciencia teológica objetiva, orgánica y racional, que verse sobre las verdades teológicas; ha reducido a la mínima expresión la ciencia teológica sobre los artículos de la fe infundidos por Dios en el intelecto, vía noticia abstractiva; ha desestimado la posibilidad de un hábito teológico subjetivo sobre los artículos de la fe; ha establecido que la consideración racional de los artículos de la fe es la fe adquirida; y ha reducido la fe infusa a una pura disposición sobrenatural que concurre con la fe adquirida en el acto de fe. ¿No les parece que Ockham es realmente el precursor de muchos planteamientos luteranos y bayanistas, relativos a la condición del natural y del sobrenatural? ¿No podría considerarse al Venerabilis Inceptor como pionero de las actitudes fideístas que el luteranismo traería consigo?

c) Buena parte de las obsesiones del Inceptor por asegurar la evidencia del conocimiento (por ejemplo, asentimiento sin evidencia en la intuición del no-existente, y evidencia de segundo grado en el conoci-

33. Cfr. *In I Sent.*, q. 7 (SBOT I, pp. 196-197, lin. 20-1).

miento por noticia abstractiva sin intuición), pueden haber conducido hacia la confusión entre evidencia subjetiva (luz en el entendimiento) y evidencia objetiva (luz que se desprende de la verdad de la cosa en el conocimiento de ésta). ¿No podría ser que el tema ockhamiano de la evidencia haya provocado la obsesión racionalista por la certeza del conocimiento *a parte ante* la realidad?

Tienen razón, pues, los historiadores del pensamiento cuando señalan a Ockham como padre de tantos planteamientos teológicos modernos... El Maestro franciscano, en efecto, fue el origen de una corriente —designada, por los especialistas, con los nombres de «ockhamismo» y «terminismo»—, que arrinconó, cada vez más, la especulación racional sobre el misterio revelado, abriendo camino para actitudes puramente fideístas, al tiempo que, paradójicamente, empujaba a los teólogos hacia una obsesión, cada vez mayor, por la certeza del acto de fe, su justificación racional y el análisis de su evidencia. En aquellas Universidades donde triunfó el terminismo, el luteranismo halló abonado el campo para su progreso. En aquellas otras donde el terminismo fue detenido y desplazado por el tomismo, prosperó la Contrarreforma católica. Estimo, y quizá Vds. estén de acuerdo conmigo, que éstas consideraciones históricas finales, que acabo de ofrecerles, pueden ser una buena razón para iniciar una revisión global del ockhamismo desde la perspectiva histórico-teológica.

J. I. Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
PAMPLONA

