

OCKHAM Y ECKHART

Ockham y Eckhart, escolásticos del siglo XIV, tienen muchos rasgos comunes. Ambos son originarios del Norte sajón, ambos pertenecen a las órdenes mendicantes, ambos son procesados por su dudosa ortodoxia y finalmente condenados, ambos se debaten en la corte papal de Avignon. Representan, sin embargo, no sólo dos escuelas filosóficas diferentes sino también dos actitudes antagónicas frente a los problemas del ser y del conocer. Y hasta tal punto esto es así que bien se los puede considerar como ancestros de dos linajes filosóficos cuyas luchas llenan la historia del pensamiento moderno: el empirismo anglosajón y el idealismo alemán.

Guillermo de Ockham (nacido en una aldea del condado de Surrey, Inglaterra, hacia el año 1280), ingresó en la orden de San Francisco, aunque no fue, como dice una tradición tardía, discípulo de Duns Escoto (1). Sus primeras obras, la *Expositio aurea* y el *De elenchorum*, estudian los fundamentos de la lógica. Las *Summulae* están dedicadas a la filosofía natural. El *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo es resultado de un curso profesado en la Universidad de Oxford, entre 1319 y 1320. Durante los años siguientes trabaja en la *Quodlibeta septem* y en la *Summa totius logicae*. "La crítica implacable a la que somete las opiniones de sus contemporáneos, especialmente las de Duns Escoto, la novedad, real o aparente, de las soluciones que propone, la incompatibilidad que se cree percibir entre sus teorías de la cantidad, y el dogma de la transubstanciación, suscitan una ola de protestas, algunas de las cuales son de una rara violencia. Acusado de comprometer la fe, de inclinarse a la herejía, intenta justificarse publicando el *De sacramento altaris*. Sus adversarios no están convencidos. Llevan el debate

(1) L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, París, 1949, I p. 20-21.

ante el soberano pontífice” (2). Hacia fines de 1324 Ockham se dirige a Avignon para ser juzgado por la inquisición papal. Este hecho marca, como dice Baudry, una etapa importante en la evolución de su pensamiento: mientras en Oxford no discute la autoridad del papa en materia de fe, en Avignon cambia de opinión. El proceso dura cuatro años y en él son sometidas a “inquisición” cincuenta y una tesis del *Comentario a la Sentencias*, por un tribunal integrado, entre otros, por el canciller oxoniense John Luterell y el dominico Durando de Saint Pourçain (*Durus durandus*), quien más tarde ha de ser también juzgado y condenado. La corrupción de la corte pontificia, la arbitrariedad de los jueces e inquisidores, el lujo, la prepotencia y la estupidez, llevan a algunos teólogos como Bonagracia de Bérghamo, a cuestionar la autoridad del papa. A éstos se adhiere pronto el fraile inglés y, al examinar el documento emitido por Juan XXII sobre la pobreza de Cristo y la regla franciscana, encuentra en él tantas afirmaciones contrarias a la *Sagrada Escritura* y a la tradición patristica que ya no duda en considerar al papa como hereje (3). Huye de Avignon y se pone bajo la protección del emperador Luis de Baviera. Cuenta la tradición que Ockham se habría dirigido a éste diciendo: “Imperator, defende me gladio et ego defendam te calamo” (Emperador, defiéndeme con la espada y yo te defenderé con la pluma). Vinculado por sus opiniones a Miguel de Cesena, la deposición de éste aviva sus sentimientos antipapales y comienza a escribir una serie de obras polémicas de carácter político en las que ataca la autoridad pontificia. Lo característico de la actitud de Ockham en este terreno (y lo paradójico, podríamos decir) es su defensa de la pobreza franciscana (hecha según el espíritu del *Evangelio*) unida a la defensa y exaltación del poder imperial (contraria, sin duda, al mismo espíritu). En este sentido, más que en ningún otro, Ockham es un predecesor de Lutero, el cual reivindica por un lado, contra los corruptos papas renacentistas, la pureza de la vida evangélica, y se somete por otro a los no menos corruptos príncipes alemanes, a quienes acaba por aconsejar (primer genocidio germánico) la masacre de los campesinos. Excomulgado junto con Miguel de Cesena y Bonagrazia de Bérghamo, en Pisa se encontró con los averroístas Juan de Jandún y Marsilio de Padua. Con ellos pasó a Baviera y, al morir Miguel de Cesena, fue nombrado por éste Vicario general de la Orden (4). Se supone que murió alrededor del año 1350 (5).

Juan Eckhart (nacido, unos veinte años antes que Ockham, en 1260, en Hochheim, Turingia, Alemania) ingresó en la Orden de Santo Domingo y, aunque estudió en el famoso *Studium generale* de Colonia, fundado por Alberto Magno, no llegó a ser discípulo de éste. Prior de Erfurt y vicario general de su orden en Turingia (1294-1298), maestro en teología y titular de una cátedra de esa materia (magister actu regens) en la Universidad de París

(2) *Ibid*, p. 245.

(3) *Ibid*, p. 246.

(4) Cfr. A. Folgado, “La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo”, *La Ciudad de Dios*, 172, p. 73 sgs.

(5) Cfr. C. Giacon, *Guglielmo di Occam*, Milán, 1941.

(1303-1304), provincial de Sajonia (1304) y más tarde también de Bohemia (1307), recorre durante años los cuarenta y siete conventos de frailes y los nueve de monjas que caen bajo su jurisdicción. Entre 1311 y 1313 retoma la cátedra de los dominicos en la universidad parisiense. Desde 1314 es vicario del Maestro general de la Orden en Estrasburgo, hasta que en 1324 ocupa la cátedra de teología en el ya famoso "Studium" de Colonia. Su doctrina se hace sospechosa al arzobispo de esa ciudad y en 1326 una comisión de teólogos, nombrada por éste, confecciona una lista de 49 tesis sospechosas de herejía, tomadas de las obras de Eckhart. Este apela, como antes Abelardo, a la autoridad del papa, y se dirige a Avignon. Ockham, llegado allí, como vimos, para defender su propia doctrina, nos dice que Eckhart sostuvo ante los cardenales una serie de proposiciones y se encarga de presentarlas de un modo caricaturesco (6). En una bula publicada el 27 de marzo de 1329, después de la muerte de Eckhart, se condenan como heréticas o sospechosas de herejía 29 proposiciones del maestro: "Quiso saber más de lo que le convenía". A diferencia de Ockham, Eckhart, como místico que era, parece haber guardado distancia frente a las luchas políticas y sociales de su tiempo. Sin embargo, si nos es lícito juzgar el pensamiento de un filósofo por sus consecuencias más o menos próximas, tendremos que concluir que el de Eckhart era, contra lo que podría suponerse, más subversivo que el de Ockham, ya que eckhartianos se llamaban no ya los "fraticelli" sino los begardos y luego los "hermanos del libre espíritu", negadores de toda autoridad civil o eclesiástica, no menos que de toda ley y de toda jerarquía social. Pero lo que aquí queremos poner de relieve es el hecho, sumamente significativo a nuestro juicio, de que Ockham y Eckhart, condenados en Avignon, constituyen los puntos de partida de las dos grandes corrientes contrapuestas que han dominado la filosofía europea hasta nuestros días: el empirismo inglés y el idealismo alemán respectivamente. De Ockham proceden Locke, Hume y Berkeley. De Eckhart salen, en cambio, Fichte, Schelling y Hegel. Parecería que la Santa Sede, al juzgar y condenar la filosofía de estos dos frailes mendicantes, estuviera condenando de antemano, por incompatibles con la ortodoxia católica, a las dos grandes corrientes filosóficas que dominan el pensamiento de la Europa moderna.

Ockham reedita el nominalismo del siglo XII y, aunque más cerca de Abelardo que de Roscelino en su teoría de los universales, desarrolla hasta sus últimas consecuencias (lógicas, ontológicas y teológicas) la tesis de que la realidad está integrada por individuos. El concepto universal no tiene ningún tipo de existencia extramental (*extra animam*), carece de realidad objetiva (*a parte rei*) y sólo se da en el alma (*in anima*). Constituye una "imagen" (*imago*), y, a decir verdad, entre el concepto universal y la imagen de la fantasía o de la memoria no podría establecerse sino una distinción de grado (7).

Es, por consiguiente, algo exterior a la cosa misma, aunque no producido por el sujeto o por el alma sino por el objeto, como una impresión. Fuera del

(6) J. Ancelet - Hustache, *Maître Eckhart, Les Traités*, París, 1971 p. 23.

(7) G. de Ockham, *Super quatuor libros Sententiarum*, I 2, 4 C.

alma sólo hay cosas singulares; en el alma, el universal se define por su aptitud para ser predicado de muchos objetos distintos. Esta aptitud proviene, sin embargo, no de una inmanente virtud sino de la similitud que guardan entre sí esos objetos distintos. El concepto universal, que sólo existe en el alma, es un *signo* que representa una realidad diferente de él mismo, pero es un *signo natural*. En cambio, la palabra (oral o escrita), que representa a dicho concepto, es un *signo artificial*, surgido de la convención (*signum ad placitum institutum*) (8).

Baste comparar con lo que piensa Locke al respecto. Todas las ideas tienen, para él, su origen en la experiencia. El alma, que es originariamente como “una hoja de papel en blanco” (*sheet of white paper*), recibe las impresiones de cosas (9), ya sean físicas (externas) o psíquicas (internas) (10). Todas esas cosas son individuales pero, al compararlas entre sí, el alma puede retener los rasgos comunes, mientras desecha los singulares. De este modo surgen los géneros y las especies, es decir, las ideas abstractas o conceptos universales (11). Estos son aptos para representar a muchas cosas individuales, pero lo que se denomina “general” o “universal” no es algo que tenga real existencia en las cosas, sino el resultado de la labor comparativa y abstractiva del entendimiento (12). Las palabras son signos convencionales de las cosas (13), y se convierten en palabras generales cuando son precisamente signos de ideas generales o abstractas (14).

Locke cita no pocas a veces a Santo Tomás, pero es claro que la terminología escolástica que sigue empleando deriva de sus lecturas de los nominalistas. Y junto con los términos, toma de ellas, en buena parte, las ideas. Como Ockham, que rechaza por inútil el entendimiento agente, Locke considera superfluo postular cualquier facultad especial para explicar el tránsito de la idea singular de una cosa a la idea general de una clase. La abstracción que, para Ockham, no es sino “el conocimiento de cierto universal que se puede sacar de muchos (singulares)” (15), se produce, para Locke, mediante una espontánea confrontación de los distintos objetos, cuando se dejan de lado las diferencias que los separan y se atiende sólo a sus rasgos comunes (16).

(8) G. de Ockham, *Ibid.* I 2, 8 Q.

(9) J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II 1, 2.

(10) *Ibid.* II 1, 3-4.

(11) *Ibid.* II 1, 8-9; III 3, 6.

(12) *Ibid.* II 1, 11.

(13) *Ibid.* II 1, 8.

(14) *Ibid.* III 3, 6.

(15) G. de Ockham, *Super quatuor libros Sententiarum*, Prol. I Z.

(16) J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, III 3, 8-9

En todo caso, para Locke es claro “que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, por él fabricadas para su propio uso, y referidas tan sólo a los signos, sean palabras o ideas” (17). Y esto responde a la tesis general de Ockham: “Digo, por tanto, que el universal no está en la cosa, ni real ni subjetivamente” (18) y “no es sino una cierta ficción, similitud, imagen o pintura de la cosa” (19). Es claro que en Ockham no hay una polémica contra el racionalismo ni una explícita defensa del empirismo, como en Locke o en Condillac. Pero su empirismo puede colegirse fácilmente de la afirmación de la singularidad de todo lo real (*quaelibet res extra animam seipsa est singularis*) y de la equivalencia de la sensación y el entendimiento: Aquel mismo individuo que se percibe primero con los sentidos es entendido primero, en cuanto tal, por el entendimiento” (20). Locke dedica el libro III de su *Ensayo* a las palabras y los signos; más adelante, Condillac se ocupa de ellos tanto en la *Lógica* como en el *Tratado de las sensaciones* y en el *Curso de estudios*. Pero ya antes, como señala Teodoro de Andrés, “puede decirse sin exageración que toda la lógica de Ockham está dominada por la palabra “signo” o sus correspondientes: *Significare, significans, significatio, significantum* etc.” (21).

El nominalismo de Ockham es radicalizado y elevado a sus consecuencias últimas en el curso del siglo XIV por filósofos como Nicolás d’Autrecourt en quien encontramos una crítica de los conceptos de substancia y de causalidad. Esta crítica es análoga a la que hará Hume, aunque “Nicolás no reduce la causalidad a un hábito mental” y “si niega que la existencia de las sustancias sea evidente, en cambio expresa consecuencias, deducibles o no, del primer principio, en términos de relaciones entre las cosas” (22).

A pesar de que cita mucho a San Agustín y de que utiliza no pocas veces fórmulas e ideas de Santo Tomás, Meister Eckhart se vincula con Plotino (por encima del primero) y con el aristotelismo neoplatonizante (por encima del segundo). A la luz de su experiencia mística transforma las tesis escolásticas y, no sin recoger algunas intuiciones metafísicas de Escoto Erígena, elabora una teoría del ser y del conocer que preanuncia el idealismo alemán y particularmente el hegelianismo.

(17) Ibid. III 3, 11.

(18) G. de Ockham, Ibid. I 2,7 T.

(19) G. de Ockham, *Quodlibeta septem* 5, 13.

(20) G. de Ockham, *Super quatuor libros Sententiarum* I 3, 6 G.

(21) T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, 1969, p. 77.

(22) J. Jolivet, *La filosofía medieval en Occidente*, México, 1980 p. 319.

Sin duda el propio Hegel tuvo, en cierta medida, conciencia de tener en su compatriota un ancestro espiritual, y frente al pensamiento de Eckhart exclama: “¡Allí tenemos lo que deseamos!” (23).

Santo Tomás había defendido, consecuente con su intelectualismo, la siguiente tesis: “Del hecho de ser Dios inteligente se sigue que su entender es su esencia” (24), o, dicho de otra manera, “Es necesario afirmar que el entender de Dios es su propia substancia” (25). La prueba de esta tesis, tal como la propone el mismo Tomás, es la siguiente: “Si el entender de Dios fuera algo distinto de su substancia, sería necesario, como dice el filósofo (Aristóteles), en el libro XII de la *Metafísica*, que el acto y la perfección de la substancia divina fueran alguna otra cosa, en relación a la cual la substancia divina se situaría como la potencia en relación al acto, cosa que es absolutamente imposible. El entender, en efecto, es la perfección y el acto del que entiende. Hay que examinar, empero, cómo es esto. Pues bien, según arriba se ha dicho, el entender no es un acto que trasciende hacia algo extrínseco, sino que permanece en el agente como su acto y perfección, del mismo modo que el existir es la perfección del que existe. Así como el ser sigue a la forma, así el entender sigue a la especie inteligible. Pero en Dios no hay forma que sea distinta de su ser, como arriba se ha mostrado. Por lo cual, puesto que su propia esencia es también la especie inteligible, según se ha dicho, síguese necesariamente que su mismo entender es su esencia y su ser. Y así resulta de todo lo antes dicho que en Dios el entendimiento, la especie inteligible y el mismo entender son absolutamente uno y lo mismo”. La tesis así probada es una de las que mejor definen la metafísica tomista en el contexto de la filosofía de su tiempo y de la Escolástica en general. Sin embargo, para el dominico Eckhart no es más que un mero punto de partida, del cual se aleja pronto para ir acercándose al *De causis* y a la *Elementatio theologica* de Proclo, un neoplatónico en el cual el aristotelismo no está ausente, pero adquiere un sentido bastante diferente que en el Aquinate. En las *Cuestiones parisienses*, Dios no se identifica simple y llanamente con el ser (como hace más tarde Eckhart en el *Opus propositionum*) (26), ya que éste, limitado por el no ser, aparece como finito y múltiple, y debe predicarse así de las criaturas. Pero, por otra parte, Eckhart, a diferencia de Plotino, cuya influencia queda en él subordinada a la de Aristóteles, no remonta la oposición entre ser y no ser apelando al super-concepto de lo Uno sino recurriendo al Entendimiento. El Acto puro es, para el estagirita, autocontemplación y autointelección, de modo que el Ser absoluto (el Ser en su máxima perfección o realización) no es sino un Acto del Entendimiento. Podría decirse que la oposición entre Plotino y Eckhart es análoga a la que se dará, en la filosofía moderna, entre Schelling y Hegel (27), es decir, entre el Absoluto como identidad de Natu-

(23) J. Ancelet-Hustache, op. cit. p. 30.

(24) S. Tomás, *Summa contra gentiles* I 45.

(25) S. Tomás, *Summa Theologiae* I 14, 14.

(26) E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. p. 438-439.

(27) Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Prefacio.

raleza y Espíritu y el Absoluto como Espíritu que crea su propia realidad al crear la de la Naturaleza y la Historia (28). Con el idealismo hegeliano coincide fundamentalmente Eckhart en su tesis del primado del pensamiento respecto al ser. Esta tesis, que algunos historiadores interpretan como una característica de la filosofía germánica, es, en todo caso, la tesis básica del idealismo absoluto y del hegelianismo en particular. Eckhart expresa teológicamente su concepción filosófica a través de un versículo del Evangelio de San Juan: “Al principio era el Verbo”. Fichte dice: “El yo se pone a sí mismo y existe en virtud de esta pura posición” (29). Hegel, con plena conciencia del papel de su filosofía en la época moderna, inclusive frente a la religión, escribe: “El que la substancia es esencialmente sujeto, se expresa en la representación que enuncia lo Absoluto como Espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión” (30). Sin embargo, la consideración de lo Absoluto como Espíritu, es decir, como Pensamiento, es defendida ya antes de la época moderna por el alemán Eckhart, censurado por los teólogos de Avignon y por la autoridad papal. En efecto, en sus *Cuestiones parisienses*, éste argumenta así, para demostrar el primado del pensamiento sobre el ser: El ser o la naturaleza —dice— es efecto del entender, ya que todo movimiento del no ser al ser y todo tránsito de la potencia al acto implica una inteligencia. Y es precisamente aquí donde el “idealismo” de Eckhart se enfrenta al “realismo” de Tomás. Los tomistas arguyen que, si las cosas son consideradas en sí mismas, “primero es el ser; segundo, el vivir, y tercero el entender” aunque, si se las considera desde la perspectiva de aquello de lo cual participan, “primero es el entender, segundo, el vivir, y tercero, el ser”. Eckhart, decididamente responde afirmando su posición “idealista”. “Pero yo creo todo lo contrario, ya que ‘al principio era el Verbo’, el cual pertenece por completo al entendimiento, de tal modo que el mismo entender tiene el primer grado en las perfecciones y después el ente o el ser” (ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse) (31). Hegel dirá que “en la Idea no se trata de una representación, ni de un objeto particular, ni de las cosas exteriores” ya que “*todo ser real saca su realidad de la Idea, y no es un ser real sino por la Idea*” (32). Para Hegel el pensamiento *causa* la realidad, pero ese pensamiento es inmanente y no trascendente al hombre (aunque sea, desde luego, trascendente al individuo humano). En cambio, Eckhart diferencia y opone el pensamiento humano y el divino, el saber del hombre y el de Dios. Y sólo atribuye al pensamiento divino y al saber de Dios el carácter causal que Hegel atribuye al pensamiento inmanente (al Espíritu, a la Idea). “Difiere, en verdad, nuestra ciencia de la ciencia de Dios, —dice Eckhart— por cuanto la ciencia de Dios es causa de las cosas y nuestra ciencia es causada por ellas. Y, por tanto,

(28) Cfr. G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Florencia, 1929.

(29) Fichte, *Wissenschaftslehre* I 3.

(30) Hegel, *Ibid.*, (traducción de W. Roces p. 19).

(31) M. Eckhart, *Quaestiones parisienses*, I.

(32) Hegel, *Lógica*, n. 213.

mientras nuestra ciencia está dentro del ente por el cual es causada, el mismo ente, por idéntica razón, está dentro de la ciencia de Dios” (33). En estas palabras está resumida la diferencia entre el idealismo medieval y el moderno: para el primero el Pensamiento que produce el Ser es el Pensamiento trascendente (el Verbo de Dios); para el segundo es el Pensamiento inmanente (el Verbo del Hombre).

Pero, si esto es así, parece que la distancia entre Eckhart y Hegel es la misma que hay entre Tomás y Hegel, ya que también Tomás admite que la ciencia de Dios es causa del Ser y la del hombre es causada por el Ser. Hay, sin embargo, radicales diferencias. *Primero*: Eckhart sostiene enseguida “que en Dios no hay ente ni ser”, basándose en la idea de que “nada hay que esté formalmente en la causa y en lo causado, si la causa es verdadera causa”, lo cual acentúa su idealismo, acercándolo a Fichte y a Hegel.

Segundo: Eckhart sostiene que, más allá de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, que son facultades del alma humana creada por Dios (según la doctrina agustiniana), hay en el hombre un elemento increado, en el cual se identifica con Dios: el fondo del alma, la ciudadela o el castillo fuerte. Una de las proposiciones condenadas en Avignon en 1329 decía precisamente: “Hay en el alma algo que es increado e increable y esto es el Entendimiento” (34). Tal entendimiento no es otra cosa sino el Pensamiento divino que crea (o pone) el Ser en su totalidad y lo crea desde siempre, a tal punto que el Ser (es decir las criaturas) nada son sin el Pensamiento (divino y también humano). La distancia que separa al filósofo medieval del moderno, al místico del idealista, a Eckhart de Hegel parece, según esto, muy corta. Menor todavía que la que podría señalarse entre Abelardo (en su teoría de los universales y en su ética) y Kant (en su Analítica y su *Crítica de la razón práctica*) (35).

(33) M. Eckhart, *Ibid.*

(34) E. Gilson, *op. cit.* p. 441.

(35) Véase nuestra *Introducción a la Ética de Abelardo* (Buenos Aires - 1971).