

ASPECTOS DE UNA NOCIÓN DECISIVA EN EL CORPUS OCKHAMISTA: LA CAUSALIDAD

CAROLINA JULIETA FERNÁNDEZ*

Gran parte de los estudiosos contemporáneos de Guillermo de Ockham han hecho pie en su nominalismo para abordar un cúmulo de ideas sobre ontología, filosofía de la naturaleza, metafísica, antropología, etc., que se hallan asistemáticamente desperdigadas, sobre todo, en su comentario a las *Sentencias*, sus escritos físicos y lógicos y los *Quodlibetos*¹. No se ha explorado tanto, en cambio, la posibilidad de estudiar transversalmente dichas obras siguiendo el que consideramos uno de sus hilos conductores sustantivos: la noción de *causalidad*². En efecto, a la base de este concepto se halla todo un complejo de ideas ontológicas y gnoseológicas que definen al ockhamismo; a su vez, esta noción reviste consecuencias decisivas respecto de diversos objetos, desde la naturaleza y sus relaciones con Dios, hasta el hombre y la sociedad.

Ockham define la causalidad como “relación entre cosas absolutas”, lo cual alude inequívocamente a dos de sus tesis fundamentales: la reducción de la realidad a sustancias y cualidades individuales y el carácter nominal o no real de todas las relaciones. Su ontología resulta de rechazar todo realismo del universal, concluyendo que todo lo real es singular (S I, d. 2, qq. 2-6 y SL I, cc. 15-17), y de resignificar las categorías de Aristóteles (SL I, cc. 40-62), afirmando que la mayoría de ellas reviste una naturaleza exclusivamente significativo-lingüística. Sólo son reales las sustancias y cualidades sensibles individuales o “cosas absolutas”, mientras que el resto de las categorías son puros signos mentales y lingüísticos de las mismas sustancias y cualidades, cuya diversa vocación significativa se resuelve en el fenómeno de la connotación. Así, Ockham reduce las múltiples inflexiones del lenguaje clasificadas por los predicamentos aristotélicos a productos de la misma lógica del lenguaje y no a expresión del modo de ser de la realidad: su “nominalización” de las categorías no es más que una expresión del célebre imperativo de “no multiplicar entidades”. La categoría de relación (SL I, cc. 49-54; S I, dist. 30, qq. 1-4; Q VI, qq. 15-25) constituye un capítulo especial dentro de la interpretación ockhamista de las categorías: es la única categoría que no significa, ni de modo absoluto ni connotativamente, una “cosa”, sino un signo mental y lingüístico suplente de una pluralidad de cosas, que, además, connota diversas condiciones contingentes de éstas. En lo que respecta a las “cosas absolutas”, su autonomía no constituye un dato de la realidad, pero sí, por así decirlo, una recta conclusión del pensamiento. En efecto, Ockham admite que “según

* UBA / CONICET.

¹ SCRIPTUM IN QUATTUOR LIBRI SENTENTIARUM (= S); QUÆSTIONES IN LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS (= QPh); SUMMULA PHILOSOPHIAE NATURALIS (= SPhN); BREVIS SUMMA LIBRI PHYSICORUM (= BSPH); SUMMA LOGICÆ (= SL); QUODLIBETA SEPTEM (= Q). Todas las referencias pertenecen a: VENERABILIS INCEPTORIS GUILLELMI DE OCKHAM OPERA PHILOSOPHICA ET THEOLOGICA, N. Y., St. Bonaventure, 1967-1984.

² Se exponen aquí los resultados parciales de una investigación de doctorado financiada por el CONICET.

el orden actual del mundo", o "en el curso corriente de la naturaleza" (*secundum communem cursum naturae*), las "cosas absolutas" permanecen unidas: las sustancias no se nos dan sino como soportes de cualidades; las cualidades no se nos dan sino dependiendo de las sustancias. Sin embargo, a todo aquello que no es contradictorio que exista separado, le conviene ser separable *de derecho*; de aquí que las "cosas absolutas" dependan ontológicamente, unas de otras, de modo contingente o puramente fáctico. La novedosa idea de que las cualidades son objetos individuales y autónomos se origina en una precisa teoría del cambio desarrollada en los escritos físicos. Allí, Ockham explica que sólo considera "*res absoluta*" a todo aquello que puede constituir un verdadero cambio de la realidad, una efectiva "novedad": así, ningún cambio de forma o figura constituye la generación de una cosa absoluta, puesto que no implica la aparición de algo nuevo, mientras que del cambio cualitativo sí surgen reales "novedades" (color, calor, etc.).

Todas estas ideas se hallan implicadas en la definición de la causalidad como "relación entre cosas absolutas" tal, que connota el hecho de que, dada una de ellas –por más que sea removida cualquier otra cosa– existe la otra, en tanto que, no dada –por más que se agregue cualquier otra–, aquélla no se da. Ockham da un claro paso hacia la *des-reificación* de la causalidad, que, sin embargo, no es *des-objetivización*: de modo análogo a como el signo mental universal tiene validez objetiva, por más que su fundamento objetivo haya sido reducido a una realidad radicalmente múltiple, así también, las relaciones causales no constituyen relaciones subjetivas, sino signos de los modos según los cuales se hallan dispuestos los singulares, por más que esos modos no sean "alguna cosa más" que los singulares mismos. Esta noción de causalidad es eminentemente *descriptiva y experimentalista*: para establecer que una cosa absoluta es causa de otra –afirma Ockham– es preciso un procedimiento de "remoción" y "agregación" de objetos, con el fin de identificar los objetos invariantes, verdaderos términos de la relación causal. Elaborar un saber sobre las causas de determinado objeto equivale, así, a describir sus relaciones invariantes de contigüidad ontológica con otros objetos. Al explicar la universalización de los enunciados causales particulares así verificados, Ockham se aparta de todo inductivismo (cuando menos en lo referido a la especie). Si reconoce la necesidad de repetidos experimentos, es sólo porque entiende preciso asegurarnos de identificar las causas de los hechos en un universo que se manifiesta abiertamente pluricausal, pues la misma experiencia nos enseña que "efectos similares pueden obedecer a causas distintas". Una vez identificada la causa particular de un objeto particular, es posible extender esa conclusión a la especie, pues "causas de la misma especie tienen efectos de la misma especie ante iguales condiciones". La justificación de este principio parece pragmática: "no hay mayor razón por la cual un individuo sea causa de determinado efecto y otro de su misma especie no", afirma Ockham. Con todo, parece considerar al conocimiento basado en la causalidad como algo más que un supuesto o hipótesis útil. El radical antirrealismo ockhamista no es, en principio, incompatible con la aceptación de las *similitudes* entre objetos de una misma especie como fundamento de la universalización de un hecho causal verificado experimentalmente. De ser así, Ockham podría estar recogiendo una idea bastante reconocible en la tradición antirrealista medieval, que podría resumirse así: "similar" no equivale a "idéntico"; podemos aceptar que muchos individuos sean similares sin infringir la máxima antirrealista de que "una *misma* cosa" no puede estar presente en muchas o ser "de la esencia" de muchas. En cualquier caso, esto no es óbice para que la teoría ockhamista de la causalidad constituya una verdadera renovación de la perspectiva tradicional: gracias a su experimentalismo, Ockham logra imponer modificaciones indudablemente sustantivas a una filosofía natural que, sin embargo, conserva la terminología aristotélica. Al usar conceptos y axiomas tradicionales ("lo semejante

produce lo semejante", "causas de la misma especie producen efectos de la misma especie", "causas similares tienen efectos similares", etc.), Ockham reconpone la ordenación causal escolástica de la naturaleza, ahora, sobre una base experimental y una ontología individualista: no rechaza de plano la física aristotélica, pero transforma radicalmente su *status* explicativo al sujetar su vigencia al método experimental.

El papel que Ockham atribuye a la causalidad en su filosofía de la naturaleza es plenamente coherente con las ideas precedentes. Ockham elabora un programa de estudio de las relaciones causales naturales que consiste, esencialmente, en describir las relaciones de cooperación causal de las sustancias entre sí y con sus respectivas cualidades, siempre sobre la base del método experimental, más que de la observación llana e ingenua. Con la evidente ambición de reformar conceptualmente el paradigma metodológico de la ciencia, más que de transformarse él mismo en científico, Ockham afirma la necesidad de someter a control experimental una serie de afirmaciones generales o "principios" sobre la causalidad natural. Nos referimos a máximas tales como que "toda generación sustancial se da sólo por la cooperación de los seres del mundo sublunar con los cuerpos celestes" –de suerte que toda nueva sustancia existe por la concurrencia de causas parciales, y no por la acción de una única causa total–; que "las causas equívocas (los astros) operan como causas eficientes inmediatas junto con los entes naturales" –y no como meros agentes de conservación de éstos–; en fin, que "las cualidades activas y las sustancias obran como causas parciales del nuevo ente sustancial" –de suerte que una y otra tienen parte activa en la producción de la nueva cosa y la sustancia no actúa como mero soporte pasivo de la cualidad activa. Todas estas proposiciones, enfatiza Ockham, deben ser, en lo posible, puestas a prueba por la experimentación de "aproximación y remoción". El resultado es diverso en cada caso, pero la lección general de esta nueva perspectiva experimentalista parece ser que, frecuentemente, las "leyes" no son más que "principios regulares" de los cuales, en muchos casos, se verifican efectivas excepciones. En todo caso, muchas "leyes" de nuestra experiencia causal son consecuencia de haber verificado fehacientemente la contigüidad ontológica de cosas absolutas sin que, sin embargo, podamos asegurar que tal contigüidad constituye concurso causal. De este modo, se confirma que Ockham conserva el esquema cosmológico escolástico de cuño aristotélico basado en el concurso causal del mundo supra-lunar y el sublunar, pero que lo hace desde una perspectiva más epistemológica que ontológica.

Esto se observa, particularmente, cuando presenta el tradicional concepto de "causas esencialmente ordenadas" como una serie cuya potencia explicativa se resuelve exclusivamente en la evidencia experimental, y cuyo término, consecuentemente, no lo da la razón metafísica. Sin hacerlo explícito, virtualmente vacía de contenido la ostensible inspiración original de aquella cosmología vertebrada en torno de la "serie causal ordenada" (dicha serie, manifiestamente, era entendida como una sucesión de condiciones ontológicas que, por definición, se resolvía en un primer principio no condicionado, una "primera causa no causada", externa a la experiencia). Una concepción tan manifiestamente antimetafísica de la causalidad no puede sino redundar en una profunda reacción contra la teología natural, particularmente, en lo que respecta a la posibilidad de establecer racionalmente la existencia de una primera causa eficiente (QPh, qq. 132-136; S. I, d. 2, q. 10). La razón no halla inconvenientes, según Ockham, en dar por causas suficientes del mundo a los astros: consecuentemente, se halla en dificultades para establecer, por sus propias fuerzas, que existe una causa primera única y libre (S. II, qq. 3-6). El resultado es un cosmos que se mantiene ordenado de un modo esencialmente contingente, sin una primera causa metafísica a la cabeza, sino plenamente explicable en términos seculares.

Ockham plantea, así, una concepción del saber natural llamativamente autónoma y heterogénea respecto de la teología. Todo esto permite entender que no plantea la revocabilidad del principio de uniformidad de la causalidad *desde una perspectiva interna al propio discurso científico*. Ello será sólo a partir de la confrontación de éste con el discurso teológico, como consecuencia de la tesis de la omnipotencia divina, tesis que Ockham afirma con la misma radicalidad con que expresa su carácter inaccesible para la razón natural.

En el ockhamismo, en efecto, la omnipotencia divina está llamada a exhibir de modo definitivo el carácter provisorio y contingente que es ontológicamente connatural a todas las relaciones causales entre “cosas absolutas”, por más que la experiencia nos informe de un orden causal regular. Así, la concepción filosófica de la causalidad como pura “relación entre cosas absolutas”, inverificable en sentido estricto, converge con la tesis puramente teológica de un Dios con “libertad absoluta de separar todo lo que, en sentido absoluto, es separable”. Toda relación causal entre objetos de la naturaleza es esencialmente apariencial, y ello se confirma por la posibilidad absoluta de la intervención divina, en la que creemos. Vistas desde esa perspectiva, todas las “relaciones ontológicamente ordenadas” del cosmos aristotélico son accidentales. Por la omnipotencia de Dios, toda cosa absoluta que existe siempre unida a otra en el curso corriente de la naturaleza podría existir –como, de derecho, es– separada y autónoma (Q IV, q. 32). Entonces, Dios podría interrumpir la unión contingente entre sustancias y cualidades (S IV, q. 9) –por cierto, sólo así podríamos verificar las verdaderas propiedades causales de unas y otras; en el orden actual del mundo, en cambio, nos limitamos a verificar que ciertas acciones son ejecutadas por sustancias y cualidades *juntas*, sin poder comprobar estrictamente si la sustancia no es mero soporte de la cualidad, única causa agente (S II, q. 19; QPh, qq. 139-141). Asimismo, Dios podría interrumpir el concurso causal de astros y entes naturales, sustituyendo a los primeros en su función de conservar a los segundos –de modo análogo, sólo así podríamos verificar si los cuerpos celestes concurren como causas eficientes inmediatas con los seres de cada especie para producir nuevos seres, o actúan como meras causas conservantes de éstos, causas totales de la generación de sus semejantes (S II, qq. 3-4). Dios podría, también, suspender toda acción de una causa segunda o, inversamente, cumplir toda acción de una causa segunda por sí mismo (ib.), y más, podría haber establecido que todo hecho causal no fuese más que un producto de su acción inmediata y exclusiva, aunque habiéndose ordenado a actuar solamente cuando concurriera una creatura. Pero también, inversamente, podría haber ordenado a toda creatura a producir algo verdaderamente a partir de la nada, sólo que ante el concurso fáctico de un paciente creado (Q II, qq. 8-9) –y así, resultan prácticamente clausuradas nuestras efectivas posibilidades de distinguir entre causalidad natural y sobrenatural o entre generación y creación.

No es difícil advertir que esta concepción de la causalidad se extiende a la esfera antropológica. Desarrollando lo que podría llamarse una “psicología” del conocimiento, Ockham se consagra a describir las relaciones de cooperación causal de los objetos extramentales y el intelecto para explicar la ocurrencia de actos cognoscitivos como la intuición. Estas relaciones entran en crisis cuando se introduce la posibilidad de que Dios sustituya al objeto como causa parcial del conocimiento (S II, qq. 12-14; Q VI, qq. 6 y 13-15; Q V, q. 5); es, sin embargo, justo allí donde se advierte puesto indirectamente en primer plano el papel del intelecto, la conciencia, etc. como causa insustituible del acto cognoscitivo (cabe recordar que Ockham desarrolla una relativa prefiguración del *cogito* al sindicar los actos de autoconocimiento como “más verdaderos” o ciertos que el conocimiento de cualquier cosa externa). En lo que respecta a la psicología de la acción, Ockham “noumeniza” la libertad: descriptos, los actos volitivos, como fruto de las relaciones de cooperación o concur-

so entre intelecto, voluntad y objetos como causas parciales, Ockham deviene escéptico respecto de la posibilidad de demostrar que la voluntad es una causa libre, puesto que sus actos pueden ser suficientemente explicados como resultado del concurso de una serie de causas parciales naturales o no libres (Q I, qq. 16-17).

El escollo más manifiesto para nuestro objetivo de reconstruir holísticamente el pensamiento de Ockham en función de un hilo conductor de tipo teórico como la causalidad son sus obras políticas, aquéllas a las que consagró la segunda mitad de su vida intelectual y que revisten motivaciones e intereses fundamentalmente polémicos y ocasionales³. Sin dejar de admitir el peso de la *Realpolitik* en esta parte del corpus ockhamista, consideramos que en ella se pueden reconocer algunos rasgos de las ideas ya explicadas. Ante todo, conviene destacar que el ockhamista se opone a dos tipos de discurso político preexistentes, el "aristotélico" y el "hierocrático". La oposición esencial entre éstos consistía en que unos analizaban lo político dentro de los límites de la antropología naturalista de Aristóteles —con lo cual, las instituciones políticas resultaban "emanaciones" más o menos necesarias de la esencia natural humana, comprendida como causa immanente; los otros resolvían lo político en la antropología totalitaria del *homo christianus* —con lo cual, las instituciones políticas resultaban "momentos" del despliegue de la causalidad descendente que comenzaba en Dios y se continuaba en el Papa. Ockham, por su parte, desarrolla un modelo en cierto modo sintético y crítico de ambas perspectivas. Contra los hierócratas, no reconoce causalidad descendente más que como origen *general* de *derechos* políticos, pero reduce al mínimo posible las intervenciones divinas *especiales* en la historia (B III-IV y VI, 2; OND cc. 14, 27, 60-65 y 88-95). Propiedad y jurisdicción son remedios para los males posteriores al pecado que Dios incluyó entre las *potestades* del hombre como *causa espontánea*. Precisamente por lo último, esta vez contra los aristotélicos, establece lazos mucho más contingentes entre la naturaleza humana y las instituciones sociales. En este sentido, en el Ockham político puede reconocerse una tendencia a rechazar el planteo de las preguntas políticas en términos *teleológicos* (algo a lo que los aristotélicos eran muy afectos y que conducía a justificar la política como consecución de uno o unos fines total o relativamente últimos de la naturaleza humana) y a desplazar el interés hacia las causas *eficientes* de las instituciones humanas e históricas (que Ockham identifica muy claramente con el consenso de los sujetos políticos, cuando menos si no existe una expresión clara e inequívoca de intervención divina particular, para conocer la cual no existe otra fuente posible que la Revelación).

³ OPUS NONAGINTA DIERUM (= OND) en: GUILLELMI DE OCKHAM OPERA POLITICA, Manchester, 1963-1974; BREVILOQUIUM DE POTESTATE PAPAE (= B), París, Vrin, 1937.