

Aspectos generales del pensamiento en el siglo XIV

VERDÚ BERGANZA, IGNACIO

En verdad, el siglo XIV no ha disfrutado de una publicidad realmente positiva a lo largo de la historia. La idea de un siglo de crisis se ha extendido habitualmente también al campo del pensamiento o de la cultura en general. Pero una visión negativa del XIV en estos aspectos, no sólo sería incompleta, sino, además, injusta. Y a este respecto resultan sumamente interesantes palabras como, por ejemplo, las de Knowles, quien, aludiendo en su análisis a la frecuente interpretación negativa, añade:

«Pero mirado desde otra perspectiva, y quizá no la más superficial, resulta ser uno de los siglos más geniales en la historia de Europa, en el que campos como el arte, la literatura, la ciencia natural y política e incluso la teología, fueron fertilizados con realizaciones e ideas que habrían de fundamentar un nuevo mundo, el mundo de la Europa moderna»¹.

Cuando uno se adentra en el siglo XIV descubre un siglo de una enorme complejidad, pero también de una enorme riqueza, que no merece, en modo alguno, una consideración negativa. Pero se nos presentan también una serie de problemas que merecen ser analizados con sumo cuidado. ¿Es una ruptura radical con el medievo? ¿Es una prolongación del siglo XIII? ¿Quizá el desmoronamiento de todo lo hecho hasta entonces? ¿Qué repercusiones e importancia puede tener para la historia del pensamiento?...

En este siglo asistimos a la muerte de Dante, así como a una transformación en el modo de ver el mundo, impulsada por personalidades como Petrarca, Boccaccio, Coluccio Salutati, y en arte, con las innovaciones prerrenacentistas de un genio como Giotto.

¹ G. KNOWLES: *The evolution of the Medieval thought*. London, 1962, p. 333.

Por otro lado, la ciencia que ya en el siglo XIII con Grosseteste o Roger Bacon había empezado a desarrollarse iniciando nuevos caminos, en el XIV alcanza su cénit y abre una nueva vía con una repercusión histórica difícilmente parangonable.

En teología su importancia es indiscutible, ya sea por los interesantísimos movimientos místicos de hombres como el maestro Eckhart, Juan Taulero o Juan Rubysbroeck (el Admirable), ya sea por su, aún por esclarecer suficientemente, influencia en el movimiento de la Reforma, con personalidades como Guillermo de Ockham, Tomás Bradwardine, Gregorio de Rimini, Wiclef o Hus.

Finalmente, no deben olvidarse tampoco fenómenos tan importantes como el movimiento iniciado por Ockham, el desarrollo de la lógica o el aún mal estudiado resurgir del agustinismo, que por distintos caminos y a veces por el mismo, dieron un nuevo giro al filosofar y al mundo del pensamiento.

¿Cómo debe entenderse, pues el siglo XIV?

I. «A partir de Petrarca el humanismo buscó un terreno distinto y, como sucede con todas las renovaciones fecundas, intentó salir de un camino cerrado abriéndose otro nuevo, en el terreno de la poesía y de la filosofía, de la vida moral y política, y también en aquel otro, a veces aparentemente hostil, pero en el fondo afín, de toda esas artes que se planteaban la impía tarea de cambiar y subvertir el mundo. A través de la filosofía y la poesía, entendidas en el sentido de Vico, a través del saber científico, habría nacido la nueva filosofía»².

Son palabras de Eugenio Garín, y, aunque en algunos aspectos las palabras de este historiador de la filosofía merecen ser discutidas, sin embargo, nos muestran claramente un punto: la importancia de Italia en el siglo XIV. Es allí y entonces donde y cuando inicia su andadura lo que todos conocemos como Renacimiento, y, como nos recuerda Gilson, es también Italia en la persona de Petrarca la responsable de que la Edad Media pasase a ser una edad de bárbaros, una edad oscura.

«El tema histórico bien conocido de la “barbarie de la Edad Media” tiene ahí su origen. La historia terminó por adoptar el punto de vista de un italiano del siglo XIV sobre la cultura occidental de cinco siglos precedentes. “Summus enim non graeci, non barbari, sed italia et latini”, declaraba Petrarca, y no se puede discutir, por cierto, que tuviera derecho a decirlo. Pero, ¿qué serán más tarde Erasmo, Grocio, Budeo, sino otros tantos bárbaros? Así pues, habrá que modificar el sentido del término. Cuando las ideas de Petrarca encuentren adeptos fuera de Italia, la antítesis entre bárbaro e italiano deberán ampliarse necesariamente. No será ya el nacimiento, sino

² Eugenio GARIN: *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*. Taurus, Madrid, 1981, p.81.

la cultura la que separe ambos grupos. De una parte, los afectados por la barbarie escolástica reprobada por Petrarca; de otra parte, todos los amigos de la elocuencia latina y de las letras al fin reencontradas. Así es como escolástica y barbarie han llegado a ser sinónimos»³.

Al menos desde este punto de vista resultaría inadecuado un juicio negativo para este siglo al que dirijo mis esfuerzos, ya que cualquier siglo, por el solo hecho de albergar a una figura como Petrarca, brillaría por sí solo. Sin embargo, no debemos olvidar la otra serie de aspectos a los que también hemos de dirigir nuestra atención.

II. Tres aspectos característicos hacen del siglo XIV un siglo fundamental en la historia de la ciencia de occidente. Por un lado, se desarrolló una crítica, puramente teórica, de la concepción de la ciencia y de los principios fundamentales elaborados por Aristóteles. Críticas que con el tiempo acabarían produciendo el derrocamiento de todo el sistema de la física aristotélica.

Además, y como consecuencia, se produjo una nueva aproximación matemática a la naturaleza. Se dirigió más la atención a la formulación matemática y *cuantitativa* (no cualitativa) de las leyes del movimiento interesando más el «cómo» que el «por qué».

Por último, en Oxford, en lo que se conocerá más tarde como el grupo de los Calculadores del Merton College, se inició una revolucionaria aplicación de la matemática al movimiento. Se lograron conceptos como el de velocidad instantánea, se extendió el uso de funciones matemáticas bastante complejas y se aplicaron rudimentarias nociones de geometría, analítica y cálculo. Podría afirmarse sin reparos que la revolución científica iniciada en 1328 por Tomás Bradwardine con su *Tractatus de proportionibus velocitatum* y desarrollada en Oxford durante el XIV por hombres como Heytesbury (*Regulae solvendi sophismata*, en 1335), Swineshead (*Liber calculationum*, en 1350), o Dumbleton (*Summa logicae et philosophiae naturalis*), contribuyó sustancialmente a la fundamentación matemática sobre la cual fue edificada la mecánica del siglo XVII.

Durante la segunda mitad del siglo XIV las obras de los mertonenses influyeron notablemente en el importantísimo movimiento científico que tuvo lugar en París llevado por figuras como Juan Buridan, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme o Marsilio de Inghen.

³ Étienne GILSON: *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos. Madrid, 1982, pp. 673-674.

Y más tarde, en la primera mitad del siglo XV, en la Universidad de Padua (con hombres como Pablo de Venecia o Gaetano de Thiene) y en el siglo XVI entre París (Juan Major, Juan Dullaert de Ghent, Alvaro Thomas y Juan Celaya) y Salamanca (Domingo de Soto), las obras de los calculadores fueron estudiadas, reevaluadas y desarrolladas.

Es por este motivo por el que los estudiosos de Leonardo de Vinci o Galileo Galilei, al interesarse por las fuentes de las que bebieron y por su bagaje científico, ven reavivado en su interior el interés sobre la obra científica, llevada a cabo en el siglo XIV en el Merton College.

«La innovación por excelencia fue una *nueva aproximación matemática* que procuraba la unión de todo movimiento físico, ya fuese rectilíneo o rotacional, de locomoción o de alteración en una simple ley matemática de la dinámica⁴».

Pero no fue el movimiento científico de los calculadores del Merton College el único que la historia de la ciencia ha de estudiar al enfrentarse al siglo XIV. Posiblemente fuera el más importante, pero existió otro movimiento que, en algunos aspectos, fundido con el antes mencionado, contribuyó a la ruptura con Aristóteles y al desarrollo del espíritu de la ciencia moderna; y éste no es otro que el que pudiéramos llamar ockhamismo.

Podría decirse que con las discusiones sobre la inducción iniciadas por Duns Escoto y, sobre todo, con las llevadas a cabo por Ockham, comenzó el ataque más radical contra el sistema de Aristóteles desde un punto de vista teórico. Con el desarrollo de su teoría nominalista se minaron los principios sobre los que se basaba el sistema científico del siglo XIII, y combinada con las aportaciones de los mertonenses, influyó también en los grandes científicos de París y puso las bases de los grandes adelantos que la ciencia depararía siglos después:

«Algunos historiadores han pretendido que, al rechazar el principio básico aristotélico expresado por la frase “omne quod movetur ab alio movetur”, Ockham dio el primer paso hacia el principio de inercia, que iba a revolucionar la física en el siglo XVII. Es cierto que, al afirmar la posibilidad del movimiento bajo la acción de ninguna fuerza motriz, una posibilidad excluida formalmente por el principio aristotélico, Ockham abrió la puerta al principio de inercia y a la definición del siglo XVIII de la fuerza como lo que altera el estado de reposo o de velocidad uniforme; con otras palabras, lo que produce la aceleración. La importancia de la concepción de Ockham para las ideas sobre el movimiento, se hace aún más sugestiva cuando se considera en unión de las ideas de algunos otros autores del siglo XIV. Nicolás de Autrecourt, por ejemplo, las relacionó con su concepción de la naturaleza atómica

⁴ James A. WEISHEIPL: «The development of physics theory in Middle Ages». *Newman History and Philosophy of Science series*. General editor: P. E. Hodgson. Sheed and word, London and New York, 1959, p. 80.

del continuo y del tiempo. Marsilio de Inghen, aunque rechazara la concepción de Ockham sobre el movimiento, la estudió en conexión con la concepción del espacio infinito, una idea que está estrechamente relacionada con la «geometrización del espacio» en el siglo XVII. Nicolás de Oresme (muerto en 1382), aunque conservó la «forma fluens» para explicar el movimiento absoluto, ésta podía ser definida solamente por referencia a un espacio infinito inmóvil, situado más allá de las estrellas fijas e identificado con la infinidad de Dios. Newton no parece muy lejano de estos pasajes como físico y como teólogo⁵.

Pero no fue la física y lo que podríamos denominar ya como cinética y dinámica el único campo en el que la ciencia del siglo XIV destacó. Este siglo merece también atención por una serie de logros tan importantes como los siguientes:

- Las discusiones sobre el infinito, el continuo o el problema de la máxima resistencia que una fuerza podía vencer y la mínima que no podía superar, que proliferaron en Oxford, pusieron las bases lógicas del cálculo infinitesimal.
- Se llevaron a cabo importantes avances en trigonometría (Juan Maudit, Ricardo de Wallingford y Levi ben Gerson) y en la teoría de las proporciones (Tomás Bradwardine y sus sucesores con el álgebra de palabras, Aberto de Sajonia, que siguió a los mertonenses, o Nicolás de Oresme con el empleo de gráficas).
- Los modernos métodos de multiplicación y división sustituyeron a los métodos hindúes y musulmanes, excesivamente imprecisos, permitiendo así el gran avance de la matemática.
- Paralelo al magnífico avance de las matemáticas, y gracias a él, podemos asistir a importantísimas innovaciones teóricas en el campo de la música y a la combinación de la teoría y de la práctica que de la mano de hombres entre los que destaca el teórico Felipe de Vitri (1291-1361) permitió que la música rítmica y armónica moderna realizase las posibilidades del *organum* y del *ars cantus mensurabilis* y que se desarrollase un arte que podemos decir que caracterizaría la moderna civilización occidental tanto como la propia ciencia natural que se desarrollaba al tiempo.
- En el campo de la óptica, un oxoniense como Juan Dumbleton, en su *Suma logicae et philosophiae naturalis* comenzó el análisis de algunas condiciones básicas de la óptica que no fueron resueltas hasta el siglo XVII. Afirmó que la intensidad de iluminación de un punto determinado

⁵ A. C. CROMBIE: *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*. 2 vol. Alianza Edit., Madrid, 1974, vol. 2.º, p. 66.

era directamente proporcional a la potencia de la fuente luminosa e inversamente proporcional a la «densidad» del medio, y para una fuente y un medio determinados la intensidad de la iluminación disminuía con la distancia, pero no de modo «uniformemente disforme», es decir, no en una proporción simple. Hubo de ser, más tarde, Kepler quien en su *Ad vitellionem paralipomena* (1604) formulase por primera vez la ley fotométrica según la cual la intensidad de la iluminación es proporcional al inverso del cuadrado de la distancia de la fuente.

En definitiva, fue el siglo XIV o expresado aún mejor, fueron los grandes pensadores de este siglo los que, comenzando lo que sería el derrocamiento de Aristóteles y su física, iniciaron un nuevo modo de acercarse al mundo y propiciaron el desarrollo de la que conocemos como ciencia moderna. El paso del «por qué» al «cómo», el interés por la *cuantificación*, por la posibilidad de reducir el mundo a leyes matemáticas, abrieron una nueva vía que permitió el potente desarrollo de las matemáticas y, por tanto, la física y la geometría que desembocaría en la ciencia de los siglos XVII y XVIII.

III. Si el siglo XIV resulta apasionante por todo lo visto hasta ahora, no lo es menos en el campo de la teología.

La condenación del averroísmo llevada a cabo en 1277 por Esteban Tempier significó un corte entre el siglo XIII y el XIV que aún merece ser estudiado con enorme atención. Se produjo un cambio en el enfoque de la realidad y así, resulta significativo que entre la filosofía de Santo Tomás y la de Duns Escoto pasa precisamente la condenación de 1277.

Teniendo como referencia el mencionado año se comprenden mejor los fundamentos sobre los que reposan gran cantidad de las discusiones que caracterizan al siglo XIV. Y se entiende, asimismo, la ruptura del equilibrio buscado y encontrado por Santo Tomás entre razón y fe, metafísica y teología (puesto que Aristóteles o Averroes no habían podido alcanzar por la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana; la filosofía, por sí misma, se revelaba incapaz de hacerlo).

Tanto Duns Escoto como Ockham, y sobre todo éste, suponen una reacción frente al mundo presentado por los filósofos árabes, regido por un Dios encadenado a la necesidad griega (si el mundo es eterno, es que Dios no puede no producirlo, y si el mundo es tal como es, es que Dios no puede producirlo sino tal como es. Pero, además, el Primer Principio no puede ser causa de efectos diferentes aquí abajo, sino mediante otras causas, porque nada de cuanto transmuta puede efectuar transmutaciones de distintas especies sin resultar el mismo transmutado.

Todo esto suponía negar radicalmente la libertad y la omnipotencia del Dios cristiano).

La filosofía de Ockham quiere evitar el peligro que supone el Dios puro intelecto de Averroes, o el de Avicena, cuya voluntad sigue necesariamente la ley de su entendimiento. El Dios a quien él apela es Jehova, que no obedece a nada, ni siquiera a las ideas. Para liberarlo de tal necesidad, Escoto había subordinado las ideas a Dios, en la medida en que podía, sin ponerlas como creadas; Ockham solucionó el problema eliminándolas. De este modo, nada se plegaba mejor que un universo nominalista a los decretos de un Dios omnipotente.

Sin embargo, la reacción ockhamista frente al necessitarismo griego fue demasiado lejos, y fruto de su nominalismo y su voluntarismo íntimamente unidos, mantuvo posiciones que fueron condenadas por pelagianas («o peores», según Juan Luterell). Así, por un lado, como nos recuerda Laun⁶, culminaba los bosquejos pelagianos del sistema escotista y desembocaba en un cierto pelagianismo, al abordar la teoría de la predestinación y atribuir a la voluntad de facultad de amar a Dios y de hacer el bien «ex puris naturalibus», y por otro iba aún más lejos, como muestra Gordon Leff⁷ al dejar de lado el problema del pecado original al desvincular la gracia de la Gloria, eliminando, por tanto, su sentido al convertir la revelación en algo contingente, y sobre todo, al unir a todo lo anterior la negación de cualquier clase de mérito, ya que Dios no estaría obligado ni impelido a salvar a nadie. (No son los buenos los que gozarán de la Gloria eterna y los malvados los que serán condenados al infierno, ya que Dios salva o condena a quien quiere y porque El quiere).

Durante la primera mitad del siglo XIV, sobre todo en el segundo cuarto, en Oxford, el «hogar intelectual» de Tomás Bradwardine, se multiplicaron las discusiones en torno a la presencia divina, la predestinación, los futuros contingentes, el libre albedrío, el mérito, la gracia, la salvación, la potencia divina, buscándose, como decía Tomás Buckingham, el «medium catholicum» entre el error de Pelagio y Cícero y el determinismo fatalista, enfrentándose también en este ámbito el nuevo y pujante nominalismo a un no menos pujante renovado realismo. Las nuevas tendencias semi-pelagianas al resurgir del agustinismo.

En la controversia encontramos, entre otros, a personalidades como Roberto Holcot, Adam Wodeham o Tomás Buckinham (cuando la discusión se extendió a París enfrentados a Tomas Bradwardine y su personalísima reacción frente a la

⁶ J. F. LAUN: «Recherches sur Thomas Bradwardin, précurseur de Wiclif», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XI, 1929, p. 218.

⁷ Gordon LEFF: «Thomas Bradwardine's De Causa Dei», *Journal of ecclesiastical History* (7), 1959, pp. 21-29.

posición ockhamista. Pero tampoco debemos olvidar a hombres como Pedro Aureolo, Ricardo Fitzralph, Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Gregorio de Rímini...

Todos ellos hicieron del siglo XIV uno de los momentos en que el problema de la relación de la voluntad divina con la humana se discutió con mayor vigor, rigor y sutileza. Es toda una concepción del hombre y del mundo lo que está en disputa. No es una mera cuestión de escuelas teológicas, es algo más profundo, es un modo de entender la existencia y la dignidad humanas. No es de extrañar que asistamos precisamente en el siglo XIV al surgimiento del Renacimiento, que los grandes teólogos protestantes y estudiosos de la Reforma encuentren en este siglo las fuentes, aún por esclarecer, de las que bebió Lutero.

«El joven Lutero era ockhamista y he aquí, sin duda, la preparación negativa de la Reforma. En efecto, ha habido una preparación francamente positiva de la Reforma, sin la que el descubrimiento de Lutero no habría sido posible. Y es el descubrimiento hecho en Oxford del agustinismo auténtico... el estudio de Ockham, que, por otra parte, también ha sido gravemente descuidado, ha hecho olvidar a otro gran pensador de la primera mitad del siglo XIV, que introdujo la reacción agustiniana: Tomas Bradwardine»⁸. «Por una parte pueden trazarse líneas partiendo de Bradwardine para llegar a Juan Wiclif (muerto en 1384) y a Gregorio de Rímini (muerto en 1358), los dos citados con gran respeto por Lutero; pero, por otra parte, un análisis más detallado muestra que lo que Rímini y Wiclef tienen en común con Lutero, es justamente lo que les separa de Bradwardine (el Doctor Profundus)»⁹.

Tampoco debe sorprendernos que Lagarde nos hable del nacimiento del espíritu laicista en el siglo XIV.

Sin embargo, si importantes y representativas son estas disputas que caracterizaron a París y sobre todo a Oxford, no lo es menos la reacción mística que tuvo lugar en toda Europa. Destacan alemanes como el Maestro Eckart (1260-1327), su discípulo Enrique Suso (1295-1366), Juan Taulero (1300-1361) y el flamenco Juan Ruysbroeck (1293-1381). Todos ellos en general, y fundamentalmente Juan Taulero y Enrique Suso, influidos por la corriente de escepticismo ante la filosofía y la disputa escolástica que se difunde con gran energía, y conscientes de la ruptura entre la fe y la razón ya iniciada a finales del siglo XIII, renuncian a ver cómo los espíritus concuerdan entre una misma síntesis de la razón y la fe y piden a la contemplación mística sola que reestablezca una

⁸ J. F. LAUN, *op. cit.*, pp. 218-219.

⁹ Heiko Augustinus OBERMAN: «Thomas Bradwardine, un précurseur de Luther?», *Rev. Hist. Philos. Relig.* (40), 1960, pp. 146-151.

unidad no garantizable ya por la dialéctica. En su mística (especulativa) encontramos elementos neoplatónicos extraídos de Plotino, Proclo, Pseudo Dionisio, Máximo Confesor e incluso Escoto Erígena, lo que inquietó, por ejemplo, a Juan Gerson, que llevó una dura ofensiva contra Ruysbroeck, e hizo que se vertiesen críticas de herética sobre la obra del maestro Eckart. Y, sin embargo, si bien es cierto que Nicolás de Cusa estuvo fuertemente influido por Eckart, no lo es menos que tanto su discípulo directo Enrique Suso como Juan Taulero o Juan Ruysbroeck (el Admirable), le siguieron en multitud de aspectos, siendo, por ejemplo, este último, un claro inspirador de las ideas mantenidas por los Hermanos de la Vida común entre los que se encontraría Tomás Kempis (1380-1471), un importante bastión de la espiritualidad católica.

IV. Por último, en este cuarto apartado, quiero dirigir mi intención hacia otros puntos que creo caracterizan también al siglo XIV y deben atender a la hora de estudiarlo.

En primer lugar, es obligado recalcar el impresionante auge de la lógica en este siglo. Cuando se habla de una aportación por parte de la escolástica al patrimonio de la lógica debe tenerse en cuenta que el siglo XIV constituye precisamente su período de esplendor. Podemos encontrar una firme y sostenida especulación en obras, entre otros, de Guillermo de Ockham, Walter Burley, Juan Buridan, Alberto de Sajonia, Ricardo de Campsall, Guillermo de Heytesbury, Ricardo de Billingham, Juan Wiclef, Rodolfo Strode, Marsilio de Inghem, Tomás de Erfurt, Pedro D'Ailly, Tomás Maulevet, Pedro de Mantua..., que conlleva una serie de logros perfectamente sintetizados en las siguientes palabras de Vicente Muñoz Delgado:

«En primer lugar, la creación de una sintaxis y semántica muy desarrolladas; los problemas semióticos ocupan el centro de interés y desde esta atalaya se tratan los demás problemas. Descendiendo más en particular, podemos enumerar: tratamiento por exceso de la relación entre lógica y lenguaje, estudio de los términos y sus divisiones, teoría de la significación, sentido y referencia, análisis de la proposición y diferentes concepciones de su naturaleza, condiciones de la verdad de los enunciados, las propiedades del término dentro de contexto proposicional, paradojas semánticas con múltiples soluciones. En segundo lugar, un estudio notabilísimo de la inferencia, mediante la teoría de la «consecuentia» en la proposición no analizada, reglas consecuenciales y lugares de argumentación, estudio de los colectivos y sincategoraméticos. En tercer lugar, una lógica muy ampliada de la proposición analizada, relaciones entre proposiciones, teoría de la cuantificación, razonamiento silogísticos con muchas extensiones en subordinación a la doctrina general de la «consecuentia»¹⁰.

¹⁰ Vicente MUÑOZ DELGADO: «Introducción al patrimonio escolástico de la lógica», en *Cuad. Salmant. filos.*, 2 (1975), pp. 45-75.

Este desarrollo de la lógica, que, según Crombie¹¹ alcanzó una sutilidad que iba a ser recobrada únicamente en el siglo XIX y en el XX con la lógica matemática de Cantor, Dedekin y Russell, llevó a cabo sus avances formales tanto desde el campo del nominalismo (Ockham) como desde el del realismo (Walter Burley) y para comprenderse en su sentido pleno exige una penetración a fondo en los problemas básicos de gnoseología u ontología ampliamente debatidos en ese tiempo. Desde los años veinte del siglo XIV una radical confrontación de posturas gnoseo-ontológicas dividió a los pensadores en dos grandes corrientes doctrinales de fondo (que durará varios siglos y aún no ha sido suficientemente estudiada). Así, se enfrentaron, por un lado, los «moderni», es decir, los terministas o nominalistas y, por otro, los «antiqui», es decir, los realistas, siendo su verdadero objeto de debate la teoría del conocimiento en cuanto tal y la concepción básica de la realidad y el ser. De ahí las palabras de Walter Burley, claramente enfrentado a Ockham y su nominalismo, en su comentario al *Ars Vetus*:

«Si nada es substancia sino la substancia singular, se sigue que no existe ciencia alguna de la substancia; y así se destruiría la metafísica que trata de las substancias insensibles (= suprasensibles) y de las substancias eternas. De igual modo se destruiría la ciencia de los entes naturales que trata de las substancias móviles, ya que no existiría ninguna otra ciencia a no ser la de los conceptos del alma»¹².

Sin lugar a dudas, el pensamiento de Guillermo de Ockham, sus posiciones voluntarista y nominalista, alcanzaron una expansión y una fuerza impresionantes en el siglo XIV, hasta tal punto que algunos historiadores han llegado a considerar a este siglo como el siglo de Ockham. Desde esta perspectiva resulta lógico que se vea al siglo XIV como una ruptura cultural, antítesis, o simplemente decadencia frente al siglo XIII, como un siglo marcado por el escepticismo, el probabilismo, el fenomenismo, un siglo en el que se ponen en crisis los conceptos y principios supremos de la metafísica, como ya hemos visto (consecuencia todo ello, según Walter Burley, de la corriente nominalista que se va imponiendo en el mundo de la filosofía). Sin embargo, una interpretación semejante, como nos recuerda Agustín Uña, sólo contribuiría a formar «una imagen tan poco adecuada del siglo XIV como lo sería el decir que Santo Tomás, Descartes o Hegel equivalen a sus respectivos siglos»¹³.

Si bien es cierto que las ideas de Ockham influyeron profundamente en gran

¹¹ A. C. CROMBIE, *op. cit.*

¹² GUALTERIUS BURLAEUR: *Expositio super artem veterem*, Venetiis, 1497, fol. 19 vb.

¹³ Agustín UNA SUAREZ: *Heremenusis I. Estudios y textos de Historia de la filosofía*, EDES, S. Lorenzo de El Escorial (Madrid), 1987, pp. III-172 (p. 135).

cantidad de pensadores del siglo XIV, no deben olvidarse tampoco otra serie de circunstancias que forman lo que es el siglo XIV filosófico del mismo modo y no en menor medida que la propia expansión del Ockhamismo.

Ya desde los años veinte de ese siglo existe una fuerte oposición al ockhamismo cuyo inicio podemos columbrar en la actitud de condena de Juan Luterell y en las críticas por parte de Juan Reading. Y así, hasta mediado el siglo y en adelante, destacan figuras como las de Walter Burley, Walter Chaton, Ricardo de Campsall, Francisco de Meyronnes, Ricardo de Fitzralf, Juan Wiclef o el propio Tomás Bradwardine, entre otros, todos ellos enfrentados al ockhamismo desde diferentes concepciones filosóficas (lo que en algunos casos les lleva a la confrontación también entre ellos). Lo cual en modo alguno debería sugerir la idea de que el llamado ockhamismo es el punto de referencia único del pensamiento en el en el siglo XIV, que podría identificarse, por tanto, con la figura de Ockham, por afinidad o contraposición de ideas (peligro que ya advierte Agustín Uña)¹⁴, sino todo lo contrario. Un estudio detenido de estas críticas al ockhamismo nos muestra, por el contrario, que el siglo XIV no puede reducirse al movimiento iniciado por Ockham, puesto que existen otra serie de corrientes filosóficas de suficiente profundidad, capacidad y fuerza como para enfrentarse y plantarle cara al mismo. (Clara muestra de ello es el enfrentamiento ya mencionado entre los nominalistas o «moderni» y los realistas o «antiqui»).

En este siglo es obligado destacar otra serie de escuelas o corrientes de gran pujanza, pero todas ellas, como el siglo XIV en general, necesitadas de una más extensa y profunda investigación.

La escuela escotista fue, durante los cuarenta primeros años del siglo, hasta bien extendido el movimiento ockhamista, el movimiento doctrinal más compacto de la época, como nos indican los trabajos de investigadores como H. Schwamm¹⁵. P. Glorieux¹⁶, V. Heynck¹⁷ o C. Balic¹⁸, entre otros. Así, en París o en Oxford se sucedieron maestros seguidores de la doctrina de Scoto y defensores del escotismo frente al agustinismo, el tomismo o el ockhamismo, entre los que

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ H. SCHWAMM: «Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten anhängern» (*Philos. U. Grenzwissensch. V. 1/4*), Innsbruck, 1934.

¹⁶ P. GLORIEUX: «Maîtres franciscains récents à Paris. Mise au Point». En *Rech. Theol. anc. med.*, 18 (1951), pp. 324-332.

¹⁷ V. HEYNCK: «Der Skotist Hugo de Novo Castro O.F.M. Ein Bericht über der Stant der Forschung zu seinen Leben und zu Seinen Schrefttum», en *Franzisk. Stud.*, 43 (1961), pp. 244-270.

¹⁸ C. BALIC: «La valeur critique des citations de Jean Duns Scoto», en *Melanges Auguste Pelzer. Etudes...*, Louvain, 1947, pp. 531-556.

podemos citar a Landolfo Caracciolo, Hugo de Novo Castro, Juan Reading, Walter Chatton, Francisco de Meyronnes, Francisco de Marchia, Juan de Basoles, Juan de Ripa, Guillermo de Alnwick, Juan de Rodington, Guillermo Farinier, Guillermo de Nottingham, Pedro Tomás o Francisco Eiximenis.

La escuela agustiniana se caracteriza en este siglo por ser la protagonista de un poderoso florecimiento. El interés por los pensadores de esta escuela actualmente va en aumento, en parte debido a las pretensiones a las que ya aludía con anterioridad, de ver en ellos un precedente o anticipo del luteranismo. Sin embargo, sería injusto olvidar que precisamente por la vía de San Agustín y de la amistad de algunos pensadores con Petrarca, como Boccaccio y Salutati, llegó a ser característico de la escuela su preocupación humanística, destacando hombres como Dionisio Borgo di S. Sepolcro, Bartolomé d'Urbino, Juan Coci, Santiago Bussolaro, Luis Marsili o Andrés Biglia.

El averroísmo, que había sido combatido y condenado en el siglo XIII, no cesó de ganar terreno y reclutar partidarios durante el siglo XIV. Las únicas concesiones hechas por el averroísmo latino del siglo XIV lo fueron al dogma cristiano, y se pueden mostrar, efectivamente, una serie de filósofos que intentaron disminuir la separación entre Averroes y los datos de la Revelación; sin embargo, los intentos de abrir el averroísmo a la influencia del movimiento ockhamista, con palabras de Etienne Gilson¹⁹, fueron raros e insignificantes. En todo caso, lo cierto es que su influencia en el contexto filosófico fue grande, y así encontramos en Iglaterra averroístas como Ricardo Fitz Ralph o Juan Baconthorpe, en París, o figuras de la importancia de Juan de Jandun, uno de los más eminentes sucesores de Siger de Brabante, y a Marsilio de Padua, que como el anterior llevó a cabo una de las obras de filosofía política más importantes del medievo, el *Defensor Pacis*, de fuerte inspiración averroísta, y, finalmente, en Italia destacan, de entre otros, dos nombres: Tadeo de Parma y Angel de Arezzo.

La mística del siglo XIV constituye otro de los movimientos más vigorosos y que en modo alguno queda absorbido o disuelto por el ockhamismo. El Maestro Eckhart, Juan Taulero, Enrique Suso, Juan Ruisbroeck e incluso Juan Gerson, son figuras de una importancia que sólo la ignorancia nos haría pasar por alto.

«La significación del Maestro Eckhart y sus continuadores para la génesis de la "filosofía moderna" en tierras alemanas y más allá de ellas, es uno de los puntos que nos parece digno de mayor atención... Toda esta época, y no sólo Eckhart, nos parece harto poco apreciada en su positiva significación para el origen de la filosofía moderna. Los nuevos movimientos religiosos y místicos de aquellos siglos...

¹⁹ Étienne GILSON, *op. cit.*, pp. 635-636.

condujeron... a nuevas direcciones, no sólo en el sentimiento del universo, sino en el concepto del universo, direcciones que encontraron su plena valoración en las épocas posteriores»²⁰.

En el contexto filosófico del siglo XIV destacan también una serie de pensadores, por lo general insuficientemente estudiados, que, ya sea a causa del conocimiento aún deficiente que tenemos en su pensamiento, ya sea por las características peculiares de su obra, podemos calificar de «independientes». Y dentro de este grupo destacarían, entre otros, Walter Burley, Tomás Bradwardine o Juan Wiclef, los tres frontalmente enfrentados al movimiento filosófico iniciado por Ockham y los tres, pensadores de enorme prestigio y profundidad.

La escuela tomista, aunque contó con representantes de altura en el siglo XIV, no alcanzó la importancia de otros movimientos filosóficos que ya hemos visto, y aunque Santo Tomás era doctor oficial de la orden de los Dominicos, la orden estuvo muy lejos de mantener la uniformidad doctrinal, como lo muestran Jacobo de Metz, Juan Quidort de París, Durando de Saint-Pourgain, Roberto Holcot o Juan Crathorn (los dos últimos ardientes seguidores del llamado ockhamismo).

Es claro que no puede hacerse del siglo XIV el siglo de Ockham; ni tan siquiera el siglo del ockhamismo. Es un siglo de una enorme riqueza filosófica aún no suficientemente estudiada, y de gran complejidad. Ninguna de las principales escuelas filosóficas de este siglo mantuvo una uniformidad monolítica entre sus seguidores. Ni tan siquiera el ockhamismo; y esto dificulta aún más su comprensión. Si bien es verdad que Ockham y sus ideas calaron profundamente, también lo hicieron Escoto o el nuevo agustinismo (por ejemplo), y lo complicado es especificar el grado y los aspectos en los que cada corriente influyó.

¿Cómo debe entenderse, por tanto, este siglo? ¿Es una ruptura radical con el medievo? ¿Es una prolongación del siglo XIII? ¿Quizá un desmoronamiento de todo lo hecho hasta entonces? Un análisis detenido y detallado nos impedirá considerar el siglo XIV como una ruptura con el medievo. Quienes mantienen esta tesis hablan del individualismo político enfrentado al universalismo del imperio medieval, de una gnoseología del individuo enfrentada a la ciencia de las esencias, de una idea laica del poder frente a la visión teocrática de la política, del divorcio de la razón y de la fe...

«Hoy, sin embargo, la crítica se muestra más precavida. Ni los propósitos de pensamiento fueron contraponer un mundo «laico» a una concepción cristiana (esto vendrá mucho más tarde, en torno a la ilustración) ni la terminología, autores y protagonistas del pensamiento (fundamentalmente clérigos), ni sus autoridades

²⁰ H. HEIMSOETH: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Alianza Edit., Madrid, 1990, pp. 15-16.

invocadas (incluido Aristóteles), ni el marco universitario y aún el político (con todas sus inquietudes), ni su alta preocupación lógica, ni la indudable vigencia del alcance *metafísico* de los problemas filosóficos..., fuerzan a pensar en una «ruptura total con el siglo XIII»²¹. Tampoco sería apropiado considerar al XIV como un siglo de decadencia o desmoronamiento de lo hecho hasta entonces. «El siglo XIII, que es la edad clásica de la Escolástica, no señala la cima de un ascenso seguida de un descenso, sino que, a partir de los problemas que plantea, y en nombre de sus propias exigencias, los filósofos del siglo XIV aportarán nuevas soluciones a los antiguos problemas...»²².

Ahora bien, siendo indudable que lo que dice Gilson es verdad, también es cierto que no es toda la verdad. El siglo XIV no puede comprenderse adecuadamente como una prolongación del XIII. Y no puede hacerse porque no sólo se aportan soluciones a los problemas ya planteados siglos antes, sino que se plantean nuevos problemas y se inician nuevos caminos y nuevos modos de afrontar la realidad que hacen de este siglo un siglo clave para comprender el desarrollo de la ciencia, el arte, la teología o la filosofía misma en los dos o tres siglos posteriores.

En el siglo XIV conviven los problemas de siempre con nuevas incógnitas, se mantiene y se supera a un tiempo la filosofía aristotélica, se continúa lo hasta ahora hecho, pero se empieza a hacer algo nuevo. Este es el motivo de que algunos lo vean como una continuidad de los siglos precedentes y otros como una ruptura radical con lo hasta ahora hecho. En verdad ni es una cosa ni es la otra, o si se quiere, son las dos. Desde finales del siglo XIII al principio del XIV asistimos al fin de una era y al comienzo de otra, y esto en todos los ámbitos. La continuidad que se encuentra, en el terreno de la filosofía propiamente dicha, entre el siglo XIV y los siguientes (algo que aún merece mayor estudio con el fin de esclarecer su influencia en el pensamiento de hombres como Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Leibniz, Descartes, Spinoza, Pascal, Locke, Berkeley, Hume...), es aún más sensible en el orden de la ciencia o de la cultura en general (lo que parece quedar patente al estudiar personalidades como Tomás Bradwardine o Petrarca, entre otros).

Nada se hace de la nada y no existen las rupturas radicales, pero sí existen grandes innovaciones, que haciéndose de lo ya hecho, potencian y alimentan avances y logros que forman y crean un nuevo mundo, el llamado futuro. No podemos hablar de hombres que viviesen fuera de su tiempo y de su era, pero sí de innovadores que, viviendo su presente, fueron capaces de iniciar nuevos caminos y entregar semillas de las que iría brotando el futuro.

²¹ Agustín UÑA JUAREZ, *op. cit.*, p. 116.

²² Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 702.