

## **SABER Y EVIDENCIA EN LA EDAD MEDIA: TRANSFORMACIONES DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA EN LA VISIÓN MEDIEVAL DEL CONOCIMIENTO**

PALOMA PÉREZ-ILZARBE

En este trabajo me propongo destacar algunos rasgos de la teoría del conocimiento de dos importantes autores medievales: Guillermo de Ockham (1290-1349) y Juan Buridán (1290-1360). Dentro de un recorrido histórico por "los motivos del escepticismo", la primera mitad del siglo XIV puede ser un período digno de atención, al menos por dos razones. En primer lugar, desde el punto de vista de la historia de las ideas, si se tiene en cuenta el resurgir del pirronismo en el siglo XVI y se considera la filosofía moderna como reacción a esta "crisis pirrónica"<sup>1</sup>, cabe preguntarse por los antecedentes tardomedievales de esa actitud de desconfianza que se convertirá en motor del pensamiento occidental. En segundo lugar, considerado en sí mismo ese período de la historia, el hecho es que no resulta extraño encontrar entre los historiadores de la filosofía referencias al "escepticismo medieval" o a las "corrientes escépticas del siglo XIV"<sup>2</sup>, de modo que no está de más investigar en qué sentido la teoría del conocimiento de los nominalistas del siglo XIV puede calificarse de escéptica.

---

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, el ya clásico Popkin (1983).

<sup>2</sup> Como en los trabajos de Michalski reeditados en Michalski (1969).

Mediante el estudio de estos dos autores pretendo mostrar que, aunque no de escepticismo en sentido estricto<sup>3</sup>, sí puede hablarse de una crisis en la teoría del conocimiento del siglo XIV, entendida como ruptura con un cierto ideal de saber: el ideal que los pensadores medievales asumieron al incorporar a su filosofía las ideas aristotélicas acerca del conocimiento científico. Así, este trabajo se presenta como un examen de las transformaciones de la idea aristotélica de ciencia al final de la edad media, y concluye con la convicción de que ruptura con Aristóteles no equivale sin más a caída en el escepticismo. Para entender qué es lo que se modifica en este proceso y el alcance de la transformación, será necesario primero introducir brevemente cuál es la idea aristotélica y cómo es recibida por el pensamiento cristiano medieval, de modo que mi exposición tendrá las siguientes partes: en primer lugar, recordaré las líneas esenciales de la idea aristotélica de ciencia; en segundo lugar, haré lo mismo con la recepción de la idea aristotélica de ciencia en el mundo cristiano medieval (Tomás de Aquino); en tercer lugar, mostraré dónde radica la crisis nominalista del paradigma aristotélico (Ockham); por último, presentaré algunos rasgos claramente antiescépticos que son compatibles con el nuevo ideal de saber (Buridán).

## 1. LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA

La teoría aristotélica de la ciencia está contenida en los *Segundos Analíticos*. Aristóteles llama allí *episteme* a una especie de conocimiento, que se alcanza mediante demostraciones (una demostración es un silogismo que debe cumplir una serie de estrictas condiciones para convertirse en "silogismo que hace saber"<sup>4</sup>), y cuyos rasgos esenciales quedan recogidos en el siguiente famoso pasaje:

Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. Está claro, pues, que el saber es algo de este tipo: y en efecto, <por lo que se refiere a> los que no saben, aquéllos creen que actúan de ese modo, y los que saben actúan <así realmente>, de modo que aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Incluso el gran "escéptico" del momento, Nicolás de Autrecourt, puede librarse de este calificativo, según de Rijk (1985).

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Barnes (1975) o el resumen de Serene (1979). Un trabajo más extenso sobre la demostración en Aristóteles se puede encontrar en Vega (1990).

<sup>5</sup> *Segundos Analíticos* I, 2, 71b 9-15. En la traducción de Miguel Candel Sanmartín, p. 316.

Por una parte, la ciencia en sentido aristotélico es un tipo de conocimiento que tiene que ver con causas (conocer algo científicamente es conectarlo con su causa, saberlo desde su causa); por otra parte, el saber científico está en Aristóteles ligado a la idea de necesidad (lo que se conoce científicamente no está abierto a ser primero de un modo y luego de otro, al azar<sup>6</sup>). Estos dos elementos cobran sentido desde un presupuesto ontológico: hay algo que hace que ciertas cosas sean así y no de otra manera, el mundo aristotélico es un mundo en el que hay algo ontológicamente estable (a saber: la esencia o causa formal de las cosas). Desde este presupuesto se ilumina la idea aristotélica de ciencia como una comprensión de la estructura esencial de las cosas que han sido captadas primero de manera imprecisa en la sensación<sup>7</sup>. Por otro lado, dada la mayor dignidad de lo universal (la esencia) sobre lo particular (lo percibido sensiblemente), se entiende también que la ciencia sea para Aristóteles el grado más alto de conocimiento que el ser humano puede tener de las cosas.

Dando por sentado que un conocimiento tal es posible, Aristóteles se pregunta *cómo* alcanzarlo, y explica su búsqueda como un proceso que comienza con la percepción sensible y alcanza su grado más elevado en el conocimiento científico. Sentidos, memoria y experiencia conducen a la captación intelectual de lo universal que está implícito en las cosas que percibimos<sup>8</sup>: y, justamente cuando esas cosas se conocen desde lo universal (mediante una demostración científica), entonces son conocidas en el sentido más propio (que es a lo que Aristóteles llama "saber" o "ciencia"). La búsqueda del conocimiento científico es para Aristóteles una búsqueda de definiciones esenciales: se trata de comprender qué tipo de cosa es algo, y para ello se van buscando los atributos esenciales que nos darán su definición y que permitirán aclarar el por qué de las cosas que percibimos, la causa de que sean así y no puedan ser de otra manera.

La teoría de la ciencia expuesta en los *Segundos Analíticos* se complementa con una explicación en el *De Anima* de las estructuras psicológicas que sustentan esos procesos. Aristóteles habla de un intelecto potencial, que es una capacidad para recibir las formas inteligibles de las cosas, y de un intelecto activo,

---

<sup>6</sup> La idea de necesidad también aparece en la caracterización de la ciencia que Aristóteles ofrece en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: "Todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera; de lo que puede ser de otra manera, cuando tiene lugar fuera del alcance de nuestra observación, no sabemos si es o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero."

<sup>7</sup> Ver de Rijk (1990).

<sup>8</sup> *Segundos Analíticos* II, 19.

que actualiza esas formas que están sólo en potencia en lo sensible<sup>9</sup>. Las explicaciones del *De Anima* muestran que el realismo ontológico de Aristóteles va unido a un realismo epistemológico: según Aristóteles, los seres humanos estamos hechos para conocer el mundo, tenemos un intelecto que de alguna manera está en armonía con las estructuras inteligibles de las cosas y por eso somos capaces de reconocerlas en lo sensible<sup>10</sup>.

Con todo, este realismo epistemológico es compatible con el reconocimiento de que a veces nos equivocamos: "*creemos* que sabemos" (pero no siempre es así). Al investigar el conocimiento científico, Aristóteles no habla de evidencia, ni da un criterio para distinguir el conocimiento del error. Este problema no le preocupa: desde los dos presupuestos citados, Aristóteles se enfrenta al estudio del conocimiento humano con la confianza en que, aunque *fallible*, la capacidad humana de conocer es *fiabile* en general.

## 2. LA RECEPCIÓN DE LA IDEA ARISTOTÉLICA DE CIENCIA EN EL MUNDO CRISTIANO MEDIEVAL

La Europa medieval cristiana recibe esta idea de ciencia y de conocimiento cuando, entre el siglo XII y XIII, se introduce el pensamiento greco-árabe a través de traducciones al latín, que hacen disponible al mundo intelectual cristiano una enorme cantidad de materiales nuevos. Para la segunda mitad del siglo XIII, las traducciones de los *Segundos Analíticos* y del *De anima* están disponibles, y estas obras son ya trabajadas y comprendidas por los pensadores cristianos<sup>11</sup>.

La introducción de las nuevas ideas fue lenta, debido tanto a la dificultad de los textos aristotélicos como al peso de la tradición patrística y agustiniana, con un ideal de sabiduría como contacto con la Verdad Suprema y una visión de la ciencia como conocimiento de un mundo temporal que, siendo el libro escrito por Dios, se convierte en camino simbólico para llegar a Él<sup>12</sup>. En este contexto, la irrupción de la ciencia greco-árabe en el mundo cristiano significó un cambio profundo que trajo consigo un nuevo ideal de saber, el que será característico de la nueva ciencia: la ciencia trata de conocer cómo funciona el mundo que nos rodea, para tenerlo bajo control. Las ideas aristotélicas se convierten en la mejor

---

<sup>9</sup> *De Anima* III, 5.

<sup>10</sup> Ver Kahn (1981).

<sup>11</sup> Ver Marenbon (1987), Dod (1982), Lohr (1982).

<sup>12</sup> Ver Serene (1982), Gregory (1990).

base filosófica para esta ciencia mundana que empieza a sustituir a la interpretación alegórica de la realidad<sup>13</sup>.

Como muestra de esta integración de la idea aristotélica de ciencia en el pensamiento de un filósofo y teólogo cristiano, presentaré algunas ideas básicas de Tomás de Aquino en relación con este tema. Su idea de conocimiento en general y de ciencia en particular descansan también sobre unos presupuestos metafísicos y epistemológicos, coincidentes en lo esencial con Aristóteles, aunque con el matiz que aporta una visión cristiana del mundo<sup>14</sup>:

- como Aristóteles, Tomás de Aquino parte de un realismo metafísico: hay un mundo con ciertas características, independiente de nuestras operaciones cognoscitivas (conocer es descubrir verdades, no crearlas);

- como Aristóteles, Tomás de Aquino está convencido de que los seres humanos estamos hechos para conocer ese mundo: la meta a la que apunta el uso del intelecto humano es la adquisición de la verdad sobre el mundo y su Creador;

- como pensador cristiano, Tomás puede dar apoyo a estos presupuestos desde su fe: ese mundo inteligible es producto de la actividad creadora divina, y nuestra capacidad para conocerlo procede del hecho de que hemos sido creados a imagen de Dios, con unas facultades cognoscitivas que aspiran a imitarlo en su actividad de conocer.

La consecuencia de estos presupuestos es, nuevamente, una confianza en las capacidades cognoscitivas humanas: puesto que lo verdadero es el bien del intelecto y lo falso es el mal (en esto Tomás de Aquino sigue siendo aristotélico), no hay error antes de la caída. Las facultades humanas son falibles, pero no son engañosas, están diseñadas para llevar a la verdad<sup>15</sup>.

Y ¿cómo funcionan las capacidades cognoscitivas humanas? Tomás de Aquino pertenece a una tradición (con cierto sabor agustiniano e influencia árabe, unidos a su inequívoca raíz aristotélica) que interpreta el conocimiento intelectual siguiendo el modelo de la visión y la luz<sup>16</sup>. La cosa conocida es el inicio de una cadena causal de *species* (o "imágenes" de la cosa) que se multiplican a lo largo del medio transmisor y de los sentidos, externos primero e internos después, e incluso continúan en el intelecto como *species intelligibilis* (que es producida por el intelecto agente mediante abstracción, y captada por el intelecto posible), que da lugar a la formación de un concepto o definición por

---

<sup>13</sup> Ver Gregory (1990).

<sup>14</sup> Ver Stump (1992), Kretzmann (1992).

<sup>15</sup> Stump (1992), 148; Vega (1999), 261-273; Kretzmann (1992).

<sup>16</sup> Ver Marenbon (1987), Tachau (1988), Pasnau (1997).

la que se conoce el *qué* de la cosa (el proceso continúa con la construcción de proposiciones y su encadenamiento en un discurso mental)<sup>17</sup>. Distintos autores realizan sucesivas simplificaciones de la teoría, economizando las "especies" que son necesarias para conocer, pero conservando el modelo causal básico. Esa causalidad es la que garantiza el conocimiento<sup>18</sup>: el ser humano puede alcanzar un conocimiento científico de las cosas porque en el inicio de la cadena causal está la cosa misma que se da a conocer.

La convicción de que la cosa misma es garantía de nuestro conocimiento hace que el sentido que Tomás de Aquino da a la palabra "certeza" sea bien distinto del sentido moderno, subjetivo, de certeza. En su comentario a los *Segundos Analíticos* (I, 4), Tomás explica de este modo la idea aristotélica de ciencia como la cima del conocimiento que los seres humanos pueden alcanzar de las cosas en este mundo:

*Segundo*, cuando dice "cuando creemos conocer la causa, etc.", pone la definición de saber sin más (*scire simpliciter*). Acerca de lo cual hay que considerar que saber (*scire*) algo es conocerlo de modo perfecto, pero esto es aprehender de modo perfecto su verdad: pues son los mismos principios el ser de la cosa y su verdad, como es evidente por *Metafísica* II. Así pues, el que sabe (*scientem*), si es uno que conoce de modo perfecto, debe conocer la causa de la cosa conocida. Pero si conociera sólo la causa, tampoco conocería el efecto en acto, que es saber sin más, sino sólo virtualmente (*virtute tantum*), que es saber en cierto sentido y de modo accidental. Y por eso el que sabe sin más debe conocer también la aplicación de la causa al efecto. Pero la ciencia es también una cognición cierta de la cosa; pero lo que puede ser de otra manera (*quod contingit aliter se habere*) no se puede conocer con certeza (*per certitudinem*); por eso, además hace falta que lo que se sabe no pueda ser de otra manera. Por tanto, porque la ciencia es una cognición perfecta, por eso dice "cuando creemos conocer la causa"; porque es una cognición actual por la que sabemos sin más, añade "que es la causa de aquella cosa"; y porque es una cognición cierta, añade "y que no cabe que sea de otra manera".<sup>19</sup>

La certeza, como se ve, no tiene que ver con una seguridad subjetiva, sino con la estabilidad del orden conocido. El problema moderno de la certeza, o del criterio para distinguir el conocimiento del error, tampoco es un problema para Tomás de Aquino, como no lo era para Aristóteles. Lo característico de la cien-

<sup>17</sup> Ver Stump (1999).

<sup>18</sup> Lee (2001), 13.

<sup>19</sup> En la edición de Spiazzi, p. 161.

cia no es que se trate de un conocimiento especialmente riguroso o seguro, sino que consista en explicaciones causales de las cosas: conocer científicamente no es saber con más seguridad, sino alcanzar una comprensión más profunda de las cosas<sup>20</sup>.

### 3. LA CRISIS DEL PARADIGMA ARISTOTÉLICO EN EL NOMINALISMO OCKHAMISTA

Pero entre el ideal clásico de la profundidad y el ideal moderno de la seguridad se encuentra, como gozne, el nominalismo del siglo XIV. Veamos en qué consiste el papel jugado por el nominalismo ockhamista en la transformación de la idea de ciencia, teniendo en cuenta que, como cabe esperar en una etapa de transición, no son abandonados de golpe todos los elementos que configuran la visión clásica del conocimiento.

En efecto, a pesar de la profunda transformación que, como se verá, supone la idea ockhamista de ciencia respecto a la idea aristotélica, lo cierto es que Ockham no renuncia ni al realismo metafísico ni al realismo epistemológico que compartían Aristóteles y Tomás de Aquino: Ockham está también convencido de que hay un orden del mundo, independiente del conocimiento humano, y de que ese orden es, por otra parte, accesible a la capacidad humana de conocer.

La transformación de la idea de ciencia no tiene que ver, en el siglo XIV, con la puesta en cuestión de estos presupuestos realistas, sino con el abandono de la forma concreta que adoptaban al ser desarrollados desde la concepción aristotélica del mundo. Tengan mucho o poco que ver en ello las famosas condenas de 1277<sup>21</sup>, lo cierto es que el siglo XIV es el del énfasis en la omnipotencia divina. Como consecuencia, el nominalismo de Ockham significa la ruptura con el mundo aristotélico de las esencias eternas. El mundo ockhamiano es un mundo contingente, resultado de una creación libre por Dios, constituido por individuos concretos que no amenazan con atrapar la omnipotencia divina dentro de moldes universales, y en el que la fuerza de la presencia de Dios como causa primera convierte en prescindible la actividad de cualquier causa segunda. Para Ockham, el orden del mundo ya no es un orden de esencias ni de ideas divinas, sino de puras singularidades, fruto de la libre decisión divina. Correlativamente, el mecansimo del conocimiento no descansará ya en una cadena causal de "especies" (Ockham, enemigo de cualquier mediación representativa,

---

<sup>20</sup> Ver Stump (1992).

<sup>21</sup> Frente a posturas más radicales sobre el efecto de las condenas en el pensamiento cristiano del siglo XIV, Marenbon prefiere no exagerar su papel: ver Marenbon (1987), 74.

interpreta las especies como representaciones<sup>22</sup>), sino en el contacto directo e inmediato con la cosa individual. Dentro de este planteamiento, ¿qué quedará del paradigma aristotélico de ciencia como conocimiento necesario de esencias, de causas que explican por qué algo es así y no puede ser de otra manera?

Por una parte, el reconocimiento de la contingencia del mundo no significa para Ockham el abandono de un cierto ideal de necesidad (aunque revisado): según Ockham, se puede tener un conocimiento de las cosas contingentes a través de proposiciones necesarias, y son éstas (las proposiciones) las que se saben científicamente<sup>23</sup>. Pero, por otra parte, la ruptura con un mundo de esencias sí significa una radical transformación de la idea aristotélica de ciencia. Lo que convierte a esta forma de saber en un tipo de conocimiento privilegiado no es que consista en una explicación de por qué algo es así y no puede ser de otra manera: no sólo porque todo en el mundo creado podría ser de otra manera, sino especialmente porque no hay un porqué que vaya más allá del *hecho* de la libre y concreta decisión divina. El orden de mundo no es, como ya se ha indicado, un orden de esencias, sino de regularidades de hecho. En consecuencia, saber no consistirá ya en profundizar en la esencia de las cosas, y así, el ideal de profundidad irá dejando paso, poco a poco, al ideal de seguridad. Cuando el rasgo decisivo del saber científico deja de ser su carácter de explicación causal, esencial, entra en escena un nuevo concepto definitorio del conocimiento científico: la *evidencia* que obliga al entendimiento a asentir. Es a finales del siglo XIII cuando esta noción, a la que no se había prestado una atención especial hasta entonces, pasa a ocupar un primer plano, y es Ockham quien le da un uso técnico preciso<sup>24</sup>.

En la *Suma de lógica* (III - 2, cap 1), Ockham coloca la evidencia como el rasgo distintivo del saber en sus diversas acepciones:

*Hay que decir que aunque "saber" (scire) se puede tomar de muchos modos, sin embargo para nuestro propósito basta con decir que se toma de tres modos. Primero, saber es una comprensión evidente de la verdad. Y así se dice que se saben no sólo las cosas necesarias, sino también las contingentes, como "sé que estás sentado" y "sé que entiendo y vivo".*

<sup>22</sup> Stump (1999) señala que el objeto de las críticas de Ockham es una versión mal entendida de la teoría tomista, no la teoría tomista real.

<sup>23</sup> Aunque la teoría de la *suppositio* exige, para que una proposición afirmativa sea verdadera, la existencia de las cosas por las que están los términos, y esto supone dificultades para la construcción de proposiciones necesarias sobre cosas contingentes, la misma teoría proporciona sus propios recursos para resolver estas dificultades.

<sup>24</sup> Ver Tachau 122.

Segundo, se dice ciencia una comprensión evidente de una verdad que no puede ser falsa. Y así se dice que se saben sólo las cosas necesarias y no las contingentes. Tercero, se dice ciencia la comprensión evidente de una verdad necesaria mediante la comprensión evidente de dos verdades necesarias, dispuestas en un modo y una figura, de manera que esas dos verdades hagan que una tercera verdad (que de otro modo sería desconocida) sea sabida de modo evidente.<sup>25</sup>

Y en su comentario a las *Sentencias* (Prol, qq. 1 y 7), explica en qué consiste esa evidencia:

*Sobre lo segundo*, a saber, qué conocimiento es evidente, digo que conocimiento evidente es una cognición de algún complejo verdadero que puede ser causada suficientemente, de modo inmediato o mediato, por el conocimiento incomplejo de los términos. Es decir, que cuando el conocimiento incomplejo de algunos términos (ya sean términos de esa proposición, o de otra, o de varias proposiciones) causa suficientemente en algún intelecto que tiene tal conocimiento (mediata o inmediatamente) el conocimiento del complejo, entonces ese complejo se conoce evidentemente.

[...] Cualquiera que sabe evidentemente algún complejo no puede disentir a ese complejo por el solo mandato de la voluntad, sino que hace falta que sea impulsado por una razón más fuerte que mueva a su intelecto a asentir, o hace falta que se olvide de alguna cosa conocida evidentemente.<sup>26</sup>

Las verdades conocidas evidentemente son, por un lado, patentes, en el sentido de que el conocimiento de los términos basta para producir el conocimiento de la proposición (y, por tanto, en cuanto es formada la proposición a partir de los términos o en cuanto se pone como conclusión de un razonamiento con premisas evidentes, se conoce su verdad)<sup>27</sup>, y por otro lado, compelentes, en el sentido de que esa patencia de la verdad obliga al entendimiento a asentir a ella. La ciencia en el sentido ockhamista es el tipo de conocimiento que se tiene cuando, en virtud de una cierta transparencia de algunas verdades, la adhesión a ellas se convierte en ineludible para el entendimiento humano.

Que los seres humanos sean capaces de conocer científicamente significa, de acuerdo con esto, que disponen de un mecanismo que, en determinadas circuns-

<sup>25</sup> En la edición de P. Boehner, p. 506.

<sup>26</sup> En la edición de G. Gal, pp. 5-6 y 192.

<sup>27</sup> La teoría del conocimiento de Ockham, por tanto, debe ser completada con una teoría de la significación y la referencia, que dé cuenta de cómo los términos conectan con las cosas.

tancias, fuerza al intelecto a formar ciertas proposiciones verdaderas y a asentir a ellas. Esto no quiere decir, sin embargo, que ese mecanismo del conocimiento humano sea infalible (y más cuando Dios puede incluso causar el asentimiento a una falsedad: en cualquiera de nuestras pretensiones de conocimiento puede estar oculto el error). Tampoco quiere decir que la evidencia de la que habla Ockham sea un criterio o una garantía subjetiva de verdad<sup>28</sup>. Él no necesita tal garantía, que obsesionará a los pensadores modernos: a pesar del gran cambio que significa la teoría ockhamista respecto a la aristotélica, puede decirse que el nominalismo del siglo XIV conserva una confianza básica en la capacidad humana de conocer<sup>29</sup>.

#### 4. LA INCLINACIÓN NATURAL DEL INTELECTO HUMANO A LA VERDAD

La teoría del conocimiento de Juan Buridán, prestigioso maestro de artes en París en la primera mitad del siglo XIV, es una muestra clara de cómo el nominalismo no supone necesariamente un abandono de la confianza realista en la capacidad humana de conocer. Veamos algunos elementos de la concepción buridaniana del conocimiento científico.

La idea buridaniana de ciencia es semejante a la de Ockham, con la certeza y evidencia como rasgos distintivos, que separan el verdadero saber de la mera opinión<sup>30</sup>. Por una parte, el conocimiento científico se distingue por su *certeza*, entendida como una doble firmeza, objetiva y subjetiva, del saber científico, que exige tanto la verdad de la proposición conocida como la firmeza del asentimiento a esa proposición.

---

<sup>28</sup> El conocimiento se basa en juicios evidentes causados, en último término, por una cognición intuitiva, pero no hay garantía de esta evidencia: en definitiva, no sabemos si sabemos. Ver Scott (1969 y 1971).

<sup>29</sup> Debido a ese sentimiento general de certeza acerca del conocimiento natural, Goddu (1990) habla de un "escepticismo constructivo": los nominalistas del siglo XIV se hacen preguntas sobre la fiabilidad de nuestro conocimiento, pero como desafíos para darle apoyo al final. Lo que le pasa a la epistemología de Ockham es que no permite que el conocimiento vaya más allá de las cosas singulares dadas (a su fundamento ontológico: por ejemplo, las ideas divinas según las cuales han sido creadas las cosas, en Tomás de Aquino). Pero sigue siendo una capacidad de conocimiento que está en contacto con las cosas, no es un escepticismo moderno con su separación entre sujeto y objeto. Ver Lee (2001), 19.

<sup>30</sup> *Summulae* VIII, 4.3.

En primer lugar digo "*cum certitudine*". Pues la certeza requiere dos cosas. Una de parte de la proposición a la que se asiente, a saber, que sea verdadera; pues no es cierta la creencia por la que asentimos a lo falso, sino incierta y falaz; y es manifiesto que este modo de certeza se requiere para la ciencia, porque no sabemos lo falso. Y otra cosa de parte nuestra, a saber, que nuestro asentimiento sea firme, a saber, sin duda o temor respecto a lo contrario; y también esto se requiere para la ciencia, porque el asentimiento dubitativo y temeroso no va más allá de la opinión. Pues si uno asiente a una proposición con temor respecto a lo contrario, nunca dice que "sabe" que es así, sino que "piensa" o "cree" que es así. (*Summulae VIII, 4.4*)<sup>31</sup>

Por otra parte, el conocimiento científico se distingue por su *evidencia*, que no es sino una cierta transparencia que poseen algunas proposiciones respecto a la capacidad cognoscitiva humana. Buridán caracteriza la evidencia en términos de un cierto carácter forzoso del asentimiento dado a determinadas proposiciones<sup>32</sup>. Dicho de otro modo, ciertas proposiciones muestran su verdad al intelecto humano de una manera tal que éste queda obligado a asentir. En consecuencia, no cabe duda o temor respecto a lo contrario y, de este modo, la firmeza del asentimiento característica del saber científico es simplemente una consecuencia de la evidencia de la proposición. Para entender la noción buridaniana de evidencia es clarificador el contraste con las verdades de fe, que carecen de esa transparencia en relación con el intelecto humano, motivo por el cual el asentimiento de fe no puede ser considerado científico:

Digo también "*cum evidentia*" para distinguirla de esa creencia que nosotros los fieles debemos tener de los artículos de la fe católica, como que Dios es trino y uno. Pues esa creencia es certísima de parte de la proposición; pues la proposición de que Dios es trino y uno es completamente verdadera. Y también debe ser completamente firme sin ningún temor por nuestra parte, como dice en el *Símbolo* al final, a saber: "Esta es la fe católica; que, a no ser que la crea de modo firme y fiel, uno no podrá salvarse." Y sin embargo, junto a esta certeza perfecta a la vez es certísimo que, por inevidencia, no tenemos propiamente ciencia de esos artículos. (*Summulae VIII, 4.4*)<sup>33</sup>

Las verdades evidentes son, en cambio, las que tienen una especial sintonía con las capacidades humanas de conocer. Según Buridán, las hay de distintos tipos: tanto necesarias como contingentes. Verdades como "Sócrates corre"

<sup>31</sup> En la edición de L. M. de Rijk, p. 111.

<sup>32</sup> *Summulae VIII, 4.4*.

<sup>33</sup> En la edición de L. M. de Rijk, p. 111.

cuando lo veo correr delante de mí, o como "no es posible ser y no ser a la vez", e incluso "hombre es animal", cuya verdad es transparente por las relaciones entre los términos, o como "todo fuego calienta" o "todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos", cuya verdad también es patente cuando se dispone de la correspondiente experiencia o demostración. En el sentido más amplio de saber, pueden saberse proposiciones contingentes, aunque se trata de un sentido muy amplio de ciencia, cuya evidencia procede de la percepción sensible de las cosas singulares por las que están los términos, y es un asentimiento que puede convertirse en opinión tan pronto como desaparece esa percepción sensible: entonces, aunque la proposición puede seguir siendo verdadera, su verdad ya no es transparente para nosotros<sup>34</sup>. Pero, estrictamente, las verdades sabidas científicamente son las verdades necesarias. Tanto proposiciones cuya verdad es patente de modo directo, en virtud de la relación lógica entre sus términos, como proposiciones cuya verdad es patente de modo indirecto: bien porque disponemos de una demostración que nos las hace evidentes, bien porque hemos adquirido una experiencia que también produce conocimiento científico.

En relación con este último tipo de proposiciones, Buridán se enfrenta a quienes pretenden excluir del dominio del saber científico las verdades de la filosofía natural: aunque convencido de que el mundo creado es radicalmente contingente, también cree firmemente que hay en él un orden que se nos da a conocer. Por eso habla de una evidencia "natural", propia de aquellas proposiciones que son necesarias no absolutamente, sino bajo el supuesto de que Dios, aunque podría hacerlo, no va a intervenir en el orden que Él mismo ha establecido y conserva:

Pues hay una cierta evidencia humana según la cual la potencia cognoscitiva, por su naturaleza o por una razón evidente, está determinada a asentir a la verdad (o a la proposición verdadera) que no puede ser falsificada por ningún poder; y esta evidencia no es requerida para la ciencia natural. La otra evidencia es aquella según la cual la potencia cognoscitiva está determinada por su naturaleza o por una razón evidente a asentir a la verdad (o a la proposición verdadera) que no puede ser falsificada naturalmente, aunque pueda ser falsificada sobrenaturalmente. Y esta es la que se requiere para la ciencia natural. (*Summulae VIII*, 4.4)<sup>35</sup>

Así, la firmeza de la verdad necesaria para que haya conocimiento científico también se da, según Buridán, en las proposiciones de filosofía natural (aunque sea una firmeza *ex suppositione communis cursus naturae*): por ejemplo, es

<sup>34</sup> *Summulae VIII*, 4.4.

<sup>35</sup> En la edición de L. M. de Rijk, p. 114.

firme la verdad de que el cielo se mueve o la de que el fuego es caliente, aunque Dios podría hacer que el cielo no se moviera o que el fuego fuera frío<sup>36</sup>. Frente a quienes "quieren destruir las ciencias naturales y morales", alegando que la posibilidad de una intervención divina sobrenatural anula la aptitud de estas proposiciones para ser sabidas científicamente (pues todas ellas podrían ser falsas), Buridán las reconoce como verdades firmes y evidentes, con una firmeza y evidencia que basta para la ciencia natural<sup>37</sup>.

En resumen, el saber científico para Buridán requiere: a) que la proposición sabida sea verdadera, pues no puede saberse lo falso; b) que esa verdad sea transparente para el intelecto humano, pues sólo hay ciencia de las proposiciones evidentes; c) que el asentimiento a esa proposición sea firme y sin duda, pues la certeza es lo que distingue la ciencia de la mera opinión. Como se ha visto, este tercer requisito se cumple automáticamente cuando se presenta ante el entendimiento una verdad evidente, es decir tan patente que el intelecto no puede dejar de asentir a ella. Pero ¿de dónde procede esta determinación del intelecto a asentir a las verdades que se presentan de modo patente? Según Buridán, se trata simplemente de la *naturaleza del intelecto humano*, que lo mueve de suyo hacia la verdad.

Pues cuando se nos pone delante algo verdadero manifiesto o aparente para nosotros, ya queramos o no queramos, si consideramos acerca de ello nos resulta necesario asentir a ello, de donde no está en poder del intelecto el asentir o disentir a lo verdadero manifiesto y presentado a él. De aquí parece que asentir a lo verdadero se da en el intelecto naturalmente. Y no creo que esto pueda probarse de otro modo sino finalmente por experiencia. De donde debemos imaginar que el intelecto está naturalmente inclinado a asentir a lo verdadero, como el cuerpo pesado está naturalmente inclinado a descender. Y si el intelecto alguna vez asiente a lo falso, esto es porque el intelecto cree que eso falso es verdadero, por algunas razones y persuasiones probables. (Comentario al *De Anima* III, q 14)<sup>38</sup>

La inclinación natural del intelecto a la verdad es compatible con la posibilidad de duda e incluso de error. En primer lugar, porque no todas las verdades se nos muestran como tales: sólo hay algunas especialmente en sintonía con nuestra capacidad de conocer (las verdades evidentes). En segundo lugar, porque no toda evidencia es directa. Sí lo es en el caso de los principios autoevidentes,

<sup>36</sup> *In Metaphysicam* II, q 1.

<sup>37</sup> *In Metaphysicam* II, q 1; *Summulae* VIII, 4.4.

<sup>38</sup> En la edición de B. Patar, pp. 479-480.

pero no lo es en el caso de verdades adquiridas por experiencia o mediante demostración: hace falta otro conocimiento previo para que se haga patente la verdad de estas proposiciones (el de casos concretos de un principio universal o el de las premisas de la demostración), aunque, tan pronto como ese conocimiento está disponible, el intelecto se ve obligado a asentir. La misma inclinación natural que nos hace caer a veces en el error, porque una falsedad se presenta con apariencia de verdad, es la que convierte en científico a todo aquel conocimiento que cumple el requisito de la transparencia de la verdad.

## 5. CONCLUSIÓN

En conclusión, puede decirse que tanto los realistas como los nominalistas medievales son antiescépticos, pues están firmemente convencidos de la capacidad humana de acceder a la verdad. No existe todavía la sospecha característica de la filosofía moderna y, en consecuencia, no se presenta la necesidad de justificar el conocimiento, sino que basta con explicar cómo funciona. Aunque, como contrapartida, tampoco existe la pretensión de haber encontrado criterios infalibles: siempre podemos estar equivocados sin saberlo. Por eso, en mi opinión, la actitud típicamente medieval es la de los "enanos a hombros de gigantes"<sup>39</sup>: los pensadores medievales, conscientes de que cada una de las aspiraciones humanas al conocimiento es falible, ven en la conjunción de pequeños esfuerzos individuales la mejor manera de ir acercándose a la verdad.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. Gredos, Madrid, 1988.

Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica I: Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio: prologus et distinctio prima*. Edidit G. Gal. St Bonaventure University, New York, 1967.

---

<sup>39</sup> "Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos sentados sobre hombros de gigantes, de manera que podemos ver más cosas que ellos y más lejanas, no ciertamente por nuestra agudeza visual o corpulencia, sino porque somos subidos y levantados desde esta magnitud de gigantes." (Juan de Salisbury, *Metalogicon* III, 4)

- Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica I: Summa logicae*. Ediderunt P. Boehner, G. Gal, S. Brown. St Bonaventure University, New York, 1974.
- Ioannis Saresberiensis, *Metalogicon*. Edidit J.B. Hall. Brepols, Turnhout, 1991.
- Johannes Buridanus, *In Metaphysicam Aristotelis Quaestiones*. Reprint: Minerva, Frankfurt am Main, 1965.
- Jean Buridan, *Le traité de l'âme de Jean Buridan (Prima lectura)*. Edition, étude critique et doctrinale par B. Patar. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1991.
- Johannes Buridanus, *Summulae De Demonstrationibus*. Introduction, critical edition and indexes by L.M. de Rijk. Ingenium, Groningen-Haren, 2001.
- S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*. Cura et studio Raymundi M. Spiazzi. Marietti, Torino, 1964.

#### **Bibliografía secundaria**

- Asztalos, M. et al (eds.) (1990), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* vol. I, (Acta Philosophica Fennica 48), Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki.
- Barnes, J. (1975), "Aristotle's theory of demonstration", en Barnes et al (eds), 65-87.
- Barnes, J. et al (eds) (1975), *Articles on Aristotle. I: Science*, Duckworth, London.
- Berti, E. (ed.) (1981), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics*, Antenore, Padova.
- Biard, J. (1997), *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, PUF, Paris.
- Bosley, R. y Tweedale, M. (eds.) (1991), *Aristotle and his Medieval Interpreters*, University Press, Calgary.
- de Rijk, L. M. (1990), "The *Posterior Analytics* in the Latin West", en Asztalos et al (eds.), 104-127.
- Dod, B. G. (1982), "Aristoteles latinus", en Kretzmann et al (eds.), 45-79.
- Goddu, A. (1990), "The dialectic of certitude and demonstrability among fourteenth-century Ockhamists", en Knuuttila et al (eds.), 171-179.
- Gregory, T. (1990), "Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale", en Asztalos et al (eds.), 10-71.
- Kahn, C. H. (1981), "The role of *nous* in the cognition of first principles in *An.Post. II 19*", en Berti (ed.), 385-414.

- Knuuttila, S. et al (eds.) (1990), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* vol. II, (Publications of Luther-Agricola Society Series B 19), Helsinki.
- Kretzmann et al (eds.) (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, University Press, Cambridge.
- Kretzmann, N. (1992) "Infallibility, error, and ignorance", en Bosley y Tweedale (eds.), .
- Lee, R. A. (2001), "Being skeptical about skepticism: Methodological Themes concerning Ockham's Alleged Skepticism", *Vivarium* 39/1, 1-19.
- Leppin, V. (1998), "Does Ockham's concept of divine power threaten man's certainty in his knowledge of the world?", *Franciscan Studies* 55, 169-180.
- Lohr, C. H. (1982), "The medieval interpretation of Aristotle", en Kretzmann et al (eds.), 80-98.
- Marenbon, J. (1987), *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, London.
- Michalski, K. (1969), *La philosophie au XIVe siècle*, Minerva GMBH, Frankfurt.
- Pasnau, R. (1997), *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, New York.
- Popkin, R. H. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México.
- Scott, T. K. (1969), "Ockham on evidence, necessity and intuition", *Journal of the History of Philosophy* 7, 27-49.
- Scott, T. K. (1971), "Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism", *Journal of the History of Philosophy* 9, 15-41.
- Serene, E. (1982), "Demonstrative science", en Kretzmann et al (eds.), 496-517.
- Serene, E. F. (1979), "Robert Grosseteste on induction and demonstrative science", *Synthese* 40, 97-115.
- Spade, P. V. (ed.) (1999), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stump, E. (1992), "Aquinas on the foundations of knowledge", en Bosley y Tweedale (eds.), 125-158.
- Stump, E. (1999), "The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species", en Spade (ed.), 168-203.
- Tachau, K. (1988), *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Brill, Leiden.
- Vega, L. (1990), *La trama de la demostración. (Los griegos y la razón tejedora de pruebas)*, Alianza, Madrid.

Vega, L. (1999), *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, UNED, Madrid.

Prof. Dra. Paloma Pérez-Ilzarbe  
Universidad de Navarra  
Departamento de Filosofía  
E-31080 Pamplona  
pizarbe@unav.es