

EL NOMINALISMO: PRIMERA CRISIS DE LAS IDEAS DE LA CRISTIANDAD

POR

FRANCISCO PUY.

I. Cristiandad y sociedad pluralista laica.

Voy a tratar de explicar en esta lección el proceso por el que entró en crisis el pensamiento de la cristiandad en una etapa histórica —la baja edad media— en cuyo ámbito todavía estaba vigente dicho pensamiento como idea y como realidad sociológica. El tema mismo de este congreso —*Cristiandad y sociedad pluralista laica*—, así como el orden de exposición de las ponencias, me permite, empero, iniciar esta disertación arrancando de dos firmes bases de partida que me limito a mencionar.

Primera: ya sabemos, en sus trazos esenciales, lo que es la *cristiandad* como concepto histórico-cultural. La cristiandad es una forma de organización social, jurídica y política, que acrisola, en una arquitectura formidable, cuatro elementos básicos: la *filosofía griega*, el *derecho romano*, la *religión cristiana* y la *organización social germánica*. Es, por tanto, fundamentalmente una *idea* (1). Pero una idea que encarnó, con todas las imperfecciones que se quiera, en *realidades tangibles*. Pues realidad fue hasta finales del siglo xv en toda Europa (la Europa geográfica). Y realidad siguió siendo aún después en la pequeña cristiandad hispánica hasta el siglo xviii incluido. Por eso, apurando las cosas, podemos admitir que la cris-

(1) Cfr. Bernard VOYENNE, *Historia de la idea europea*, trad. J. I. F. de la Reguera, Labor, Barcelona, 1965, pág. 49.

tianidad es una idea permanente, igual que fue un hecho hasta que triunfó plenamente su antiimagen con la revolución francesa en 1789. Lo que nos conduce a la segunda base de partida.

Segunda: también sabemos ya lo que hemos convenido en llamar la *sociedad pluralista laica*. Es el hecho de la sociedad que vivimos, hecho que encarna el concepto de organización social antitético de la cristiandad. La sociedad pluralista laica, en efecto, supone, como sistema de organización social, la subversión absoluta de las estructuras organizativas de la cristiandad. Tampoco aquí la realización es pura. Ofrece imperfecciones, porque siempre han sobrevivido en el solar occidental restos del orden cristiano: los suficientes al menos para que la sociedad misma no haya estallado en un cataclismo universal. Pero el caso es patente. Desde la revolución francesa acá, la organización social occidental corresponde al molde ideal de la sociedad pluralista laica.

Ahora bien, ambas constataciones nos enmarcan suficientemente la tarea a desarrollar en esta meditación. Lo que tengo que hacer ante ustedes es explicar lo que ocurrió para que el pensamiento de la cristiandad comenzara a resquebrajarse internamente, hasta llegar —a partir de 1789— al punto de autodemolerse, de salirse de cauce y de inaugurar esa otra vía que conduce a la triste situación jurídico-política que experimentamos.

Y en este punto, permítanme abrir un paréntesis muy breve, para ponerles sobre aviso de que la empresa no es fácil. Es sabida la enorme complejidad, cuantitativa y cualitativa, que tiene el pensamiento medieval. Su formidable grado de abstracción, en cuanto al contenido conceptual, y su inenarrable riqueza, en cuanto a la forma terminológica, convierten este terreno en campo intransitable para los no especialistas. Mi problema práctico estriba, así, en que las personas a quienes me dirijo constituyen un auditorio heterogéneo, en el que figuran todos los niveles: desde la mera iniciación hasta la máxima especialización. Por lo tanto, no tengo más remedio que hacer un tremendo esfuerzo de simplificación, vulgarizando en obsequio a que entiendan los más, aun a riesgo de restar precisión al oído de los menos. Pido, pues, perdón adelantado a los entendidos, amparándome en la razón expuesta.

Así, pues, planteemos la pregunta con toda ingenuidad, buscando darle una respuesta que sea lo más sencilla de comprender por todos.

2. El nominalismo, dinamita del espíritu.

¿Qué pasó en el cerebro de la cristiandad para que comenzara a convertir su formidable edificio doctrinal en la ruina ideológica que es el canchal de las «ideologías» que hormiguean en la sociedad pluralista laica?

Pues pasó una cosa muy simple. Ocurrió que la cristiandad comenzó a ser dinamitada por algunos de sus propios habitantes. Ocurrió que la revolución se fue adueñando poco a poco, hoy de una cabeza y mañana de otra. Ocurrió que un día se voló una muralla, y otro una torre, y otro una almena, y se le fue cogiendo afición al empleo del explosivo. En suma, ocurrió que empezó a hacer crisis la cristiandad —como sistema doctrinal de organización jurídico-política— porque se la fue volando desde dentro, de un modo sistemático, utilizando para ello un explosivo que tiene un nombre técnico muy preciso: el nombre de *nominalismo*.

El nominalismo es, en efecto, el instrumento empleado por la revolución en su primer ataque victorioso de largo alcance contra la tradición. Es la piqueta con que, por primera vez, se logró derribar fortificaciones importantes de la organización social cristiana. Por lo tanto, tenemos que detenernos, siquiera sea sucintamente, en explicar en qué consiste este invento del diablo. Del diablo he dicho, y no he querido expresarme en metáfora, ya que sólo el poder infernal podía inspirar a insensatos incautos un invento que constituye el prototipo de todas las demás armas con que la ciudad diabólica o tenebrosa ha combatido y sigue combatiendo a la ciudad celestial o católica. El nominalismo es un íncubo diabólico porque no es un arma material, sino pura dinamita del espíritu.

¿Y qué es el nominalismo?

Nominalismo es el término técnico con el que se identifica en la historia de la filosofía una tesis gnoseológica: la tesis de que las *ideas universales* —las ideas por antonomasia— no tienen correlato

real concreto, aparte, claro es, del nombre (signo gráfico *signum* u oral *flatus vocis*) que las connota. Para un nominalista, las respectivas ideas particulares de Platón, Aristóteles o Sócrates, sí tienen su correlato real en los respectivos individuos históricos. Pero en cambio, la idea, por ejemplo, de «hombre» —que, por abarcar a esos tres hombres y a todos los demás, es una idea universal— no tiene correlato real. No existe, piensa el nominalista, nada real o tangible que sea «el hombre», salvo esta pura palabra este puro nombre (*nomen*). En suma, un nominalista cree que los conceptos concretos son la idea de las cosas concretas; pero que los universales sólo son la idea de meras palabras, de meros *nomina*: de donde la expresión técnica *nominalismo*.

Cumpliendo mi promesa de evitar tecnicismos y erudiciones, les hago gracia de la historia del asunto. Por eso, ni voy a explicarles cómo surge el problema —a partir de una cuestión planteada por Boecio (470-525) comentando un texto de la *Isagoge* de Porfirio (233-304)—, ni su posterior evolución histórico-doctrinal. Para todo ello me remito sin más a cualquier historia general de la filosofía (2).

Con todo, sí debo hacer un par de observaciones, necesarias, creo, para la mejor intelección de lo que seguirá.

Primera observación: todo el nominalismo primitivo fue detenido fundamentalmente por Santo Tomás de Aquino (1225-1274); por lo cual son los contradictores bajomedievales del *tomismo* quienes confirieron al nominalismo carta de ciudadanía en la república filosófica.

¿Por qué hago esta observación? La hago para que los no expertos en filosofía puedan disponer de un importante elemento de juicio, a la hora de comprender el porqué de la terca solicitud que ha manifestado siempre la filosofía católica en mantener a capa y espada la filosofía tomista; y para que, inversamente, puedan llegar a

(2) Cfr. Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía*, t. 2, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1966, págs. 353 y sigs. Francisco PUY, *Tratado de filosofía del derecho*, t. 1/1, Escelicer, Madrid, 1971, págs. 139 y sigs. & 217 y sigs.

explicarse mejor el porqué la filosofía de la revolución se manifiesta siempre en radical oposición al tomismo (3).

Segunda observación: el nominalismo, pese a presentarse como una tesis *gnoseológica*, es en realidad —por mor de su propia dialéctica interna— una tesis *ontológica*. El aserto es importante, y por eso quiero desarrollarlo un poco antes de seguir adelante. Para lo cual me voy a servir del pensamiento de Guillermo de Occam (1300-1349).

Al plantearse el problema del origen y del valor de nuestros conocimientos, Santo Tomás, y aun el mismo Juan Duns Scoto (1270-1308) habían apuntado a la experiencia: pero de inmediato subrayaban el papel del entendimiento. El conocimiento comienza por los sentidos, decían ambos, pero se perfecciona en el intelecto. Los sentidos «leen fuera» de las cosas, pero es el entendimiento, el intelecto (*intus legere*), el que «lee dentro» de ellas. Por lo cual, para ambos filósofos era el intelecto o entendimiento la causa necesaria y propiamente eficiente o adecuada a producir nuestro conocimiento espiritual. Según Occam, en cambio, la experiencia sensible pasa a ser la auténtica causa del mismo. De acuerdo con Occam, en efecto, no necesitamos más que la mirada sensitiva (la de los sentidos externos) y la mirada intuitiva (la de los sentidos internos) para que, leyendo el mundo exterior con los primeros y el mundo interior con los segundos, tengamos ya el origen de todos nuestros conocimientos de un mundo real (4).

En consecuencia, Occam desecha todos los finos análisis del proceso cognoscitivo que realizaran tanto Santo Tomás como Duns. El universal es, para Occam, sólo una cosa de la mente, no una realidad ontológica tangible: «está —dice— sólo en el alma y no en las cosas» (5). Mas, ¿qué es, entonces, lo que hay en el alma? Esto simplemente: un signo (*signum*), una intencionalidad (*intentio*), mediante los cuales caracterizamos algo y, de ese modo,

(3) Martín GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino. Introducción al estudio de su personalidad y su doctrina*, trad. A. G. Menéndez Reigada. La ciencia tomista, Madrid, 1918, págs. 75 y sigs.

(4) GUILLERMO DE OCCAM, *II Sent.*, q. 15 O.

(5) GUILLERMO DE OCCAM, *I Sent.*, d. 2, q. 7 G.

lo fijamos. Por lo tanto, el universal —en tanto que mero signo— es tan sólo algo puramente convencional (*tantum ex institutione*) (6), algo meramente ficticio (*quoddam fictum*), o sea, el simple nombre con el que llamamos a la cosa significada (*non plus quam vox est sui significati*) (7). Por consiguiente, la único que realmente conocemos es lo individual o particular: eso —dice Occam— es lo primero conocido y lo único propiamente conocido; por lo tanto, lo particular es lo único realmente existente (8).

¿Por qué hago esta segunda observación? ¿Por qué llamo la atención sobre esta transposición que hizo el nominalismo desde el campo lógico al ontológico? Porque de otro modo sonarían a cosa increíble las consecuencias que produjo. Y son éstas las que nos importan ahora, porque son las que constituyen la prueba palmaria de lo que he dicho más arriba: que el nominalismo es un peligrosísimo ingenio de destrucción.

3. Significado metodológico del nominalismo.

Para calibrar las consecuencias del nominalismo conviene que nos olvidemos provisionalmente de lo que el nominalismo es como cuestión técnica en sí y enfoquemos nuestra atención sobre su significación metodológica.

Veamos pues: ¿qué es lo que hace un nominalista, sea consciente o no de ello y por el mero hecho de serlo? Lo voy a explicar con una parábola. Con su aparentemente inofensivo instrumento metódico, el nominalista actúa como un chiquillo que provisto de un rudimentario tirachinas se dedicara a romper las bombillas de su pueblo. Las bombillas de nuestro cuento son los universales. Y los vidrios rotos y los puntos de obscuridad surgientes son la serie desperdigada de las cosas que englobaba el respectivo universal.

Así es. Lo que hacen los nominalistas medievales es ir cogiendo

(6) GUILLERMO DE OCCAM, *I Sent.*, d. 2, q. 8 E.

(7) GUILLERMO DE OCCAM, *I Sent.*, d. 2, q. 7 T.

(8) GUILLERMO DE OCCAM, *Quodl.*, I, q. 13.

universales e irlos rompiendo en los mil pedazos que son las cosas individuales sobre los que aquellos se sostenían. Pero he dicho y subrayado que el nominalismo es un invento del diablo, un peligrosísimo ingenio destructivo, una dinamita del espíritu. Y a esta altura cabe preguntarse: ¿no será exagerado este juicio de valor? La comparación misma utilizada del pequeño gamberro del tirachinas, aun cuando lo imaginemos convertido en pandilla, parece abonar la duda: cualquiera juzgaría desmesurado pretender que una banda de gamberros infantiles dedicados a romper farolas deba ser considerada nada menos que como un formidable enemigo público ...

Bien, así es a primera vista. En segunda consideración, empero, ya no tanto. No es difícil imaginar lo que pasaría si el hecho ocurriera ..., especialmente si la imaginada pequeña banda se convirtiera por mimetismo en ejército organizado y multitudinario. Baste con que recordemos lo que pasó hace algunos años en New York cuando se produjo un apagón general de luz durante varias horas ... Ahora bien, no quiero forzar un precipitado asentimiento a mi juicio de valor. El ejemplo, ejemplo es tan sólo. Los juicios científicos, en cambio, deben demostrarse con más rigor. Pero baste aquella parábola para abrir un margen de confianza a la viabilidad de la hipótesis. Pasemos a comprobarla.

Uno de los más hermosos universales que veneró la cristiandad fue la *sabiduría*. Media obra —y quizá me quede corto— de San Agustín (354-430) y de Santo Tomás está dedicada a construirlo. Pues bien, para Federico II Hohenstaufen (1218-1250), el saber debe fragmentarse en teologías, filosofías y ciencias. Así lo enseñan sus hechos: por ejemplo, su petición de dictámenes teológicos a los filósofos árabes; y así lo confirman sus palabras: por ejemplo, cuando afirma en su *Libro de cetrería* que «nuestra intención es hacer visibles las cosas que son tal como son», y que el hombre no debe creer nada «que no esté demostrado por la naturaleza y la razón (*vi et ratione*)» (9). El mismo Federico mantiene que las doctrinas de la Iglesia son solamente «invenciones en-

(9) Cfr. Ernst VON HIPPEL, *Historia de la filosofía política*, t. 1, trad. Francisco Fernández Jardón, IEP, Madrid, 1962, pág. 422.

gañosas de los curas» (10). Y Occam sostiene que tanto la metafísica como la teología racional son imposibles, ya que es necesario practicar una radical separación entre el conocimiento natural y el fiducial. Y como eso trae como consecuencia la absoluta libertad en el terreno del pensamiento y la posibilidad de que la filosofía y la ciencia, desentendiéndose del orden sobrenatural, se secularicen (11), está claro que el universal *sabiduría* se ha destrozado en *innúmeras ciencias seculares*.

Otro universal de la cristiandad era la *lógica aseriórica*, la cual propiciaba el terreno con firmeza absoluta capaz de sustentar una intercomunicación unívoca entre los hombres. Pues bien, la teoría de la *coincidentia oppositorum* arrastra a Nicolás de Cusa (1401-1464) a estimar superior la dialéctica a la lógica, y a pensar que nuestro entendimiento sólo consiste en una multitud de reglas y en un montón informe de juicios atómicos, en muchos de cuyos sectores no tiene vigor el principio de contradicción. El universal *logos* se ha descompuesto en infinitos *juicios* y en plurales *reglas* de manejo (12).

Otro universal caro a la cristiandad es la *palabra*. Mas en cuanto la palabra por antonomasia, que es para el medievo la *palabra divina* contenida en la *Biblia*, comienza a ser traducida al romance, la universal palabra se descompone y rompe en las plurales *palabras* de cada traductor. O lo que es igual, de cada teólogo. Porque también esos juglares de las ideas que son los teólogos enloquecidos tienen aquí en sus manos la hora del poder de las tinieblas. Un testimonio de época nos puede ilustrar sobre la conmoción que produjo la ruptura de este universal. Me refiero a la carta apostólica *Ab aegiptiis*, dirigida el 7 de octubre de 1228 a los teólogos parisienses por el Papa Gregorio IX (1227-1241). He aquí unos párrafos (13):

(10) E. VON HIPPEL, Id., Ibid.

(11) Cfr. Rafael GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid, 1963, págs. 164-165.

(12) Cfr. Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, t. 1, trad. Luis Martínez Gómez, Barcelona, 1965, pág. 456.

(13) Cfr. Enrique DENZINGER, *El magisterio de la iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y*

«Tocados de dolor de corazón íntimamente (14) —manifestaba el pontífice—, nos sentimos llenos de la amargura del ajeno (15), porque, según se ha comunicado a nuestros oídos, algunos entre vosotros, hinchados como un odre por el espíritu de vanidad, pugnan por traspasar con profana vacuidad los términos puestos por los Padres (16), inclinando la inteligencia de la página celeste, limitada en sus términos por los estudios ciertos de las exposiciones de los Santos Padres —que es no sólo temerario, sino profano traspasar— a la doctrina filosófica de las cosas naturales, para ostentación de ciencia, no para provecho alguno de los oyentes; de suerte que más parecen theofantos, que no teodidactos o teólogos. Pues, siendo su deber exponer la teología según las aprobadas tradiciones de los santos ... ellos, llevados de doctrinas varias y peregrinas (17) reducen la cabeza a la cola (18) y ... no traen a su memoria lo del Apóstol, que creemos han leído a menudo: «Evita las profanas novedades de palabras y las opiniones de la ciencia de falso nombre, que, por apetecerla, algunos han caído de la fe» (19). A fin, pues, de que esta doctrina temeraria y perversa no se infiltre como una gangrena (20) y envenene a muchos ... por autoridad de las presentes letras os mandamos y os imponemos riguroso precepto de que, renunciando totalmente a la antedicha locura, enseñéis la pureza teológica sin fermento de ciencia mundana ... conteniéndoos en los términos señalados por los Padres ...».

Si ahora pasamos a otro plano, podemos observar que el proceso se repite. Así, por ejemplo, el universal *creación* que asentaba la unidad del principio cosmológico, queda roto en la multiplicidad de las *criaturas*, tal como las concebía un Nicolás de Autrecourt

costumbres, trad. Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1963, núms. 442-443. En adelante citamos esta obra, como es uso, por DENZ. y a continuación el número marginal del texto citado o aludido.

(14) *Gen.* 6, 6.

(15) *Thren.* 3, 15.

(16) *Prov.* 22, 28.

(17) *Hebr.* 13, 9.

(18) *Deut.* 28, 13 & 44.

(19) *1 Tim.* 6, 20 s.

(20) *2 Tim.* 2, 17.

(1300-1350) cuando sostuvo que «no puede demostrarse evidentemente que cualquier cosa no sea eterna» (21). Y no es así porque se niegue la creación misma, ya que, hábilmente, sólo se niega la posibilidad de demostrarla. Ocurre igual aunque se la afirme. Así, por ejemplo, podemos recordar la tesis de Zanino de Solcia (1400-1460) de que «Dios creó otro mundo distinto de éste y en su tiempo existieron muchos otros hombres y mujeres, y, por consiguiente, Adán no fue el primer hombre» (22). Con tan pocas palabras, Zanino ha roto el universal *universo* en unos fantásticos *pluriversos*, y el universal *monogenismo* en los imaginarios *poligenismos* que destrazan la unidad de la especie humana. Lo que no es de extrañar, ya que el mismo universal *persona* había sido destrazado por Pedro Juan Olivi (1248-1298) al defender que el alma racional no es por sí misma y esencialmente la forma sustancial del cuerpo humano (23): con lo que sólo supervivían o podían supervivir de esta tesis los *cuerpos*, fantasmas invertidos a la busca de un espíritu.

La eficacia destructiva del método nominalista queda demostrada. Mediante él, y como muestran los ejemplos seleccionados en el campo de la lógica, de la cosmología y de la psicología, cualquier universal podía ser roto. Añadamos aún un ejemplo más, para el campo de la filosofía moral. También en este dominio funcionaba el mecanismo nominalizador. Baste recordar el caso de cómo se rompió el universal *recta conciencia* (*recta ratio*, *orzos logos*) en las particulares *conciencias subjetivas ... e inviolables*.

Guillermo de Occam aún admite formalmente una «recta razón», a la que denomina la «razón revelada». Mas ¿qué contenido tiene ese concepto, que como «recta razón» podría significar un criterio ordenador para la voluntad? Como casi todas las ideas de Occam, ésta es también bastante confusa. Ahora bien, si algo hay claro acerca de ella, ello es que se aproxima tanto al concepto actual de «conciencia subjetiva» que tiende a confundirse en él. Así se puede in-

(21) DENZ. núm. 565.

(22) DENZ. núm. 717 c.

(23) DENZ. núm. 481.

ducir, por ejemplo, de la actitud que refleja Occam en su *Breviloquium de principatu tyrannico*. En esta obra reconoce Occam que puede haberse equivocado. Pero sólo se somete al juicio de «los más sabios»: criterio tan subjetivo, como que sólo admite por más sabios a quienes él quiere reconocer tal título, y no a la autoridad objetiva de la jerarquía eclesiástica (24). Y no se trata de un rebelde aislado. Por las mismas fechas, en efecto, el Papa Benedicto XII (1334-1342), en el memorial *Iam dudum* dirigido a la iglesia armenia en 1341, se veía obligado a condenar la proposición 109, según la cual «no se debe castigar a nadie por error alguno que defienda» (25). La sociedad pluralista y laica ha asomado su zarpa sin tapujos.

4. Importancia política del nominalismo.

Insensiblemente nos hemos situado en el dominio propio de la ética social, o lo que es igual, en el campo de la filosofía jurídica y política. ¿También ahí llegó la onda nominalista? Desgraciadamente, no es que llegara ahí. Es que ahí fue donde actuó sobre todo. Y como este es el aspecto que aquí nos interesa más directamente, nos vamos a detener un poco en ilustrarlo.

¿Cuál es la importancia política del nominalismo? Voy a contestar a esta pregunta con palabras ajenas. No por mi boca, sino por la de uno de los historiadores del pensamiento que ha vivido más dramáticamente el problema en nuestros días, y que lo ha iluminado con más claridad. Me refiero al catedrático de Colonia Prof. Ernst Von Hippel. «La importancia política del nominalismo —dice Von Hippel— estriba, ante todo, en que la negación del dominio de las ideas y de la realidad objetiva —o sea, del carácter obligatorio y de la singular forma de existencia propia de los universales—, tenía que afectar al dominio de lo suprasensible, en el que el *ordo* medieval encontraba su modelo» (26).

(24) Cfr. E. VON HIPPEL, *Historia de la filosofía política*, t. 1, trad. cit., págs. 436-437.

(25) DENZ: núm. 549.

(26) E. VON HIPPEL, *Historia de la filosofía política*, t. 1, trad. cit., pág. 412.

¿Qué significa esto? Es claro. Significa que la cristiandad era, ella misma, un universal, una idea con correlato real: o sea, con la singular forma de existencia propia de los universales, que consiste en *ser imponiendo el propio ser con fuerza de obligación moral*. Y que, al negar el nominalismo los universales en general, también y muy fundamentalmente negó ese universal específico que era el orden medieval.

La demostración de este aserto exigiría pasar revista a todos los universales del pensamiento político medieval. En la imposibilidad práctica de hacer tal cosa en los márgenes de una lección, bastará con que aludamos a sólo los aspectos fundamentales del asunto. Así pues, vamos a ilustrar lo que ocurrió con estos cuatro elementos básicos del orden de la cristiandad: la *iglesia*, el *imperio*, el *derecho* y la *comunidad*.

Sobre los cuatro desplegó su acción corrosiva el nominalismo. La orientación nominalista hacia las cosas singulares condujo paulatinamente a establecer una ceguera colectiva frente a los universales, marchitando primero su percepción y desvaneciéndola finalmente para muchos de ellos en concreto. Este es precisamente el caso de los seleccionados. Pues es evidente, que ni el universal religioso *iglesia católica*, ni el universal político *sacro imperio*, ni el universal jurídico *derecho natural*, ni el universal sociológico *comunidad jerárquica*, podían sostenerse en pie frente a aquella convicción prejudicial que se empeñaba en identificar a los universales con meras palabras.

Quienes todavía no padecemos esa ceguera ante lo suprasensible podríamos preguntarnos: pero ¿no veían aquellos hombres los suficientes indicios de la existencia de dichos universales, ya que entonces todavía encarnaban en realidades, y realidades en muchos casos briosamente perceptibles? Ingenua pregunta. Cuando uno ve algo u oye algo, mas no tiene ojos para verlo ni oídos para oírlo, siempre encuentra un subterfugio. Los nominalistas sostuvieron a este respecto, y con la mayor tranquilidad, que la iglesia, el imperio, el derecho natural y la jerarquía social no eran reales, puesto que «no podían serlo». Esto es lo que significa su constante denuncia de que aquellas estructuras eran falsas, o sea, meros actos de fuerza física,

de imposición arbitraria. Algunos ejemplos verificarán lo que acabo de decir.

Quizá nadie represente el derrumbamiento simultáneo de aquellos cuatro universales como el hereje Juan Wiclef (1320-1384), que no en balde ha sido reputado siempre como el más claro precursor de Martín Lutero (1483-1546). Los cuatro postulados básicos de la ideología wiclefiana (27) son:

- a) El predestinacionismo.
- b) La vuelta al evangelio libremente examinado.
- c) El feudalismo nacionalista.
- d) Y el secularismo antirromano.

Pues bien:

a) La tesis predestinacionista rompe el universal «comunidad jerárquica» en su modelo insuperable, la «comunidad de los santos», estableciendo dos clases de hombres, los predestinados y los precitos.

b) La tesis libreexaminista rompe el universal «derecho natural» en tantas éticas antijurídicas fundadas en la conciencia subjetiva secularizada, cuantos individuos se negaban a acatar el magisterio romano apoyado en el derecho canónico.

c) La tesis nacionalista rompe el universal «imperio sacro» en los respectivos Estados nacionales.

d) Y la tesis secularista rompe el universal «Iglesia Católica» en las respectivas iglesias nacionales cismáticas o heréticas o ambas cosas a la par.

E, insistamos de nuevo: tampoco Wiclef es un caso aislado, como voy a mostrar en seguida, tratando de ilustrar con un poco más de detalle los rasgos que adopta en esta época el combate de autodemolición ideológica del orden cristiano medieval.

5. La autodemolición del orden medieval.

El universal *Iglesia Católica* se rompió fundamentalmente con el ataque a su símbolo externo de unidad: la primacía pontificia. El

(27) Cfr. FRANCISCO BEÑAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas de la baja edad media inglesa*, IEP, Madrid, 1946, pág. 102.

fenómeno se observa ya en un escritor, que es, por lo demás, gloria inmarcesible de la cristiandad: Dante Alighieri (1265-1321). Mientras que Santo Tomás veía en el Papa al representante de Cristo, a quien todos los reyes del pueblo cristiano tienen que estar sometidos como a Nuestro Señor Jesucristo, al *Summus Pontifex*, según Dante, no le debemos «lo que estamos obligados a Cristo, sino lo que a Pedro» (28). El universal ha comenzado a empalidescerse por obra de la polémica entre el imperio y el papado. Después, la larga polémica conciliarista, dirá que al Papa no se le debe ni siquiera ese acatamiento. La situación queda perfectamente reflejada en las siguientes palabras del Papa Pío II (1458-1464), constantes en su bula *Exsecrabilis* de 18 de enero de 1460, bula confirmada por los pontífices Sixto IV (1471-1484) y Julio II (1503-1513).

«Un abuso execrable —decía Pío II— y que fue inaudito para los tiempos antiguos, ha surgido en nuestra época, y es que hay quienes —imbuídos de espíritu de rebeldía, no por deseo de más sano juicio, sino para eludir el pecado cometido— osan apelar a un futuro concilio universal, del Romano Pontífice, vicario de Jesucristo ... Queriendo, pues, arrojar lejos de la Iglesia de Cristo este pestífero veneno y atender a la salud de las ovejas que nos han sido encomendadas y apartar del redil de nuestro Salvador toda materia de escándalo ... condenamos tales apelaciones, y, como erróneas y detestables, las reprochamos» (29).

Cosa semejante ocurre con el universal *sacro imperio romano*. La autoridad del emperador es negada en beneficio de los surgientes poderes reales y burgueses. Las teorías, por ejemplo, de un Pedro Dubois (1250-1323) legitimando la insubordinación del rey francés Felipe el Hermoso o Felipe IV Capeto (1285-1324) y padrino del llamado *cisma de occidente*, son suficientemente conocidas para que sea necesario documentarlas.

Mas, a mi modo de ver, es mucho más significativo y simbólico el hecho de que el nominalismo rompiera en mil imágenes fragmen-

(28) DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, III, 3. Cfr. E. VON HIPPEL, *Historia ...*, t. 1, trad. cit., pág. 404.

(29) DENZ. núm. 717.

tarias el universal *Roma*, encarnación ideal de toda la idea imperial del medievo. Otro autor —que como Dante mismo es una gloria inmarchitable de la cristiandad— nos puede ilustrar el fenómeno. Me refiero a Raimundo Lull (1235-1315). En efecto, cuando el mallorquín se queja diciendo que «hoy no hay ningún emperador con un poder soberano ... como cuando gobernaban los césares romanos», podemos percatarnos de que también para él se iba ya disipando la idea plena del *ordo medioevalis*, puesto que ha empobrecido, inadvertidamente, la imagen del sacro imperio, hasta identificarlo con su parte más grosera: la que manifestaba el poder despótico de los césares paganos (30). El fenómeno se agudiza sobre todo a resultas de las luchas entre güelfos y gibelinos. Como ha documentado Franz Wieacker (31), la idea de Roma era pluralista, ya que no fue solamente una bandera política gibelina, sino que también lo fue güelfa, y, además, en muchas ciudades republicanas —especialmente de la Lombardía—, nacionalista italiana.

A las mismas conclusiones llegamos observando la actitud nominalista ante el universal *derecho natural*: primero se lo reduce; luego se lo pervierte en una aparente exaltación que es, por el contrario, una negación subrepticia; por último, se le olvida y con ello queda hecha añicos la imagen jerárquica del derecho que animaba como *condicio sine qua non* a la cristiandad.

Hemos dicho que primero se recorta el alcance del *ius naturae*. En efecto, mientras que Santo Tomás tuvo por inmutables todos los preceptos del *Decálogo*, como necesarios de razón (como universales), para Duns Escoto esto sólo vale de los tres primeros mandamientos (32): lo que ya nos da ocasión de ver funcionar el clásico procedimiento nominalista del ¿por qué no? Pues si ni el quinto, ni el sexto ni el séptimo mandamientos tienen una necesidad universal, pensaba Duns, ¿por qué no se puede pensar en un posible orden

(30) Cfr. E. VON HIPPEL, *Historia ...*, t. 1, trad. cit., pág. 417.

(31) Cfr. FRANZ WIEACKER, *Historia del derecho privado de la edad moderna*, trad. Francisco Fernández Jardón, Aguilar, Madrid, 1957, página 35.

(32) Cfr. Agustín DE ASÍS, *Manual de derecho natural*, Urania, Granada, 1963, págs. 178 y sigs.

humano en el que se permitieran el homicidio y la poligamia o en el que se prohibiera la propiedad privada? (33).

A continuación, sigamos el proceso, se niega subrepticamente el derecho natural, como puede verificarse en la obra de Occam. Todo derecho natural, dice éste, está contenido, explícita o implícitamente, en las Sagradas Escrituras, por lo cual todo derecho natural es derecho divino. La tesis parece muy inocente, puesto que procedía de Isidoro de Sevilla (570-636) y de Juan Graciano (1100-1159), y a primera vista se diría que pretende ensalzar al máximo al derecho natural. Pero, en boca de Occam, su significado es radicalmente el opuesto. En efecto, Occam sostiene que la validez del derecho natural no estriba en el universal justicia, sino en la fuerza de la revelación. Mas como simultáneamente nuestro nominalista sostiene que la fe no puede ostentar una obligatoriedad pública, porque la religión es asunto privado de los fieles, su tesis inicial equivale a desterrar de la comunidad política tanto al derecho natural como al derecho divino (34).

Por último, el derecho natural es negado abiertamente y aún más, olvidado. Así, Marsilio de Padua (1290-1342) derriba la vieja teoría jerárquica del derecho, que lo concebía como un universal extendido gradualmente a través de las leyes divina, eterna, natural y positiva (humana), afirmando en el *Defensor pacis* (35) que el derecho divino o eterno no es un derecho real, sino un simple término filosófico, y omitiendo ya, lisa y llanamente, el mencionar al derecho natural en el *Defensor minor*. Con Marsilio, en efecto, lo único que resta ya en pie del antiguo universal jurídico son los particulares preceptos del derecho humano positivo territorialmente circunscritos (36). He aquí cómo se cumple, para el universal *derecho*, el jui-

(33) JUAN DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. un., núm. 11. Cfr. Hans WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 2.ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1955, pág. 78.

(34) Cfr. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. VI, *L'ockhamisme: la morale et le droit*, PUF, París, 1946, págs. 134-139.

(35) MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis*, II, IX, 3.

(36) Cfr. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au dé-*

cio lapidario de Von Hippel: «Para el ámbito del derecho —dice—, la negación de los universales trajo como consecuencia lógica el que todo derecho se convierta en último término en derecho positivo» (37).

Ahora bien, esta rotura del universal *derecho* es la imagen exacta de lo que ocurre con el universal *comunidad jerarquizada*, o dicho en términos sincrónicos, con el universal *cristiandad*.

Esta era, sociológicamente hablando, un cuerpo social jerarquizado orgánicamente. El nominalismo comenzó a transformarlo, por un proceso de desintegración atómica, en un agregado informe de micro-Estados, sociedades mercantiles y banderías políticas o partidos. Todo ello estaba ya preanunciado en la primera división: la que enfrentó al sol y la luna del firmamento político-social, es decir, la Iglesia y el Imperio.

Algunos detalles, al parecer intrascendentes, lo manifiestan. Por ejemplo, Juan de París (1240-1306) niega que lo sagrado tenga nada que ver con la transmisión del poder, al descalificar el sacramental de la consagración: *Non est de necessitate regis, qui perfectiorem habet auctoritatem, quod ungetur* (38). El rey no tiene necesidad de ser ungido, porque para este teólogo parisino lo sagrado no es más que un símbolo pío al que no hay que atribuir alcances esenciales o universales (39). Y cuando Dante transforma la metáfora del sol y la luna, que emplea en su *Monarchia* (40), en la metáfora de los dos soles, que ya utiliza en su *Divina comedia* (41), la cosa no puede ser más sintomática: el ideal de la *humana civilitas* le está comiendo el terreno al ideal de la *universa christianitas*. La idea de jerarquía social está entrando en agonía.

clin du moyen âge, t. II, *Marsille de Padoue*, 2.ª ed., PUF, París, 1948, página 168.

(37) Cfr. E. VON HIPPEL, *Historia de la filosofía política*, t. 1, trad. cit., pág. 435.

(38) JUAN DE PARÍS, *De potestate regia et papali*, c. 18.

(39) Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. I, *Bilan du XIII. siècle*, 2.ª ed., PUF, París, 1948, páginas 248-249.

(40) DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, II, 4.

(41) DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Purgatorio, canto XVI.

El nominalismo no toleraba la idea jerárquica. Lo que ya hemos dicho acerca de los ataques contra la Iglesia y el Imperio lo manifiesta palmariamente. Otros casos lo confirman. Así, para Marsilio es infundada la organización jerárquica de la Iglesia e incompatible con el Evangelio; pues según el paduano no existió primacía alguna de San Pedro sobre los demás apóstoles, según postula en su *Defensor pacis* (42). Por otra parte, y en la misma obra, niega Marsilio la jerarquía social natural en un caso tan elemental y sintomático como es el de no establecer distinción de rango entre la *sociedad humana* y las *sociedades animales* (43). Wiclef sostiene abiertamente que la Iglesia Romana no es la suprema entre las otras iglesias (44). Tesis que repite machaconamente algo después su secuaz Juan Hus (1369-1415), afirmando que «no tiene ni una chispa de evidencia la necesidad de que haya una sola cabeza que rija a la Iglesia en lo espiritual» (45).

Está claro que el nominalismo tiene la ceguera radical ante todo lo que suponga unidad, jerarquía o rango. La *cristiandad una y católica* se ha roto en la *sociedad pluralista y laica*. Y ya que comenzamos ejemplificando con Wiclef, ejemplificando con él terminaremos. Pues se puede decir del nominalismo en sí lo que Elías de Tejada concluye sobre Wiclef. «Wiclef —dice Elías de Tejada— rompe en lo político, al igual que ... en lo religioso ... la magnífica unidad de la edad media. Hay tantos poderes como reinos, luego no hay imperio; hay tantas iglesias como comunidades políticas, luego no hay Iglesia Romana Universal y Católica. Los dos luminares de Juan de Salisbury (1100-1185), Papa y emperador, sol y luna de la cristiandad, no son ni siquiera remotos luceros que chocan en el firmamento de la monarquía insular británica» (46).

Ahora creo que pueden entender cómo entra en crisis el pensamiento de la cristiandad en la baja edad media. Entra en crisis por obra del nominalismo. Y como creo que queda demostrado que el

(42) MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis*, II, 16.

(43) MARSILIO DE PADUA, *Defensor pacis*, I, IV, 3.

(44) DENZ. núm. 621.

(45) DENZ. núm. 653.

(46) F. ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas ...*, cit., pág. 102.

nominalismo era capaz de romper la cristiandad, creo, asimismo, que ahora es patente el porqué lo calificamos con los duros juicios de valor con que lo hicimos. Mi misión está cumplida. Este era el cuadro que tenía que pintar: ahí queda dibujado aunque con mano imperita.

6. La faz actual del nominalismo.

No tendría nada más que añadir, si no fuera porque a estas alturas yo no puedo esquivar esta pregunta. ¿Y qué tiene que ver el nominalismo con nosotros? Esta pregunta debe ser contestada, so pena de que todos saliéramos de aquí pensando que nos habíamos dedicado al inelegante deporte de dar lanzadas a moro muerto. Desgraciadamente, este moro no está muerto. No nos hemos ocupado de este asunto movidos por una mera pasión arqueológica ni llevados de un vano prurito de erudición. Por el contrario, nos hemos ocupado del nominalismo porque, aunque parezca mentira, quienes nos afanamos por reconstruir la ciudad católica tenemos que seguir peleando con él. Y no es sólo que el nominalismo esté en los precedentes de la crisis actual. Es que está dentro mismo de ella, vivo y coleando. Sólo que ahora se nos presenta con lo que la moda ha dado en llamar una «distinta faz», un «nuevo rostro». Por eso tengo que decir algo sobre ese nuevo rostro, aunque ello nos obligue a dar algunas vueltas más.

Nuestro intento actual de reconstruir la ciudad católica encuentra un enemigo básico: la resistencia que ofrece la sociedad pluralista laica. Ahora bien, la sociedad pluralista laica que padecemos es exactamente el resultado, muy evolucionado, de aquella rotura de la ordenada arquitectura social del universal cristiandad en una pluralidad caótica de cosas desperdigadas. Y tenemos que preguntarnos: ¿cómo puede una ruina ofrecer tantas resistencias? La respuesta es simple. Porque la sociedad pluralista laica es algo más que una ruina. Es una nueva estructura. Muy mal hecha, pero con el vigor suficiente para defenderse. Mas ¿cómo es así?

Es así, porque en la base de la sociedad pluralista laica hay algo

más que no nos debe pasar inadvertido. Sobre ello llamó la atención con insuperable maestría Rafael Gambra en la quinta reunión de amigos españoles de la Ciudad Católica (47). Se trata del hecho de que el intelecto humano —condicionado por la estructura metafísica del ser natural de las cosas— tiene tal necesidad ontológica de los universales, que cuando destruye los auténticos, no tiene más remedio que fabricarse otros falsos. Es inevitable. Cada vez que el hombre reniega de su dios, acaba fabricándose ídolos. He aquí la tremenda cuestión.

La sociedad pluralista laica surge ciertamente, como hemos verificado, de la destrucción de los auténticos universales. Pero no hubiera llegado a ser nada real de no haberlos sustituido por otros falsos: o sea, por *mitos*. Como todos los presentes conocen lo que ya se dijo sobre el asunto en la séptima reunión de amigos españoles de la Ciudad Católica (48), les hago gracia de más explicaciones. Sólo quiero mostrarles muy brevemente que la época que hemos analizado no escapó a esta ley inexorable, mostrándoles algunos ejemplos.

Así, roto el universal *persona*, Siger de Brabante (1235-1284) inventa con su doctrina monopsiquista el mito del *alma única de la humanidad*. Doctrina que conducía a la consecuencia de estimar que el hombre ya no vive en la tierra para un fin ultraterreno, sino para buscar el sumo bien aquí abajo, a saber, en la dicha y perfección del conjunto terreno. Estamos ante el precedente el mito actual del «socialismo». Roto el universal *autoridad tradicional*, Pedro de Auriol (1280-1322) inventa el pseudouniversal del culto a lo *moderno*. Estamos ante el precedente del actual mito del «progreso». Roto el universal *providencia*, Juan Wiclef inventa el pseudouniversal del *determinismo histórico*, según el cual los sucesos históricos caen sobre el ser racional como un devenir ineludible, convirtiendo al hombre en un parálítico espiritual, cuya única libertad ante los avatares consistirá en conformarse sumisamente con ellos. Estamos ante el precedente del moderno mito del «viento de la historia» ...

(47) Cfr. Rafael GAMBRA, *Método racional*, en el vol. *Puntos básicos para la acción de los seglares en el mundo*, Speiro, Madrid, 1967, págs. 29-32.

(48) Cfr. el vol. *Los mitos actuales*, Speiro, Madrid, 1969, *passim*.

No sigo poniendo ejemplos para no alargar este paréntesis. Volvamos a nuestro actual razonamiento. ¿Qué enseñanza arroja el análisis del nominalismo para nuestra situación presente? Una muy importante. El habernos permitido calar en su método de acción, base necesaria para contrarrestar su avance. Y, ¿en qué consiste tal método?

Ahora lo sabemos. La esencia de la revolución, desde el punto de vista de la acción, consiste en abrir, dentro del terreno que elije para actuar, un doble proceso: un *proceso de nominalización* y un proceso de *pseudouniversalización*. Mas, ¿actúa así hoy también? Evidentemente. *Nominalizar* es lo que hoy se llama *desmitificar*. Y *pseudouniversalizar* es lo que hoy se llama *concienciar*. La terminología es chocante, por cuanto que parece significar lo contrario exactamente de lo que decimos. Extraña astucia, digna de la confusión babélica en que nos movemos. Porque la realidad es ésa. Que quienes dicen desmitificar, no destruyen los falsos universales que son los mitos, sino los auténticos que son su antípoda. E igualmente, quienes dicen concienciar, no propician una auténtica conciencia de la realidad, sino lo contrario, imponen las falsas o semifalsas imágenes de ella que son los mitos.

Si queremos hacer algo útil por la reconstrucción de la ciudad, actuemos, pues, en consecuencia. Evitemos, por ende, caer en estas trampas de palabras en que consiste el nominalismo, y luchemos por devolver a cada cosa su verdadera dimensión.

Sea pues neta nuestra actitud. Frente a los procesos de nominalización —en jerga actual, de «desmitificación»— recreemos los auténticos universales. Y frente a los procesos de pseudouniversalización —en jerga actual, de «concienciación»— destruyamos los falsos. Para cumplir tal tarea, por cierto, tenemos el ejemplo insuperable de alguien que la acometió y realizó a la perfección: Santo Tomás de Aquino. El supo como nadie poner en su verdadero sitio al *no* y al *sí*, la negación y la afirmación. El supo como nadie decir no al nominalismo, y a la falsa ciencia, y a la herejía y al error; haciendo al mismo tiempo lo contrario: reconstruir los amenazados auténticos *universales*, escribiendo *summas*, defendiendo *dogmas* y demostrando la *verdad*. Nos bastará con seguir su ejemplo, para ser

algo que vale la pena: los heraldos y forjadores de la sociedad cristiana.

La empresa no es fácil: todos lo hemos ya experimentado. Pero eso no es obstáculo si no nos falta el valor para decir sí y no como Cristo nos enseña. A este propósito se me viene a la mente un reciente texto de Rafael Gamba. Consta en su obra *El silencio de Dios*, y es el siguiente: «¿Por qué no? Quizá ningún término exprese mejor la ruina interna de una civilización que esta simple pregunta: ¿por qué no? A esta objeción casi cósmica, que intenta siempre justificar una práctica nueva o la ruptura con un modo de ser o de hacer, contestó siempre la sabiduría ancestral con el conciso *porque no*» (49).

Ese *conciso porque no* es el no cordial pero firme a cualquier invitación para que uno se enganche en el equipo de zapadores. No es extraño que los minadores en cuestión no lo hayan entendido. A ver si al menos lo entendemos nosotros. ¿Significa acaso que nos encerramos en una egoísta e insolidaria actitud? No tal. Nuestros noes expresan todo lo contrario de una actitud negativa: manifiestan, opuestamente, una actitud positiva. La única actitud positiva que quepa hoy adoptar. Nuestro *porque no* se basa en un mucho más radical y profundo *porque sí*. Si nosotros nos oponemos a colaborar con todo el que intenta demoler algo más todavía dentro de la ciudad cristiana, con el petardo nominalista del «¿por qué no?» es porque —como ha dicho el propio Gamba en las líneas que cierran su libro citado— queremos ser los «heraldos» y «forjadores» de una ciudad «que oponga al eterno ¿por qué no? del «juglar de las ideas» (del insensato) la consistencia de sus muros y la re-ligación divina de sus cimientos» (50).

(49) R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, EPE, Madrid, 1968, pág. 101.

(50) R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, cit., págs. 195-196.