

ABSTRACCIÓN E INTUICIÓN EN GUILLERMO DE OCKHAM O LA ENCRUCIJADA ENTRE EL PENSAMIENTO MEDIEVAL Y LA FILOSOFÍA MODERNA (I)

Lorenzo Vicente Burgoa
Universidad de Murcia

Resumen: Ockham distingue entre la «notitia intuitiva» y la «notitia abstractiva». Este es el punto de arranque de la filosofía moderna posterior. Pocos estudios se han dedicado a relacionar y confrontar ambas nociones. Tal es el objetivo del presente artículo.

INTRODUCCIÓN

Plantear hoy día estos problemas y además en un autor tan lejano de nosotros en el tiempo y en la mentalidad, puede parecer un despropósito y un anacronismo hilarante. Sin embargo, nadie pondrá en duda que estos tiempos nuestros «postmodernos» nacen y derivan de lo que se ha llamado en sentido lato «la modernidad». Ahora bien, la modernidad (filosófica) nace justamente como «*via moderna*» en el siglo XIV europeo; y nace, para bien o para mal, bajo la influencia decisiva del denominado en su tiempo «*nominalium princeps*», el teólogo Guillermo de Ockham.

Por otra parte, he aquí dos tipos de conocimiento enfrentados desde antiguo. Y también dos formas de orientar la filosofía y la ciencia, así como de interpretar el hecho cognitivo de manera sistemática. Intuicionismo y abstractismo (o abstraccionismo) se hallan en la base de los principales «ismos» sistemáticos de la filosofía teórica. Y en la dosificación de estos dos componentes respecto del conocimiento humano se han dado no pocas luchas y discusiones, y, lo que es más grave, tergiversaciones y confusiones nada desdeñables.

Estas confusiones no son de menor importancia, pues se trata justamente de los modos básicos del conocimiento humano y de su correcta interpretación epistemológica. Bastaría para verlo, advertir las consecuencias tan diver-

gentes a que se llega, basándose en una u otra forma de conocimiento. Quizás irá apareciendo a lo largo de este estudio. Nuestra opinión al respecto es que una de las fuentes de confusión y de tergiversación más decisiva, que influye en todo el pensamiento filosófico moderno, se halla justamente en la doctrina del teólogo Guillermo de Ockham. Y arranca de su concepción acerca de estos dos tipos de conocimiento; lo que él denomina «notitia intuitiva», frente a la «notitia abstractiva». A nuestro modo de ver, se encuentra aquí el punto crucial de arranque y de divergencia en las construcciones filosófico-sistemáticas de la filosofía moderna posterior.

Existen, sin duda, no pocos estudios sobre la intuición en Guillermo de Ockham. Menos son los que versan sobre su concepto acerca de la abstracción. Y menos aún, que sepamos, en que se haga la comparación entre ambas concepciones en Ockham y las enormes consecuencias posteriores de tales concepciones. Pero es, según creemos, en la confrontación entre las respectivas nociones de intuición y de abstracción, donde se halla el elemento decisivo de su influencia posterior.

Anticipando en resumen la conclusión diremos que la concepción ocamista de la intuición implica una clara mitologización teológica de la misma—muy acorde con la línea del platonismo agustiniano— y reduce el conocimiento abstracto a una cualidad de los conceptos tan inútil como desechable. A partir de aquí, es claro que la teoría aristotélica del conocimiento abstracto queda en el más profundo olvido (fuera de algunos aristotélicos de inspiración tomista), tanto en la línea del racionalismo, como en la del empirismo, que arrancan modernamente de este enfrentamiento. Y ello, a pesar de que se trata de una forma de conocimiento que utilizamos casi constantemente, tanto en nuestra vida teórica, como en la práctica. Porque el conocimiento abstracto es, ante todo, un hecho psicológico, no una teoría. La ciencia moderna, tanto natural como matemática, cuenta con la intuición empírica como principio o punto de partida; pero ha progresado justamente en base a su capacidad de liberación abstractiva respecto de lo singular y de lo contingente.

Nos parece que esta victoria del nominalismo representa la revancha que el platonismo recalcitrante se ha tomado, ya en el ocaso de la Edad Media, frente al avance imparable que había conseguido el aristotelismo en las universidades europeas, después de la llegada a Europa del *corpus aristotelicum* completo: lo que se conoce como la «segunda llegada» o desembarco de Aristóteles en la Europa medieval. Pero es también la revancha que la teología religiosa se toma, como veremos, del pensamiento filosófico, que por esa época comienza su independencia y su enajenación respecto de la tutela teológica, a la que había estado sometido desde Clemente de Alejandría y por la influencia de Agustín de Hipona¹.

¹ Al primero se debe la frase: »Philosophia ancilla theologiae» (Cf. *Stromata*: I,5,28; pp. 8, 718). En otro texto dice: «Parvuli sunt etiam philosophi, nisi a Christo viri fiant» (Id. I,11; pp. 8, 751).

En realidad esta revancha del teologismo platónico agustiniano venía de atrás. Aparte de las dificultades que se pusieron en su momento a la introducción de los libros de Aristóteles en la Universidad de París, prohibiciones que nunca fueron respetadas, por suerte, ni siquiera por los teólogos, como Tomás de Aquino o Enrique de Gante, vinieron luego las condenas explícitas e inquisitoriales de las autoridades eclesiásticas. La más importante y famosa fue la del obispo de París Esteban Tempier en 1277, azuzado por los teólogos agustinianos, en la que se incluían tesis defendidas por teólogos de inspiración aristotélica, como los citados anteriormente, pero con especial referencia a Tomás de Aquino. Otros obispos, como Roberto Kildwarby, dominico, y Juan Peckam, franciscano, se hicieron igualmente eco de estas prohibiciones en la Universidad de Oxford². Estos señores obispos piensan que su «carisma episcopal» no se limita a las cosas de la fe católica, sino que pueden pontificar también en el campo de la filosofía y de la ciencia secular. Esa pretendida «infalibilidad» de los obispos en no importa qué saberes tendrá como consecuencia la censura de libros estrictamente científicos por la Inquisición hasta tres siglos más tarde.

I. EL CONTEXTO LITERARIO:

A vueltas con el estatuto científico de la teología religiosa

La doctrina ocamista sobre el tema de la abstracción en relación con la intuición se encuentra, sin duda, dispersa por varios lugares de su extensa obra. Con todo, el lugar clásico y sin duda más importante sobre este tema se halla en el Prólogo de su Comentario al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (1152–1153), la famosa obra que constituyó el texto-básico de teología en las escuelas medievales, comentado una y otra vez por casi todos los grandes teólogos, hasta el siglo XVI.

En el caso de Guillermo de Ockham, al igual que en el de otros grandes comentadores, –como Alejandro de Hales, San Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, etc.– se trata de un comentario libre, en el sentido de que no sigue una exposición literal del texto, como solía hacerse generalmente en el tipo de literatura, que eran los «*Commentarii*», sino que del texto base toma la ocasión para suscitar cuestiones y presentar acerca de ellas una exposición, generalmente extensa, de su propio pensamiento.

Señalamos ya este contexto teológico, porque sin duda ello debe jugar un papel importante en cuanto a la doctrina y a las tesis defendidas por el autor.

² Cf. David PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, Édition critique, traduction et commentaire historique-philosophique, Paris, Vrin, 1999. Según el autor, este episodio deja entrever, más allá de la oposición entre dogmas y filosofemas, un enfrentamiento entre dos modos divergentes del estatuto de la filosofía; por tanto, no se trata sólo de conflictos doctrinales, sino de encrucijadas epistemológicas y éticas, de una importancia capital para la historia del pensamiento occidental.

Desde el punto de vista filosófico, G. de Ockham aparece como un fino analista de los problemas, aunque a veces parece perderse en sus mismas distinciones o respuestas, no siempre exentas de convencionalismos y hasta de sofismas; y siempre se muestra como un acerado crítico de otros autores, sin la menor concesión a las «*auctoritates*», con excepción si acaso de San Agustín, así como Aristóteles y Averroes, a quienes trata de traer a su interpretación.

El Prologo reúne una serie de doce cuestiones en torno al estatuto científico de la Teología. En la *Primera cuestión* se trata acerca de la evidencia que es propia de las verdades teológicas. Y el autor se pregunta, de manera general: «Si es posible que el entendimiento del hombre viador pueda obtener un conocimiento evidente de las verdades teológicas: *Utrum sit possibile intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologicis*».

Pasa a continuación a tratar acerca de lo que es como el fundamento o presupuesto de toda la tesis (teológica): **la distinción específica del conocimiento en intuición y abstracción**, incluso cuando se refieren al mismo objeto y bajo la misma razón o el mismo punto de vista. Y es aquí donde expone su doctrina acerca de la intuición en relación con la abstracción, siendo, por tanto, lo que ahora especialmente nos interesa. Con todo, nos detendremos también en algunas de las respuestas a las dudas, ya que contribuyen a completar el pensamiento del autor.

Pero todavía podemos retener, como parte del contexto, algunas nociones, que efectivamente son previas para entender correctamente el sentido:

1. Está, ante todo, la conclusión primera: «el acto de juicio respecto de algo complejo presupone el acto aprehensivo respecto de lo mismo»³. Esta conclusión se prueba, primero, y luego se la defiende de posibles objeciones.
2. Una tercera conclusión es de la mayor importancia: «Ningún acto de la parte sensitiva es causa inmediata próxima, ni parcial ni total, de un acto iudicativo del mismo entendimiento»⁴.

Esta conclusión apunta, en germen, la ruptura entre la experiencia sensible y los actos de juicio intelectual. Estos actos no tienen otra causa que el mismo entendimiento, con independencia de la sensación. El autor trata de razonar la conclusión, como vamos a ver seguidamente. Pero lo que está en el fondo de esta doctrina no es otra cosa, a nuestro juicio, que el dualismo antropológico platónico como uno de los presupuestos básicos implícitos del ockhamismo, según tendremos ocasión de ver reiteradamente.

³ «...actus iudicativus respectu alicuius complexi praesupponit actum apprehensivum respectu eiusdem» (*In I Sentent.* Prologus, q. 1., Citamos por la Ed. Gedeon GAL, St. Bonaventure, N. Y., 1967, p. 17. Las traducciones son nuestras.

⁴ «...nullus actus partis sensitivae est causa immediata proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus...» (Id. p. 22).

II. EL TEXTO:

Intuición y abstracción, dos modos de conocer específicamente diferentes

Se pasa, pues, al núcleo central del tema, regido por la cuestión de si puede haber verdades teológicas evidentes o no. El autor llegará a la siguiente conclusión central: «Digo que, según su potencia absoluta, Dios puede causar en el entendimiento del hombre viador un conocimiento evidente de algunas verdades teológicas, y quizás de otras no»⁵.

Ahora bien, esta conclusión presupone otra anterior, ya anunciada y a la que llama «*prima conclusio*»: «nuestro entendimiento, en el estado actual (de viadores) puede tener respecto del mismo objeto y bajo la misma razón dos tipos de conocimiento incomplejo (simple aprehensión) que son específicamente diferentes y que pueden denominarse uno «noticia intuitiva» y el otro «noticia abstractiva»⁶. Dado que ahora no nos interesa el problema teológico, si no es en orden a comprender correctamente la doctrina del autor, nos vamos a centrar en lo referente a esta conclusión, con sus pruebas y explicaciones.

El orden, que sigue el autor, es el siguiente:

1. Prueba de la conclusión («*prima conclusio*») sobre la diferencia específica de los dos tipos de conocimiento.
2. Declaración o explicación de la conclusión mediante la exposición acerca de esos dos tipos de conocimiento, el intuitivo y abstractivo.
3. Corolarios que se siguen de esta exposición: la intuición de lo no-existente.
4. Finalmente, solución de dudas y objeciones.

Nosotros seguiremos paso a paso este orden del autor, deteniéndonos en cada punto y tratando de, primero, exponer lo más clara y fielmente que podamos su pensamiento y segundo, apuntar algunas observaciones críticas.

⁵ «Ad formam quaestionis dico quod Deus de potentia sua absoluta potest causare notitiam evidentem in intellectu viatoris aliquarum veritatum theologiae et forte aliquarum non» (Id., p. 49).

⁶ «Primo ostendam quod intellectus noster etiam pro statu isto respectu eiusdem obiecti sub eadem ratione potest habere duas notitias incomplexas specie distinctas, quarum una potest dici intuitiva et alia abstractiva» (Id., p. 15).

1. Sobre las dos especies de conocimiento acerca de lo mismo: intuición y abstracción. [*«De notitia intuitiva et abstractiva eiusdem»*].

Se trata, ante todo, de probar la conclusión propuesta (previa a la conclusión teológica) acerca de la existencia de dos tipos de conocimiento posibles y específicamente distintos respecto del mismo objeto (dentro del conocimiento de lo incomplejo o de las nociones simples)⁷ y bajo la misma razón o el mismo punto de vista.

a) La *primera prueba* sería, en resumen, la siguiente: nuestro entendimiento puede tener una noticia incompleja, por un lado, de un hombre concreto, p.e. Sócrates, y por otro lado, de una cualidad, p.e. la blancura, sin que eso permita conocer con certeza si Sócrates es blanco o no. Y, por otra parte, puede tener la noticia incompleja que le permita afirmar con certeza «Sócrates es blanco», si lo es; como cuando veo a Sócrates en persona, veo a la vez a Sócrates y que es o que no es blanco...; (o sea, mediante lo que luego denominaré «noticia intuitiva»)⁸.

Como ya dijo antes, por la notitia intuitiva puedo conocer de modo evidente que «*Socrates est albus*»; pero no por la abstractiva, por la que se percibe separadamente la blancura y a Sócrates. Lo malo de este ejemplo es que si se entiende de un conocimiento por medio de los sentidos, entonces no parece darse la *notitia* abstractiva, sino la intuitiva solamente; y si se entiende por medio del entendimiento, entonces no puede darse la intuitiva, sino sólo la abstractiva. En cualquier caso, no serían dos noticias diferentes sobre lo mismo, que es lo que quiere demostrar.

El autor se percata ya de esta dificultad (*instantia*) y trata de darle una respuesta⁹. La respuesta comienza diciendo: «Esta instancia es inválida, porque para el conocimiento de una verdad contingente no es suficiente la noticia intuitiva sensitiva, sino que es preciso admitir además una noticia intuitiva intelectual»¹⁰.

El núcleo del razonamiento viene a ser éste: nosotros formamos juicios y proposiciones (noticia compleja) acerca de verdades (hechos) contingentes. Ahora bien, como se ha dicho antes, la sensación no es causa próxima sufi-

⁷ Ya hemos visto la distinción entre los actos de aprehensión simple y de juicio; distinción comúnmente recibida entre los aristotélicos.

⁸ «...intellectus potest habere notitiam incomplexam tam de Sorte quam de albedine, cuius virtute non potest evidenter cognoscere an sit albus vel non, sicut per experientiam patet; et praeter istam potest habere notitiam incomplexam virtute cuius potest evidenter cognoscere quod Sortes est albus, si sit albus...» (*In I Sentent.*, p. 23).

⁹ Cf. *Id.* pp. 24-28.

¹⁰ «Ista instantia non valet: quia ad notitiam alicuius veritatis contingentis non sufficit notitia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere praeter illam etiam notitiam intuitivam intellectivam... patet ex conclusionibus praeambulis, quia dictum est prius (*Id.*, p. 21) quod formatio propositionis praesupponit in intellectu notitiam incomplexam terminorum...» (*Id.*, p. 25).

ciente para formar el juicio. Luego aparte de la sensación (intuición sensible) debe haber otra intuición intelectual.

Nos encontramos, pues, ante una doble intuición, la sensible y la inteligible. Lo que en el fondo presupondría implícitamente el dualismo mente-cuerpo o inteligencia-sentidos, como desconectados entre sí, y la inutilidad de la intuición sensible. El autor percibe esta última objeción y se remite a otros textos («*sicut alias declarabitur*»)¹¹.

2) La *segunda prueba* viene a ser la siguiente: existen en nosotros intelecciones, emociones, delectaciones, tristezas, etc. que son algo inteligible y no sensible; y, por otra parte, tenemos de ello una noticia simple y suficiente, pues todo el mundo tiene en sí la experiencia de que entiende, que ama, se alegra, se entristece, etc., todo lo cual es algo contingente; mientras que, por otra parte, pudiera tener el conocimiento simple de estas acciones, sin que sepa si se dan o no se dan, pues ningún inconveniente hay en que se tenga la noticia de algo inteligible y a la vez se ignore si se da o no se da... Por tanto, respecto de esto son posibles dos tipos de conocimiento incomplejo, específicamente diferentes¹². Tal era la conclusión buscada.

Observaciones. Tenemos aquí ya un primer apunte por parte de Ockham del «ego intelligo», como acto de reflexión y ejemplo de intuición intelectual, en la cual se percibe conjuntamente el sujeto y el predicado de modo cierto, a pesar de ser algo contingente, existencial.

¹¹ Según los editores, serían: *Sentent.* II, qq.14-15 M.- El texto más significativo, según creemos, sería éste: «Tertio dico quod notitia sensibilis est simpliciter prima pro statu isto, ita quod idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem ratione primo intelligitur ab intellectu...». In *II Sentent.* q.6, St. Bonaventure, N.Y., 1970.

En el texto que comentamos, dice el autor: «...tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intellectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit, quamvis sola notitia intuitiva intellectiva sufficeret, si esset possibile eam esse naturaliter pro statu isto sine notitia intuitiva sensitiva, sicut est in angelis et in anima separata...sicut post dicitur» (In *I Sent.*, p. 27).

¹² «Omne intelligibile quod est a solo intellectu apprehensibile et nullo modo sensibile, cuius aliqua notitia incomplexa sufficit ad notitiam evidentem alicuius veritatis contingentis de eo et aliqua notitia incomplexa eiusdem non sufficit, potest cognosci ab intellectu duabus cognitionibus specie distinctis. Sed intelecciones, affectiones, delectationes, tristitiae et huiusmodi sunt intelligibiles et nullo modo sensibles, et aliqua notitia incomplexa earum sufficit ad notitiam evidentem utrum sint vel non sint, et utrum sint in tali subiecto vel non, et aliqua notitia earum non sufficit; igitur etc. Minor, quantum ad primam partem [«aliqua notitia incomplexa sufficit...»]: patet, quia quilibet experitur in se quod intelligit, diligit, delectatur, tristatur» (...). Secunda pars illius minoris [«aliqua notitia earum non sufficit...»] patet, quia non est inconveniens quod aliquis de aliquo intelligibili ignoret utrum sit vel non sit, et tamen quod habeat notitiam incomplexam de illo, non plus quam de aliquo sensibili. Unde si intellectus primo videret dilectionem alterius et esse certus de dilectione alterius sicut de dilectione propria, non esset inconveniens quin post dilectionem eandem intelligeret et tamen ignoraret ipsam esse, quamvis esset, sicut est de aliquo sensibili primo viso et post intellecto (...). Igitur duae notitiae incomplexae specie distinctae sunt de ea possibiles» (Id., pp. 29-30).

Sin embargo, dos cosas nos dejan insatisfechos en esa prueba. Primero, el afirmar que tales «experiencias» son algo puramente inteligible y en modo alguno sensible, como el deleite o la tristeza. Segundo, pretender que haya a la vez otro conocimiento en que se separarían ambos términos. En efecto, ello es posible en el supuesto, apuntado por el autor, de que se entendieran en un sujeto distinto de nosotros: podemos entender por una parte, la dilección o la intelección, y por otra no saber si se dan o no en dicho sujeto, ya que son algo contingente. Mas si lo conociéramos intuitivamente en otro, como lo conocemos en nosotros mismos por esa experiencia interna, entonces sabríamos también que es así de hecho, aunque fuera algo contingente. Pero entonces, o son el mismo acto de conocimiento o se refieren a algo diferente, no a lo mismo: si lo conocemos por intuición, sea en nosotros, sea en otros, son el mismo acto único; si fueran actos distintos es porque se refieren a objetos diferentes. Con lo que no se prueba la tesis del autor que implica dos actos de conocimiento diferentes en especie respecto del mismo objeto y bajo la misma razón.

2. La teoría ocamista de la intuición

Pasa ahora Ockham a exponer o explicar qué dos tipos de conocimiento son éstos y cómo efectivamente se comportan como dos modos específicamente diferentes. Es, pues, el texto crucial de su teoría acerca de la relación entre intuición y abstracción.

a) La doble noticia:

Identifica los dos tipos de conocimiento respectivamente con la «*notitia intuitiva*» y la «*notitia abstractiva*»: «Digo, pues, que respecto de lo incomplexo (conceptos simples) puede darse una doble noticia, de las que una puede denominarse *abstractiva* y la otra *intuitiva*....»¹³.

Es importante tener en cuenta lo que sigue a continuación, ya que son las definiciones o nociones ocamistas básicas. Y se ha de tener en cuenta que lo que intenta es probar la existencia en el entendimiento de una doble noticia simple (incomplexa) respecto de la misma cosa «*de eadem re*»): la abstractiva y la intuitiva, siendo específicamente distintas. Añade que otros la llaman «intuición» (se entiende al conocimiento de lo simple; pero que ello no le importa (*non curo*). En ello se están poniendo las bases de una distinción fundamental («*specie distinctam*») entre intuición y abstracción, lo que llegará luego a ser, como veremos, no sólo distinción, sino incompatibilidad.

¹³ «Dico igitur quantum ad istum articulum quod respectu incomplexi potest esse duplex notitia, quarum una potest vocari abstractiva et alia intuitiva. Utrum autem alii velint vocare talem notitiam incomplexam intuitivam, non curo, quia hoc solum intendo principaliter probare quod de eadem re potest intellectus habere duplicem notitiam incomplexam specie distinctam» (Id., p. 30).

La base propia de todo esto, (aparte de las intenciones con fines teológicos, aquí implicados) parece ser el supuesto de una *intuición intelectual de lo singular contingente*. (De ello se tratará en otro lugar más extensamente). La prueba provisional es que hacemos juicios sobre hechos existenciales contingentes, juicios (naciones complejas), que presuponen las naciones incomplejas o simples aprehensiones. Tales juicios se adjudican, no sólo al sentido, sino al entendimiento y son «evidentes» (p.e.: «*Socrates est albus*»). Ahora bien, estos juicios, si se basan en una noticia abstractiva, no podrían hacerse *de modo evidente*: si captamos separadamente «Sócrates» y «blancura», no podemos saber con certeza si Sócrates es o no es blanco, ya que es algo contingente. Luego si a veces hacemos estos juicios intelectuales de modo evidente –cosa innegable para Ockham– es porque los hacemos en virtud de otro tipo de «*notitia*», que es la intuición. Luego son dos modos de conocimiento específicamente distintos. ¿Por qué específicamente distintos? Sencillemente, porque producen conocimientos diferentes; e incluso, la abstracción implica en algún aspecto ignorancia: por ella no se puede saber si Sócrates es blanco o no lo es, ya que al abstraer se prescinde de lo existencial.

Otro de los presupuestos implícitos es la reducción del conocimiento a la acción pura, psicológica, con independencia del objeto o del fin. Mientras que para Tomás de Aquino¹⁴ la diferencia específica de los actos viene decidida por la diferencia de los objetos formales, para Ockham eso no cuenta, ya que el objeto es algo extrínseco; en realidad, el objeto propio del conocimiento es el mismo acto de conocer: eso es lo que (*quod*), según el conceptualismo conocemos, el acto o los actos, o bien los conceptos correspondientes; no los objetos externos por medio de ellos (*quo*). Sobre todo, el entendimiento no depende, según el dualismo antropológico accidentalista, del sentido, como ha dicho antes Ockham. Por tanto, la distinción específica de las operaciones cognoscitivas no se busca por parte de los objetos o razones formales, sino por parte de los actos mismos, como veremos enseguida.

El conocimiento intelectual se centra ahora en lo incomplejo o representación simple, de la que se supone depende el juicio; y consiguientemente el razonamiento. La evidencia y la verdad van a adjudicarse a estas representaciones simples (incomplejas), en lugar de a los juicios (proposiciones, afirmaciones o negaciones) y los razonamientos, como había hecho Aristóteles y luego Tomás de Aquino. Es éste, el primer giro de la concepción conceptualista, que se centra en los conceptos o representaciones y no en los juicios. Ockham ha afirmado que los juicios (y las proposiciones) suponen el conocimiento de los términos simples, de lo que infiere que no son más que eso y que conociendo y analizando los términos o elementos del juicio se conoce perfectamente a éste: el juicio no añadiría nada nuevo, salvo una cierta com-

¹⁴ Cf. *Summa Theol.* I, q.77, a.3; *In de anima expositio*, II, lec. 6.

plejidad, que depende de nuestra voluntad, como causante de la unión de los términos en la proposición¹⁵.

b) Doble acepción de la «notitia abstractiva»

«Ahora bien, la noticia abstractiva puede entenderse de dos modos: uno, en cuanto es de algo abstraído de muchos singulares, y en tal caso la noticia abstractiva no es otra cosa que el **conocimiento del universal**, en cuanto abstraible de muchos. Mas si el universal es una cualidad que existe realmente sólo en el alma, *como puede sostenerse muy probablemente*, habría que conceder que tal universal puede verse intuitivamente, y que la misma noticia es intuitiva y abstractiva, en cuyo caso no se oponen entre sí.

De otro modo, la noticia abstractiva se toma en cuanto abstrae de la existencia o no existencia y de las demás condiciones que se aplican o se predicán de una cosa de modo contingente. No porque se conozca por la noticia intuitiva algo que no se conoce por la abstractiva, sino que totalmente lo mismo y bajo el mismísimo aspecto es conocido por ambas noticias»¹⁶.

Aquí sorprende, en primer lugar que, contra su costumbre, al tratar estos temas el autor no tenga en cuenta las diversas teorías sobre la abstracción y la intuición, excepto la de Escoto, a la que se refiere posteriormente, y que veremos en su momento¹⁷. Por otra parte, el autor no ha definido lo que entiende

¹⁵ Esto se ve, por ejemplo, cuando habla de los juicios «per se nota»: «ad notitiam propositionis per se notae requiritur ipsa voluntas tamquam causa efficiens saltem mediata». Con todo, admite que puede darse una noticia intuitiva de los términos con la formación de la proposición que es suficiente para el conocimiento evidente de una verdad contingente y que sin embargo, no sea una «propositio per se nota» (*Sent. III, q.4*; ed. cit., p. 438-439. Es decir, no todo lo evidente es «per se notum». Pero la evidencia de una proposición puede ser suficiente por la sola noticia evidente de los términos, mas la acción voluntaria de formar la proposición.

¹⁶ «Sciendum tamen quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter:

[a] uno modo quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis, de quo dicitur post (p. 65, lin. 4-9). Et si universale sit vera qualitas existens subiective in anima, sicut potest teneri probabiliter, concedendum esset quod illud universale potest intuitive videri, et quod eadem notitia est intuitiva et abstractiva, isto modo accipiendo notitiam abstractivam; et sic non distinguuntur ex opposito.

[b] Aliter accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis conditionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re. Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utramque notitiam».

¹⁷ Así p.e. es muy probable que no conozca el minucioso análisis sobre el conocimiento abstracto que Tomás de Aquino hace en comentario a Boecio (*In Boethium de Trinit. Expositio*, q. 5, a. 3), pues incluso dentro del tomismo ha sido poco conocido y ello en textos corruptos, como hoy sabemos: cf. P. WYSER: *Thomas von Aquin: In librum Boëthii de Trinitate, quaestiones quinta et sexta. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von PAUL WYSER, O.P., Freiburg-Louvain, 1948.*- Separatabdruck aus *Divus Thomas Frib.*, 25 (1947) pp. 437-485; 26 (1948) pp. 74-98. L. B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après saint Thomas d'Aquin», en *Rev. Sc. Philos. Theol.* 31 (1947) 3-40. Menos probable es que no conociera el tratadito del dominico Roberto Kildwarby (+ 1279), profesor también en Oxford,

por abstracción ni lo que entiende por intuición. Cuando habla de abstracción no está claro si se refiere a la acción abstractiva (lo que no es probable) o al estado abstracto de los conceptos (lo que es más probable: «*notitia*»). Pasa inmediatamente a examinar las diferencias entre una y otra, en base a una doble acepción de abstracción.

Los abstractos universales

La primera acepción de abstracción parte de lo abstracto («*respectu alicuius abstracti a multis singularibus*»); por tanto equivale a la abstracción del universal. Pero el autor dice «*universalis abstrahibilis a multis*», lo cual es confuso, pues antes ha dicho «*alicuius abstracti*» y ahora dice «*abstrahibilis*»: lo «abstrahible» es lo que puede ser abstraído, pero antes de ser abstraído. Se trataría, pues, de la conocida como «*abstractio universalis a particulari*» o, según otra denominación «abstracción total» (*del totum subiectivum* respecto de sus partes, que son los singulares)¹⁸.

Tal universal se hallaría «*subiective in anima*»; o sea, no «*objective*» por acción de la mente, sino *subiective*, por inesión o de modo innato. El universal ocamista es una cualidad o estado de la mente, no un objeto¹⁹. Posteriormente

titulado «De ortu scientiarum», que recuerda otro de similar título de Alfarabi, y en el que habla abundantemente, aunque no siempre correctamente, sobre la abstracción y su aplicación a los diversos saberes (Oxford, Ed. A. G. JUDY, 1976).

¹⁸ Sobre la noción del universal en Ockham caben varias teorías, pues el mismo autor parece haber cambiado de posición y, finalmente, admite hasta tres acepciones diferentes como probables. Para ello cf. *Sent.* II, q.8; ed. cit., pp. 271-72. Cf. Ph. BOEHNER, «The Text Tradition of Ockham's *Ordinatio*» en *The N. Scholasticism*, 14 (1942) 203-241; del mismo autor: *Collected articles on Ockham*, N.Y., St. Bonaventure, 958; F. CORVINO, «Sette questioni inedite di Ockham sul concetto», en *Riv. di storia della filos.* 19 (1955) 265-288; Teodoro DE ANDRES, *El nominalismo de Guillermo de Ockham*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 111-136.

Veamos algunos textos: «Puede afirmarse con probabilidad que el universal no es algo real que tenga un ser real (*esse subiectivum*) ni en el alma ni fuera del alma, sino que posee solamente un ser representativo (*esse objectivum*) en el alma, siendo como algo ficticio (*quoddam fictum*), que tiene ese tipo de existencia en la representación (*in esse obiectivo*), de modo similar a como la cosa real tiene el ser fuera en la realidad (*in esse subiectivo*)... Et illud potest vocari universale, quia est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra... Et ita isto modo universale non est per generationem sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam» (Ed. cit., pp. 271-272).

Posteriormente afirma: «Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem, sed quae earum sit verior relinquo iudicio aliorum. Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum universale est de essentia seu quidditate cuiuscumque substantiae» (Id., p. 291).

Quizás estas tres acepciones corresponden a lo que dice en otro texto sobre los conceptos como signos: o bien como ficciones del alma, o como una cualidad existente subjectivamente en el alma, distinta del acto de entender; o bien, como el mismo acto de entender. Ockham, aplicando su famosa «navaja» se queda con la tercera: en vano se hace por muchos lo que puede hacerse con pocos factores. Luego no hay que poner fuera del acto de entender ninguna otra cosa. (Cf. *Summa Logicae*, c. 12).

¹⁹ Como hace notar Vigneau, según Ockham la producción del universal es una obra de la naturaleza en el alma, no una acción intelectual: «dico quod natura occulte operatur in uni-

dice: «*obiectum intellectus in illa intellectione prima non est magis abstractum quam objectum sensus. Potest tamen postea intellectus abstrahere multa...; et hoc non potest competere sensui*» (p. 65). Todo esto está en conformidad con la opinión del autor respecto de lo *primero conocido* («*primum cognitum*») que es lo singular y ello es común al sentido y al entendimiento. La acción abstractiva del entendimiento es posterior (*postea*) y no compete al sentido.

Es importante destacar el sentido del universal como simple modelo (*exemplar*) referible a muchos; y lo que dice a continuación sobre la abstracción como «*fictio quaedam*»²⁰. No se trataría ya de la «abstracción» por la que se capta lo formal y más actual de la realidad, en base a dejar fuera lo contingente, lo variable, lo accidental, etc. sino de una «ficción» consistente en formar un modelo o signo arbitrario. O es una generalización arbitraria de lo particular, como dirán luego los racionalistas. En cualquier caso esta no es la noción del universal ni de su formación, al menos en la corriente del aristotelismo tomista.

Además, tal universal puede ser conocido intuitivamente, puesto que está presente en la mente: «*concedendum esset quod illud universale potest intuitive videri, et quod eadem notitia est intuitiva et abstractiva...*». En cuyo caso, este tipo de abstracción no se distingue «*ex opposito*», por diferencias opuestas, específicamente, de la intuición.

La abstracción quidditativa

Si la abstracción, en el sentido anterior, dejaba de lado lo singular para captar lo universal, ahora se trata de otro modo en el que se deja de lado o se abstrae de lo contingente, variable y existencial para captar lo esencial o quidditativo, lo constante y lo posible. Guillermo de Okham no le pone nombre; nosotros la denominaríamos, provisionalmente, como «abstracción quidditativa»²¹.

versalibus, non quod producat ipsa universalia extra animam tamquam aliqua realia, sed quia producendo cognitionem suam in anima quasi occulte saltem immediate vel mediate producit (ea) illo modo, quo nata sunt produci. Et ideo omnis communitas isto modo est naturalis et a singularitate procedit» (*In I Sent.*, q. 7, p. 261. Y en otro texto: «...dico quod universalialia... causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis...»)(*In II Sent.*, q.25. VIGNEAU, art. «Nominalisme» en D.T.C., XI, col. 753).

²⁰ Como dice certeramente J. Maréchal: «Los conceptos generales, formados, bien a partir de intuiciones singulares, bien a partir de conceptos ya universales, constituyen ni más ni menos que una inmensa semántica natural, que agrupa de diversas maneras los objetos individuales, distribuyéndolos en clases debidamente rotuladas». J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*. I. Trad. de A. Millán Puelles, Madrid, Gredos, 1957, p. 250).

²¹ Nos apoyamos en el contexto de *Sent.* d. 3, q. 3 y particularmente en un texto de la misma: «*Omnis conceptus non connotativus est quidditativus respectu illorum a quibus immediate abstrahitur; sed conceptus «sapientiae»...etc.*». Entendemos que según el autor, los conceptos quidditativos se refieren a la captación de una cualidad o esencia simple y que se obtienen por abstracción (formal?), que bien puede llamarse «quidditativa».

Si coincide o no con el tipo de abstracción que otros llaman «abstracción formal» o abstracción intensiva –por oposición a la anterior o universal, que parecer ser una abstracción extensional– sería una cuestión discutible.

Igualmente es dudoso que se trate de la abstracción que corresponde a los «abstractos» lingüísticos, tales como «blancura», «sabiduría», etc., que se oponen a sus concretos respectivos, tales como «blanco», «sabio», etc.²².

Lo único que aparece claro es que no puede identificarse con la intuición, si no que es de una especie diferente. Ahora bien, no es diferente por captar algo diferente, que no se capte en la intuición, sino que «*idem totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utramque notitiam*» ¿Cómo es posible que sean «*differentes specie*» si se refieren a lo mismo y bajo la misma razón formal?

c) La noticia intuitiva

«... la noticia intuitiva de lo real es tal, que por ella puede saberse si la cosa existe o no existe, de forma que si existe, inmediatamente juzga el entendimiento que existe y lo conoce de modo evidente, a no ser que lo impida alguna imperfección de tal noticia. Y del mismo modo, si tal noticia fuera perfecta conservada por la potencia divina acerca de una cosa no existente, en virtud de tal noticia simple se conocería de modo evidente que la cosa no existe».

«De modo similar, la noticia intuitiva es aquella que, cuando se trata de cosas en que una es inherente a otra o dista de ella localmente o es inherente a la misma de cualquier otra manera, en virtud de esa noticia simple (incompleja) de tales cosas se sabe inmediatamente si tal cosa es inherente a la otra o no, si está separada de ella o no y lo mismo respecto de otras verdades contingentes; a no ser que tal noticia fuera demasiado remisa o hubiera algún otro impedimento (...) En general, toda noticia simple acerca de un término o varios o acerca de una cosa o varias, por virtud de la cual pueda conocerse de modo evidente alguna verdad contingente, sobre todo respecto de algo presente, es noticia intuitiva»²³.

²² Sobre este tipo de abstractos y de los conceptos correspondientes: cf. OCKHAM: *Summa Logicae*, Iª parte, cc. 5-9

²³ «Sed distinguuntur per istum modum: quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse» (cf. *In I Sent.*, pp. 38, lin. 15-39, lin. 16).

«Similiter, notitia intuitiva est talis quod quando aliquae res cognoscuntur quarum una inhaeret alteri vel una distat loco ab altera vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum scitur si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat, et sic de aliis veritatibus contingentibus, nisi illa notitia sit nimis remissa, vel sit aliquod aliud impedimentum. Sicut si Sortes in rei veritate sit albus, illa notitia Sortis est

Tenemos aquí una descripción de la noticia intuitiva, que pudiéramos llamar «definición funcional», pues se hace por el resultado o la función que cumple, según Ockham: la de captar la existencia o no existencia de algo («*virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit*») y consiguientemente, la de captar la verdad de lo contingente, de lo que puede ser o no ser. Así la intuición se vincula al conocimiento de lo fáctico, de lo que de hecho es así («*Et universaliter omnis notitia imcomplexa termini vel terminorum, seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva*»). En efecto, lo fáctico contingente puede conjeturarse, calcularse, etc., mas no puede conocerse de modo evidente, con certeza, si no es por la visión inmediata o intuición.

En esta noción de intuición nos parece ver, más que un análisis del acto intuitivo, una adaptación de la noción por el autor con vistas a lo que luego dirá acerca de la diferencia entre ambas «noticias». Por otra parte, vincula la noción o captación de la existencia o de lo fáctico exclusivamente a la intuición. Pero es indudable que ciertos hechos existenciales pueden captarse también de otro modo; p.e. por deducción o razonamiento, a partir de hechos anteriores, con los que se hallan vinculados por algún tipo de necesidad. Así p.e. se descubrió la existencia del planeta Neptuno, por las variaciones gravitatorias en la órbita de Urano, antes de una observación empírica directa (intuición). En general, por vía de causalidad, dado un hecho que es un efecto, aunque sea contingente o justamente por serlo, se ha de presuponer la causa o razón del mismo; salvo que presupongamos que algo puede hacerse a sí mismo, o que es «*causa sui*»... Pero es posible que Ockham no tenga muy claras ni la noción de contingencia, ni la noción de causalidad. Igualmente no es muy consistente la noción de existencia, reducida a la existencia fáctica. Sobre ello volveremos en los presupuestos.

d) Comparación de ambas «noticias» en cuanto al conocimiento

«La noticia abstractiva es aquella por virtud de la cual no puede conocerse de modo evidente si una cosa contingente existe o no existe. Pues en este sentido, la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no-existencia, pues por ella ni siquiera puede saberse de forma evidente de una cosa existente que existe, ni de una no-existente que no existe; lo contrario de la noticia intuitiva.

De semejante modo, por medio de la noticia abstractiva no puede conocerse verdad alguna contingente, sobre todo de algo presente»²⁴.

albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Sortes est albus, dicitur notitia intuitiva. Et universaliter omnis notitia imcomplexa termini vel terminorum, seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva» (*In 1 Sent.*, pp. 31-32).

²⁴ «Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non

«*Sed distinguntur per istum modum*». La distinción se busca más bien por el lado del contenido: la abstracción deja de lado lo contingente, lo fáctico, la existencia y otras condiciones accidentales de la cosa, puesto que busca la «quiddidad», lo esencial y permanente. Mas por ello no puede saberse lo que de hecho es algo realmente. En cambio, por la intuición se conoce lo existente; y consiguientemente lo no existente y otras condiciones accidentales de lo real, que no son necesarias, sino fácticas.

Es decir, si hemos entendido bien, la distinción vendría dada, al menos aparentemente, desde las exigencias del realismo del conocimiento. Más de uno se ha preguntado si Ockham no es un «realista» mal conocido... La abstracción es, de suyo, posibilista, esencialista, capta lo que puede ser o lo esencial y necesario; mas no lo real, lo que de hecho es, aunque sea contingente. En cambio la intuición es más realista, ya que por ella se percibe lo real existencial y contingente.

Esta distinción, subraya Ockham, no es, con todo, por razón de lo que se conoce, como si por la intuición se conociese algo que no es conocido por la abstracción: «*sed idem totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utrumque notitiam*». Esta afirmación parece al menos confusa: ¿Cómo es que no se distinguen por razón del contenido o al menos del punto de vista o «*ratio*»? Lo que Ockham quiere decir es lo siguiente: tanto en la intuición como en la abstracción se conocen las notas o condiciones accidentales y contingentes, así como la existencia del objeto; lo que pasa es que en la abstracción se conocen esas notas o condiciones como separadas entre sí, no como predicables actualmente o de facto del objeto. Y por tanto, por medio de la abstracción no se puede pasar a un juicio predicativo cierto *in re contingenti*. Lo que sí se puede hacer en la intuición, puesto que se conocen simultáneamente o sin

existentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re existente quod existit, nec de non existente quod non existit, per oppositum ad notitiam intuitivam.

Similiter, per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Sicut de facto patet, quod quando cognoscitur Sortes et albedo sua in absentia, virtute illius notitiae incomplexae nec potest sciri quod Sortes est vel non est, vel quod est albus vel non est albus, vel quod distat a tali loco vel non; et sic de aliis veritatibus contingentibus. Et tamen certum est quod istae veritates possunt evidenter cognosci.

Et omnis notitia complexa terminorum vel rerum significatarum ultimate reducitur ad notitiam incomplexam terminorum. Igitur isti termini, vel res, una alia notitia possunt cognosci quam sit illa virtute cuius non possunt cognosci tales veritates contingentes, et illa erit intuitiva. Et ista est notitia a qua incipit notitia experimentalis, quia universaliter ille qui potest accipere experimentum de aliqua veritate contingente, et mediante illa de veritate necessaria, habet aliquam notitiam incomplexam de aliquo termino vel de re, quam non habet ille qui non potest sic experiri. Et ideo sicut secundum Philosophum I Metaphysicae [c.1; 980b 25-982a 2] et II Posteriorum [c. 19; t. 104; 100a 3-9] scientia istorum sensibilibium quae accipitur per experientiam, de qua ipse loquitur, incipit a sensu, id est a notitia intuitiva sensitiva istorum sensibilibium, ita universaliter notitia scientifica istorum pure intelligibilium accepta per experientiam incipit a notitia intuitiva intellectiva istorum intelligibilium. Est tamen advertendum quod aliquando propter imperfectionem notitiae intuitivae, quia scilicet est valde imperfecta et obscura, vel propter aliqua impedimenta ex parte obiecti, vel propter aliqua alia impedimenta, potest contingere quod vel nullae vel paucae veritates contingentes de re sic intuitive cognita possunt cognosci.»

separación, se «cointuyen» el sujeto y sus condiciones existenciales contingentes. Así pues, parece que son las exigencias del realismo lo que distingue una noticia de otra, la abstracción de la intuición. Siendo ambas, sin embargo, de la misma función intelectual (la aprehensión simple o incompleja) y versando sobre los mismos objetos y bajo el mismo aspecto.

Y adviértase que la falta de «realismo» de la abstracción no es por error; se trata simplemente de ignorancia o de imposibilidad de un juicio predicativo existencial: al captar separadamente el sujeto y las notas, sencillamente no podemos saber si tales notas son predicables o no de tal sujeto: si existe, si está aquí o allá, si tiene o no tal relación con otro, etc.

Es interesante ver cómo Ockham señala que la noticia intuitiva es el comienzo del conocimiento experimental (*notitia experimentalis*), pues por ella se puede experimentar acerca de lo contingente, y mediante ella también de la verdad necesaria; lo que no puede hacerse por medio de la noticia abstractiva. Pero luego Ockham distingue una doble intuición, la sensitiva y la intelectual, cada una de las cuales da lugar a un doble tipo de experiencia, la sensible y la inteligible; aunque separadas e inconexas, de modo que la «noticia científica de lo inteligible comienza por la noticia intuitiva intelectual de tal inteligible». Otra vez advertimos la concepción dualista antropológica, como telón de fondo, con la consecuencia de duplicar la experiencia y desconectar el conocimiento intelectual de la experiencia sensible.

e) Se refuerzan las diferencias: Crítica de la teoría intuicionista de Escoto

A continuación Ockham saca algunas conclusiones acerca de la noción de intuición y de las diferencias con la abstracción. Lo que le lleva, de paso, a situarse un tanto enfrente de Escoto, reforzando la doctrina propuesta.

En efecto, Escoto había distinguido ya entre «*notitia intuitiva*» y «*notitia abstractiva*» en un texto muy significativo²⁵.

²⁵ «Distingo una doble intelección: puede darse, en efecto, un conocimiento del objeto, en cuanto abstrae de cualquier existencia actual; y puede haber un conocimiento del mismo objeto en cuanto existe y en cuanto se halla presente en una existencia actual (...). Llamo a la primera [intelección] abstractiva, la cual es respecto de la esencia (quiddidad) en cuanto abstrae de la actual existencia o no existencia. A la segunda, esto es, a la que se refiere a la esencia (quiddidad) de la cosa según su actual existencia—o que se refiere a la cosa presente según tal existencia— la llamo intelección intuitiva. Mas no en el sentido en que la intuitiva se distingue de la discursiva—pues en ese sentido hay alguna intelección abstractiva que es intuitiva—, sino absolutamente (*simpliciter*) intuitiva, en el sentido en que decimos intuir una cosa como es en sí: «Et ut brevibus utar verbis, primam voco «abstractivam», quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non-existentia. Secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam) voco «intelleccionem intuitivam»; non prout «intuitiva» distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua «abstractiva» est intuitiva), sed simpliciter «intuitivam», eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se» (J. DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, Ordin. II, dist. 3, pars 2, q. 2. *Opera omnia*; Ed. Vaticana, V. VII, p. 552-53).

Como se ve, Escoto distingue la intuición de la abstracción por relación al contenido existencial y fáctico: la intuición lo capta en cuanto existe y en cuanto presente; en cambio, la abstracción (que pudiera denominarse «quiditativa») se refiere a la esencia, prescindiendo de la actual existencia. Además Escoto señala ya la diferencia entre una y otra como diferencia específica, basándose en la diversidad del objeto en cuanto presente o no presente.

En lo cual parece entender que la diferencia proviene del objeto, en cuanto «*terminans* o *movens*», que sería distinto. En el caso de la abstracción, sería una representación o semejanza (*species?*) de la cosa; en el caso de la intuición, es la misma cosa presente la que «mueve», es decir, actúa la facultad por su misma presencia física o entitativa. En ello se advierte ya un cambio notable en el enfoque del conocimiento: hay conocimientos que no necesitan de representación alguna o de especies ya que es el objeto por su misma presencia entitativa lo que se recibe en la potencia. Este tipo de conocimiento, que puede denominarse conocimiento por identidad, implica pues la presencia entitativa del objeto, actuando inmediatamente, en la facultad. El modelo es teológico: es lo que sucede en la ciencia divina respecto de todo lo que conoce (su nombre es el de «*simplex intuitio*») y lo mismo sucede en el conocimiento de los bienaventurados, que intuyen la esencia divina de modo directo, por su misma presencia y unión inmediata, sin mediación alguna de especies o representaciones.

A pesar de esto y a primera vista, Ockham parece criticar esta teoría escolástica; mas no para rechazar sus bases, sino más bien para reforzarlas o llevarlas a sus consecuencias últimas.

En resumen: la diferencia entre intuición y abstracción no está:

1) En cuanto a la materia o extensión, en el sentido de que la abstractiva pueda referirse indistintamente a lo existente o no existente, a lo presente y a lo ausente, mientras que la intuitiva sólo a lo existente y presente. Más bien es al contrario: que la intuitiva puede referirse incluso a lo no existente y ausente, mientras que la abstractiva no mira ni a la existencia ni a la no existencia

La forma un tanto retorcida de Ockham consiste justamente en probar algo diciendo en realidad lo contrario. Porque, bien mirado, si es así como él dice, sí hay diferencia por razón del contenido connotado en una y otra «noticia», pues es claro que la intuitiva se extiende mucho más que la abstractiva. Así solapadamente, se prima a la intuición. Luego veremos cómo la noticia intuitiva puede referirse también a lo no-existente y a lo ausente.

2) Tampoco por razón de la forma o perfección, como si la abstractiva no lograra su objeto bajo una forma completa, sino como en una semejanza disminuida, mientras que la intuición lo lograra de modo perfecto.

La razón que luego aduce Ockham es la siguiente: «Porque lo mismo íntegramente y bajo la misma razón desde el punto de vista del objeto es objeto del conocimiento intuitivo y del abstractivo... Por tanto, lo mismo y bajo la misma razón que es objeto del conocimiento intuitivo, lo es del abstractivo. Y es claro que cuanto de lo real puede ser conocido abstractivamente, eso mismo puede ser conocido intuitivamente». Esto último insiste en la mayor universalidad de la intuición... Lo que no se comprende, supuesto el punto anterior: ¿cómo puede afirmarse que se refieren exactamente a lo mismo y bajo la misma razón? Quizás porque se trata «*sub eadem ratione a parte obiecti*»: o sea, bajo la misma razón objetiva. Contraataca luego diciendo que los que opinan lo contrario (¿escotistas?) admiten sin embargo que la existencia puede ser conocida también abstractivamente. Lo que Ockham, sin embargo, no admite, como ya vimos.

3) Ni por las razones motivadas formales: o sea, en la intuición, la cosa por su presencia entitativa (*per se obiective*); en la abstracción, alguna especie o semejanza en la que la cosa tiene su ser intencional (*esse cognoscibile*).

La distinción de Escoto está en que la noticia intuitiva tiene el fundamento o motivo en la misma cosa existente, en su presencia entitativa en la facultad: supone Escoto que la unión entre cognoscente y objeto conocido es, en la intuición, por la información entitativa del sujeto por el objeto. En cambio, en la abstractiva, el motivo (*ratio movens*) está en la especie (¿expresa?) intelectual, en la cual se conoce. Frente a esto, Ockham opina que no hay tal diferencia, «porque Dios puede causar ambos modos de conocimiento por medio de lo mismo». De nuevo aparece el recurso a razones teológicas.

4) Ni por la relación real y actual, que implicaría la intuición respecto de su objeto; mientras que la abstracción no implicaría necesariamente una relación real respecto del objeto, sino potencial, como lo mensurable respecto de la medida, etc.

La razón de Ockham es que la intuición se refiere al no-ser; lo que, sin embargo, no puede constituir un punto de referencia de una relación real. Es decir, que en la intuición no siempre se implica la relación real al objeto; puede darse sin tal relación real, ya que puede referirse a lo no-existente.

5) Ni por razón de la presencia actual, que se supone requerida en la intuición y no en la abstracción. Viene a repetir lo que se dijo en el punto tercero, bajo el aspecto de la presencia actual.

f) Razón última de la diferencia entre intuición y abstracción:

Ockham, resumiendo lo anterior, concluye exponiendo la razón última de la diferencia entre intuición y abstracción:

«Digo, pues, que la noticia intuitiva y la abstractiva difieren por sí mismas y no por los contenidos (objetos), ni por cualquier otra causa, aunque la noticia intuitiva no pueda darse naturalmente (*naturaliter*) sin la existencia de la cosa, la cual es la verdadera causa eficiente, mediata o inmediata, de la noticia intuitiva, como se verá en otra parte. En cambio la noticia abstractiva puede darse naturalmente incluso en el caso de destrucción total de la cosa»²⁶.

Si intuición y abstracción no difieren por causas o razones extrínsecas, eficientes o motivas, ni por parte de los contenidos (causa material), serán diferentes *por sí mismas*, por razones de diferencia formal. El razonamiento de Ockham parece ser el siguiente: son dos modos específicamente diferentes necesariamente; pero si no se ve esa diferencia por razones extrínsecas, lo serán simplemente por sí mismas. Es como decir, si difieren, será por algo, aunque no por lo que se suele decir... Lo que no deja de ser un modo de razonamiento altamente convincente... si se acepta justamente lo que se debe probar, que aquí es la suposición de tal diferencia.

Este razonamiento de Ockham aparece tanto más sorprendente, cuanto proviene de un autor que ha sido famoso por su «navaja» para cercenar distinciones superfluas²⁷.

Ya hemos indicado que la razón de fondo es teológica: Ockham necesita demostrar la diferencia de las verdades teológicas. Y para ello necesita mantener la diferencia entre la noticia intuitiva y la abstractiva. Pero si no hay diferencias por razones extrínsecas, deberán buscarse en la intrínseca naturaleza de estos tipos de conocimiento.

Pero aquí Ockham apunta algo importante: en el orden natural (*naturaliter*), sin embargo, ambos tipos de conocimiento difieren de hecho por razón de la presencia y existencia actual de la cosa: pues en la intuición se requiere esa presencia actual y en la abstracción no se requiere. Esto nos deja desconcertados aun más. ¿Quiere decir Ockham que todo lo anterior se refiere a un tipo de conocimiento intuitivo y abstractivo fuera del orden natural o a una

²⁶ «Ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva se ipsis differunt, et non penes obiecta, nec penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata, sicut alias dicitur [*Sent.* II, qq.14-15]. Notitia autem abstractiva potest esse naturaliter ipsa re nota simpliciter destructa... Et si sic intellexit ponens [Scotus] praedictas differentias, veritatem videtur habere quantum ad istam materiam, quamvis in aliquibus, quae spectant ad alias difficultates, non contineat veritatem; de quibus dicitur locis suis» (Id., ed. cit., p.38, lin. 5-13). Por lo último se ve que no es tanta la divergencia respecto de Escoto.

²⁷ En este mismo lugar aplica, cuando le conviene, su famoso principio: «Pluralitas non est ponenda sine necessitate»: *In I Sent.*, Prol. q. 1., p. 74.

noción absoluta, que estaría por encima tanto de lo natural como de lo «sobrenatural»? Entonces, ¿está hablando como filósofo o como teólogo? En todo caso, la transposición al orden natural del concepto de intuición teológica es preocupante; a pesar de la salvedad introducida ahora tardía y casi subrepticamente.

En conclusión: de esta discusión con Escoto lo único que parece concluirse claramente, aunque aparentemente no se intenta, es la supremacía de la noticia intuitiva respecto de la abstractiva; ello es la raíz de las diferencias, no otra cosa. Pero todo, basado oscuramente en razones de tipo teológico, que no es otra cosa que la omnipotencia de Dios, el cual puede mantener la noticia intuitiva, incluso destruida la existencia real del objeto. Esto se verá todavía mejor posteriormente.

3. Cuestiones especiales [Corolarios y Soluciones de dudas]

A continuación Ockham pasa a exponer con alguna mayor amplitud algunas cuestiones o aspectos especiales del tema; y lo hace, ya en forma de Corolarios, ya bajo la forma de Solución de dudas u objeciones. Seguiremos el texto en cuanto a lo que ahora nos interesa acerca de la relación entre abstracción e intuición y reuniendo en epígrafes unitarios lo que el autor trata en lugares diversos, sean los Corolarios o las Soluciones de dudas.

a) La noticia intuitiva del no-ser

A continuación el autor extrae dos corolarios, que en realidad no son tales, sino presupuestos en lo dicho anteriormente.

El primero se refiere a la *noticia intuitiva de lo-no-existente* («*de re non existente*»): «Se sigue de lo anterior que la noticia intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, puede referirse a lo no existente»²⁸.

La prueba no puede ser más sorprendente: siendo cosas distintas e independientes el objeto existente y la intuición del mismo (p.e. una estrella y la intuición de la estrella) la intuición del objeto puede permanecer, incluso destruido el objeto. ¿Cómo? Porque Dios, en su poder absoluto, puede conservar la intuición incluso destruido o no existente el objeto («*visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non existente...*»).

En realidad, como decíamos antes, esto no es un corolario, sino que es un supuesto en lo anterior, ya que es una de las razones de diferenciar la noticia intuitiva (que puede captar lo existente y lo no existente) de la abstractiva (que prescinde de la existencia y, por tanto, por ella no se puede conocer ni lo existente ni lo no existente).

²⁸ «Ex istis sequitur quod notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente». Id., p. 38, lin. 15-16.

Ahora bien, la razón de esto no es otra, en primer término que la extensión que hace Ockham arbitrariamente de la noticia intuitiva a lo no existente. La intuición, según Escoto y según la mayoría de los escolásticos²⁹ solamente puede referirse a lo existente y actualmente presente, ya que debe actuar nuestras facultades de modo inmediato y directo: por la inmediatez, se distingue claramente del conocimiento mediato o discursivo, como la *nóesis* de la *diánoia*. Por ser conocimiento directo (recto), se distingue de la reflexión. Para Ockham, en cambio, la intuición puede referirse a lo ausente y a lo no existente. ¿Cómo? Sencillamente por un milagro de la omnipotencia divina. ¿Y por qué habría de hacer Dios ese milagro? Sin duda, para que Ockham tuviera razón en su idea de la intuición, que todo lo abarca... Solamente en un ambiente fuertemente impregnado de teologismo nominalista pudieron prosperar estas ideas³⁰.

En efecto, «intuir» significa, ante todo, «ver» (de *intueor*). Es una extensión a los demás sentidos de la percepción visual por su claridad, distinción y certeza. Ahora bien, ¿cómo podríamos hablar de «visión de algo que no existe»? O, paralelamente, ¿podemos «tocar algo inexistente»? Sí, dice Ockham, por un milagro de la omnipotencia divina («de potencia Dei absoluta»)... Pero ya el mismo Ockham había admitido antes, que «naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei». Entonces ¿por qué insiste en la intuición de lo no existente?...

²⁹ Dice Kant igualmente: «...la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo». I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A 19)

Kant señala, a propósito del racionalismo de Leibniz: «La razón residen en que esas quejas pretenden que conozcamos cosas sin los sentidos, es decir, que las intuyamos y, consiguientemente, que tengamos una facultad cognoscitiva distinta de la humana, distinta no sólo por el grado, sino incluso por la intuición y por la especie; pretenden, pues, que no seamos hombres, sino seres de los que ni siquiera podemos decir si son posibles y mucho menos cómo están constituidos». Id. B 334.

A propósito de la abstracción dice Kant: «El principio de los indiscernibles se basa en realidad en el supuesto de que, si no hay diferencia en el concepto de una cosa en general, tampoco la habrá en las cosas mismas (...) Ahora bien, dado que en el mero concepto de una cosa se hace abstracción de muchas condiciones necesarias de su intuición, aquello de lo que se abstrae se convierte, en virtud de una extraña precipitación, en algo inexistente, y no se concede a la cosa sino lo contenido en el concepto». Id., B 337.

³⁰ Por ello sinceramente no podemos comprender que se hable del «realismo» de Ockham, Cf. Ph. BOEHNER: «The Realistic Conceptualism of W. of Ockham» en *Traditio* 4 (1946) 307-335; del mismo autor: «The Notitia intuitiva of non existens according to W. Ockham» en *Collected articles*, pp. 268-292. ¿Es éste el «realismo» de Ockham, que apela a los milagros para defender sus ideas filosóficas?

Posteriormente vuelve sobre el tema, en la sección de Soluciones a las dudas:

Duda septima: Sobre la intuición de lo no existente.

La objeción se plantea así: ¿Quién o qué puede causar el juicio por el que el entendimiento juzga que una cosa no existe, cuando no existe? Caben tres posibilidades teóricas:

- o por la misma potencia intelectiva; mas no, pues la potencia no cambia porque la cosa exista o no exista;
- o por la noticia intuitiva misma, en cuanto acción de intuir; pero tampoco así, y ello por la misma razón anterior;
- o por la cosa intuida: tampoco, pues tal cosa es un no-ser, y esto no puede causar nada.

Por consiguiente no existe manera alguna de que se dé intuición del no-ser³¹.

Respuesta de Ockham: En resumen: No hay inconveniente en que una causa produzca un efecto juntamente con otra causa parcial; y que sin la otra causa parcial, cause el efecto contrario. Así pues, la noticia intuitiva de lo existente juntamente con la cosa misma, causan el juicio respecto de que una cosa exista. Y la noticia intuitiva sola, sin la cosa misma, causa el juicio opuesto, su no existencia³².

Observaciones. Para la existencia de algo, parece que no hay tanta dificultad, pues la presencia misma del objeto implica su existencia, como incluida en el acto de intuirlo.

³¹ «Dubium est, quia non videtur quod per notitiam intuitivam de re non existente possit evidenter cognosci res non esse. Quia quaero: a quo causatur illud iudicium quo intellectus iudicat rem non esse quando non est? aut a sola potentia intellectiva, aut a notitia intuitiva rei, aut a re intuitive nota. Non primum, quia illa manet invariata sive res sit sive non sit. Igitur cum sit causa naturalis, in eodem passo non habebit effectus oppositos etiam in diversis temporibus, sed quando res est tunc iudicat rem esse; ergo sive res sit sive non, non erit causa totalis actus oppositi. Per idem patet quod non potest dici quod notitia intuitiva sit causa totalis illius iudicii. Nec potest dici tertium, quia illa res est simpliciter non-ens; igitur nullius effectus potest esse causa efficiens» (*In I Sentent.* p. 56, lin. 9-21).

³² «Dico quod per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando non est vel si non sit. Et quando quaeritur a quo causabitur illud iudicium, potest dici quod potest causari a notitia intuitiva rei. Et quando dicitur quod illa habet causare effectum oppositum si res est, potest dici quod non est inconveniens quod aliqua causa cum alia causa partiali causet aliquem effectum et tamen quod illa sola sine alia causa partiali causet oppositum effectum. Et ideo notitia intuitiva rei et ipsa res causant iudicium quod res est, quando autem ipsa res non est tunc ipsa notitia intuitiva sine illa re causabit oppositum iudicium. Et ideo concedo quod non est eadem causa illorum iudiciorum, quia unius causa est notitia sine re, alterius causa est notitia cum re tamquam cum causa partiali» (*Id.*, pp. 70-71).

La dificultad se refiere sobre todo al conocimiento de lo no existente, tal como aparece en los juicios negativos. Sería una mala interpretación hablar de «intuición de lo no existente», aunque ello parece desprenderse de expresiones anteriores de Ockham. Ahora Ockham se plantea la dificultad en el plano, no de la intuición, sino del juicio. Pero poniendo como causa de tal juicio a la intuición. Ello es suficiente para mostrar su superioridad respecto de la abstracción; ésta, así como no puede conocer lo existente, tampoco lo no existente...

El planteamiento no parece incorrecto, ya que, en efecto, la existencia o no existencia de algo la conocemos, no en la aprehensión simple, sino en el juicio correspondiente: el «es», significando la existencia, y el «no es», significando la no existencia, son predicados existenciales; no ideas simples. Por tanto, el problema de la existencia pertenece a los juicios.

Dicho esto, se plantea el problema acerca de la causa que nos puede llevar a dichos juicios. Para la existencia de algo, singular y contingente, es claro que es la experiencia o intuición empírica lo que nos permite formar el juicio existencial afirmativo: «X existe». Ockham, dice que es, además, la cosa real como concausa o causa parcial. La verdad es que la cosa es causa indirecta, en cuanto contribuye como concausa al acto de intuir. Pero no es causa de tipo eficiente, sino de tipo ejemplarístico, como modelo, que determina formalmente el acto de intuir a ser intuición de tal o cual objeto y no de otro.

El problema es, con todo, más complicado. Pues para saber si algo existe, de modo confuso e indeterminado –tal como se expresa en la proposición «algo existe aquí y ahora»– basta la intuición o impresión empírica. Mas saber que lo que existe es tal o cual cosa, eso requiere ya un análisis más detenido, y además, tener una idea o noción previa de ello. Esta idea previa no se refiere sólo a lo individual, sino principalmente al carácter específico o tipo al que pertenece lo que aparece en la intuición. No basta la mera memoria de una experiencia o intuición anterior, ya que ésta se refiere necesariamente a lo existente individual en tal espacio y en tal tiempo y en tales circunstancias singulares. Así p.e., para saber si yo, caminante en el desierto, he encontrado agua de modo que pueda decir «aquí hay agua», es preciso que tenga una idea o modelo un tanto común de lo que es «agua», que prescindiera de las condiciones singulares de mi experiencia anterior y aplique ese modelo común a las circunstancias actuales. Esto requiere entonces una mínima capacidad de abstracción o de liberación de lo concreto singular. No basta, pues, la intuición sola, ni siquiera con la cosa intuida. A no ser que, cambiando el uso de las palabras, llame yo «intuición» a esa visión o idea del modelo abstracto, específico, de algo. Entonces estaría hablando equívocamente de intuición.

Luego, respecto de lo no existente o del no-ser, esto no puede ser causa ni total ni parcial del juicio de no existencia. Según Ockham, la causa única es la intuición o acción de intuir, que, al ser única, produce el efecto opuesto.

Veamos. El efecto opuesto a la afirmación de la existencia es su negación. Pero se trataría de oposición formal o lógica, en el plano lógico, como entre una proposición afirmativa y otra negativa, una verdadera y otra falsa. En cambio, no hay diferencia alguna desde el punto de vista psicológico: es el mismo mecanismo psicológico en una proposición afirmativa que en una negativa, en una verdadera que una falsa. Ahora, sin embargo, no se trata de la oposición proposicional o lógica, sino de la oposición en cuanto al contenido: ser/no-ser; lo cual sólo puede depender causalmente de la cosa misma; no de acto alguno del entendimiento. Luego no es la noticia intuitiva la que, al quedarse sola, causa el juicio de no existencia, sino que ello depende también del objeto. Pero si la cosa no existe, ¿cómo puede causar algo? Luego, ni por parte del entendimiento ni por parte del objeto puede darse noticia intuitiva de lo no existente.

Sea como sea, es claro que la respuesta de Ockham es inconsistente. Y no resuelve el problema de cómo una noticia intuitiva puede referirse a lo no existente, pues la dificultad está en que para la intuición se requiere la presencia de la cosa. Pero ni la presencia ni la ausencia de las cosas son la causa (eficiente) de la verdad del conocimiento, como presupone Ockham. La causa de la verdad del juicio es el mismo entendimiento, que es quien forma los juicios: juicios negativos, en el caso del no-ser³³. Aunque la verdad implique lo real, como referencia del juicio. Como la «verdad» o conformidad de un retrato no depende eficientemente de la persona retratada, sino de la habilidad del artista; aunque dependa del objeto «modélicamente».

La no existencia de algo es un juicio, que presupone una investigación previa; lo mismo que, a veces, la existencia o búsqueda de algo. Ahora bien, así como la existencia de algo puede ser afirmada absolutamente una vez demostrada o descubierta esa cosa por intuición sensible, aunque sea en un solo individuo, en cambio, la no-existencia no puede ser afirmada absolutamente, a no ser que se demuestre su imposibilidad real. Por vía de simple intuición o de experiencia sólo podemos decir que tal cosa no existe respecto de tal momento o en tal lugar, y siempre suponiendo que la observación empírica es suficientemente cuidadosa y completa. Mas por esta vía nunca podremos afirmar absolutamente que tal cosa no existe, si de suyo es posible o no implica contradicción. A lo sumo podemos decir que no la hemos encontrado.

Ahora bien, para los casos en que podemos afirmar su no existencia relativa, aquí y ahora, la intuición capta lo no existente privativamente, es decir, como privación de la existencia en un ámbito determinado. Pero aquí, más

³³ Aunque en otro contexto, dice Tomás de Aquino que la causa de la verdad de una proposición negativa no es el no-ser, sino el entendimiento: «El no-ser no es la causa (eficiente) de la verdad en las proposiciones negativas, como si las formara en el entendimiento; es el alma la que hace esto en cuanto se conforma al no-ser, que *existe* independiente del alma. Por tanto, el no-ser que hay fuera del alma no es la causa eficiente de la verdad, sino más bien la causa-modelo...» (*De Verit.* q. 1, a. 8, ad 7m.)

que un juicio positivo, hacemos un juicio negativo o de separación. Lo cual es más una forma de abstracción que de intuición.

El trasfondo del problema es metafísico; es el concepto mismo de existencia fáctica. Suele decirse por los nominalistas: «sólo existe lo individual». Esta afirmación es muy equívoca. Si ello significa algo así como que «lo universal no existe realmente fuera de la mente», ello puede ser aceptado y suele serlo por cualquier realismo, no platónico. Pero por desgracia detrás de esa frase, aparentemente clara y evidente, se esconden supuestos inaceptables. Por ejemplo, es inaceptable, si se quiere decir que las cualidades esenciales, de tipo específico o genérico o las propiedades comunes no existen de ninguna manera en la realidad y que son sólo ficciones de la mente.

¿Es una mera ficción pensar que, entre un hombre, un caballo y un árbol concretos, hay algo que es común y algo que no es común? De hecho nosotros distinguimos perfectamente una cosa de otra y no sólo como individuos distintos (como distinguimos entre varios caballos o varios árboles). Luego, las cualidades comunes son algo real, aparte de lo individual.

Otro fallo de Ockham, es también de tipo metafísico. Es su mala concepción de lo contingente. Él adscribe a la intuición la percepción de lo contingente, como si fuera algo exclusivamente fáctico, como simple hecho, sin sujeción a ninguna ley o a ninguna determinación. Pero no es lo mismo que algo sea variable, dentro de un marco determinado de posibilidades o dentro de unas variables múltiples, que ser absolutamente indeterminado. Al lanzar un dado, el resultado es variable y contingente, dentro de los casos posibles, pero fuera de ellos es absolutamente cierta su imposibilidad.

Por tanto, es inaceptable lo que dice Ockham: que «por el conocimiento abstractivo no se puede conocer evidentemente ninguna verdad contingente, sobre todo de una cosa presente»³⁴. En realidad es por la sola intuición por la que no podemos conocer lo que existe. Por la intuición sola podemos conocer el hecho bruto de que «algo existe», pero no qué es lo que de hecho existe. Para esto se requiere también la abstracción, o sea la concepción de la forma o esencia o ley de los hechos y fenómenos, a fin de identificarlos. Conocer el hecho bruto de que «algo existe», sin conocer qué es o cómo es, no es conocer «lo que existe». Para conocer qué es, se requiere todo un proceso de análisis, de observación, de síntesis, etc., y ello ya no es intuición, sino abstracción.

b) Sobre la duplicidad del conocimiento («Dubium tertium»)

La tercera duda se refiere, ante todo, al tema de la duplicidad del conocimiento, esto es, a la diferencia asignada entre intuición y abstracción, como dos tipos específicamente diferentes.

³⁴ Cf. supra nota n. 28. También F. X. PUTALLAZ, «Autour de la connaissance intuitive des non-existents chez Ockham» en *Freib. Zeitsch. Philos. Theol* 30 (1983) 447-467.

La *objección* sería ésta:

«Primero, parece que no se da tal noticia doble (específicamente distinta). Argumentan algunos³⁵ así: No pueden ser específicamente distintos los actos que pertenecen a la misma potencia, son acerca del mismo objeto y bajo la misma razón (...), pues los actos se distinguen por sus objetos. Luego respecto del mismo objeto y bajo la misma razón no puede haber noticias específicamente distintas»³⁶.

Respuesta: (Nos parece del máximo interés para conocer su mente y los fundamentos implícitos de su doctrina):

«A la tercera duda respondo como antes³⁷, que respecto de la misma cosa y bajo la misma razón pueden darse dos noticias específicamente diferentes. A la objeción respondo que pueden darse tales conocimientos distintos de la misma potencia respecto del mismo objeto»³⁸.

Dejando de lado lo que dice de la posible intervención de Dios, y fijándonos en la expresión «*naturaliter loquendo*», la prueba de Ockham sobre la diversidad de causas eficientes en la intuición y en la abstracción es sobremañera reveladora de su modo de entender el problema. La causa de la intuición, dice, es la cosa misma conocida; lo que hay que entender en sentido radical: la presencia entitativa y física de la cosa es la causa (total) de la intuición. En donde vemos que el sujeto nada tiene que hacer, sino comportarse de forma exclusivamente pasiva y receptiva. Es justamente la base de todo el

³⁵ El argumento, si no está tomado literalmente de Santo Tomás, es claro que responde a su doctrina. Cf. *Summa Theol.* I, q. 77, a. 3.

³⁶ «Tertium dubium est de primo articulo, quia primo videtur quod non sit talis duplex noticia. Et arguunt aliqui primo sic: Eiusdem potentiae respectu eiusdem obiecti sub eadem ratione non possunt esse distincti actus secundum speciem (...). Actus distinguuntur per obiecta. Ergo respectu eiusdem obiecti sub eadem ratione non possunt esse distinctae notitiae specie» (*In I Sent.* pp. 52-53).

³⁷ Un poco antes dice: «Et si quaeratur quomodo illae notitiae distinguuntur, dico quod distinguuntur a suis causis essentialibus a quibus habent esse. Non tamen sic quod necessario requirant distinctas causas essentielles, quia ab eadem causa simpliciter possunt fieri plura, puta a Deo, et ideo dependent essentialiter ab alio quam a potentia et obiecto. Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa effectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem effectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam, sicut alias dicitur. Similiter, posito quod ita esset quod actus non dependeret essentialiter nisi a potentia et obiecto, adhuc possent illi actus distingui specificiter, quia non est inconveniens quod idem agens totaliter illimitatim simpliciter vel secundum quid producat in eodem passo effectus specificiter distinctos...» (*Id.*, pp. 60-61).

³⁸ «Ad tertium dico, sicut prius, quod respectu eiusdem rei sub eadem ratione possunt esse duae notitiae specie distinctae. Ad argumentum in contrarium dico quod eiusdem potentiae respectu eiusdem obiecti possunt esse tales distinctae cognitiones.

Ad primam probationem dico quod seipsis distinguuntur formaliter, causaliter tamen distinguuntur a suis causis essentialibus a quibus habent esse. Non tamen sic quod necessario requirant distinctas causas essentielles, quia ab eadem causa simpliciter possunt fieri plura, puta a Deo, et ideo dependent essentialiter ab alio quam a potentia et obiecto. Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa effectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem effectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam, sicut alias dicitur. Similiter, posito quod ita esset quod actus non dependeret essentialiter nisi a potentia et obiecto, adhuc possent illi actus distingui specificiter, quia non est inconveniens quod idem agens totaliter illimitatim simpliciter vel secundum quid producat in eodem passo effectus specificiter distinctos...» (*Id.*, pp. 60-61).

empirismo posterior. Pero no tiene en cuenta dos cosas elementales en el conocimiento: primero, que el sujeto nunca es totalmente pasivo, aunque sea receptivo, ni siquiera en la intuición sensible; segundo, que la presencia física del objeto no es causa del conocimiento, sino su presencia intencional: el objeto no se pone directamente en contacto con la potencia sensible, sino por medio de una representación intencional de sí mismo (digamos, que conocer el fuego no implica que el ojo tenga en sí físicamente el fuego; pero ello se sigue de la posición de Ockham, si en la intuición es el objeto la causa de la misma).

Luego afirma que la causa de la abstracción es la misma noticia intuitiva o un hábito que inclina a la abstracción (cuestión que deja para otra ocasión). Ahora bien, no se ve cómo la noticia intuitiva pueda ser, por sí sola, causa (eficiente, que es de lo que se trata) de la noticia abstractiva. Aunque pueda admitirse que es causa material o condición previa, ya que capta el material para la acción abstractiva. Lo que aquí subyace es la negación pertinaz a admitir la acción abstractiva del sujeto (a quien se considera totalmente pasivo), como acción psicológica, aun admitiendo, por ahora, la existencia de nociones abstractas.

Al final, vuelve a remitirse a un agente totalmente ilimitado, el cual, por sí haría la distinción específica de los actos: «no hay inconveniente que un agente absolutamente ilimitado produzca en el mismo paciente efectos específicamente distintos». Lo que no se comprende, si admite que «los actos no dependen esencialmente sino de la potencia y del objeto» (*«posito quod actus non dependeret essentialiter nisi a potentia et obiecto»*); pues la distinción específica es justamente de tipo esencial.

Otra objeción se basaba en que los actos se distinguen por los objetos. A lo que Ockham responde admitiendo el principio de distinción por el objeto, pero negando que de la identidad del objeto se siga la identidad del acto: así p.e. puede darse un mismo objeto de intelección y de volición, siendo claramente dos actos diferentes³⁹.

Observaciones. Está claro que la objeción habla de no distinción específica de los actos cuando se refieren al mismo objeto (formal); y la respuesta sólo prueba la distinción numérica o multiplicación de actos sobre el mismo objeto (*«non tamen ex identitate obiecti sequitur identitas actus»*)... O bien, se refiere a objetos formales diferentes, o es el mismo objeto material, pero bajo

³⁹ Ad quartam probationem dico quod actus distinguuntur per obiecta, quia semper ex distinctione obiectorum (...) sequitur distinctio specifica actuum, non tamen ex identitate obiecti sequitur identitas actus. Sicut si A sit obiectum intellectionis et B sit obiectum volitionis, sequitur quod intellectio A et volitio B distinguuntur. Non tamen sequitur: si A et B sint simpliciter unum quod intellectio A et volitio B sint unus actus, et ideo quantumcumque obiectum sit idem, tamen notitia abstractiva et intuitiva distinguuntur (Id., p. 62).

razones formales diferentes, como intelección y volición de lo mismo. La respuesta nos parece, pues, todo un fraude dialéctico, digno del mejor sofista...

Un poco después, ante la objeción proveniente desde el campo aristotélico, que «a diversidad de objetos científicos (*escibles*) se sigue la diversidad de ciencias (*«ad diversitatem scibilium sequitur diversitas scientiarum»*) Ockham mantiene la diversidad específica, basado en que respecto del mismo *scibile* y en la misma ciencia se dan actos específicamente diversos, como saber y opinión, error y verdad, etc., lo que no deja de sorprender por su confusión. Pues no es verdad que respecto del mismo objeto *escible* y bajo la misma razón (formal) quepan actos tan diferentes como saber y opinar, errar y conocer la verdad. Si p.e. se demuestra eficazmente una conclusión, en la que se prueba una propiedad del objeto (formal) de la ciencia respectiva, sobre ello no caben simultáneamente verdad y error, opinión y ciencia. Y si no se llega a tal demostración científica, entonces no cabe hablar de certeza, sino sólo de opinión o de probabilidad.

c) Sobre la intuición intelectual del singular

Es otro de los temas discutidos, abordado también en el «*dubium tertium*». Dice la *objeción*:

«En segundo lugar: parece que en el entendimiento no se da intuición; primero, porque la noticia intuitiva se refiere a lo singular y el entendimiento entiende sólo lo universal; además, el entendimiento abstrae del aquí y del ahora, pero no la intuición»⁴⁰.

Respuesta de Ockham: «... digo que el entendimiento en el estado actual conoce lo singular y primariamente, como se verá en otro lugar⁴¹; y es lo primero que conoce con prioridad de origen»⁴².

Observaciones. Está claro que el problema planteado se refiere a una vieja discusión, con tres aspectos estrechamente enlazados: a) Si el entendimiento se distingue del sentido; 2) Si el entendimiento conoce el singular (material)

⁴⁰ «Secundo, videtur quod intellectus non habeat notitiam intuitivam: primo, quia notitia intuitiva est tantum rei singularis, intellectus autem intelligit tantum universale; secundo, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc, non sic autem notitia intuitiva» (Id., p. 53).

⁴¹ Los editores remiten a *In 1 Sent.*, d. 3, q. 6 E et G; *Quodl.* I, q. 13.

⁴² «Ad secundum argumentum probans quod intellectus non habet notitiam intuitivam, quia non cognoscit singulare, dico quod intellectus pro statu isto cognoscit singulare et primo, sicut patebit alias et est primum cognitum primitate generationis. Nec Aristoteles hoc negat, sed ponit quod intellectus intelligit universale, sensus autem tantum cognoscit singulare. Et tales propositiones quasi semper scribit ad concludendum differentiam seu distinctionem inter intellectum et sensum. Nunc autem ita est quod si intellectus intelligat non tantum singulare sed etiam universale, et sensus tantum sentit singulare, sequitur distinctio inter intellectum et sensum...» (Id., pp. 63-64).

de modo directo e intuitivamente; 3) Si ese conocimiento es lo primero conocido («*primum cognitum*»). Con ello va la autoridad de Aristóteles y su interpretación. Según Ockham, la distinción básica para Aristóteles entre entendimiento y sentido se salvaría ya con admitir que el sentido no conoce lo universal; pero no es necesario admitir que el entendimiento no conozca lo singular intuitivamente⁴³. Se trata, pues, de uno de los presupuestos fundamentales de la doctrina ocamista, siguiendo en esto a Escoto y, en general, al platonismo agustiniano medieval: el conocimiento intelectual de lo singular por intuición. De ello nos ocuparemos posteriormente.

Otra objeción: parte de que el entendimiento abstrae del aquí y del ahora, así como de otras condiciones materiales del objeto singular material; por lo que no puede conocerlo por intuición.

A ello *responde* Ockham: «El entendimiento no siempre abstrae del aquí y el ahora en todo acto de intelección, aunque en algunos casos sí lo haga (...). Y si se dice que el entendimiento abstrae de la materia y de las condiciones de lo material⁴⁴, digo que tal abstracción no se ha de entender de parte del objeto y en todo acto de intelección. Pues, como se demostrará en otro lugar⁴⁵, lo mismo totalmente y bajo la misma razón por parte del objeto es el objeto primario del sentido exterior y del entendimiento con prioridad de origen; al menos en el estado actual (del hombre)...»⁴⁶.

Observaciones. En la primera parte, Ockham, siguiendo la doctrina de la escuela franciscana, mantiene la teoría de la intelección intelectual de lo singular⁴⁷, en algunas ocasiones o respecto de ciertas nociones: de ello tratare-

⁴³ En realidad esto no salva tampoco la opinión de Aristóteles, el cual dice expresamente: «Mientras la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible». ARISTÓTELES, *Acerca del alma II*, 5, 417b 22.

⁴⁴ Los editores citan acertadamente a TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 85, a. 1; y a OCKHAM, *In I Sent.*, d. 3, q. 6 B.

⁴⁵ Los editores se remiten a *In I Sent.*, d. 3, q. 6 G.

⁴⁶ «Ad tertium, quod intellectus non abstrahit ab hic et nunc in omni intellectione, quamvis in aliqua sic abstrahat. Quia sicut intellectus habet unam notitiam per quam non potest iudicare de hic et nunc –hoc est, an res sit hic vel an sit nunc vel non, non plus quam phantasia– et illa est notitia abstractiva, ita habet aliam notitiam per quam concernit hic et nunc, quia per eam –nisi sit aliquod impedimentum– ita potest iudicare quod est hic et quod est nunc, sicut potest, secundum alios, sensus: et illa est notitia intuitiva.

Si dicatur quod intellectus abstrahit a materia et a conditionibus materialibus, dico quod ista abstractio non est intelligenda ex parte obiecti, et hoc in omni intellectione. Quia dico, sicut alias probabitur, quod idem totaliter sub eadem ratione a parte obiecti est primum obiectum sensus exterioris et intellectus primitate generationis, et hoc pro statu isto; et ita obiectum intellectus in ista intellectione prima non est magis abstractum quam obiectum sensus. Potest tamen postea intellectus abstrahere multa: et conceptus communes, et intelligendo unum coniunctorum in re non intelligendo reliquum, et hoc non potest competere sensui. Si autem illa abstractio intelligatur universaliter, intelligenda est a parte intellectio- nis, quia illa est simpliciter immaterialis; non autem sic cognitio sensitiva» (Id., p. 64).

⁴⁷ Cf. H. D. SIMONIN, «La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIIIe. siècle» en *Melanges Mandonnet*, 1930, II, pp. 289-303.

mos en los presupuestos. Pero aquí aporta la razón básica: que el entendimiento comprende a veces y juzga de lo contingente y de lo singular, lo *aquí y ahora*. Luego lo entiende intuitivamente. Esto parece innegable, si nos atenemos a los juicios concretos, prácticos o teóricos, respecto de la existencia *hic et nunc* de ciertas cosas, situaciones, propiedades de cosas, etc.

Otros autores, como Tomás de Aquino, lo han explicado diciendo que se trata, no de un conocimiento intelectual directo e inmediato, sino «*per quamdam reflexionem*»⁴⁸; esto es, el entendimiento forma juicios sobre lo singular y lo contingente, volviendo sobre los fantasmas que le presenta el sentido, que es quien capta propiamente en forma directa e intuitiva, lo singular. Por tanto, la discrepancia no está en cuanto al hecho del conocimiento de lo singular por el entendimiento humano; sino en cuanto a que sea o no un conocimiento *directo e intuitivo*. Esto no siempre se ha entendido bien.

En cualquier caso, Ockham no demuestra que la existencia de juicios intelectuales acerca de lo singular sea un conocimiento inmediato y directo, y, por lo mismo intuitivo. Podría argumentarse que o es intuitivo o abstractivo; pero no es abstractivo, luego es intuitivo. Pero esto no vale, ya que puede ser reflexivo o indirecto, en segundo término.

Sobre la famosa discusión acerca de «lo primero conocido» («*primum cognitum*») –a lo que se refiere la segunda parte de la respuesta–, es sabido que la discusión se remonta, por lo menos, a Platón y Aristóteles. Según el platonismo, lo primero conocido por nosotros serían las Ideas, que son «innatas», y eso mismo se mantiene en la tradición platónico-agustiniana. Pero si descartamos el innatismo de las ideas, de cualquier idea, como ha demostrado Aristóteles⁴⁹, entonces resulta difícil admitir que lo primero que conoce el entendimiento de modo directo y por intuición sea lo singular material⁵⁰. Suponiendo que no es conocimiento innato del singular, ha de ser un conocimiento adquirido, elaborado por el sujeto. Pero no recibido de modo puramente pasivo por el entendimiento –al menos deberá dirigir la atención al objeto singular, *hic et nunc*–. Luego sólo después de una elaboración del objeto, que es entonces de tipo abstractivo, no intuitivo, ya que la intuición es mera recepción del objeto. Ahora bien, esta elaboración, si es abstractiva, no puede implicar la singularidad *hic et nunc* de modo directo, pero sí de modo reflejo, ya que se ha derivado por abstracción a partir del fantasma singular. Esta «cierta reflexión» es como el camino inverso de la abstracción: es concreción; y posteriormente vendrán los juicios sobre lo singular.

En el fondo, lo que está en juego es, por una parte, el papel activo de la mente respecto de los objetos; y, por otra, la liberación conseguida por el intelecto humano respecto de lo *aquí y ahora*. Esa liberación tiene un precio: la no

⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* q. 86, a. 1, etc.

⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES: *De anima*, III, 4, 429b 29-430a 2. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I, q. 84, a. 3.

⁵⁰ Tomás de Aquino ha matizado mucho la respuesta: cf. *Summa Theol.* I, q. 85, a. 3.

intuición directa de lo singular, lo que es aquí y ahora. Pero no el desconocimiento total de lo mismo. Decir que el intelecto conoce lo singular aquí y ahora, lo mismo que el sentido, equivale a suponer que no se ha liberado de lo físico concreto: del espacio concreto y del tiempo concreto; pues estar liberado implica indiferencia para ser actuado por el estímulo físico de modo inmediato, como el sentido. Así no se salva la diferencia entre sentidos e inteligencia; aunque se diga que el intelecto conoce también abstractivamente lo universal: ¿cómo puede conocer lo universal, si está vinculado todavía o no liberado de lo singular? En el fondo, en la tradición conceptualista y racionalista, el entendimiento, si conoce lo universal, no es por su emergencia o liberación respecto de lo sensible; sino porque posee en sí los universales de modo innato. Lo que va contra la experiencia psicológica elemental. Consecuentemente Kant negará la intuición intelectual, bajo cualquier aspecto, que implique contenidos, quedándose sólo con la «intuición intelectual pura», que sólo implica *formas a priori*. Actualmente después de Piaget, pocos psicólogos admitirán que haya en nosotros algún conocimiento innato en sentido propio; todo conocimiento comienza por los reflejos...

Pero al fondo de todo está la tesis del dualismo antropológico accidentalista, de origen platónico: la duplicidad de sustancias completas e independientes, mente y cuerpo, unidas, o mejor, yuxtapuestas en el hombre. De esto deriva que el conocimiento intelectual no dependa para nada de los sentidos; que la inteligencia no reciba nada de la experiencia. Se abre así un abismo insuperable entre la experiencia sensible y la razón. La misma experiencia es doble, como vimos antes en Ockham: la inteligencia intuye, porque ha de partir de su propia experiencia inmediata, ya que no recibe nada de los sentidos. Posteriormente el racionalismo cartesiano, al admitir ese dualismo (*res cogitans / res extensa*) no ha hecho más que ser consecuente con una vieja tradición dualista, que como es bien sabido tiene sus antecedentes en el pitagorismo místico y en el platonismo.

d) Intuición, Abstracción y Reflexión (Dubium quartum)

Se plantea una cuarta duda, cuyo núcleo es «respecto de qué cosas puede darse noticia intuitiva en el estado actual» (del hombre). Esto permitirá abordar diversos temas en relación con la intuición, la abstracción y la reflexión. El punto de partida se refiere a la intuición (intelectual) de lo sensible: la noticia intuitiva, en el estado actual, no parece que pueda ser sino respecto de lo sensible.

Se dan varias razones a favor de la objeción. En resumen:

1) Los actos de entender lo sensible son de tipo reflexivo (opinión claramente de Tomás de Aquino, como ya vimos). Pero la noticia intuitiva es directa, no refleja.

2) Si fuera un conocimiento intuitivo, se daría un regreso *ad infinitum* o infinitos actos de intelección.

3) Sería contra la opinión de Aristóteles, el cual dice, entre otras cosas, que «nada hay en el entendimiento que no haya estado anteriormente en el sentido».

4) Otra objeción vendría de entender la intuición como conocimiento perfecto. Por lo que todo en ella se conocería con una clara distinción; por ejemplo se conocería la distinción entre los actos directos y los reflejos, entre el amor y la delectación, etc.; lo cual, sin embargo, sigue siendo dudoso.

Intuición y reflexión: (*Respuestas a la duda cuarta*)

En la respuesta Ockham se reafirma en su tesis: «Nuestro entendimiento en el estado actual entiende algo puramente inteligible en singular e intuitivamente». Luego, va rechazando una a una las objeciones:

– A la primera, contesta negando que exista una intelección reflexiva en sentido propio y estricto. La razón dada es elocuente: en la intelección intuitiva sólo hay como un movimiento recto de la mente hacia el objeto; mientras que en los actos de reflexión, en sentido propio, se requieren dos momentos: en efecto, *re-flectere* significa volver o retornar una cosa sobre sí misma. Lo que no se cumple en la intuición, ya que ésta es, por definición, como el ver, una mirada directa sobre el objeto.

En realidad, Ockham apenas ha entendido el valor del conocimiento reflejo. Luego, se reafirma en la dificultad de distinguir entre los actos de conocimiento directo (intuitivos) y los reflejos. Y ello le lleva a «desmitificar» por una vez la intuición: «Nuestro entendimiento en el estado actual no conoce intuitivamente nada de modo claro y perfecto, por lo que no puede discernir una cosa de otra. Por eso no puede discernir entre el acto directo (recto) y el reflejo y lo mismo con otras cosas...». Y trata de interpretar así a San Agustín.

Esta parcial desmitificación ha de aceptarse en la respuesta a la duda quinta: «Digo que la noticia intuitiva en el estado actual no se refiere a todos los inteligibles, incluso si están igualmente presentes al entendimiento, ya que es respecto de los actos, no respecto de los hábitos»

«*Pro statu isto*». Es una expresión muy frecuente en Ockham (como en otros escolásticos), para expresar el «estado actual del hombre». Es una matización muy significativa, ya que las tesis defendidas valen solo «*pro statu isto*», el estado del «*homo viator*» (que es como se planteaba la cuestión desde el principio). La presencia del teologuismo es patente. Las tesis defendidas se basan, no en la naturaleza intrínseca del ser humano, en cualquier estado de dicha naturaleza, sino en el estado «actual» del hombre viador. Si las cosas son así, ello es sólo provisionalmente: por el estado de caminantes; ya que en el estado de término, cuando el alma se separe del cuerpo, el conocimiento será plenamente intuitivo...

Observaciones

Esta primera respuesta es suficientemente explícita acerca de los fundamentos del ocamismo. Por un lado, en los filósofos que profesan el dualismo antropológico, aunque se acude con frecuencia al «*ego intelligo*» (Ockham) o al «*cogito*» (Descartes), se niega rotundamente el conocimiento reflejo («*nulla est intellectio reflexiva*»). La razón apuntada es que tales actos reflejos no pueden ser propiamente intuitivos, mientras que el entendimiento es, según ellos, esencialmente intuitivo, entendiendo la intuición a la manera de la «visión» sensible. Como dice Marechal, en Ockham la intuición intelectual «no es en su mayor parte otra cosa que la trasposición de la experiencia sensible a la inteligencia»⁵¹.

Por ello no comprenden la acción intelectual reflexiva, a pesar de ser un hecho de experiencia interna. Como tampoco comprenden o valoran la acción racionativa o de derivación en sentido estricto; sino que la asumen como una forma de intuiciones encadenadas: así la deducción no es más que una cadena de intuiciones, como luego dirá Descartes. En realidad, a lo que se opone la intuición es justamente al discurso o conocimiento derivado. Mas si se piensa que el intelecto humano es esencialmente intuitivo, resulta luego difícil admitir en él actos no intuitivos, como serían el razonamiento y la abstracción. Solamente lo admiten de mala gana y señalando que se trata de algo provisional: en el estado actual del hombre o del alma.

Ockham va más allá, añadiendo a lo anterior el prejuicio teológico: dice tranquilamente que los ángeles, cuando se piensan a sí mismos intuitivamente, no es por reflexión, sino en un sentido amplio o impropio... Lo que subyace a toda esta teoría es, de nuevo, el dualismo antropológico. En efecto, el carácter esencialmente intuitivo del intelecto sólo puede aceptarse en el supuesto de que su actividad es totalmente independiente y primaria: no depende para nada de la experiencia sensible. Y esto, debido a su constitución esencial, independiente del cuerpo, con el cual sólo forma una unidad accidental, transitoria (*pro statu isto*). Así pues, lo que no capta por intuición, no lo captará de manera alguna. El intelecto humano es de suyo similar al angélico; sólo que en el estado actual no es perfectamente intuitivo... Pero eso no significa que capte algo al margen de sus intuiciones primarias.

En consecuencia, todo lo que capta el intelecto humano lo capta intuitivamente o simplemente no lo conoce. Por lo que la reflexividad sobre sus actos o es intuición o no es conocimiento. En el fondo, no se niega la reflexión, sino el conocimiento directo, como distinto de ella y volcado sobre objetos del mundo exterior. En otras palabras, como de hecho el intelecto no intuye nada fuera de sus propios actos, resulta que para estos pensadores tales actos no se refieren a unos contenidos implicados, sino a sí mismos: los conceptos universales o las relaciones no son algo real ni poseen fundamento alguno en la

⁵¹ J. MARÉCHAL, o.c., p. 246.

realidad, son lo que conocemos, el término último del acto de conocer. Esta es la tesis básica del conceptualismo nominalista. Con lo cual nos encontramos a la mente sola frente a sí misma, frente a sus propios actos vacíos, un «cogito» interminable, sin contenido objetivo.

CONCLUSION. En lo anterior hemos procurado, primero exponer la doctrina de G. de Ockham en torno al problema del conocimiento, centrándola en la contraposición que él mismo hace entre «notitia intuitiva» y «notitia abstractiva»; simultáneamente hemos procurado apuntar algunas observaciones críticas en torno a la doctrina y a los fundamentos inmediatos propuestos por el autor.

Mas quedan todavía dos aspectos del máximo interés. Uno se refiere al contexto ideológico o a los pretextos sistemáticos, que subyacen a estas doctrinas y que llevan a Ockham a tales conclusiones expresas. Presupuestos no siempre explícitos, a veces indicados ya anteriormente en nuestra exposición; pero que requieren una profundización y determinación más precisa. Otro punto sería el de las consecuencias, sean explícitas, sean sobre todo implícitas, que se esconden en estas doctrinas. Consecuencias que, sin duda, han ido apareciendo y desentrañándose en los siglos posteriores, configurando sistemas filosóficos de máxima importancia en los tiempos modernos.

Así pues, en una segunda parte de este trabajo deberemos volver sobre estos dos puntos, pretextos y consecuencias sistemáticas. Lo cual queda como labor pendiente para una ocasión futura.