

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

Lorenzo Vicente Burgoa
Universidad de Murcia

Resumen: En un trabajo nuestro anterior, después de haber procurado una exposición crítica de la doctrina ocamista del conocimiento desde el punto de vista de su contraposición entre «notitia intuitiva/notitia abstractiva»¹, dejábamos pendientes dos aspectos de la máxima importancia e interés: uno, referente a las fuentes conceptuales o presupuestos doctrinales de la doctrina ocamista al respecto; otro, respecto de las consecuencias implícitas en dicha doctrina. Lo primero nos servirá para valorar adecuadamente esta doctrina explícita y ver sus fundamentos. Lo segundo, para medir su importancia histórica y comprender sus resultados y su influencia en posiciones sistemáticas posteriores a Ockham, pero precontenidas ya de alguna manera en su horizonte conceptual. Lo primero, corresponde a lo que pudiéramos denominar «pre-textos» o presupuestos implícitos; lo segundo, podría denominarse como «pos-textos» o consecuencias doctrinales, igualmente implícitas. De acuerdo con la idea de que todo el que escribe o habla, dice no sólo lo que explícitamente expresa, sino también lo que presupone y lo que implica en sus asertos como consecuencias.

De todo esto queremos ocuparnos a continuación. Y ello, con las limitaciones de espacio que este tipo de publicaciones lleva consigo; sin contar con las deficiencias que se deban cargar en nuestras personales limitaciones, como autor.

¹ Ver *Estudios Filosóficos* LI, n. 147 (2002) 223-256.

III. LOS PRE-TEXTOS: PRESUPUESTOS DOCTRINALES TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

A lo largo de la exposición de la primera parte hemos intentado presentar el pensamiento de Ockham acerca del conocimiento intuitivo en relación con el abstractivo, siguiendo lo más fielmente que hemos sabido los textos mismos del «venerabilis inceptor»; y hemos llevado a cabo ya algunas reflexiones críticas, que hacen cuando menos dudosa, sino inconsistente, la postura ocamista. De paso han ido apareciendo también los presupuestos o fundamentos de estas concepciones. De ello queremos tratar un poco más detenidamente a continuación, comenzando por los presupuestos o «pre-textos», en el sentido literal de «textos» o posiciones previas.

En orden a una mejor comprensión, podríamos clasificarlos en tres dominios fundamentales:

1. Presupuestos teológicos (teologismo).
2. Presupuestos antropológicos y gnoseológicos: dualismo antropológico, intuicionismo, conceptualismo.
3. Presupuestos ontológicos (especialmente: concepción de la existencia, idea de la individuación y concepto de contingencia).

Los dos principales presupuestos a nuestro juicio son: el dualismo antropológico y el teologismo. De ellos, el primero es más radical; el segundo se acomoda al primero. La teología en ninguna parte exige el dualismo antropológico; más bien se centra en el hombre como un todo, como «individuo a salvar». Pero es el maniqueísmo antropológico, derivado del dualismo platónico (Agustín, Clemente, Orígenes...) el que conduce irremediablemente al dualismo cognoscitivo.

1. La Teología como encuadre y como pre-texto (teologismo)

Es algo evidente que estas doctrinas se encuentran en obras intencionadamente teológicas. Es cierto que eso era normal y corriente en la filosofía medieval, puesto que todos o casi todos los profesionales de la teología, tanto entre los cristianos como entre los musulmanes, eran teólogos e incluso religiosos o clérigos. Y es cierto también que esas mismas enseñanzas pueden hallarse en obras más estrictamente filosóficas.

Lo importante ahora es el «teologismo», entendido como subordinación de la razón y de la filosofía a la fe religiosa y a la teología: la filosofía era considerada como subordinada (ordenada a y súbdita de...) la teología religiosa, desde Clemente de Alejandría (de quien proviene la famosa fórmula, que irrita a los filósofos: «*philosophia ancilla theologiae*: la filosofía como sierva de la teología»)² y sobre todo desde San Agustín, para quien la Filosofía es

² Cf. CLEMEN. ALEX. *Stromata*. I, 5, 28; PG 8, 718.

esencialmente por su fin «amor Dei: amor de Dios»; y ello a partir de una ingeniosa equivalencia semántica: *Philosophia* = amor sapientiae; sed Sapientia = Deus; ergo *Philosophia* = amor Dei³. Esta subalternación es igualmente clara en San Buenaventura⁴. Y, en todo caso, se completa con el ejemplarismo teológico: Dios es la causa ejemplar de todo (por ello la imagen de la Trinidad se halla en todo lo creado). Por tanto, el conocimiento divino será el ideal y el modelo ejemplar del conocimiento humano.

En todo caso, habría dos maneras de entender las relaciones entre filosofía y teología: o bien de subalternación epistémica de la filosofía respecto de la teología; o bien, de auxiliar metodológico a fin de hacer la fe más clara e ilustrada («fides quaerens intellectum», según la fórmula de San Anselmo)⁵. Bajo el primer aspecto, la filosofía y la ciencia humana se hallan, no sólo al servicio (ancilla) de la teología y de la fe, sino que están intrínsecamente subordinadas a ellas: al fin, el conocimiento natural, científico y filosófico, no es más que un efecto de «la iluminación» de Dios a nuestro intelecto (teoría agustiniana de la iluminación). Por tanto, la autoridad religiosa puede juzgar de las verdades científicas y filosóficas; al menos desde su concordancia con la fe y condenar como falsas las proposiciones científicas que no estén en concordancia con esa fe.

Bajo el segundo aspecto, se trataría de una relación de ayuda o auxiliar, como cualquier saber puede servir a otro sin estar subordinado al mismo epistémicamente. Este segundo aspecto no excluye la independencia o autonomía del saber racional respecto de la fe religiosa y, consiguientemente, la neta distinción entre la filosofía y la teología; incluso entre una «teología natural» respecto de una «teología sagrada» o religiosa. Esta perspectiva comienza a perfilarse en Tomás de Aquino⁶. En Ockham, asistimos también ya a una inicial «secularización» e independencia de lo natural (poder civil) frente a las imposiciones y usurpaciones del poder eclesiástico⁷. Sin embargo, en el plano especulativo y teórico, la razón sigue sometida a la fe⁸.

³ Cf. SAN AGUSTÍN: La filosofía es amor de Dios» (que es la verdadera sabiduría) «verus philosophus est amator Dei» (*De civ. Dei*, VIII, 1). No se olvide el trasfondo maniqueo de esta obra de San Agustín, significado por las dos ciudades. Pues San Agustín, que ha superado el maniqueísmo en el terreno metafísico, lo ha conservado en el plano antropológico y moral —«Crede ut intelligas...» (*Sermo* 43, 7, cf. *Sermo* 190, II, 2)—.

⁴ Cf. SAN BUENAVENTURA: *De reductione artium ad theologiam*. En esta obra habla claramente del «famulatum» o servidumbre de la filosofía respecto de la teología.

⁵ Cf. *Prologium*, c. 1 (PL 158, 227).

⁶ Cf. *Cont. Gentes* I, cc. 7-8; *In Boeth. de Trinit.*, q. 6. Aunque el mismo Tomás retiene todavía la expresión de «philosophia ancilla theologiae» (I, q. 1, a. 5).

⁷ Es conocida, aunque silenciada por siglos, su obra teológica: *Dialogo* «Sobre el gobierno tiránico del papa», Madrid, Tecnos, 1987. Esta obra puede decirse que es una denuncia valiente de las usurpaciones pontificias respecto del poder temporal de reyes y emperadores. Por ello fue incluida en el *Index librorum prohibitorum* (24-marzo 1564, siendo Papa Pablo IV) Aunque no se llegó a condenarle nunca por sus otras obras teológicas o filosóficas. Ver también: G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen-âge*; V: *Guillaume d'Ockham, critique des structures ecclésiales* (Louvain-Paris 1936).

⁸ Para una más amplia visión de la relación fe-razón en Ockham, puede verse R. GUELUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* (Louvain-Paris, 1947).

Si ahora decimos que el modelo de todo conocimiento humano es el conocimiento religioso o de fe, sería una consecuencia lógica de la primera postura. Y si añadimos que el modelo o ideal de todo conocimiento religioso es el conocimiento divino, la «ciencia divina» que Dios tiene sobre sí mismo, así como el conocimiento que los bienaventurados tienen de Dios, es una concreción lógica de lo anterior: aquí entra en juego el ejemplarismo teológico. Por tanto, el ideal modélico del conocimiento humano es el conocimiento divino y el conocimiento superior de los entes bienaventurados, que es lo más semejante al divino.

Sólo basta añadir que el conocimiento divino y el de los entes celestes y bienaventurados es un conocimiento intuitivo, un *simplex intuitus*, en el cual Dios se conoce a sí mismo y conoce *simul* todo lo demás, todas sus posibles participaciones o imitaciones (todos los mundos posibles). Y así lo dicen y admiten todos los teólogos. Dios ha de tener un conocimiento perfecto, mediante un acto único y eterno, cierto e infalible, en el que están presentes actualmente todas las cosas, tanto reales como posibles (omnisciencia). El modo de conocimiento racionativo, por pasos o saltos, lo mismo que el abstractivo, por partes o análisis, e incluso el mismo juicio o proposición, por composición de predicado y sujeto, todos esos modos implican imperfección intrínseca; y, por tanto, no pueden convenir al Ser perfecto y a la Inteligencia suprema.

De todo lo cual se concluye que el conocimiento intuitivo es el más perfecto de todos los modos de conocimiento. Al fin, nuestro conocimiento humano ha de comenzar siempre por algún tipo de intuición, pues tanto el juzgar como el razonar presuponen la aprehensión simple o intuición. Por otro lado, resulta que nuestros sentidos poseen ese tipo de conocimiento, la intuición: pues conocen sus objetos por la impresión inmediata de éstos. De aquí que la misma palabra «intuición» signifique primordialmente «visión» (del latín *intueri*= mirar dentro o sobre...). Y si lo poseen los sentidos, lo ha de poseer también el entendimiento, que es una facultad superior y más perfecta⁹.

La conclusión lógica de todo este razonamiento es que el hombre ha de buscar la intuición siempre y en todo acto de conocimiento. Y que siendo este el modo más perfecto de conocer, tanto en lo divino como en lo humano, ha de ser no sólo superior y prioritario¹⁰, sino también contener en sí eminente-

⁹ Esta argumentación, en su punto final, se encuentra ya expresamente en ESCOTO: cf. *Opus Oxon.* IV, dist. 45, q. 3, n. 1.

¹⁰ «Omnis notitia abstractiva alicuius rei naturaliter adquisita praesupponit notitiam intuitivam eiusdem. Cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter acquirere notitiam alicuius rei nisi mediante illa re tamquam causa partiali efficiente. Sed omnis notitia ad quam necessario coexistit existens rei est intuitiva; igitur prima notitia rei est intuitiva. Tamen Deus potest causare notitiam abstractivam et deitatis et aliarum rerum sine notitia intuitiva praevia...» (*In I Sententiarum*. Prologus, q. 1; p. 72 (Citamos por la edición de Gedeon GAL, St. Bonaventure, N. Y., 1967; las traducciones son nuestras, salvo indicación en contrario).

mente las cualidades de los demás tipos de conocimiento, o sea, de la abstracción, del juicio y del razonamiento.

Ya hemos visto el uso que hace Ockham de esta conclusión, aunque dándola más por supuesta o presupuesta, que explicitándola. Y hemos visto cómo las reticencias a este presupuesto se cubren con la expresión reiterada de «pro statu isto», apelando al estado actual del *homo viator*, en que el alma está unida (accidentalmente) a una porción de materia¹¹.

Así pues, el maniqueísmo moral, que invadirá desde san Agustín la ética religiosa del cristianismo, se halla previamente inviscerado en un maniqueísmo del conocimiento. Incluso la intuición es doble, sensible e intelectual, pero de tal modo que una no depende para nada de la otra. Todo esto, sin embargo, tiene sus raíces doctrinales en el presupuesto siguiente, el del dualismo antropológico accidentalista.

Si miramos más concretamente al contexto de la doctrina ocamista sobre la intuición, advertimos este proceso: es claro que Ockham trata aquí básicamente sobre la evidencia de las verdades teológicas (*De evidentia veritatum theologiarum*), las que, como ha dicho antes, son necesarias para la salvación («necessariae homini viatori ad beatitudinem consequendam» entre las que señala: existencia de Dios, inmortalidad del alma, etc.). Distingue luego dos modos de evidencia de tales verdades: una menos perfecta, que se basa en la noticia abstractiva y otra más perfecta, basada en la noticia intuitiva. Dado que en esta vida no tenemos intuición de tales verdades, aunque podamos obtener una evidencia suficiente, pero imperfecta, ésta debe ser de tipo abstractivo¹². De donde se deduce que entre ambas noticias, intuición y abstracción, debe haber una diferencia específica. Es la conclusión que ha sostenido en toda la extensa exposición, como hemos visto. Y sospechamos que esa diferencia, que tratará de apoyar en razones filosóficas poco convincentes, es más bien una conclusión teológica, extrapolada a la filosofía.

2. Dualismo antropológico y conceptualismo

El dualismo antropológico, derivado básicamente de Platón, y según el cual el hombre consta de dos elementos, corpóreo uno y espiritual el otro, unidos accidentalmente o yuxtapuestos, es otro de los presupuestos básicos de la tradición platónico-agustiniana. Es también aquí un presupuesto implícito, más que explícito.

¹¹ He aquí un texto muy significativo en este sentido: «Ad primum principale dico quod licet pro statu isto intellectus non intelligat nisi propter conversionem ad phantasmata, et hoc forte propter peccatum, quia deus non vult concurrere ad actum intelligendi concurrente actu phantasiandi, tamen in anima separata non valet, quia tunc sunt omnia principia sufficientia ad actum, et deus vult concurrere sine tali actu...» (*Reportatio IV*, q.12 S; citado por G. LEFF: *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester Univ. Press, 1975, p. 41, n. 175).

¹² Cf. *Sent. I*, Prol. q. 1 [Responso ad argumenta principalia]. Ed. cit., pp. 72 ss.

En la tradición de la escuela franciscana se halla también la teoría del pluralismo de formas substanciales en los seres materiales, frente al monismo de la forma de Tomás de Aquino y de Aristóteles. Con lo que, al aplicarlo al hombre, se abre una mayor distancia entre el elemento corpóreo y el elemento espiritual o mente: entre ambos caben múltiples formas substanciales. Aplicado al conocimiento, implica una mayor separación entre la experiencia sensible y la intelección racional. Esto es, los conceptos de la inteligencia no pueden proceder de la sensibilidad o de la experiencia; sobre todo los conceptos fundamentales, trascendentales o más universales. Luego se buscarán otras razones, que ahondan esa distancia, como las de que lo sensible nunca puede activar lo inteligible (Descartes); de donde se sigue que los conceptos de la inteligencia no pueden proceder de la sensibilidad¹³ y deben ser innatos (innatismo de contenidos). O bien, que lo sensible es singular y contingente: nos muestra lo que es, mas no lo que debe ser; por lo que de ello no pueden derivarse nunca verdades o principios universales y necesarios (Leibniz, Kant)¹⁴.

La consecuencia inmediata de todo esto es: negativamente, el agnosticismo de lo real por vía de conocimiento abstractivo, pues tal acción abstractiva o no existe, o es totalmente superflua.

Positivamente: el conceptualismo del conocimiento, en cuanto se presupone que no conocemos cosas en sí, sino nuestros conceptos de las cosas¹⁵, siendo esos conceptos algo innato (a natura) o bien formas que están en el intelecto *a priori*, puestas por Dios (o a lo sumo derivadas de intuiciones innatas). Por lo que, por ejemplo las ciencias no tratan de realidades universales¹⁶,

¹³ En el fondo Aristóteles reconoce también que lo sensible no puede actuar lo inteligible; pero no por eso concluye que lo inteligible no puede proceder de lo sensible, sino que hubo de suponer un intelecto agente, que hiciera de actualizador, en cuanto no es actuado por lo sensible, sino que opera sobre ello por iluminación y abstracción para formar las especies inteligibles. Así lo entiende también un aristotélico como Tomás de Aquino (cf. I, q. 79, 3, ad 3m).

¹⁴ Es el famoso problema del valor de los procesos inductivos, en los que se va desde lo singular a la ley universal o «problema de la inducción». Ello está muy ligado a la ignorancia de la abstracción formal intuitiva, como tendremos ocasión de ver en otra parte. Con todo, Ockham ha dejado algunas observaciones interesantes sobre este problema: cf. *Sent. Prol.* q. 2., Ed. cit., pp. 92-95.

¹⁵ «Si dicatur quod conceptus non intelligitur, sed est illud quo obiectum intelligitur, hoc non valet, quia si ponas plures conceptus et ponas simul cum hoc quod conceptus est illud quo obiectum intelligitur, igitur erunt hic plures intellectiones...» (*Sent. dis. III*, q. 2, p. 398). A continuación da cuatro razones bastante confusas contra Enrique de Gante.

¹⁶ «Es de saber que toda ciencia, sea real o racional, es tan sólo sobre las proposiciones como objetos que se saben («sciendum quod scientia quaelibet est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur») (...). El que la ciencia es de las cosas se puede entender en tres sentidos. O porque la cosa misma es sabida, y, en ese sentido no se da ninguna ciencia de las cosas substanciales, sobre todo porque no se sabe nada sino la proposición (...). Otro sentido es que las cosas son parte de lo que se conoce, y en ese sentido no es necesario que la ciencia real sea de cosas fuera de la mente. El tercer sentido es que las cosas son aquello por lo cual suponen las partes de lo que es sabido, y en ese sentido la ciencia es de las cosas, pero no de cosas universales, pues no se hace la suposición por éstas...» (*Sent. I*, dist. 2, q. 4, Ed. Brown, p. 137; Trad. de C. Fernández, *Los filósofos medievales II*, n. 3352, p. 1020; Madrid, BAC, 1980).

sino de cosas singulares. Y «si se encuentra alguna vez que la ciencia es de cosas universales, ha de entenderse que es de los universales predicables tomándolos por las cosas mismas»¹⁷.

De aquí se sigue que nuestros conceptos de cualidades o naturalezas comunes (especies, géneros) no son más que ficciones, meros instrumentos lógicos para ordenar los materiales de la sensación. No son algo real, fuera de lo individual. Sólo es real lo individual, ya que lo que existe son los individuos. Por consiguiente hemos de concluir:

- a) o bien, que los conceptos universales y las teorías científicas carecen de significación real, ontológica: se refieren, no a cosas o estados reales del ser, sino a esquemas mentales, tienen una significación meramente heurística, o una función meramente instrumental, como andamiajes para organizar nuestros conceptos.
- b) o bien, ni siquiera son conceptos, sino simples nombres comunes de múltiple significación, formados convencionalmente por adición de individuos, como colecciones de los mismos o de impresiones individuales. En cuyo caso, solamente tiene valor objetivo y real lo que se basa en una intuición sensible, sin que deba rebasarse ese límite.

Es fácil advertir que nos encontramos en el punto crucial de divergencia de las dos ramas del *nominalismo* ocamista. Por una parte, la dirección *conceptualista*, que se prolongará siglos después en el racionalismo cartesiano. De otro lado, la dirección empirista o *terminista*, que va a ser continuada por el empirismo clásico y el positivismo.

Pero la divergencia de ambas ramas del nominalismo no se debe al simple crecimiento o desarrollo, a partir de un tronco común; sino que se debe a la oposición irreductible entre los dos sistemas, que hace a la razón rebotar de uno en otro. Este será el drama de la razón filosófica en los tiempos modernos. Sobre ello volveremos posteriormente.

En efecto, si se adopta la posición conceptualista, habría que decir que nuestra actividad teórico-científica, que se basa y se constituye en gran medida a partir de distinciones, clasificaciones (universales) y teorías generales, no se referiría a objetos del mundo real, sino a «experiencias mentales» o a «proposiciones sobre cosas reales», como dice Ockham. O sea, que un científico que estuviera investigando los *tipos y las cualidades* de las partículas elementales de la materia por medio de un moderno ciclotrón, lo que experimenta en realidad son *ideas o proposiciones* sobre cosas, no las cosas mismas¹⁸.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Alguien dirá que efectivamente lo que experimenta un científico en su laboratorio son siempre *hipótesis*, que como tales son ideas. Pero esto es una mala expresión. Hay que decir más bien que el científico *comprueba hipótesis por medio de experimentos*; no «experimenta» hipótesis; el experimento es siempre un hecho individual, mientras que la hipótesis o la teoría es una fórmula universal.

De otra parte, si se opta por el nominalismo empirista, se llega a la conclusión de que lo único válido es lo que se experimenta individualmente. Por lo que cualquier teoría o explicación general, al no ser algo en sí experimentable, ya que excede en su formulación general cualquier número de experimentos concretos posibles, resultará un tanto gratuita y provisional; expuesta siempre, no sólo a la falsabilidad, sino a la falsación real, pues nunca sabremos lo que sucede en el siempre mayor número de casos posibles, no experimentados.

Como se ve, es posible que no todas estas consecuencias se hallen en G. de Ockham de manera explícita; su desarrollo, bajo ambas direcciones, ha sido justamente una labor de los pensadores siguientes. Pero no se puede negar que estaban ya en germen en las direcciones del nominalismo. Sobre esto volveremos posteriormente.

3. Presupuestos ontológicos

Se trata de doctrinas básicas, largamente discutidas ya por los escolásticos. Entre ellas, nos fijamos en las tres siguientes: el concepto de individuación, la idea de existencia y la concepción de la contingencia.

1) La concepción de la individuación:

«Hay que sostener sin ningún género de duda que toda cosa imaginable existente es de por sí, sin nada añadido, singular y una numéricamente, de suerte que ninguna cosa que se pueda pensar o imaginar es singular por algo que se le añada, sino que es ésta una propiedad que conviene inmediatamente a toda cosa, porque toda cosa es por sí o idéntica a otra o se distingue de ella. En segundo lugar, no hay ningún universal fuera del alma existiendo realmente en las sustancias individuales, ni pertenece a la sustancia o esencia de ellas, sino que el universal o existe sólo en el alma o es universal por institución [convención], ... porque es predicable de muchos, no por sí, sino por las cosas que significa»¹⁹.

«Todo universal es una realidad singular, y, por lo tanto, no es universal sino en la significación, porque es signo de muchos»²⁰. Desde el punto de vista de la significación, según Ockham no hay predicados universales, ya que cualquier término de una proposición predicativa *supone* o está en lugar de lo *singular* (su famosa teoría de la *suppositio*)²¹.

¹⁹ G. DE OCKHAM, *Sobre los «predicables» de Porfirio*, Trad. de C. Fernández: *Filósofos medievales II*, Madrid, BAC, 1979, n. 3458, p. 1062.

²⁰ *Ibid.*, n. 3495, p. 1078. Cf. también *Ibid.*, nn. 3343ss, p. 1016ss.

²¹ «Porque los términos –de las proposiciones– suponen por los singulares mismos». *Ibid.* n. 3352.

Como es sabido, en el problema acerca de la individuación, G. de Ockham sigue la opinión de Escoto, en cuanto a sostener que la individuación no añade nada a la esencia específica: cada cosa es individual por sí misma. Lo que existe es, no lo específico, sino lo individual y esto es singular sin más.

De aquí se sigue que conocer lo singular o lo individual contingente, incluso como perteneciente a tal o cual especie, se lleva a cabo mediante la facultad o el acto de conocer lo existente, que es la intuición. Así mediante la intuición conocemos tanto lo individual, singular, como lo específico, tanto lo esencial, como las características contingentes. La abstracción, pues, por la que únicamente conocemos lo común o lo universal, queda reducida a algo inútil.

Por otra parte, si el entendimiento ha de conocer lo individual, como de hecho así es, es preciso admitir que debe haber una intuición intelectual de lo singular, aparte de la sensible.

Naturalmente no vamos a entrar ahora en el clásico y espinoso problema acerca del principio de individuación o qué es aquello por lo que un individuo se constituye como tal, dentro de una naturaleza específica. Pero sí podemos decir que si no hay distinción alguna entre la naturaleza específica y lo individual, entonces no se ve cómo podemos distinguir entre individuos de la misma naturaleza específica –p.e. varios hombres–, y entre individuos de diversas especies –p.e. entre hombres, caballos y planetas–; y ello mediante la intuición sola. La intuición, sea sensible sea inteligible, capta lo que es aquí y ahora, o sea, lo individual. ¿Cómo sabemos que se trata de individuos de especies distintas, p.e. un hombre y un caballo? ¿Sólo por ser individuos distintos? Entonces, ¿no hay diferencia entre individuos humanos y equinos? Y si son individuos de la misma especie, ¿cómo sabemos que son de la misma especie y no de diversas especies?

En realidad, la intuición capta los individuos simplemente como algo numéricamente distinto, como unidades múltiples, sin distinción de especies naturales, a no ser que analice su naturaleza; pero entonces ya no es simple intuición. Y esa misma diferencia numérica la capta la intuición en cuanto contempla la separación de unidades materiales (cantidad discreta). Es decir, que la distinción «este individuo no es el otro» la hacemos en base a la captación de alguna diferencia en cuanto a la materia discreta. Para ello es preciso que podamos intuir un individuo, sin intuir otro u otros. Es decir, que en la misma intuición cognoscitiva llevamos a cabo una forma de separación o de distinción. Esta distinción es equivalente a captar un individuo sin captar otro: es una forma de abstracción impropia. No hay, pues, intuición pura; y si la hubiera, p.e. captando un objeto individual como fuera de todo contexto y como fuera de toda conexión con el universo, estaríamos haciendo la peor de las abstracciones. El nominalismo terminista, en el fondo, es una mala abstracción: considera lo individual como único o separado de todo lo demás; o bien, como una relación extrínseca de yuxtaposición, colección o cantidad

discreta, mas no en forma cualitativa. Por ello entiende los universales como colecciones o clases extensionales, no en sentido intensivo y cualitativo.

2) *La concepción de la existencia como factum o simple «estado»*

He aquí otro problema de raigambre metafísica: la noción misma de existencia.

En la tradición aristotélico-tomista, la existencia (*esse*) se entiende ante todo como *acto* y como perfección del ser: «última perfección del ser como tal». Es *actus actuus*: el acto de los actos²².

Del acto deriva la «existencia» como *estado* o como *hecho* fáctico. En este sentido, es lo que pone a la esencia fuera del estado de mera posibilidad o fuera de sus causas eficientes. Pero de tal manera que esta misma facticidad no es unívoca ni uniforme para todos los entes, sino que es pluriforme: «ens dicitur multipliciter»... Así hay un *esse per se* y un *esse per accidens*, *esse in se* y *esse in alio*, *esse a se* y *esse ab alio*, etc. El *actus essendi* depende radicalmente de los principios esenciales: («quasi constituitur per principia essentiae») ²³. Pero realmente es distinto de ellos: distinción real entre esencia y existencia actual. Pero no en el sentido equivocado de pensar que es algo aparte y separable de la esencia: el que sea realmente distinto no implica que sea algo separado. Es una perfección o acto de y en la misma esencia. Se dice que es «ut quo», no «ut quod», es decir, no es un ente completo (*quod*) sino como la parte formal por la cual (*quo*) el ente es tal.

En el ocamismo, y en general en el platonismo agustiniano, así como en otros sistemas posteriores, no se admite la distinción real entre el *esse* y la *essentia* actual. La existencia no es, para ellos, una cualidad o una perfección distinta de la esencia, sino que es un *estado de la esencia*. Es la esencia en acto, que nada añade a la esencia como posible, fuera del «estar-en-acto». Por lo que la existencia contingente viene a reducirse a la posibilidad de ser o no ser. Una esencia es contingente porque puede estar en acto o dejar de estar en acto: no por tener un acto contingente o una perfección que puede tenerse o no tenerse. La existencia contingente excluye, pues, cualquier determinación a ser o no ser. Por lo que el conocimiento de la misma sólo es posible desde la intuición del hecho (*factum*) existencial concreto. Nunca desde otra instancia, que implicase determinación alguna.

²² Cf. expresiones tomistas al respecto: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum» (S.T. I, q. 4, a.1, ad 3m). «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (*Ib.* q. 8, a. 1), etc...

²³ Dice Tomás: «Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae» (*In Metaphys.* IV, lec. 2, n. 558).

Ahora bien, si esto fuera así, sería imposible conocer la existencia de cosa alguna o su no-existencia por otro camino que no fuera la intuición. Pero ya vimos que esto no es así. La existencia puede ser conocida también por razonamiento, a partir de hechos que impliquen necesariamente esa existencia. Vimos el caso del planeta Neptuno. Igualmente, la Tabla periódica de los elementos químicos estaba completa prácticamente en cuanto a predecir la existencia de tales elementos con sus características, antes incluso de haber detectado la existencia de algunos de ellos, cuyo descubrimiento se ajustó luego con precisión a las previsiones. De modo similar, la comprobación del estado de expansión del universo actual nos lleva a conocer la existencia de un universo anterior convergente, en el que la totalidad de la masa se debió hallar reunida en un átomo gigante primitivo... O en un plano más vulgar: para los vaqueros del oeste o para los indios de las praderas, las huellas dejadas a su paso señalan la dirección de la banda a que se persigue; o la columna de humo que se levanta en el horizonte indica su presencia y su posición (contingentes...).

En general, hay una conexión, que implica necesidad, desde un efecto o hecho dado y comprobado hacia una causa proporcionada (aunque no a la inversa). Es el principio de causalidad, en su correcta formulación, que es la base de toda investigación en la naturaleza física. Sin este principio no tenemos más ley de conexión de los fenómenos que la simple analogía; la cual es evidentemente insuficiente para la certeza científica.

En realidad el conocimiento de la existencia o de lo existente contingente, de modo propio y completo, sólo se realiza en un juicio existencial. La existencia de lo contingente no es conocida de modo perfecto y completo ni por la intuición sola, ni por la abstracción sola. Es conocida en un acto de juicio existencial, en el que intervienen ambos modos de conocimiento: la intuición sensible (no intelectual) captando la existencia como *factum*; y la abstracción formal, captando la forma o esencia, como *sujeto* radical de lo que existe. Lo que existe no es sólo lo individual, sino también lo esencial. No son sólo los caracteres de lo individual lo que existe, sino también los específicos. La existencia, como acto, tiene más que ver con la esencia que con lo individual. La existencia es el acto, último de todo, lo esencial y lo individual: es el *totum concretum* lo que existe; pero el individuo, como tal, o sea, como unidad cuantitativa, no es el *totum* estrictamente hablando. Lo que distingue a *este* hombre de *esta* planta no es sólo lo individual, el ser individuos distintos, sino sobre todo el ser de especies o naturalezas diferentes.

La «existencia» es algo abstracto; lo que se conoce es lo existente en acto. La existencia, pues, se conoce como un atributo de lo existente. En consecuencia, se capta propiamente en un *juicio de atribución*. Decir «X existe» es predicar la existencia de algo que no es su propia existencia, sino de algo que «tiene la existencia». Por consiguiente no es una aprehensión o intuición pura, sino compleja.

Igualmente, la no-existencia de algo puede ser conocida solamente de modo cierto, no por intuición, sino por razonamiento, a partir de su imposibilidad. La intuición sólo puede darnos la certeza de su no-existencia en un ámbito concreto, aquí y ahora; pero no universalmente. Así p.e., dado que no hay intuición alguna de la existencia de seres inteligentes en otros mundos, no por ello decimos que no existan, pues son, al menos, posibles. Sólo su imposibilidad demostraría su no-existencia. En cambio, para conocer su existencia no es necesaria la intuición directa; bastaría con poseer algún indicio de esa existencia, como p.e. algún hecho o dato, que fuera inexplicable de otro modo, como p.e. señales de radio o captación de formas de lenguaje significativo...

3) *La concepción de la contingencia*

Otro de los presupuestos del ocamismo es la concepción de la contingencia. Se entiende comúnmente por «ser contingente» el que puede ser o no ser. Es decir, lo que de suyo es indeterminado a ser o no ser. De aquí que para conocer que algo contingente existe de hecho, debemos utilizar la intuición o la experiencia inmediata. Por la abstracción podríamos conocer si algo es por naturaleza contingente o necesario. Mas dado que fuera contingente, no podemos saber si de hecho existe o no existe, ya que lo contingente se define como lo indeterminado a ser o no ser.

Ahora bien, esta es ya una mala noción de la contingencia, equiparada a una total indeterminación. Dicho así –como «lo que puede ser o no ser»– sería lo mismo que «ser posible» en toda su extensión (en la jerga escolástica: «*possibile esse et possibile non esse*»). Por ello, es mejor la noción de contingente como: *aquello que puede no-ser*. De esta manera, la contingencia se conoce mejor por la posibilidad de no-ser, incluso en lo que ya ha sido; pero, al mismo tiempo, se determina a lo que «todavía no-ha-sido»; pues lo que ya ha sido, en cuanto tal, es *fácticamente* necesario, no contingente. Esto indica que la contingencia se refiere propiamente al *modo* de existir. Algo es «contingente» no por *lo* que es (esencia), sino por el *modo* de existir (aunque ese modo dependa radicalmente de su naturaleza).

Si entendemos la contingencia como pura posibilidad de ser o no ser, ello equivale a describirla como lo absolutamente indeterminado. Es el indeterminismo total. Ahora bien, el indeterminismo absoluto es tan inaceptable como el determinismo absoluto, que hoy ya nadie sostiene. El indeterminismo absoluto sencillamente no existe; sólo existe un indeterminismo relativo.

En efecto, lo que existe realmente se halla siempre inmerso en un universo en el que vigen leyes, tanto constitutivas, como funcionales y dinámicas o causales, que «determinan» al menos de modo general el marco de la posibilidad de los fenómenos. Dentro de ese marco, el fenómeno es variable (p.e. en una tirada de dados, el resultado es variable); pero fuera de ese marco, es sencillamente imposible (p.e. que en la tirada de dados, por muy repetida que se

suponga, salga un siete, o un resultado distinto a uno de los seis posibles). Si algo fuera absolutamente indeterminado, estaría fuera de este universo. El cálculo de probabilidades supone justamente la variabilidad, pero dentro del marco de una determinación general. No se puede calcular la probabilidad de un acontecimiento contingente, si no se conocen las posibilidades reales del mismo. La probabilidad es el cociente entre los casos favorables y los posibles. Para calcularla hay que conocer exactamente los casos posibles; de lo contrario la fórmula de: $P_y = 5/x$ (donde P es «probabilidad de y; y x es el número de casos posibles) es incalculable mientras no se determine el valor concreto de x.

Así pues, la contingencia de un hecho nunca es tan indeterminada y variable que, aunque en sí sea variable e incognoscible con certeza, no se acomode a ciertas constantes generales o a ciertos modelos comunes, a ciertas «determinaciones» no absolutas. Por ello, es posible calcular a veces la existencia de algo, por simple aplicación de unas leyes generales a unos hechos. Así se calculó la existencia del planeta Neptuno, antes de la observación empírica. La contingencia no es absoluta indeterminación; sino variabilidad, dentro de una determinación general. Por consiguiente, ni la intuición es la única forma de conocer lo existente en todos los casos; ni la intuición sola basta para conocer lo realmente existente, de modo que pueda ser identificado, esto es, como fenómeno o hecho de tal especie o naturaleza. La intuición sola nos puede certificar de que «algo existe aquí y ahora»; pero no es suficiente por sí sola para identificar qué es eso que existe, ni si es contingente o necesario. Nuestra intuición no es un golpe de vista omniabarcante, sino que procede por aspectos o cualidades. En el fondo es una *intuición abstractiva*.

En el ocamismo la preocupación por conocer con certeza el singular contingente adolece de dificultades insuperables, debido a una noción inadecuada, tanto de contingencia, como de singularidad o individualidad, así como de existencia. Sin embargo ha influido decididamente en la idea de desconexión de los fenómenos, preparando así el camino para la negación de la causalidad, que luego desarrollará el empirismo.

4. Presupuesto gnoseológico:

La intuición intelectual directa del singular material

Como es sabido, se trata de una cuestión largamente discutida, enlazada con otra, que procede ya de Aristóteles en el libro de la *Física*: ¿Qué es lo primero que conocemos (*primum cognitum*): lo universal y común, o lo singular y distinto?

La cuestión puede plantearse en tres niveles: qué es lo primero absoluta o relativamente. Luego, qué es lo primero en los sentidos o lo primero en el entendimiento. Finalmente, qué es lo primero con conocimiento confuso e indeterminado o con noticia clara y distinta.

Ockham parte del principio de que conocemos primero lo simple y luego lo complejo. Dentro de lo simple o incomplejo (*notitia incomplexa*) es primero la intuición y luego la abstracción: ésta presupone siempre aquella. Y todavía, la intuición es más completa, ya que se extiende a lo presente y a lo ausente, a lo existente y a lo no existente, a lo *per se* y a lo *per accidens* o contingente. Las verdades contingentes singulares (hechos contingentes) sólo las conocemos mediante la intuición; no por abstracción, ya que ésta prescinde de lo actual y de lo existente...

Ahora, y en lógica consecuencia con esto, a la cuestión acerca del «*primum cognitum*» responderá, con Escoto, que lo primero que conocemos es el singular material intuitivamente²⁴. Su estrategia es simple: después de exponer a su manera y de criticar las opiniones de Tomás de Aquino y de Enrique de Gante, se desarrolla en tres conclusiones:

- [1] Primero: que lo singular es algo entendido («*Et primo, quod singulare intelligitur*»);
- [2] Segundo: que la primera noticia de lo singular es intuitiva («*Secundo, quod prima notitia singularis est intuitiva*»).
- [3] Tercero: Que lo singular es lo primero que se entiende («*Tertio, quod singulare primo intelligitur*»).

Es como un silogismo, con tres premisas y una conclusión:

- El entendimiento entiende lo singular.
- Ahora bien, la noticia primera de lo singular es intuitiva.
- Luego el singular (material) es lo primero que el entendimiento entiende intuitivamente.

1) *La inteligencia de lo singular:*

Se demuestra por muchos caminos y argumentos. En cualquier caso, no hace más que seguir la tradición de la escuela franciscana en este tema: Escoto, Guillermo de la Mare, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla...²⁵. De modo similar, la fuerza de la argumentación se centra en este primer punto: en contra, se supone, de la opinión de Enrique de Gante y sobre todo de Tomás de Aquino.

²⁴ «*Utrum prima notitia intellectus primitate generationis sit notitia intuitiva alicuius singularis*» (*Sentent. Lib. I, dist. 3, q. 6*).

²⁵ Cf. H. D. SIMONIN: «La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIII^e siècle» en *Melanges Mandonnet*, II, pp.289-303; (Bibliothèque Thomiste, XIV; París, Vrin, 1930).

La verdad es que nadie había negado algún conocimiento intelectual del singular material²⁶. En efecto, nosotros razonamos y deliberamos acerca de asuntos y cosas singulares y materiales; nuestra vida práctica y la razón práctica se hallan sumergidas en lo singular material. Si lo que existe es lo singular, nuestro conocimiento intelectual carecería del mínimo realismo si no pudiéramos conocerlo.

Pero no es ese el problema. El problema no está en admitir si conocemos o no el singular material, sino en la asignación del carácter propio de tal conocimiento y la acción propia para llegar al mismo, así como el momento adecuado. Y es aquí justamente donde se halla la discrepancia con Tomás de Aquino, como señala acertadamente Simonin²⁷, y donde comienza la inseguridad y las discrepancias de los maestros franciscanos mismos, que no aciertan a señalar el modo; aunque la mayoría parece inclinarse por la intuición.

En otras palabras, el problema comienza en la segunda conclusión (o segunda premisa): es decir, en afirmar que tal conocimiento es intuitivo (y no abstractivo, ni reflexivo, ni de ninguna otra manera...).

2) *El conocimiento intelectual intuitivo*

El razonamiento de Ockham es simple:

«Pruebo lo segundo, porque alguna noticia singular puede ser intuitiva, pues de lo contrario ninguna verdad contingente pudiera ser conocida de modo evidente por el entendimiento; ahora bien, la noticia intuitiva de algo no es posterior al conocimiento abstractivo; luego la noticia intuitiva de la cosa singular es absolutamente la primera»²⁸.

En este cauto razonamiento, se comienza por establecer la conclusión de lo anterior: se debe dar un conocimiento intuitivo de lo singular. Y ¿por qué ha de ser precisamente una intuición? El razonamiento de Ockham consiste en suponer varias cosas: primero, que la noticia intuitiva es siempre anterior a la abstractiva, hablando en general; pero además, está suponiendo implícitamente que la intuición intelectual es también anterior a la acción abstractiva del mismo entendimiento.

²⁶ Cf. TOMAS DE AQUINO, *De Verit.* q. 2, a. 6, 3m; q. 10, a. 5; I, q. 86, a. 1; *Quodl.* VII, q. 1, a. 3, etc. En todo caso, y frente al dualismo antropológico, Tomás de Aquino advierte que tal conocimiento de lo singular se basa justamente en la unidad del ser humano: «homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» (*De Verit.*, q. 2, a. 6, 3m).

²⁷ H. D. SIMONIN, op. cit., pp. 289-303.

²⁸ «Secundum probo, quia notitia singularis aliqua potest esse intuitiva, quia aliter nulla veritas contingens posset evidenter cognosci ab intellectu; sed notitia intuitiva rei non est posterior notitia abstractiva; igitur notitia intuitiva rei singularis est simpliciter prima» (*Sentent.* Lib. I, dist. 3, q. 6; ed. cit. p. 494).

Y esto presupone otra tesis: que la intuición sensible no es suficiente para la abstracción, sino que a ésta debe preceder una intuición intelectual. En efecto, bastaría con suponer que la acción abstractiva del entendimiento está precedida por una intuición en el plano sensible para que el razonamiento no tuviera ninguna fuerza. Por tanto, hay que suponer que la acción abstractiva debe ir precedida por una intuición en el mismo entendimiento.

Y esto, ¿por qué? La única razón que pudiera sustentar esto es otro supuesto implícito: el dualismo antropológico accidentalista. En efecto, sólo si suponemos que el conocimiento sensible se halla totalmente desconectado del inteligible o que el entendimiento nada recibe de los sentidos; sólo en ese supuesto puede admitirse que la intuición sensible no sea ya suficiente para la acción abstractiva intelectual; sin necesidad de suponer una intuición intelectual previa, que es de lo que se trata. Pero supuesto el dualismo antropológico, de tradición platónico-agustiniana, entonces es claro que la intuición sensible no es suficiente para el entendimiento, y que hay que admitir una intuición intelectual primaria para cualquier acción intelectual. Así pues, éste es el último fundamento de la teoría: la concepción dualista del hombre, con la desconexión irreductible de ambas partes, la mente y la experiencia sensible.

3) *La prioridad de la noticia singular*

Dice Ockham: «La noticia singular sensible es absolutamente primera en el estado actual (del hombre), de modo que eso mismo singular que es percibido primeramente por el sentido, eso mismo y bajo la misma razón es entendido intuitivamente de modo primario por el entendimiento, a no ser que se presente algún impedimento, pues es propio de las facultades organizadas el que lo que puede una potencia inferior, lo mismo –y bajo la misma razón– pueda hacerlo una superior. Así vemos que lo mismo que percibido por un sentido particular (exterior) es también imaginado por el sentido interior. De modo similar, lo mismo que es conocido por el sentido y apetecido por la potencia apetitiva, eso mismo y bajo la misma razón es conocido por el entendimiento y querido por la voluntad; por tanto, eso mismo que es primeramente percibido por el sentido será lo que es entendido por el entendimiento y bajo la misma razón»²⁹.

²⁹ «Tertio dico quod notitia singularis sensibilis est simpliciter prima pro statu isto, ita quod illud idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem ratione primo intelligitur intuitive ab intellectu, nisi sit aliquod impedimentum, quia de ratione potentiarum ordinatarum est quod quidquid –et sub eadem ratione– potest potentia inferior potest et superior. Patet quod idem sub eadem ratione est sensatum sensu particulari et imaginatum sensu interiori. Similiter, idem sub eadem ratione est cognitum a sensu et appetito a potentia appetitiva, ita idem sub eadem ratione est cognitum ab intellectu et volitum a voluntate, igitur illud idem quod est primo sensatum a sensu erit intellectum ab intellectu, et sub eadem ratione» (Ibid. p. 495).

Dice, pues, Ockham, que lo primero absolutamente en el estado actual es el conocimiento del singular sensible. Pero añade que eso mismo y bajo la misma razón es lo primero, tanto en el plano sensible como en el inteligible. No que sea primero en el sensible por intuición y luego en el inteligible: sino que al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto es lo primero en ambos niveles, por intuición. Lo cual no se comprende, sino es porque en su concepción se trata de dos niveles separados e independientes. Y ello, como hemos visto ya, implica de fondo un dualismo antropológico radical.

Esto se muestra luego en uno de las contraataques a las posturas contrarias, especialmente tomistas: «Conocer esta blancura, que se significa con un nombre abstracto no es conocer más lo universal que conocer esto blanco, que se expresa con un nombre concreto. Por tanto es una manera absurda y fatua de hablar el decir que conocer algo en concreto es conocer lo singular, y conocer algo en abstracto es conocer lo universal, pues el concreto y el abstracto son condiciones y propiedades de los nombres o de los signos, o acaso de los conceptos, cuyo conocimiento no pertenece a muchos sentidos particulares, a no ser muy accidentalmente y no a todos, y, sin embargo, todos llegan a conocer los singulares. Es, pues, un modo de hablar ininteligible el decir: conocer algo significado con nombre concreto y conocer lo mismo significado con un nombre abstracto³⁰, a no ser sobreentendiendo que a veces una misma cosa es expresada de ambas maneras, lo que justamente pertenece al entendimiento»³¹.

Este texto indica que G. de Ockham, a pesar de su supuesta autoridad en el campo de la significación de los nombres, no llegó a comprender jamás la diferencia entre concretos y abstractos; por ello dice que es un modo de hablar absurdo e ininteligible. Sin embargo, es algo elemental que los abstractos puros, como «blancura», «sabiduría» etc.³² se diferencian en su significación de los concretos correspondientes, como «blanco» o «sabio», pues los primeros significan una cualidad o forma sin sujeto alguno; mientras que los segundos expresan la cualidad o forma, connotando un sujeto, ya sea un sujeto indeterminado, ya sea un sujeto singular, «esto blanco» (no «esta blancura», sino por sinécdoque), o «el sabio Sócrates», etc. Pero G. de Ockham no parece haber entendido la importancia de los nombres abstractos puros, como expresión justamente de una de las formas más interesantes de abstracción, la que luego denominará Cayetano «abstractio formalis»³³.

³⁰ Efectivamente la expresión es de Tomás de Aquino, en muchos lugares, y no precisamente en donde ponen los editores (I, 86, 1 ad 4m); el texto más importante es quizás: *In Boeth, de Hebdomad*, lec. 2.

³¹ *Sent. I*, dist. 3, a. 6; ed. cit. pp. 495-496.

³² De ellos trata largamente, aunque de modo más bien superficial, en su obra: *Summa Logicae*, la. parte, cc. 5-9.

³³ Cf. THOMAS DE VIO, *In de ente et essentia*, Proemium, q. 1, n. 5... Cf. nuestros estudios sobre el particular: *Ontosemántica. Semántica del ser*, Murcia, Secret. Public. Univ. Murcia, 1998, pp. 88-97. «Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano», en *Estudios Filosóficos XLVIII* (1999) 211-256.

Cuando dice que lo de «concreto» y «abstracto» son condiciones de las palabras o de los signos «y quizás de los conceptos» es acertado, sin duda; pero son condiciones ante todo de los conceptos y de los signos. Justamente porque en los conceptos y en los signos es esencial la «significación» diferente; y justamente por eso no puede ser lo mismo nombrar una cosa en abstracto que en concreto, ni puede referirse al mismo aspecto o «razón» de la cosa, aunque sea el mismo objeto materialmente considerado. Cabe preguntarse, ¿cómo es posible que esta distinción tan elemental, y justamente en el plano de los nombres o términos, se le escapara a G. de Ockham? Sólo se nos ocurre una razón. No es que Ockham desconozca la diferencia del modo de significar en concreto y en abstracto, pues acaba de decir que son «proprietares vocum vel signorum», sino que la significación abstracta parece incompatible con la intelección de lo singular material. Sólo hay intuiciones y éstas son de lo concreto. La abstracción que puede denominarse «quiditativa» en Ockham no desemboca en una abstracción cualitativa o formal, como en otros autores escolásticos.

Ockham afirma que el sentido conoce también la «blancura», lo cual es inadecuado: el sentido conoce *lo* blanco en singular, *esto* blanco, con sus matices concretos, como siente *este* sonido, no la sonoridad... El entendimiento, en cambio, sí posee esos conceptos abstractos y en las lenguas cultas los expresa en términos lingüísticos, que se denominan «términos abstractos». ¿Cómo los adquiere? No puede ser por intuición, ya que no son algo existente. Ockham no puede entender que algo no intuido en sí mismo previamente sea conocido por abstracción. No distingue suficientemente entre lo que capta el sentido y lo que puede captar la inteligencia. Y ello, porque aplica indebidamente a la inteligencia lo que es propio del sentido.

4) *La superioridad de la noticia intuitiva*

De todo lo anterior, se sigue, según Ockham, no sólo la «primariedad» de la intuición sobre la abstracción, sino también la superioridad indiscutible de la intuición. Y esto particularmente en dos planos, el de la claridad o evidencia y el de la integridad de lo objetivo.

a) Se supone que la intuición es la causa de toda «evidencia»; y a ésta se la define por la claridad y la distinción de objetos o formalidades.

Pero también aquí hay algo inconsistente. Ante todo, se advierte una equivalencia entre evidencia-claridad-intuición. La evidencia se define como claridad y ésta se atribuye a la intuición. De donde evidencia e intuición parecen equivalentes. Sin embargo, no son términos o conceptos equiparables; aunque se hallen relacionados, no son idénticos. La evidencia significa propiamente visión a partir de algo (del latín: *e-videre*). Y se ha de distinguir al menos una doble clase de evidencia de lo verdadero: hay una evidencia inmediata, como en las tautologías lógicas y en los *principia per se nota*; y hay otra mediata, apoyada en demostraciones o pruebas. Por tanto, la evidencia

no debe identificarse con la intuición, que es siempre conocimiento inmediato y directo.

Por otra parte, la intuición tampoco debe identificarse con la claridad de la visión. Lo mismo que hay visiones confusas e indiferenciadas, así hay también intuiciones confusas, cosa que admite el mismo Ockham. Además, como en la visión, caben en la intuición ilusiones y alucinaciones, que dificultan con frecuencia la evidencia objetiva.

Por otro lado, la percepción de lo concreto material no equivale precisamente a distinción, dada la percepción simultánea de partes y aspectos diferentes. Es más bien en la actividad analítica y abstractiva donde adquirimos distinción y claridad de ideas. Hay evidencia intuitiva de un hecho (p.e. que todo triángulo inscrito en un semicírculo es un rectángulo) pero no es propiamente «evidente», si no se sabe por qué ha de ser así necesariamente. Hay intuición de un hecho, como un eclipse lunar; pero no hay evidencia de por qué sucede en este momento.

No se ha de confundir, pues, intuición con evidencia. No toda evidencia depende de una intuición: hay evidencias discursivas, que no son intuitivas. Y hay intuiciones afectivas, emotivas, etc., que no siempre son evidentes racionalmente.

En el fondo de todo esto se halla, sin duda, el contexto teológico en que se mueve Ockham. Es claro que se trata de «la evidencia acerca de las verdades teológicas». Para poder comprender esa «evidencia», la identifica con la intuición. Y para obviar dificultades, establece una diferencia específica entre intuición y abstracción. Es, muy probablemente, ese contexto teológico lo que le lleva a la citada distinción.

b) Se supone, además, que «intuir» es percibir lo concreto en su totalidad de aspectos y caracteres, ya que se opone a abstraer, en la que supuestamente se perciben las cualidades separadas. (En cierto modo, en la noción de intuición y de abstracción se presupone, como ya se indicó, lo que se quiere probar: o sea, su distinción específica como modos de conocer lo mismo).

Pero esto es ignorar el mecanismo de la intuición. Nuestra intuición sensible nunca es percepción integral de un objeto material, no es una especie de holograma sensible... Cada sentido percibe una cualidad particular de lo real, color, presión, temperatura, forma, tamaño, cantidad, etc.; ningún sentido percibe la totalidad del objeto en un acto, ni a veces en muchos... Por tanto, si por «abstraer» entendemos percibir una cualidad no percibiendo actualmente otras en el mismo acto, entonces es claro que la intuición sensible es también una manera de abstracción, ya que percibe las cualidades sensibles sucesivamente y separadamente.

Una cosa es que luego el sujeto, a partir de los datos de la intuición, haga la *síntesis perceptiva* y forme la imagen de lo concreto singular; otra que cada

acto de intuición capte esa síntesis. La síntesis perceptiva de lo concreto singular es una síntesis de intuiciones. No es una intuición particular. En esa síntesis de intuiciones, que hace el sujeto, especialmente al juzgar, es donde captamos una cualidad o un sujeto como existente o no existente, como aquí y ahora, etc., con las demás condiciones y cualidades. Pero esto ya no es la intuición, sino la síntesis subjetiva de las intuiciones.

La intuición intelectual, en aquellos casos en que se admita, como p.e. en los principios primarios de la razón, está subordinada a la intuición sensible en cuanto a los materiales sobre que versa. Los principios son ciertamente inmediatamente «evidentes» por sí mismos. Pero esa misma evidencia presupone al menos el análisis de los términos abstractos de que constan. Y la síntesis intelectual de las intuiciones ya no es una intuición, sino una reflexión, previo el acto de comparación entre ellas.

En consecuencia, la intuición tampoco capta lo existente tal como existe en sí; aunque sea la base para hacer la síntesis de sujeto y cualidad, de sujeto y existencia. Luego por esta parte la intuición no se distingue de la abstracción ni específica ni numéricamente. Que es lo contrario de la tesis principal de Ockham.

Aparte de todo esto, la cuestión no es cuál sea el conocimiento más perfecto, si la intuición o la abstracción, en sí mismas. Sino, cuál es el más normal y posible para el hombre.

Ahora bien, es claro que el conocimiento intuitivo, aun siendo en sí más perfecto absolutamente hablando, en el hombre (viator) y en el estado actual no es el conocimiento más habitual o normal. Intuir es propio de espíritus, más que de mentes racionales, que captan la verdad por partes, discurrendo de una en otra, mediante juicios predicativos, etc. De hecho, la intuición, por mucho que se la quiera ampliar, se refiere a un número de verdades relativamente pequeñas, en comparación con todo lo que conocemos.

IV. POST-TEXTOS: LAS CONSECUENCIAS HISTÓRICO-DOCTRINALES
(O DE GUILLERMO DE OCKHAM A KANT)

Vamos a referirnos ahora a las consecuencias posteriores de estas posiciones ocamistas. Tales consecuencias no se hallan todavía en el mismo Ockham o se hallan en él solamente implícitas, como en germen, insinuadas a lo sumo. Pero se deducen con absoluta consecuencia lógica de sus posiciones doctrinales; y de hecho han sido deducidas históricamente en los diversos sistemas de pensamiento aparecidos con posterioridad.

Entre las consecuencias doctrinales, señalamos:

- 1) La mitificación del conocimiento intuitivo.
- 2) La negación o el olvido del conocimiento abstracto, al menos como actividad intelectual.
- 3) La negación o debilitación del conocimiento racionativo o derivado; sobre todo respecto de verdades no evidentes en sí mismas o contingentes.
- 4) La desconexión experiencia-razón y la oposición empirismo-razionalismo.
- 5) La nueva orientación de la teoría del conocimiento: problemas nuevos (o quizás pseudoproblemas); enfoque intuicionista y representacionista del conocimiento y de la verdad (lo incomplejo prima, lo complejo depende enteramente de lo incomplejo); desfondamiento racional o descolgamiento del conocimiento científico (en sus objetos, los conceptos o las proposiciones, y en su fundamentación fallida, la experiencia y la prueba por enumeración, o sea, problema del proceso inductivo).

Veámoslo brevemente en un repaso corrido, señalando cómo de hecho estas consecuencias se han cumplido en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico moderno³⁴.

1. La mitificación de la intuición

Tradicionalmente se admitía un doble conocimiento, el *inmediato* o adquirido sin razonamiento, y el *mediato* o derivado de otro conocimiento anterior. El primero, que puede identificarse con la *nóesis* o inteligencia, es un conocimiento a modo de visión (*intuitus*, del latín *intueor*): es el conocimiento *intui-*

³⁴ Sobre algunas de estas consecuencias cf. también: I. MARECHAL, *El punto de partida de la Metafísica*. I, pp. 267-275, Madrid, Gredos, 1957; André MURALT, «Kant, le dernier Ockhamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne», en *Revue de Metaphys. Moral* (París) 1975, 1; reeditado en *La métaphysique du Phénomène*, París, Vrin, 1985, pp. 138-160. Ignacio MIRALBELL, «Abstracción e Intuición en la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham», en *Actas I Congreso Nac. de Filos. Medieval*, Zaragoza, 1992, pp. 395-403, etc.

tivo. Y se venía atribuyendo, tanto a los sentidos como al entendimiento. Aunque respecto del entendimiento se advertían diferencias importantes, pues mientras los platónicos lo extendían a todo el campo del entendimiento, en Aristóteles y sus seguidores más fieles solamente se aplica a los conocimientos intelectuales que no son obtenidos por derivación racional, sino que constan de modo inmediato: o sea, a los principios racionales primarios y a los juicios inmediatos o evidentes en sí mismos (*per se nota*) en cuanto principios del conocimiento científico³⁵.

Si bien es verdad que los vocablos *νόησις*, *νοητόν* adquieren tanto en Platón como en Aristóteles múltiples significados, sin embargo no es infrecuente la oposición entre la intelección como «visión» mental sin discurso (*νοῦς*, *νόησις*) y el conocimiento que implica un ejercicio o discurso (*διάνοια*) o incluso como «opinión» (*δόξα*). En otras palabras, se contraponen el conocimiento inmediato y directo de alguna cosa al conocimiento derivado o mediato, que se alcanza mediante un razonamiento o discurso. Mas nunca se contraponen el conocimiento inmediato (*νόησις*) a la abstracción³⁶.

Respecto de los conceptos o ideas simples no se admite generalmente intuición, a no ser en un sentido amplio; y ello, porque se entiende que la adquisición o formación de los conceptos sigue un proceso psicológico complejo. Dejando de lado matices y diferencias, se asume que no hay en nosotros ideas innatas, sino que todo cuanto aparece en el entendimiento ha de haber pasado a través del filtro sensible. Por lo cual, la intelección no es ya una captación inmediata de los objetos. Ese proceso de elaboración del concepto, que en Aristóteles se conoce como *abstracción* (*αφαίρεσις*) impide considerar como intuitivos a los conceptos. A no ser en un sentido amplio, lo mismo que a una representación en la imaginación la denominamos «intuición», dejando de lado el proceso más o menos mediático de la percepción imaginativa. Por ello, es lógico que esa actividad o función abstractiva haya sido estudiada más especialmente en la línea del pensamiento aristotélico; aunque, por desgracia, no siempre con la profundidad y la precisión de vocabulario que sería de desear. Pero de esto, en otra ocasión.

³⁵ Cf. ARISTÓTELES: *Analyt. Post.* 84b37; 88b33; 100b12; *Ethic. Nichom.* 1143b1; 1140b34.

³⁶ Así p.e. en Platón *νόησις* significa «intelección, concepción intelectual (*Epist.* 310a), facultad de entender (*Tim.* 28a; 52a; *Rep.* 524b; 534a, etc.) y *νοητόν* equivale a «inteligible» (*Tim.* 37a; *Rep.* 509d, etc.). En Aristóteles, *νοητόν* se opone a *αίσθητόν* (*Met.* 990a31; 999b2; 1036a3, etc.) Ver también en PLATÓN: *Tim.* 87c; 89a; *Fedr.* 63c; *Pol.* 306e; etc. En ARISTÓTELES: *Metaph.* 1012a2-3; sobre *διάνοια* cf. *Metaph.* 1013a20; 1021a31,32; 1025b6, etc.

Particularmente en Aristóteles *διάνοια* y *νοῦς* se usan a veces de forma indiferente (p.e. *De Anim.* 433a2); otras veces aparecen como especies de un género (p.e., *De Anim.* 414b18; *Anal. Post.* I, 33; 89b); otras veces *νοῦς* aparece como uno de los *ἔξει* de *διάνοια* (p.e. *Anal. Post.* I, 19, 100b) en el primer sentido, ambos términos se usan para designar la facultad intelectual; en el segundo, *διάνοια* denota especialmente el conocer discursivo y *νοῦς* el conocer intuitivo: cf. ROSS, *Aristotele's Metaphysics*. Commentary 1012a2. Para un estudio más detallado, cf. también: BONITZ, *Index aristotelicum*; K. OEHLER, *Die Lehre von noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles* (München, 1962).

En consecuencia, el entendimiento humano posee cuatro funciones fundamentales: la *abstractiva* o analítica, la *intuitiva* (respecto de los juicios inmediatos), la *raciocinativa* (deductivo-inductiva) y la *reflexiva* (respecto de sus propios actos y contenidos). Estas funciones pueden estudiarse desde tres puntos de vista diferentes: el *psicológico* (en cuanto a su estructura psíquica), el *lógico* (en cuanto a su validez formal y funciones lógicas; especialmente en la función raciocinativa); y el *gnoseológico*, en cuanto a su capacidad para conseguir conocimientos verdaderos, ciertos y objetivos.

Así pues, la intuición tiene un dominio determinado: no se extiende a todo, ni se aplica a cualquier objeto. Todavía en Escoto hemos visto cómo la intuición requiere la existencia actual y la presencia del objeto intuido³⁷. Pero a partir de Ockham la intuición va a ocupar todo el campo del conocimiento, no sólo sensible, sino también intelectual; y principalmente el intelectual. Y ello por un doble movimiento:

Primero, se pone como principio que todo conocimiento complejo (juicios, raciocinios, etc.) han de partir y basarse en alguna intuición. Y ello:

- a) Porque lo derivado parte de lo inmediato, como todo movimiento parte del estado de reposo. La intuición es, pues, como la visión quieta, serena y no sucesiva, de un objeto concreto. Argumento igualmente capcioso, aplicado al conocimiento, pues pasa del acto de conocer, que comienza en el estado de no-conocimiento (más que reposo, inacción o estado potencial), al contenido del conocimiento. Esto puede ser verdad, si se aplica al razonamiento; pero no respecto de la abstracción, que es igualmente visión de un aspecto, dejando de lado otros aspectos del objeto.
- b) Porque lo complejo consta de partes simples y depende de ellas. Es decir, se supone que todo conocimiento complejo depende del conocimiento previo de sus partes; y esto ha de ser intuición. Es un argumento engañoso y sutil. Se pasa desde el conocimiento de algo complejo al conocimiento complejo de algo. En efecto, el conocimiento de algo complejo puede ser incomplejo o simple (de lo contrario ni la misma intuición tendría lugar respecto de lo material, que es todo ello compuesto de partes múltiples).

Segundo, se hace objeto de la intuición, no sólo lo existente actualmente y lo presente, sino también lo no existente; no sólo lo universal, sino también lo singular y contingente, incluso material.

Aparte de esos argumentos más o menos falaces, el fondo de esta posición es, como vimos, la concepción dualista estricta del hombre. Esto supuesto, es

³⁷ «...Secundam, scilicet, quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam) voco *intelleccionem intuitivam*» (J. DUNS SCOTUS: *Op. Oxonien.* Ord. II, dis.3, pars 2, q. 2; ed. vaticana VII, pp. 552-53).

claro que el entendimiento nada puede recibir por vía de la sensibilidad. Por lo que se ha de admitir que todo lo capta de modo directo e inmediato por sí mismo.

Pero a eso se añade luego el carácter esencialmente intuitivo presupuesto del mismo entendimiento: al fin, es como una imitación del entendimiento divino... Lo que le dota de una potencia de comprensión de todo. Si de hecho llega a conocer lo no existente, ello deberá ser, ante todo, por intuición y no de otra manera... Así pues, ya tenemos a la intuición ocupando todo el campo del conocimiento, tanto sensible como intelectual.

A esto se añade que la intuición es el modelo de conocimiento teológico por excelencia (el *simplex intuitus* divino). Por lo que no solamente es un modo de conocimiento universal, sino también el más eficaz por su claridad y distinción (a semejanza de la visión ocular en lo sensible). Se olvida que nuestra intuición no es omniabarcante en un solo acto, no capta los objetos en su integridad, sino *por partes, aspectos, cualidades*, etc. Se olvida que nuestra intuición humana es *esencialmente abstractiva*, como propia de una mente que es ante todo razón progresiva.

Todavía esto se refuerza apelando al conocimiento realista y cierto de lo contingente. Dado que esto es necesario y que de hecho se da y es lo que interesa a la vida del hombre desde el punto de vista práctico; y dado que no puede ser conocido por medio de abstracción alguna; luego lo es por intuición. Aquí no se distingue bien si es intuición sensible o intelectual. Pero se ha de suponer que es intelectual, pues el entendimiento nada recibe ni depende de los sentidos, según el dualismo profesado.

Que estas consecuencias, ya bastante desarrolladas en G. de Ockham, continúan desarrollándose en autores posteriores, es algo que cualquiera puede comprobar³⁸. Baste recordar a Descartes, para quien todo conocimiento o es intuitivo directo o es derivado, pero de tal forma que el derivado es como una cadena de intuiciones³⁹.

E incluso a Kant, quien, aunque no admite la intuición intelectual respecto de contenidos, sí en cuanto intuición formal o pura. Y ello con todas las consecuencias que iremos viendo. En el Idealismo absoluto es claro que el principio berkeleyano «esse est percipi» está dominado por el presupuesto de una intuición omniabarcante: el *esse* se reduce o reconduce al pensamiento y éste es intuición o nada. De aquí también que, al no poder confirmar que se dé intuición, nos encontremos abocados al escepticismo⁴⁰.

³⁸ Cf. F. CANALS VIDAL, *La esencia del conocimiento* (Univ. de Barcelona, 1988) pp. 121-224.

³⁹ Cf. R. DESCARTES: *Regulae ad directionem ingenii*, III.

⁴⁰ Cf. A. L. GONZÁLEZ, «El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ocamista», en *Anuario Filos.*, 1977 (10) n. 2. Teniendo en cuenta la gran repercusión que tuvo esta tesis ocamista a través del nominalismo, hay que concluir que el decaimiento escéptico

Quizás el exceso último en esta línea se comete cuando se propone a la intuición como el método propio de la filosofía y especialmente de la Metafísica, como hace Bergson⁴¹. La intuición, hablando con propiedad, no es progresiva, sino que se produce o no se produce sencillamente. Por eso en ella no cabe propiamente el error; pero sí la ignorancia insuperable. Por tanto, difícilmente puede adoptarse a la intuición como método para ningún saber científico, que es esencialmente un conocimiento progresivo.

2. La superfluidad de la abstracción

La consecuencia primera de lo anterior, especialmente bajo el sentido de contraposición que hace Ockham de «notitia intuitiva/notitia abstractiva», es la clara inferioridad del conocimiento abstractivo frente al intuitivo. La consecuencia no está en Ockham, al menos explícitamente y que sepamos. Pero es una consecuencia totalmente lógica de su postura intuicionista.

Esta inferioridad aparece bajo tres aspectos: prioridad y dependencia, universalidad, certeza.

La *prioridad* de la intuición y la dependencia de la abstracción respecto de ella ha sido una de sus tesis más machaconamente repetidas: «En general, todo conocimiento incomplejo de un término o de una cosa o cosas, en virtud de lo cual pueda conocerse de modo evidente una verdad contingente, sobre todo de algo presente, es una noticia intuitiva»⁴².

Y la dependencia: «Todo conocimiento abstractivo de algo en sí o la simple noticia propia de alguna cosa, hablando naturalmente, presupone el conocimiento intuitivo de esa misma cosa...»⁴³.

Por otro lado, frente a la intuitiva, que puede comprender todo, lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente, lo esencial y lo accidental, etc., la noticia abstractiva se halla en clara inferioridad, pues sólo puede captar una parte de notas y nunca la realidad tal como es en sí: «De igual modo,

en que se vio sumida la filosofía escolástica tiene aquí uno de sus puntos originarios» (I. MIRALBELL, *art. cit.*, ed. cit. p. 401).

Esto se extiende también a la teología, respecto del conocimiento de Dios, pues como dice Ockham: «si creatura non potest cognosci in se nisi primo cognoscatur intuitive, multo magis nec Deus» (*Sent. dist. III, q. 2*, ed. cit. p. 403).

⁴¹ Cf. H. BERGSON, *L' evolution créatrice*, c.3, París, PUF, 1970, p. 697.

⁴² «Et universaliter omnis notitia incomplexa termini vel terminorum, seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva» (*Sent. I, Prolog. q. 1*; ed. cit. p. 31-32)

⁴³ «Omnis notitia abstractiva alicuius rei in se, vel notitia simplex propria alicuius rei, naturaliter loquendo, praesupponit notitiam intuitivam eiusdem rei. Sed notitia intuitiva alicuius rei nunquam potest haberi naturaliter nisi effective, vel mediate vel immediate, ab illa re. Ergo nec notitia abstractiva eiusdem, et per consequens nulla» (*I Sent. Prolog. q. 9*; ed. cit. p. 241).

ninguna verdad contingente, especialmente de algo presente, puede ser conocida evidentemente por medio del conocimiento abstractivo»⁴⁴.

Finalmente, la certeza y claridad es siempre preferible en la intuición. Es más, la evidencia, cualquiera que sea, es siempre alguna forma de intuición⁴⁵.

Así pues, la noticia intuitiva sustituye con ventaja a la abstracción aristotélica; y ello tanto en el conocimiento de lo existencial, lo fáctico y lo contingente, como de lo universal y necesario. Con ello se daba un vuelco completo, aunque de forma indirecta y como criticando a Escoto, a toda la doctrina aristotélica del conocimiento abstracto. La forma retorcida de la argumentación ocamista aparece ya en estas frases: «omne idem et sub eadem ratione quod est obiectum intuitivae notitiae potest esse obiectum abstractivae»; lo que no impide decir a continuación: «quidquid reale potest cognosci abstractivae, potest etiam cognosci intuitive».

Todo es ahora intuición. En el fondo, se extiende la idea de intuición a la práctica totalidad de objetos del conocimiento; lo que no deja de ser sorprendente y equívoco. Se consumaba así la revancha del platonismo medieval decadente sobre el aristotelismo. Curiosamente se trata de un platonismo que, contra su espíritu esencialista, se ocupa ahora de lo existencial y de lo contingente y variable. El esencialismo platónico se transforma por obra de Ockham en un existencialismo prematuro; pero sin dejar de atribuir a la intuición la primacía en el conocimiento de las esencias y de lo universal. Y digo «prematuro», porque, a semejanza del moderno existencialismo, se ocupa de la existencia en su sentido más superficial y fáctico, como vimos.

La consecuencia de todo esto ha sido, con posterioridad a Ockham, la de dejar de lado en la reflexión filosófica el estudio de la actividad abstractiva de la mente humana, a pesar de ser un hecho, antes que una teoría⁴⁶. Desde una infravaloración del conocimiento abstracto, tal como se ha querido ver, (o mejor, desde una mitificación divinizadora del conocimiento intuitivo, ajena

⁴⁴ «Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci» (*Ib.* Ed. cit. p. 32). Ver sobre esto las clarividentes páginas de F. CANALS VIDAL, *o.c.*, pp. 215-225.

⁴⁵ «... Frequenter requiritur notitia intuitiva, mediante qua accipitur notitia evidens veritatis contingentis sine qua notitia evidens propositionis universalis et necessariae haberi non potest, sicut declaratum est» (*Ib.*; ed. cit., p. 245).

⁴⁶ «Este modo de enfocar la teoría del conocimiento a la luz del dualismo intuición-abstracción que surge en esa época, representa una importante novedad frente a planteamientos anteriores –aunque quizás se trate de una nueva modalidad de la teoría de la iluminación interior agustiniana–, y es un antecedente cercano de la gnoseología moderna, en cuanto en ella el papel decisivo no lo juega la abstracción, sino la intuición intelectual, o aquel conocimiento intelectual que incluye en sí la existencia del objeto. No cabe duda de que esa es la pieza clave en el método cartesiano (...), también en el sistema espinosista (...) y así ocurre también en otros pensadores posteriores como Malebranche y Wolff, hasta que Kant reacciona precisamente negando la posibilidad de la intuición intelectual para el conocimiento humano» (I. MIRALBELL, *Art. cit.* Nota 6, p. 398).

totalmente al hombre) se ha pasado primero a malentender la actividad abstractiva y luego a dejarla totalmente de lado, a olvidarla simplemente.

Sin embargo, el pensamiento abstracto ha continuado desarrollándose en múltiples campos, especialmente de la ciencia natural y de las matemáticas; y ello generalmente de espaldas a los estudios filosóficos. Incluso aunque se ha tenido algo más en cuenta en el campo de la matemática, también aquí ha dominado un intuicionismo infundado y confuso, larvado unas veces y abierto otras.

Es claro que en el pensamiento moderno hablar de abstracción o de conceptos abstractos equivale generalmente a hablar de fantasmas, de pensamientos vacíos o de algo inconsistente. Ello ha sido elocuente en el pensamiento empirista, nacido justamente del nominalismo. Tanto Berkeley como Hume llevan a cabo una crítica destructiva y negadora de los conceptos abstractos, que reducen a simples «nombres comunes», despojándolos de cualquier significación objetiva⁴⁷.

Kant, a la vez que niega la intuición intelectual⁴⁸, admite los conceptos abstractos; pero, en completa continuidad con el conceptualismo, los admite como meros conceptos *a priori*, no obtenidos por medio de una acción abstractiva del intelecto; por lo que, dice, más que «abstraídos» (*abstracti*), deberían llamarse sencillamente «abstrayentes» (*abstrahentes*)⁴⁹. Kant piensa que gracias a este tipo de conceptos o formas *a priori* es posible el conocimiento científico y cifra en ello su conocida «revolución copernicana» que supuestamente habría realizado la Física de Galileo y Newton. La nueva Física va por delante con esos conceptos⁵⁰ *a priori*; no los obtiene a partir de la experiencia. El resultado lamentable es que la «ciencia», según cree Kant, no descubre nada, sino lo que ha puesto antes; y, sobre todo, no es una descripción de la realidad objetiva, sino una simple organización lógica subjetiva de los datos de la experiencia. Con lo que el realismo y la objetividad del conocimiento científico quedan estrictamente en entredicho.

Ultimamente Husserl ha vuelto a revalorizar la importancia del conocimiento abstracto, frente al empirismo y el positivismo, a fin de salvar el carácter y el valor universal del conocimiento científico⁵¹. Pese a ello, Husserl

⁴⁷ El mismo Ockham habla del universal reducido a «*communitas signi*» (Cf. *In librum Porphyrii de Praedicabilibus*, c. 5; Ed. Saint Bonaventure, N.Y., 1978) II, p. 22. Sobre la postura de Berkeley y Hume, cf. nuestros trabajos: «Berkeley: crítica empirista de las ideas abstractas. La abstracción como simple semántica», en *Daimon* (Murcia) 12 (1996) 49-60; «Crítica de Hume al pensamiento abstracto», en *Pensamiento* 53 (1977) 425-451.

⁴⁸ «No se da (al hombre) intuición de las cosas intelectuales, sino solamente conocimiento simbólico; y la intelección solamente nos es factible mediante conceptos universales en abstracto, no mediante lo singular concreto....». *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. (Diss. 1770), Hamburg, F.Meiner, 1966, § 10, p. 30.

⁴⁹ Cf. *Ib.* § 6.

⁵⁰ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Prol. 2ª ed. B XIII.

⁵¹ Cf. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, II (Trad. esp. de M. G. Morente y J. Gaos: *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid, 1976).

no ha hecho un estudio completo de la abstracción y parece tener en cuenta únicamente la forma menos importante, que es la abstracción universalizante.

3. La inutilidad del razonamiento o conocimiento discursivo

No solamente el conocimiento simple (incomplejo) ha quedado anulado en cuanto pensamiento abstracto; sino que también el conocimiento derivado, discursivo, en cuanto dependiente del carácter abstracto, ha de quedar lastimosamente malherido, sino prácticamente inutilizado. Tampoco esto se halla en Ockham explícitamente; pero se deriva lógicamente de su postura y será una consecuencia del pensamiento moderno posterior. El proceso es simple y lógico a la vez. Se comienza aceptando que por medio de la intuición podemos conocer absolutamente todo, el ser y el no-ser, lo concreto y lo abstracto, etc. Se sigue afirmando que lo que no pueda conocerse por intuición, –o sea, por un conocimiento inmediato y directo– no puede conocerse legítimamente de ninguna otra manera⁵². Y se termina por dejar de lado cualquier conocimiento derivado o discursivo, como sospechoso o ilegítimo.

La idea de la inutilidad, por no decir, ilegitimidad, de todo proceso discursivo propiamente dicho⁵³ se deriva de estos presupuestos implícitos. En efecto, si una cualidad o propiedad pertenece esencialmente al sujeto o a la noción definitoria del mismo, entonces es cognoscible por intuición o «cointuición»; o, a lo sumo, por medio de un análisis formal de los términos de la definición. Luego no se requiere derivación o deducción alguna. Así los teoremas matemáticos se conocen más bien por intuición de la equivalencia (ecuación) o por análisis de los axiomas y de las definiciones básicas.

Por otra parte, cuando se trate de una cualidad o propiedad o hecho accidental, que no pertenece necesariamente a un sujeto, sino que puede estar o

⁵² «Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi praecognoscatur intuitive» (*Sent.* I, dist. 3, q. 2; ed. Brown, p.403). Poco antes ha indicado lo que entiende por conocer algo en sí (*res in se*): «Aliqua res potest cognosci in se, ita quod nihil aliud, nec distinctum ratione nec distinctum ex natura rei, terminet actum intelligendi nisi ipsamet res, et hoc sive cognoscatur abstracte, sive intuitive» (*Ib.* p. 401; subrayado nuestro).

⁵³ «Ideo dico quod ad notitiam talium veritatum [e. g. «Calor est calefactivus»] frequenter requiritur notitia intuitiva, mediante qua accipitur notitia evidens veritatis contingentis sine qua notitia evidens propositionis universalis et necessariae haberi non potest, sicut declaratum est» (*Ib.* p. 245). Como dice acertadamente J. Maréchal: «Como se ve, la lógica Ocamista se resuelve íntegramente en una lógica de la identidad, en un álgebra de la Lógica: no hace otra cosa que agrupar 'supposita' bajo símbolos colectivos, trasponer unidades equivalentes, efectuar sumas, trasladar rótulos. Es, pues, una dialéctica fundada únicamente en la extensión de los conceptos, en ese principio de continente y contenido, que muy pronto, en los sucesores de Ockham, va a invadir toda la lógica. La comprensión del concepto, es decir, la asociación de las notas inteligibles que lo constituyen, no representa más que la forma, el color y el número de orden de un rótulo. Pero una lógica como ésta se halla afectada, en virtud de sus principios constitutivos, de radical impotencia para sobrepasar la experiencia concreta y múltiple: no rinde más que lo que ha recibido». *El punto de partida de la metafísica*, ed. cit. I, p. 251.

no estar; o sea, algo contingente, entonces no hay principio alguno desde donde pueda derivarse de modo necesario y cierto. Solamente cabe la posibilidad de que se «muestre» (no se «demuestra») por medio de la intuición inmediata de los hechos. Pero dado que los hechos son singulares, contingentes, variables, etc., nunca por medio de la colección o suma de los mismos, que es lo único que podemos obtener por la intuición, podremos demostrar una verdad universal respecto de lo contingente⁵⁴.

«Aquella proposición, cuyo primer conocimiento no puede ser obtenido sino por medio de la experiencia, mediante otra proposición contingente, no es demostrable... En efecto, por más que se tenga un conocimiento abstractivo tanto del sujeto como de la cualidad (pasión), si no se ve intuitivamente lo contenido en el sujeto y lo que tal cualidad implica en virtud de lo cual aparezca evidentemente que eso tal (la cualidad) es inherente a aquello (sujeto), jamás podría conocerse de modo evidente tal proposición universal...»⁵⁵.

De aquí que el entramado lógico y sistemático de los saberes va a gravitar, no sobre las relaciones lógicas entre juicios y proposiciones, sino sobre las relaciones entre conceptos o representaciones. La gnoseología del concepto sustituye a la gnoseología del juicio, paralelamente a como la gnoseología de la intuición va a sustituir a la gnoseología de la abstracción. En otro orden, la lógica de predicados sustituye a la lógica de proposiciones y de relaciones. La semántica de los nombres sustituye a la semántica de las proposiciones y a la sintaxis...

⁵⁴ Dice Ockham: «Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi praecognoscatur intuitive» (Sent. III, q. 2, ed. cit., p. 403). «Omnis discursus est inter complexa et praesupponit notitiam incomplexam terminorum, igitur omnis conceptus incomplexus habetur sine tali abstractione» (*Ib.*).

⁵⁵ «Illa propositio cuius prima notitia non potest accipi nisi per experientiam, mediante aliqua propositione contingente, non est demonstrabilis (...). Quantumcumque habeatur notitia abstractiva tam de subiecto quam de passione tali, nisi intuitive videatur aliquod contentum sub subiecto et aliquid importatum per talem passionem virtute cuius cognoscatur evidenter quod hoc inest huic numquam evidenter sciretur talis propositio universalis. Sicut si aliquis cognosceret intuitive vel abstractive animam intellectivam et similiter abstractive vel etiam intuitive cognosceret disciplinam vel scientiam, nisi evidenter cognosceret aliquam talem singularem haec anima habet disciplinam vel scientiam numquam cognosceret evidenter talem propositionem universalem; vel cognosceret cognitio terminis, et per consequens esset principium et non conclusio. Eodem modo est de aliis, sicut quod ignis potest esse calidus, quod terra potest esse frigida non potest sciri nisi per experientiam, igitur nulla talis est demonstrabilis» (Sent. Prol. q. 4; ed. cit. p. 147).

Es interesante lo que Ockham señala: cómo la noticia intuitiva es el comienzo del conocimiento experimental (notitia experimentalis), pues por ella se puede experimentar acerca de lo contingente y «mediante illa de veritate necessaria»; lo que no puede hacerse por la abstracción. Pero luego Ockham distingue una doble intuición, la sensitiva y la intelectiva, cada una de las cuales da lugar a una doble experiencia, la sensible y la inteligible: «...scientia istorum sensibilibium... incipit a sensu, id est a notitia intuitiva sensitiva istorum sensibilibium, ita universaliter notitia scientifica istorum intelligibilibium pure intelligibilibium accepta per experientiam incipit a notitia intuitiva intellectiva istorum intelligibilibium» (*Ib.*, ed. cit., p. 32-33). Así el razonamiento no se apoya en la experiencia sensible, sino en la intuición inteligible.

Las últimas consecuencias las sacarán posteriormente, tanto el racionalismo de Leibniz y Kant, como el empirismo de Hume. Las premisas estaban puestas por Ockham mucho antes, y son la base de la división de los juicios en analíticos y sintéticos: no caben más que juicios intuitivos analíticos, para las verdades necesarias, o juicios intuitivos sintéticos, para las verdades contingentes. Esto implica que la verdad obtenible o bien es meramente analítico-formal (si no se admite una intuición intelectual), o bien se trata de una verdad empírica singular, sin valor universal. En cualquier caso el saber científico es insostenible. Es lo que llevará a Kant a buscar una tercera clase, los «juicios sintéticos a priori», que garantice el valor del saber científico respecto de la naturaleza.

De hecho, tal y como se han desarrollado los saberes, es claro que los juicios analíticos sólo han funcionado legítimamente en la Matemática. Mas ello, no por la intuición, sino justamente por tratarse de objetos abstractos, que permiten la equivalencia (igualdad cuantitativa) entre los enunciados o proposiciones (ecuaciones). La Matemática pura no procede por inducción, sino por deducción, a partir de definiciones formales y de relaciones necesarias. Esa deducción es «intuitiva» en el sentido de *evidente*; no por ser una cadena de intuiciones, como pensaba Descartes, sino por haber igualado los objetos matemáticos mediante una acción abstractiva previa. De hecho eso no funciona igualmente en la Matemática aplicada, p.e. en la estadística, o en la biología.

Por otro lado, las proposiciones universales acerca de la naturaleza (leyes naturales) serían siempre contingentes e inciertas. No cabe más que una simple «analogía» o suma de intuiciones, basada en la semejanza externa. Pero la mera analogía no es una demostración cierta, ni siquiera probable, pues esa misma semejanza pudiera ser contingente...Y la suma de hechos particulares nunca puede igualar a una proposición universal. Por lo que el proceso racional inductivo, según Hume, nunca puede fundamentar la certeza del conocimiento universal⁵⁶.

En razonamientos negativos del tipo: «Si A es incompatible con B; y C pertenece a B, entonces C es incompatible con A», la conclusión es una derivación, que no está contenida en las premisas de modo intuitivo. Es preciso hacer un verdadero razonamiento o discurso (en sentido literal, de *dis-currere* pasar de uno a otro) para llegar a la conclusión. Pues bien, este tipo de razonamientos u otros similares, no parece que sean cognoscibles simplemente por intuición. Y sin embargo, son legítimos y nada raros en la ciencia natural.

Especialmente han de quedar fuera del ámbito del conocimiento aquellas conclusiones que se derivan a través de una analogía de proporcionalidad.

⁵⁶ Cf. D. HUME, *Inquiry*, sec. 4, 2 (*Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 54ss). Modernamente B. RUSSELL, entre otros, recae en la misma dificultad: cf. *Problemas de la Filosofía*, c. 6, Barcelona, Labor, 1970. Cf. igualmente: L. WITTGENSTEIN: *Tractatus...* Prop. 2.04, 5.135, 6.37 y 6.371, etc.

En otras palabras, hay razonamientos en los que la clave o «término medio» para unir dos extremos mantiene con los mismos una relación de semejanza no unívoca, sino proporcional o *analógica* (en términos aristotélicos). Así p.e. si tomamos un concepto, como p.e. «vida», que no es unívoco para todo ser viviente (cualquiera advierte la diferencia entre: vida vegetativa, vida consciente, vida intelectual, vida media de algo, etc.) es claro que aquí se quiebra un tanto la intuición y es sustituida por la capacidad de abstracción y de comparación de cosas que no son idénticas, sino que mantienen una diversidad dentro de la misma semejanza. En estos casos, la intuición no funciona suficientemente. Se trata, sin embargo, de conocimientos que pueden ser totalmente válidos y legítimos.

Justamente esto es lo que sucede con los principales conceptos de la metafísica. Ideas tales como «acto», «vida», «ser», «causa», «verdad», «unidad», «substancia», etc., pertenecen, según sus aplicaciones a ámbitos conceptuales muy diversos, pero que mantienen entre sí una cierta semejanza proporcional. Por tanto, sobre ellos pueden establecerse raciocinios válidos, siempre que se tenga conciencia de la proporcionalidad analógica.

Mas para los intuicionistas y debido a que tales conceptos no son intuitivos, sino más bien abstractivos, se sigue que la Metafísica, basada en tales conceptos, ha de quedar necesariamente cuando menos socavada. No es Guillermo de Ockham el que lleva a cabo esta «destrucción» de la Metafísica, pero se sigue indirecta aunque lógicamente de sus conclusiones sobre el valor omnímodo de la intuición.

Si todo lo que es cognoscible lo es por intuición, nada que no sea objeto de intuición será propiamente cognoscible. Las consecuencias las sacará posteriormente, tanto el racionalismo como el empirismo, cambiando el término de intuición por el de experiencia. Así p.e. según la posición del empirismo humeano, es imposible conocer tanto la «substancia», como la «causalidad», o mejor la relación causa-efecto, como relación necesaria⁵⁷. En efecto, la relación causa-efecto es conocida por nosotros intuitivamente sólo como contigüidad espacio-temporal entre dos objetos; mas no aparece en la intuición como relación necesaria, de necesaria dependencia, que es lo propio de la relación causal. Tal relación necesaria no aparece en la simple intuición, sino a través de un análisis de los hechos, a través de comparaciones y a través de la aplicación de un principio elemental: «nada que comienza a existir puede ser causa de sí mismo». Pero se trata ya, como es claro, no de una intuición, sino de una cadena de actos y derivaciones. En otras palabras, la relación efecto-

⁵⁷ «No solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su conexión constante, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia habitual» (D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana...* Lib. I, III parte, sec. 6. Ed., de Félix Duque, Madrid, Edit. Nacional, 1977, p. 199).

causa, en cuanto implica dependencia necesaria del efecto respecto de la causa, no es formalmente intuitiva, sino discursiva. En consecuencia, si sólo se admite lo que cae directamente bajo nuestra intuición, hay que negar la validez de todo conocimiento fundado en el principio de causalidad. Sólo que con ello tiramos por la borda la mayoría de los conocimientos del mundo físico, que se basan en tal razonamiento.

Y si ello es así para razonamientos referibles a las causas próximas e inmediatas, lo será con tanta mayor razón para aquellos que se refieren a las causas remotas o últimas de los fenómenos y del mundo en general. Por ello, según el racionalismo kantiano es ilegítimo conocer demostrativamente la existencia de Dios o de una primera Causa del mundo, ya que no tenemos una intuición de la misma, es algo que está más allá de toda experiencia (intuición empírica)⁵⁸. Y, en general, la metafísica, que se mueve, según el racionalismo clásico, en un universo de conceptos puros a priori, o sea, sin base en la intuición empírica, resultará para Kant un conocimiento ilegítimo o no válido, en cuanto referible a lo real. Lo cual es así, en el supuesto de que no podamos ir más allá de nuestras intuiciones directas y de que éstas se refieran, además, a «fenómenos» y no a cosas en sí. En fin, es claro que el agnosticismo metafísico hunde sus raíces con toda lógica en las conclusiones nominalistas acerca de la validez única del conocimiento intuitivo⁵⁹.

Algo similar sucede con la idea de substancia, en el sentido de *ens per se*. Ya Tomás de Aquino, siguiendo a Avicena, opina que debe definirse indirectamente, como «ens non in alio»⁶⁰. Y es que a ello se llega, no por intuición, sino a través de un razonamiento más o menos complejo. Partiendo de que los cambios accidentales han de presuponer un substrato permanente último en el cual tienen lugar, se sigue que dicho substrato (*substantia*, *substantia*) ha de ser algo *in se et per se* (=non in alio). Pero esto es la última derivación; lo propio es que conozcamos intuitivamente sólo lo accidental y cambiante. Por tanto, excluida la intuición, no habría modo alguno de conocer las substancias. Y es justamente lo que, mucho antes de Hume, afirma G. de Ockham: «Ninguna substancia corpórea exterior puede ser conocida en sí misma natu-

⁵⁸ Cf. I. KANT: *Crítica de la Razón pura* B 631ss. Compárese con la expresión de Ockham: «simplex in re aut totaliter cognoscitur aut totaliter ignoratur» (*Sent.* III, q. 5; ed. cit., p. 459). Lo que equivale a decir que la existencia de algo o se conoce enteramente por intuición (empírica) o se ignora absolutamente; es decir, no puede en modo alguno ser objeto de demostración.

⁵⁹ Piénsese en el alcance de estos textos de Ockham: «numquam notitia incomplexa unius rei est causa primae notitiae incomplexae alterius rei» (*Sent.* III, q. 1; ed. cit., p. 387; cf. II, q. 1; p. 314). Así pues, desde la intuición de una cosa (notitia incomplexa) no puede pasarse al conocimiento primario de cualquier otra cosa. En otras palabras: de que algo exista no puede conocerse que exista otra cosa. Como dice WITTGENSTEIN: «6.37. No existe la necesidad de que una cosa deba acontecer porque otra haya acontecido; hay sólo una necesidad lógica» (*Tractatus...* Trad. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza Edit., 1957).

⁶⁰ Cf. *Quodl.* IX, a. 5, ad 2m.

ralmente por nosotros»⁶¹. Esta sola frase, al mismo tiempo que excluye cualquier conocimiento discursivo de lo real, anuncia claramente un fenomenismo puro.

Este proceso de desprestigio del conocimiento discursivo alcanza quizás su culmen en el idealismo absoluto. Aquí la Idea lo domina todo y el acceso a la Idea y a la Verdad absoluta es, sin duda, la intuición. El proceso discursivo mantiene una sombra de sí mismo en el método dialéctico, en cuanto proceso de desarrollo de la conciencia en base a la oposición y a la antítesis, que se superan alternándose y negándose mutuamente⁶². Pero cualquiera puede ver que este proceso dialéctico no es en su marcha un proceso propiamente discursivo, sino como una cadena de intuiciones sucesivas, pues en dicho proceso rige la ley de la oposición inmediata.

Frente a esto, es demasiado evidente que el pensamiento científico moderno ha avanzado por medio de un auténtico discurso, tanto deductivo como inductivo. La intuición se halla al comienzo del proceso, pero no forma parte del mismo. Lo cual nos hace sospechar que este desarrollo científico moderno se ha llevado a cabo de espaldas y al margen de grandes sectores del pensamiento filosófico.

4. Desconexión experiencia-razón y enfrentamiento de empirismo-racionalismo

Después de todo lo anterior, casi es innecesario recordar otra de las más graves consecuencias del ockamismo, como es la desconexión entre experiencia y racionalidad. Esta desconexión es en Ockham explícita, en cuanto distingue claramente los dos tipos de intuición, la sensible y la intelectual, respecto de lo mismo y bajo el mismo aspecto. Como ya dijimos, ello es una lógica consecuencia del dualismo antropológico estricto o fuerte.

⁶¹ «Dico quod nulla substantia corporea exterior potest a nobis in se naturaliter cognosci, quidquid sit de anima intellectiva vel quacumque substantia quae est de essentia cognoscentis» (*Sent. dist. III, q. 2, ed. cit. p. 412*). La exclusión del alma intelectual tiende a salvar el «ego intelligo», ya que si «ego» no es algo subsistente (substancia) la acción intelectual es incomprensible.

⁶² Cf. G. W. F. HEGEL: *Fenomenología*, Prólogo, II,1. «Este movimiento que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo real, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa. Como proposición, lo especulativo es sólo el entorpecimiento interior y el retorno inexistente de la esencia a sí misma. He aquí por qué las exposiciones filosóficas nos remiten con tanta frecuencia a esta *intuición interior*, con lo que se ahorra la exposición del movimiento dialéctico de la proposición que exigíamos (...). En cualquier otro conocimiento, es este lado de lo interior expresado lo que sirve de demostración. Pero, una vez separada la dialéctica de la demostración, el concepto de la demostración filosófica se ha perdido, en realidad» (*Ib. Prol. IV, 1*). Ver también: *Enciclopedia* §§ 13-14; y especialmente los tres últimos silogismos, §§ 575-577. Cf. J. M. ARTOLA, *Hegel: La filosofía como retorno* (Madrid, 1972) pp. 420-436; J. HYPPOLITE: *Logique et existence* (París, 1953) pp. 119 ss.

De aquí que el paso desde el plano experimental al racional está interceptado. Es más, esta duplicidad de intuiciones viene a aparecer claramente inútil; y desde luego no se compagina con el famoso principio ocamista de «la navaja», que corta de raíz cualquier entidad inútil.

Esto se transforma poco a poco en una doble dirección del pensamiento postnominalista.

Para los que, siguiendo el «idealismo» platónico mantienen la intuición intelectual, resultará que ésta es la única fuente de conocimiento cierto y verdadero. Serán las ideas claras y distintas de Descartes, basadas en la «intuición clara y pura».

En cambio, para los que admiten y se atienen a la intuición sensible, la postura lógica es el nominalismo empirista: lo único que tiene valor y legitimidad es la intuición sensible. Y ello, a partir de la negación de cualquier forma de innatismo. Si no hay ideas innatas, como parece demostrable, ello implica que no existen tales intuiciones intelectuales, independientes de la sensibilidad. Es más, según Hume no hay en nosotros ninguna idea o relación de ideas, que no tenga su origen en la experiencia y pueda reducirse a ella⁶³.

Estas dos direcciones del pensamiento moderno, como era sabido, tienen profundas raíces en la tradición filosófica. Históricamente habría que remontarse, al menos, hasta la oposición entre platonismo y aristotelismo, si no antes. Modernamente es sabido que derivan del nominalismo ocamista en base a las tesis intuicionistas mencionadas; y más radicalmente, como hemos visto y repetido, en base al dualismo antropológico y al teologismo.

Y lo que inicialmente eran caminos divergentes, posteriormente se convierte en oposición irreductible. Kant pretenderá, inútilmente por lo que se ve, llegar a una síntesis superadora o compromiso entre ambas posiciones irreductibles. El fallido intento kantiano debería hacernos reflexionar sobre los orígenes y las raíces mismas de esta irreductibilidad sistemática.

5. La nueva orientación de la teoría del conocimiento⁶⁴

Es obvio que, con los presupuestos enunciados anteriormente y según las anteriores consecuencias, el nominalismo ocamista haya planteado una nueva orientación en la interpretación del conocimiento humano y de su valor y eficacia. Brevemente, señalamos los aspectos en que nos parece se apunta más claramente esta nueva orientación:

- a) Aparece un enfoque claramente intuicionista y representacionista del conocimiento. Aparte de las consecuencias indirectas, ya descritas

⁶³ Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, I, parte 1ª, sec. primera.

⁶⁴ Cf. I. MARECHAL, *El punto de partida...*, Ed. cit., pp. 254-275.

—anulación del pensamiento abstracto y debilitación del discursivo— ahora el análisis filosófico del conocimiento se va a centrar en lo que Ockham denomina «notitia incomplexi», conocimiento incomplejo o simple aprehensión. Esta, con base en la intuición, va a primar según Ockham, como hemos visto, en cuanto a prioridad, extensión y eficacia certitudinal. Por lo que a la hora de fundar el saber humano, *in statu isto*, se acude a lo que se considera primario: la intuición directa de lo singular. Todo lo que no se base en la intuición, quedará desfondado o incluso olvidado.

Esto significa que, p.e. si anteriormente la verdad del conocimiento se sitúa, no en las representaciones simples, sino en los juicios o enunciados, ahora se va a situar en la claridad y distinción de esas mismas representaciones. Esta es, en Descartes, la garantía de la verdad⁶⁵. Paralelamente, la certeza dependerá asimismo de la «evidencia» o claridad, que pueden ser radicalmente subjetivas.

- b) Una nueva concepción de la objetividad se irá abriendo paso. Si en la controversia medieval de los universales el problema se sitúa como correspondencia entre los conceptos o categorías y lo real, ahora, aparentemente se plantea en la misma forma, pero adquiere un agravamiento insospechado. Desde el momento en que se afirma que el concepto (universal) se halla únicamente en el alma (*subiective in anima*, como dice Ockham) y no se ha obtenido por medio de acción abstractiva alguna, sino que está en ella de modo innato o a priori, esa posible «correspondencia» se vuelve del todo problemática. En otras palabras, si lo que conocemos son los conceptos y éste es el término último del acto de conocer, se plantea el problema de si hay algún término «trascendente» o ulterior, que se corresponda con la realidad del mundo. La forma extrema postnominalista es el «esse est percipi» berkeleyano.
- c) Desde otro ángulo, el valor y el alcance del conocimiento queda estrictamente recluido al ámbito de las intuiciones. Ello, dicho de otro modo, equivale a decir que sólo podemos conocer lo que está avalado por una intuición⁶⁶. Y si no se admite más que la intuición sensible, como hará Kant⁶⁷, ello equivale a decir que no se conoce más que lo que está avalado por la intuición empírica. Pero entendiendo que no cabe hacer derivaciones o razonamientos a partir de la intuición empírica: esto

⁶⁵ Cf. R. DESCARTES: *Discurso del método* IV.

⁶⁶ «Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi praecognoscatur intuitivo» (*Sent.* III, q. 2, ed. cit., p. 403. cf. *Ib.* p. 410).

⁶⁷ «No se da (al hombre) intuición de las cosas intelectuales, sino solamente conocimiento simbólico; y la intelección solamente nos es factible mediante conceptos universales en abstracto, no mediante lo singular concreto....» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* § 10 (Diss. 1770), Hamburg, F. Meiner, 1966, p. 30.

equivale a transgredir lo límites de la experiencia posible. A lo sumo cabe un razonamiento por analogía, o por enumeración de hechos de experiencia, como supone el empirismo; lo que no deja de ser una forma devaluada de conocimiento.

- d) Como consecuencia de todo lo anterior, es claro que un nuevo escepticismo se cierne sobre el pensamiento humano, recludo en los estrechos límites de la intuición. Porque, por mucho que se empeñe Ockham, si no existe una intuición intelectual de lo singular, ni tampoco tiene sentido la intuición de lo no existente o de lo meramente posible o probable, entonces el campo del conocimiento cierto y verificable se acorta grandemente. No es sólo que se implante un agnosticismo estricto respecto de los temas y problemas de la Metafísica, sino que en la misma ciencia natural se resquebrajan las bases racionales teóricas, pues cualquier teorización de lo real se hallará en un plano de abstracción y fuera de toda posible intuición. Esta sólo puede referirse a lo singular contingente, actualmente presente: por tanto, cualquier hipótesis o teoría de carácter universal es por naturaleza inintuible.

CONCLUSIÓN

El pensamiento moderno ha progresado sin duda en cuanto al desarrollo de la libertad y de los derechos humanos, tanto individuales como sociales; ha progresado en independencia respecto de dogmatismos gratuitos y arbitrarios y en la conciencia de la democracia frente a los poderes autoritarios. En una palabra, ha progresado en el ámbito de la filosofía que se refiere a la vida práctica, lo que depende de la voluntad y de la acción concreta. Y esto se debe, sin duda también a la influencia del voluntarismo ocamista, y luego a la preeminencia que Kant concede a la Razón práctica; uno de cuyos frutos ha sido la lucha por las libertades individuales y por los derechos humanos, que modernamente se pone en marcha eficazmente con la Ilustración.

Sin embargo, no podemos decir lo mismo respecto del pensamiento especulativo. No es sólo ya que no se encuentre una base para la Metafísica; es que la misma ciencia natural ha quedado, o bien desfondada, o al menos sin fundamento lógico firme, tal cual lo presenta el empirismo. Si bien podemos reconocer la influencia positiva del nominalismo en el desarrollo del pensamiento experimental, sin embargo la experiencia concebida como cúmulo de intuiciones empíricas, pero desconectadas entre sí y de los principios lógicos, hace a tal pensamiento carente de base sistemática y de validez universal. O bien, con un fundamento lógico firme, pero totalmente formal y subjetivo en base a intuiciones formales, la ciencia natural queda reducida a mera función ordenadora de conceptos y de fenómenos (experiencias), pero no de realidades; como sucede en Kant y, a su modo, en el Idealismo absoluto.

Consecuentemente, los logros en la filosofía práctica, antes citados, han quedado desfondados y sin apoyo firme en un pensamiento teórico sistemá-

tico. Las mismas certezas morales o son meramente voluntarias, consensuadas y contingenciales, o son ideales más o menos convencionales, en forma de imperativos sin base en ninguna otra cosa, por tanto gratuitos en definitiva desde el punto de vista racional.

Todo esto nos debe hacer reflexionar y volver la vista a los orígenes del pensamiento en la «modernidad». No para quedarse en el pasado; pero sí para tomar conciencia de dónde venimos y cuál es el origen de las antinomias y de las deficiencias profundas de la filosofía teórica y de la ciencia pura. Esta puede decirse que se ha desarrollado en los últimos siglos totalmente de espaldas a la filosofía, apoyada casi únicamente, en cuanto ciencia pura, en las formulaciones de tipo matemático, cuyo modelo más señero ha sido, sin duda, la Física matemática. Ello ha permitido unos avances considerables. Pero no nos engañemos. Esos avances se han dado casi exclusivamente en el conocimiento *cuantitativo* del mundo físico, más que en el cualitativo. En otras palabras, se ha avanzado en el descubrimiento de lo que *hay* o mejor de «cuanto» hay de tal o cual realidad. La aplicación de la matemática lo que permite descubrir es la cantidad, más que la cualidad. Pero no hemos avanzado apenas en el conocimiento del *por qué* son así las cosas; excepto que al estudiar el «quantum» indirectamente haya permitido conocer también el «quale» y más raramente el «propter quid». Porque estas son las metas del conocimiento científico, en cuanto conocimiento teórico, y en cuanto diferenciado del conocimiento meramente conjetural o hipotético.

Cuando se refiere el hecho de que la ciencia se ha desprendido de la filosofía en la edad moderna, suele explicarse por los avances ingentes de la ciencia natural, que hacen imposible un conocimiento omnicomprensivo e imponen la especialización. Esta razón es, sin duda, válida pues lo estamos viendo actualmente en la variada proliferación dentro de las ramas científicas mismas. Pero nos tememos que no sea la única causa ni quizás la principal. Es probable que los científicos se hayan visto obligados a trabajar de espaldas a la filosofía o al margen de la misma, al ver que los caminos de la filosofía –en sus formas o sistemas más extendidos: racionalismo y empirismo– en los tiempos modernos en modo alguno sirven para justificar el conocimiento científico. Porque, por otra parte advertimos que los grandes científicos han tratado siempre de acercarse a la filosofía para profundizar sus teorías o simplemente aclarar sus conceptos. No son, pues, los hombres de ciencia los que se separaron de la filosofía⁶⁸, sino ésta la que se alejó del mundo de la ciencia.

En una palabra, nos preguntamos si no sería provechoso que los filósofos nos parásemos a reflexionar de cara al tiempo futuro si la dirección del conocimiento humano, tal y como viene orientándose desde el nominalismo ocamista (la llamada «via moderna»), no debería recibir un cambio de rumbo.

⁶⁸ El claro que el mismo Newton todavía se siente más como filósofo que como científico en sentido moderno; lo que aparece por el título de su gran obra: *Naturalis philosophiae principia mathematica* (1687).

No se trata de primar ahora otro tipo de conocimiento, sin más, sino de reconsiderar las posiciones de partida y llevar a cabo una revisión crítica de las mismas. Por debajo de todo ello estaría la liberación de todo lastre de teologismo infundado, así como del dualismo antropológico en sentido fuerte. Esta sí sería la auténtica revolución copernicana pendiente.