



NOMINALISMO, VOLUNTARISMO Y CONTINGENTISMO

LA CRÍTICA DE L. POLO A LAS NOCIONES CENTRALES DE OCKHAM

F. DOMÍNGUEZ RUIZ — J. F. SELLÉS

Documento recibido: 20-IX-2006
Versión definitiva: 14-XI-2006
BIBLID [1139-6600 (2007) n° 9; pp. 155-190]

RESUMEN: En este trabajo se revisan las tesis centrales del pensamiento de Ockham —representacionismo, voluntarismo, contingentismo— y la crítica de L. Polo a las mismas. Se divide en tres partes: teoría del conocimiento, psicología y ética, y metafísica.

Palabras clave: Ockham, L. Polo, representacionismo, voluntarismo, contingentismo.

SUMMARY: This paper reviews the principal points of Ockham philosophy: representationism, voluntarism, contingentism, and also the points of critic that L. Polo makes to them. The three parts of the study are: theory of knowledge, ethics-psychology, and metaphysics.

Key words: Ockham, L. Polo, representationism, voluntarism, contingentism.

Introducción

La cumbre del pensamiento en la filosofía escolástica del s. XIII gira en torno a tres ejes: la *realidad* irrestricta y las dos únicas puertas humanas que se consideran abiertas a toda ella: la *inteligencia* y la *voluntad*. La indagación filosófica de esa época busca la vinculación y equilibrio entre esos tres ejes. Pero esa armonía parece romperse con Ockham, pues este pensador devalúa la inteligencia por enaltecer desorbitadamente a la voluntad. Además, —según Polo— de la relación entre voluntad y bien, Ockham prima a la primera¹, hasta el punto de afirmar que la voluntad no está orientada al bien².

1. “El gran problema que plantea Duns Scoto es éste: ¿qué es *prius* la verdad como entendida o la intelección de la verdad? En Ockham también tenemos lo mismo: ¿qué es *prius* la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una

En efecto, de la deficiente interpretación de la operatividad abstractiva u objetivante de la inteligencia surge en Ockham el *representacionismo*, y de éste el *nominalismo*. Con ello tiene la voluntad el camino expedito para su propia exaltación. A ese *voluntarismo* se añade, además, el *intuicionismo*, único camino abierto a la realidad cuyo paso franco se otorga ahora a la voluntad. Se considera asimismo que esa facultad tiene mayor valor ontológico que la realidad física. Derivado de ello surge el *contingentismo*, una interpretación reductiva de la índole de lo real. Además, si se considera que toda realidad debe someterse a las exigencias de la voluntad, incluso la naturaleza humana, surge, por ejemplo, el *relativismo* ético.

Representacionismo, voluntarismo, contingentismo. Esos son tres puntos clave de la filosofía ockhamista. Para estudiar esas propuestas y sus deficiencias, se acude al pensamiento de un buen conocedor de la historia de la filosofía. Leonardo Polo ha dedicado un libro entero a Descartes, otro a Hegel y otro a Nietzsche. No es éste el caso de Ockham, pero no por ello este pensador tardomedieval es, para Polo, de menor influjo en la historia de la filosofía que los citados. Por otra parte, Polo considera que hay filósofos cuya relevancia hace girar alrededor de ellos todo un siglo, como pueden ser Kant en el XVIII o Heidegger en el s. XX; e incluso, filósofos que influyen en toda una época, como San Agustín a lo largo de la Edad Media. Con todo, para Polo, Ockham es más influyente que los mencionados pensadores, porque —según él— la historia de la filosofía admite un antes y un después respecto del *Venerabilis Inceptor*.

Por otra parte, también hay pensadores cuya filosofía ha influido mucho en Leonardo Polo, y a los que éste tiene más en cuenta, al menos en cuanto a sus descubrimientos capitales, como son Aristóteles³ y Tomás de Aquino⁴.

simetrización bastante clara, que es su voluntarismo teológico”, “Planteamiento de antropología trascendental”, *Miscelánea Poliana*, nº 4, 9. Se trata de un “voluntarismo teológico”, porque está asociado al principio dogmático y metodológico fundamental de Ockham: Dios no está obligado a nada (Cfr. *Sent.*, IV, q. 3-5, OP TH, tomo VII, 45 ss.), y por eso: Dios es omnivolente. Cfr. asimismo: *La libertad*, 78.

2. “Praeterea, specialiter de actu voluntatis arguo sic: omnis potentia libere agens et contingenter, potest de potentia sua absoluta cessare ab actu suo. Sed voluntas respectu cuiuscumque obiecti libere et contingenter agit, igitur simpliciter de potentia sua absoluta potest cessare ab actu suo. Ergo voluntas posset simpliciter facere se non beatam, et ita voluntas beati non esset confirmata in bono sicut nec voluntas viatoris. Maior est manifesta; minor patet, quia voluntas non potest necessitari respectu cuiuscumque”, *Sent.*, I, d. 1 q. 2, OP TH, tomo I, 399. Cfr. asimismo: *Sent.*, IV, q. 16; *Sent.*, I, d. 1 q. 3, OP TH, tomo I, 428; *Ibid.*, q. 6, 505.
3. Polo suele repetir que todos sus cursos son de inspiración aristotélica.
4. Leonardo Polo insiste en que él es un tomista que acepta de Tomás de Aquino sus grandes hallazgos (sobre todo la distinción real entre *essentia* y *actus essendi*), pero que no se queda en ellos, sino que intenta proseguirlos.

Tampoco es éste el caso de Ockham, pues éste, uno de los padres de la filosofía moderna, es seguramente el filósofo más criticado por Polo. En efecto, de Ockham no le llaman tanto la atención los aciertos como los errores. Con todo, se trata de equivocaciones agudas, que se muestran bien entrelazadas o, por así decir, que no dejan flecos (como —según Polo— sucede en Kant). También le resulta interesante este filósofo, porque lo considera un pensador original, a pesar de la influencia que éste recibió de Escoto. También le atrae su radicalidad, pues considera que sus errores —como, por ejemplo, los de Hegel— no lo son a medias.

Lo que precede indica, al menos, las siguientes cosas: a) que las propuestas filosóficas de Ockham, aunque equivocadas, son muy sagaces, pues de lo contrario Polo no las hubiese estudiado⁵; b) que las hipótesis ockhamistas llevan, al fin y al cabo, a la destrucción de la filosofía⁶, asunto que, obviamente, Polo no está dispuesto a permitir y, por eso tiene que salir al paso de ellas; c) que este pensador tardomedieval ha ejercido enorme influencia en la historia de la filosofía posterior. En efecto, para Polo, éste pensador es el padre de la filosofía moderna y contemporánea, el que acuñó una única moneda (para Polo falsa) con dos caras opuestas: el *racionalismo*⁷ (y su prolongación posterior en la Ilustración, idealismo, fenomenología, etc.), y el *voluntarismo* (que atraviesa corrientes aparentemente tan heterogéneas como la doctrina luterana, el empirismo, el voluntarismo decimonónico, ciertas versiones de la hermenéutica, el pragmatismo, etc.).

¿Por qué una única moneda espuria? Porque, según Polo, en su raíz el método cognoscitivo —teoría del conocimiento— ockhamista es erróneo. En consecuencia, el *tema* que esa filosofía aborda tampoco es real, sino precisamente una reducción de la realidad. Las dos caras de esa moneda, de ese *método*, son el *representacionismo* por una parte, y el *voluntarismo* por otra, y ambas son solidarias. La primera da lugar al *nominalismo*, es decir, a la sustitución del *ser* de lo real por sus nombres; y la segunda al *intuicionismo* y, derivado de él, al *contingentismo*, la sustitución de la *esencia* de lo real por el *fenómeno*. En efecto, según Polo, “Ockham ignora no sólo lo más propio del ser: la persistencia, sino que, además, sustituye el conocimiento

5. Cfr. *Presente y futuro*, 44.

6. “Ockham parte de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia en función de un problema ontológico. Ello conlleva la destrucción de la filosofía”, *Curso de teoría*, II, 112.

7. Con todo, que el *racionalismo* nazca de Ockham es una cuestión muy discutida. En contra de esta tesis está el artículo un buen estudioso de Ockham: PH. BOEHNER, “The Realistic Conceptualism of William Ockham”, en Allan B. Wolter (ed.), *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute, San Buenaventura, N.Y., 1958.

por la voluntad”⁸, como se podrá concluir de sus principios voluntaristas. Estos dos aspectos, reducir a un *hecho* la realidad de la criatura, y sacrificar el conocimiento humano a la voluntad arbitraria, están —para Polo— vinculados. Para mostrar este extremo, se estudiará sucintamente a continuación la gnoseología ockhamista.

1. Teoría del conocimiento

Atendamos en primer lugar al *método* cognoscitivo que Ockham emplea. Como se ha indicado, su tesis central en esta materia da lugar al *representacionismo*. Ésta posición se debe a que, de la dualidad entre acto de conocer-objeto conocido, Ockham atiende más al objeto que a la operación inmanente, dotando al objeto de preeminencia respecto del acto de conocer⁹ (prioridad ya defendida por Escoto¹⁰). Pero, además, Ockham interpreta reductivamente la índole del objeto conocido, pues olvida su *intencionalidad*. Esa palabra indica *pura* remitencia del abstracto respecto de la realidad física. En consecuencia con esa omisión, se empieza a considerar a las ideas en sí mismas¹¹, y a creer que éstas *suponen por* lo real: se trata de la teoría de la *suposición*, que aunque en Ockham se refiere más al lenguaje que al conocimiento¹², con el transcurso del tiempo, por influjo de su filo-

8. *Curso de teoría*, II, 118.

9. “Lo que funciona en Ockham es un criterio de autosuficiencia de la idea; y en eso estriba el concepto de *suppositio*. La teoría de la suposición empezó a formularse al principio del siglo XIII. En su primera fase, como algo parecido a la intencionalidad; en Ockham, en cambio, ya no es así, sino que lo único que conserva algo de la intencionalidad es la *suppositio terminorum*, pero nada más”, *El conocimiento racional*, 49.

10. Cfr. I. MIRALBELL, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1995.

11. Que la idea no sea intencional para Ockham significa que “la idea supone por sí misma, no se corresponde con la realidad. La suposición de la idea anula la intencionalidad: la idea se supone de otra manera que el singular, que es lo único real”, *Nominalismo*, 22. Así, por ejemplo, tales proposiciones como: ‘Sócrates es hombre’, o ‘Sócrates es animal’, no denotan que Sócrates tenga humanidad o animalidad; ni indican que la humanidad o la animalidad sea en Sócrates; ni tampoco que hombre o humanidad sea de la esencia de Sócrates o de su intelecto; sino que denotan únicamente que Sócrates es verdadero hombre y verdadero animal. Señalan que hay alguna cosa por la que está o supone el predicado hombre y el predicado animal (cfr. *Summa Logicae*, I, 62, OP PH, tomo I, 250).

12. La suposición, más que parte de la teoría ockhamista del conocimiento, es parte de su teoría semántica y de su teoría del lenguaje, o por no decirlo en términos anacrónicos, la *suppositio* es parte de las *proprietas terminorum*. Ockham hizo una reinterpretación muy drástica de la suposición, pues él comenzó a darle una interpretación más extensional que intensional, e incluyó los conceptos como términos que suponen y también como supuestos por otros términos. La suposición de los conceptos, es, para Ockham, la vuelta al



sofía, dicha suposición se acaba describiendo como una *representación* mental de lo real, lo cual dará lugar al moderno *representacionismo*. Atenderemos, por tanto, a estos tres puntos: el olvido de la *intencionalidad* del objeto conocido, la teoría de la *suposición*, y el *representacionismo*.

a) *El olvido de la intencionalidad cognoscitiva*

Si no se tiene en cuenta que la intencionalidad del objeto conocido es *enteramente* intencional, se puede pasar a considerar dicho objeto como una realidad —como sostuvo Escoto— que está dotada de un *esse diminutum*; como algo mental ficticio¹³ —como defendió Ockham al inicio de su filosofía—; como un símbolo, como sostuvo Peirce, etc. Según el primer periodo de Ockham esa ficción haría las veces de la realidad. Ahora bien, “al negar el conocimiento intencional de la realidad, nos encontramos con que la representación puede eliminar la cosa porque da lugar a un aislacionismo. De entrada la conexión del objeto pensado con la realidad, está rota”¹⁴. Se produce así una escisión entre lo mental y lo real. De ese modo, lo mental

mundo mediante la semántica, cuando hablamos y pensamos —pensar para él es hablar en nuestra cabeza— nos referimos por medio de palabras a las cosas del mundo.

13. Ockham sostuvo que las ideas o conceptos eran *ficta* —esto es, que tenían existencia objetiva en la mente— aunque sólo durante su juventud. Cuando escribió la *Ordinatio* (una versión revisada de su comentario al primer libro de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo) y la *Summa Logicae*, él no sólo ya no estaba tan convencido de los *ficta*, sino que incluso atacaba a un contemporáneo que sustentaba esta teoría: Pedro Auréolo, de quien Brentano retomó la intencionalidad. Finalmente, Ockham rechazó los *ficta* porque creía que llevaban al solipsismo y evitaban un conocimiento directo del mundo. Terminó aceptando los conceptos como *ipse actus intelligendi*, con una existencia subjetiva, es decir, como cualidades del alma.

He aquí algunas citas de la exposición que hizo Ockham sobre los *ficta* antes de tomar su posición definitiva: “Propositiones et syllogismi et universalia omnia non sunt nisi quaedam ficta in anima habentia tantum esse obiectivum, hoc est esse cognitum, nullibi existentia realiter; quae ficta vocari possunt pro quanto non sunt entia realia. Et tunc sunt ponenda aliqua entia rationis distincta universaliter contra omnia entia realia et contra omnia existentia in praedicamentis; et tunc talia entia rationis essent omnia ficta sicut chimaera, hircocervus, et huiusmodi. Similitet, talia entia rationis essent aedificia sicut castra, domus, civitates, et huiusmodi, quae excogitantur ab artifice antequam producantur in esse reali”, *In Librum Perihermeneias*, Prooemium § 10, 6-14, (Oph II, 370). “Similiter, propositiones, syllogismi et huiusmodi, de quibus est logica, non habent esse subiectivum; igitur tantum habent esse obiectivum, ita quod eorum esse est eorum cognosci igitur sunt talia entia habentia tantum esse obiectivum”, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 8 (Oph II, 273). “Posset poni quod talia non sunt verae qualitates mentis, nec sunt entia realia existentia subiective in anima, sed tantum sunt quaedam cognita ab anima, ita quod esse eorum no est aliud quam ipsa cognosci; et possunt vocari idola ... vel quaedam ficta”, *In librum Perihermeneias*, Prooemium § 7, 8-13 (Oph II, 359).

14. *El conocimiento racional*, 47.



sólo podrá referirse a sí mismo, pero no a lo real, siendo esto último incognoscible: “si decimos que las ideas están en la mente y sólo en la mente, y al estar en la mente son autorreferentes, entonces se considera que la realidad está fuera de la mente y que no me manda ningún mensaje, ninguna *especie impresa*, en terminología medieval; en consecuencia, son dos ámbitos escindidos”¹⁵.

Como es sabido, Polo formula axiomáticamente la intencionalidad del objeto conocido. Se trata del axioma lateral F de su *Curso de teoría del conocimiento*, y lo formula así: “lo conocido es intencional”. Ese axioma apoya a otro central al que Polo denomina axioma A, y que formula así: “el conocimiento es acto”. El olvido de la intencionalidad del objeto es pura consecuencia del olvido de la inmanencia del acto de conocer¹⁶. De modo semejante a la inmanencia de los actos de conocer, la intencionalidad del objeto conocido era una tesis central en el *De Anima* de Aristóteles, que Tomás de Aquino, por ejemplo, aceptó y usó reiteradamente¹⁷. Sin embargo, si se acepta el carácter que Ockham atribuye inicialmente a los *facta*, entonces parece que se conocen éstos, pero no la realidad. Así, “la imposibilidad de conocer la realidad para Ockham es, en definitiva, la negación del axioma de la intencionalidad: *todo objeto pensado es intencional*... El objeto es referente a; la intencionalidad es *intentio in*. En cambio, *en el representacionismo la intencionalidad queda destruida* por entender que tanto la suposición de la idea como la suposición de la cosa son autorreferentes. Es una fisura total entre el pensar y la realidad que no tiene justificación”¹⁸.

15. *Ibid.*, 47. En efecto, escribe Ockham que “para tener el conocimiento intuitivo no es necesario poner alguna cosa entre el intelecto y la cosa conocida, ni introducir ninguna especie”, *Sent.* II, qq. 12-13, OP TH, tomo V, 268.

16. “...operación inmanente (Tomás de Aquino), *enérgeia* o *praxis perfecta* (Aristóteles). En la filosofía posterior (digamos: desde Ockham) este tema se ha perdido, con algunas excepciones en la tradición tomista”, *Curso de teoría*, I, 53.

17. Cfr. J. F. SELLÉS, *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2000, cap. I.

18. *El conocimiento racional*, 47. Es manifiesto en los textos ockhamistas que la idea es un término supuesto. En efecto, lo que Polo llama “la suposición de la idea” no es sino un caso de la suposición, un tipo especial de término, los términos mentales, pues para Ockham nuestro pensamiento es lenguaje proposicional compuesto de ideas que no son sino términos de ese lenguaje. Ockham lo dice claramente: “Suppositio est proprietatis conveniens terminus sed numquam nisi in propositione... Dicitur autem Suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utitur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo”, *Summa Logicae*, I, c. 63, 3-15.

Ahora bien, si se admite que el objeto conocido no es intencional respecto de la realidad física, de acuerdo con esa hipótesis se pueden ensayar varias alternativas: decir que se conoce cada idea y nada más, o sea, que cada una de ellas está aislada de las demás; mantener que cada idea remite a sí misma; sostener que unas ideas remiten a otras. Según Polo, Ockham ensayó esos caminos, pues afirma, por una parte, que “para Ockham el valor supositivo de las ideas es tautológico y autorreferencial”¹⁹, pero, por otra, añade que Ockham prefiere la tesis de que las ideas remitan entre sí²⁰, lo cual complica todavía más las cosas. En cualquier caso de ahí deriva, según Polo, la teoría del representacionismo: “representación significa interpretación autorreferente de lo pensado. Lo único que se puede plantear entonces es si las representaciones constituyen un sistema, si las puedo vincular y lograr la *totalidad* de lo pensado”²¹, intento que caracterizará al racionalismo y que alcanzará su máxima expresión en el idealismo.

Sin embargo, en descargo de Ockham hay que decir que su teoría acerca de los *ficta* sufrió una evolución, pues tras sostener que las ideas son ficciones, se dio cuenta de que ese carácter ficticio no sólo se podía atribuir a los pensamientos acerca de seres inexistentes, sino también a las ideas referidas al mundo real²². En este segundo caso los *ficta* serían una mediación entre el conocer y lo real. Pero si se ha olvidado su intencionalidad, entonces se convierten en una pantalla entre el conocer y lo real. Por eso, Ockham cambió radicalmente de opinión, pues terminó abandonando los *ficta* por considerarlos como una mediación innecesaria y entorpecedora entre el conocimiento y la realidad. En efecto, pensó que el realismo inmediato que él profesaba se veía amenazado por esta especie de imágenes intermedias, y eso le llevó a abandonar su postura original. Ockham intentó mostrar la consecuencia absurda que conlleva postular los *ficta* como mediación entre el entendimiento y las cosas reales: “tal *fictum* impide la cognición de la cosa;

19. *Antropología*, I, 109.

20. “La solución de Ockham a la proliferación de la *suppositio terminorum* consiste en dotar a las ideas de otra suposición: *suppositio formalis*. Los universales son intencionales entre sí, pero no respecto de la realidad —una tercera *suppositio*— ni respecto de sí —pues entonces, cada idea sería tautológica y las relaciones lógicas imposibles—”, *Antropología*, II, nota 11, 37.

21. Cfr. *El conocimiento racional*, 47-49.

22. Adams apunta muy atinadamente que, una vez que Ockham ha postulado los *ficta* para explicar el hecho de que podemos pensar en cosas que en estricto sentido no existen, sin que nuestros pensamientos sean vacíos, después es muy fácil extender la teoría para explicar también el pensamiento sobre cosas que existen en la realidad: “cuando uno ha llegado a tal análisis, es natural extenderlo a pensamientos acerca de cosas reales, de modo que las cosas que existen realmente también tienen existencia objetiva cuando son pensadas”, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987, 77.



por tanto, no se debe agregar a la cognición. Esto es patente, porque aquello ni es la cognición ni la blanca real conocida, ni ambas cosas al mismo tiempo, sino un cierto tercero que media entre la cognición y la cosa; si se entiende el *fictum*, entonces no se entiende la cosa exterior. Y, por tanto, cuando formo esta proposición mental ‘Dios es trino y uno’, no entiendo a Dios en sí, sino un *fictum*, lo que es absurdo”²³.

Los *ficta* molestan a Ockham porque se interponen entre el intelecto y lo real a modo de un *tertium quid*. Además, no son concordantes con su teoría de la *suposición*, según la cual todos los términos de primera intención —también los hablados y escritos— están directamente —*suponen*— por cosas del mundo. De existir tales entes intermedios, no solo para las realidades inexistentes, sino también para la intelección de los singulares, la suposición se complicaría. Los *idola* o *ficta* estorban, pues, no sólo al “realismo inmediato” de Ockham, sino también a su filosofía del lenguaje, según la cual, y en coherencia con lo que precede, defiende que los términos escritos que son de primera intención no refieren a conceptos, ni a alguna imagen que sea *similitudo rei*, sino que apuntan directamente a las cosas del mundo, cuya existencia es absolutamente independiente de su ser inteligidas²⁴.

Hay, por tanto, en Ockham una evolución en sus hipótesis gnoseológicas, pues si bien en una primera etapa parece preparar el idealismo posterior al postular los *ficta*, luego parece abonar el terreno al futuro empirismo al negar la existencia de los mismos y defender el contacto directo con lo real singular. Con todo, para Polo ambas hipótesis —idealismo y empirismo— son solidarias, pues derivan de un mismo descuido: no reparar en la *intencionalidad* del objeto conocido. En efecto, la intencionalidad del objeto conocido es el puente que une el conocimiento abstractivo humano con la realidad física, puente que se rompe por primera vez con Ockham, y cuya ruptura permanece sin reparar a lo largo de la Filosofía Moderna.

23. *Quodlibet* IV, q.35, 92-96 (Oth IX, 473).

24. Esta última tesis ockhamista es coherente con el principio de economía que se le atribuye, pues además de representar un obstáculo para el conocimiento directo del mundo, los *ficta* son una proliferación de entes. En su *Summa Logicae*, Ockham se ha decidido por la teoría de los conceptos como *intellecciones*. La razón que da es que “es en vano hacer con muchas cosas lo que se puede hacer con pocas”, *Summa Logicae*, I, 12, 34-35 (Oph I, 43).

b) La teoría de la suposición²⁵

Como es sabido, la teoría de la *suposición*... es una teoría medieval que usada en el s. XIII, por ejemplo, por Tomás de Aquino²⁶ y luego modificada por Escoto y por Ockham²⁷. Este último autor distingue la suposición de la idea, la suposición de los términos y la suposición de la cosa. La noción de suposición significa “estar por”²⁸. La suposición tiene un carácter de signo. Si se dice que las ideas están por otra cosa, no es que sean intencionales. “Están por” la cosa. Además, la cosa está por sí misma²⁹. Esta teoría es compleja. ¿Cómo la entiende concretamente Ockham? “Aunque, en principio, la teoría de la suposición en el nominalismo fue una manera de entender la realidad como distinta de la intencionalidad, en Ockham ya no es así. El aislamiento de la idea son sus respectivas y distintas suposiciones”³⁰.

Al objeto pensado considerado como tal, se le suele denominar *suposición* porque se dice que *supone por* la realidad física, es decir, está en lugar de ella, hace sus veces. Con todo, si el sentido de la expresión “supone por” indica un olvido o una negación de la *intencionalidad* del objeto pensado, esa interpretación es errónea. Ahora bien, realizada esa precisión, es claro que el objeto pensado no es real, sino que es el doble *intencional* de lo real, y en ese sentido es correcto decir que supone por lo real³¹. En rigor, ¿qué significa para Polo *suponer? Eximir de existencia*. En efecto, el acto de conocer, al formar el objeto pensado, le confiere una índole peculiar, pues no le dota de existencia real, sino que, precisamente, ese objeto exime a lo real de su existencia. El objeto es *lo presentado* por el acto de conocer, que es *la*

25. La doctrina de la suposición es abordada por Ockham en los últimos quince capítulos del primer libro de su “Suma de Lógica”. Cfr. *Summa Logicae* I, c. 62-77.

26. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 16, a. 7.

27. Cfr. I. MIRALBELL, “La transformación ockhamista de la teoría de la suposición”, *Sapientia*, 1 (1989), 111-136.

28. “Suppositio est proprietatis conveniens termino sed numquam nisi in propositione... Dicitur autem Suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronome demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo” Dicitur autem Suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus intelligentia propositione stat pro aliquo”, OCKHAM, *Summa Logicae*, I, c. 63, OP PH, tomo I, 283.

29. *El conocimiento racional*, 46.

30. *Ibid.*, 47.

31. Polo escribe que “negar la suposición del objeto es una inadvertencia”, *Curso de teoría*, II, 117-118. Cfr. asimismo: *Presente y futuro*, 202.



presencia mental. No es ninguna realidad creada por el acto, ni tampoco efecto real alguno de él³², pues se da a la vez que el acto.

Para Polo, si no se distingue entre la índole del objeto y la índole de la realidad extramental, cabe el peligro de atribuir a la realidad la índole de lo conocido³³. Esa confusión se puede describir como la *extrapolación* de la índole del objeto conocido a la realidad física. Esas extrapolaciones se dan, por ejemplo, al considerar cada realidad como un *caso* (Ockham), como un *hecho* (Descartes, empirismo inglés, positivismo, positivismo lógico, etc.), como una *mónada* (Leibniz), como una *posición* (Kant³⁴), etc. También en el *realismo* se suele cometer esa confusión. En efecto, en esa corriente de pensamiento suele decirse que una idea es *lo mismo* en la mente que en la realidad, sólo que en cada lugar está de un modo distinto³⁵. Esta tesis es —según Polo— una confusión, porque la noción de “lo mismo”, es exclusivamente *mental*, no real. Por tanto, es una atribución ilegítima de la índole de lo ideal a lo real. Por otra parte, decir que las ideas son “en sí”, tesis propia del platonismo, también es conculcar su índole intencional³⁶. Esta hipótesis también es errónea, pues si la idea fuera un “en sí”, no podría ser conocida por el acto de conocer. Tampoco lo real puede ser un “en sí”, tesis propia de ciertos empirismos, agnosticismos, etc., pues si lo fuera, no se podría conocer³⁷.

32. “El objeto no es lo puesto, sino lo supuesto. Lo puesto es lo efectuado; la interpretación productiva del conocimiento viene del nominalismo, es decir, de la relación de intuición y voluntad característica de los pensadores tardo-medievales”, *Curso de teoría*, II, 112. Cfr. también: *Ibid.*, 119 y 146.

33. “La intencionalidad del objeto se refiere a lo real; pero ello no autoriza a conferir la suposición del objeto al ser. Sin embargo, como digo, dicha atribución es muy corriente. Con ella se confunde el objeto con el ser”, *Curso de teoría*, II, 120. Cfr. al respecto: J. I. MURILLO, “Distinguir lo mental de lo real. El curso de teoría del conocimiento de Polo”, *Studia Poliana*, 1 (1999) 59-82.

34. “A mi modo de ver, Kant comete aquí una confusión. Lo que denomina no predicado real no tiene nada que ver con la existencia. La suposición se oculta, no es ningún predicado. Pero tampoco es la posición empírica de lo pensado. La noción de posición empírica es una extrapolación de la suposición”, *Curso de teoría*, II, 117.

35. “En algunos manuales tomistas se puede encontrar lo siguiente: ¿qué diferencia hay entre una forma que yo pienso y esa forma en la cosa? Pues que la forma está en mi mente o está en la cosa, aunque en ambos casos es lo mismo. Esta respuesta es una consecuencia de entender la noción de *adaequatio* en términos de copia. Para la forma, estar en mi mente o en la realidad, es simplemente un cambio de lugar”, *Ibid.*, II, 121.

36. “Las ideas no son realidades en sí; la idea está supuesta; el *tópos* de la idea es el *noús*. No hay ideas fuera de la mente. Sin suponer ocultándose es imposible «lo que ya hay inmediatamente abierto»”, *Ibid.*, II, 117.

37. “La noción de idea en sí es una anulación de la idealidad en la inseedad... La suposición es la exención de ser. Lo exento es el objeto... Si no se controla la suposición, la dificultad

Atendamos ahora a una dificultad más aguda que plantea la teoría del conocimiento ockhamista, a saber, si unas ideas remiten a otras. “Ockham emplea palabras del *Peri Hermeneias*, donde Aristóteles dice que el juicio lleva del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Para Aristóteles, la relación «A es B» es intencional porque «A» me lleva al conocimiento de «B»; conozco algo desde algo. Conocer acompañando, dice Heidegger. Pero Ockham entiende esto de un modo peculiar: la intuición es la única alusión de una idea a la realidad. Una idea universal supone por el singular y sólo por él (no por sí misma)”³⁸. ¿De qué *universal* y de qué *singular* trata Ockham? Lo universal es para él *lo general*, y lo particular es un *caso* de esa generalidad³⁹. Al parecer, lo que Ockham le resta a la intencionalidad del objeto abstracto sobre lo real, se lo otorga a las *ideas generales* sobre los *abstractos particulares* como casos suyos⁴⁰.

¿Qué hay de erróneo en la tesis precedente? En el fondo, una confusión entre las dos líneas operativas de la inteligencia. En efecto, una de esas líneas, la *razón*, conoce el *universal real*. En cambio, la otra, la *generalización*, no versa sobre la realidad física, sino sobre los propios abstractos, atribuyendo lo *general a lo particular*. Por eso, “el escepticismo acerca de los universales se debe precisamente a la confusión de las ideas generales con los universales. *Las ideas generales no son conceptos*: los conceptos se piensan en la línea de la razón. Hablar de conceptos no es hablar de igualdades ni de cuantificadores. La *suppositio personalis* de Ockham es la suposición por el caso (la significación del caso). Ockham llama individuos (o singulares) a los casos, y sostiene que son reales; pero los casos no son reales, sino determinaciones segundas, es decir, la referencia intencional de las ideas generales a las determinaciones primeras (los abstractos)”⁴¹.

es inabordable y aparecen falsas dificultades como el agnosticismo y el empirismo”, *Ibid.*, II, 121.

38. *Ibid.*, II, 142.

39. “Aliter accipitur hoc nomen ‘singulare’ pro omni illo quod est unum et non plura, nec est natum esse signum plurium. Et sic accipiendo ‘singulare’ nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus. Unde vocando universale aliquid quod non est unum numero, —quam acceptionem multi attribuunt universali—, dico quod nihil est universale nisi forte abuteris isto vocabulo, dicendo populum esse unum universale, quia non est unum sed multa; sed illud puerile esset”, *Summa Logicae* I, c.19, OP PH I, tomo I.

40. Ockham “da un nuevo giro a la teoría de las suposiciones, llevándola, a diferencia de los *antiqui*, a una perspectiva extensional”, I. M. BOCHENSKI, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México, 1991, 143.

41. *Curso de teoría*, III, 30. Para ver la doctrina de Ockham sobre la suposición personal cfr. *Summa Logicae* I, c. 69.

En el fondo, se trata de una confusión entre lo que Aristóteles denominó *lógica de los predicables* y *lógica de los predicamentos o categorías*, o lo que Tomás de Aquino llamó, respectivamente, *abstracción formal* y *abstracción total*. La primera es un modo de operar de la inteligencia que versa sobre lo mental; en cambio, la segunda versa sobre la realidad física⁴². Para Polo “el error está en sostener que *caso* equivale a individuo real (aunque dicha equivalencia no es completa para Ockham): se supone *personaliter* por el caso, pero no por lo real”⁴³. Aunque se suela decir que lo real es *singular*⁴⁴, en rigor, no lo es. Ni la realidad física es así, ni la humana tampoco, ni cualquiera otra. La realidad física es concausal (*tetracausal*), conformada por causas *ad invicem* (como recordaban los pensadores del s. XIII). De tal manera que ninguna realidad física puede ser explicada aisladamente, porque constitutivamente está dotada de los cuatro principios que conforman la tetracausalidad física. Tampoco el hombre es un individuo singular, no sólo porque esté conformado por un cúmulo de dualidades, (tanto en el ámbito de la *esencia* humana como en el *acto de ser* personal), sino porque está constitutivamente abierto a otros seres y es inexplicable sin ellos.

El singular o el individuo en el nominalismo no es real, sino la referencia de una *idea general* a un *determinado abstracto*. Para Polo “el individuo nominalista es la determinación de la idea general. La equivocación de Ockham, que Frege intenta corregir, y en la que incurren de nuevo Quine y casi todos los lógicos actuales, se debe al desconocimiento de la distinción entre conceptos e ideas generales, y a cierta descalificación de la abstracción. La cuestión de la realidad no se resuelve con el cuantificador existencial, el cual es una determinación segunda (la fórmula “la existencia no es un predi-

42. “Al tratar la cuestión de la *suppositio personalis*, Ockham opera con la lógica de los predicables y de los predicamentos. Los predicamentos son explicitaciones de conceptos, no ideas generales. Por eso, la referencia real de los predicamentos es distinta de la referencia supositiva de los géneros. Ockham lo ve hasta cierto punto. Y también ve que la *suppositio formalis* es distinta de la *suppositio personalis*. La primera es la suposición de una idea por ella misma. Para Ockham, esa suposición es tautológica: una idea general supone por ella misma en tautología semántica, se toma por sí misma al margen de su estar por el singular. En esa anulación semántica de la *suppositio formalis* consiste la negación de la realidad de los universales. Ockham advierte de modo impreciso la distinción entre las ideas generales y las categorías. Su neutralización de la *suppositio formalis* es aceptable cuando se trata de ideas generales: las ideas generales no significan respecto de ellas mismas: un conjunto no significa respecto del conjunto, sino que tiene que determinarse según singulares (incluso si no los hay). Repito que los singulares de Ockham son *casos*”, *Curso de teoría*, III, 30.

43. *Curso de teoría*, III, 31.

44. “Se suele decir que lo real es singular (éste es uno de los puntos de apoyo de Ockham, que se presenta como fiel expositor de Aristóteles)”, *Curso de teoría*, III, 44. Cfr. de Ockham: *Sent.* I, d. 23, q. un., OP TH, tomo IV, 60-61.

cado real” es tautológica, por cuanto el cuantificador existencial ni es predicado ni es real). La noción de caso *real* se debe a confusión de operaciones mentales y de objetivaciones. Ésta es la herencia del nominalismo, que no se domina si se prescinde de las operaciones. En definitiva, si se sienta axiomáticamente que las operaciones se conmensuran con sus objetos, se controla el planteamiento nominalista y neonominalista. ¿Los hechos son reales? No. ¿Qué es un hecho? Una determinación segunda. Nada existe de hecho, porque un hecho no es sino la determinación correlativa a una idea general, es decir, la referencia de la idea general al abstracto⁴⁵. En cambio, el *concepto* es el conocimiento del *universal real*, es decir, el *unum in multis*, una única *causa formal* informando la multiplicidad que ofrece la *causa material* (el concepto no es la *definición*, pues ésta opera por *géneros y diferencias específicas*, y es claro que eso pertenece a la generalización). Las ideas generales son géneros, bajo los cuales caben multitud de casos. Pero la idea general es intencional sobre abstractos, no sobre lo real.

c) *El representacionismo*

Como consecuencia del olvido de la *intencionalidad* del objeto conocido y de aceptar la teoría de la *suposición*, surge en la Filosofía Moderna el *representacionismo*. Para Polo, el pensador que establece esta hipótesis de modo radical es Descartes. “¿Quién establece esta teoría de la idea de modo más tajante?, ¿quién es el más ockhamista de todos los modernos? Descartes. La teoría cartesiana de la idea no es sino la teoría de la *suppositio formalis*⁴⁶

45. *Curso de teoría*, 75. Y añade: “el concepto no es idea general. Lo característico del concepto es la universalidad: concepto es el conocimiento de lo universal, concebir es conocer lo universal. Pues bien, lo universal de ninguna manera es lo general; esta confusión entre lo general y lo universal viene del nominalismo, aunque el mismo Ockham establece ciertas distinciones, y tampoco se le puede acusar demasiado. Se le puede acusar de que los confunde, porque el problema de la realidad de los universales es el problema de la realidad de los generales, y desde este punto de vista Ockham tiene toda la razón: las ideas generales no se refieren a la realidad de ninguna manera; se refieren a casos, y los casos no son reales, pero no se refieren a causas, por lo tanto nada, de eso nada. Si me habla de ideas generales, de acuerdo, soy enteramente nominalista; pero bien entendido además que el singular no es real: que singular no es más que la determinación de la idea general; y que la teoría de la *suppositio* de Ockham es incorrecta. No hay una *suppositio* de la idea, y otra del singular, no hay *suppositio formalis* y *suppositio personalis*, sino que la *suppositio* de la idea es justamente la *suppositio personalis*, es decir, el caso, porque esa es la determinación de la idea: el caso es el singular ockhamista, y el caso no es real”, *El orden*, 81.

46. Para Ockham hay tres tipos principales de suposición: material, simple y personal; cada uno de éstos tipos tiene subdivisiones, pero no está la categoría de *suposición formal*. Un autor que alude a ella es Guillermo de Sherwood, que habla de dos suposiciones Principales, la suposición formal y la suposición material; su suposición formal equivale a las



en sentido ockhamista. Que la idea sea absolutamente clara quiere decir que todo su significado está en ella misma⁴⁷. Por ejemplo, la *extensio* es la idea de *extensio* y nada más; no es significativa de nada real. Pero también el *cogito*. El *cogito* es el *cogito* y nada más. La *suppositio* juega como un criterio enclavante del significado que está enteramente en él⁴⁸.

Tras Descartes el representacionismo sigue vigente en el racionalismo, en el empirismo, en la Ilustración... Pero “Descartes no es un pensador aislado, sino que tiene como precedente a Ockham, y desde Descartes puedo plantearme el problema del sistema. Porque ¿cómo puedo tener un sistema si no tengo ideas claras? Todo esto son problemas que se plantean en torno a una manera de conocer la realidad que es el conocimiento intencional. En definitiva, se podría formular así: como el conocimiento intencional no es exhaustivo, sino que es aspectual, hay que formular la noción de *cosa* como algo incognoscible. Pero si uno dice: no me resigno a aceptar el conocimiento parcial de la realidad, entonces cabe absolutizar el conocimiento objetivo⁴⁹. En efecto, la idea de *sistema* está en Leibniz, y también Espinoza pretende una filosofía de la totalidad (*ordo et conexio idearum est ordo et conexio rerum*). Pero será Hegel el que intentará sacar todas las consecuencias de la *conexio idearum*.

En efecto, el representacionismo se encrespa en el idealismo, pues “el idealismo es el representacionismo absoluto, o la absolutización de la tesis ockhamista de que la suposición de la idea es autorreferente. La idea no significa nada de la cosa, sino que lo que significa la idea está en ella. Esto plantea bastantes dificultades. En rigor, según este planteamiento, no hay distinción entre la suposición de la cosa y la suposición de la idea, porque la idea está basándose en cosas, pero con una diferencia, y es que la suposición de la cosa es absolutamente oscura mientras que la idea es absolutamente clara, porque es un *positum* de la mente⁵⁰. Lo que Hegel intenta es un sistema ideal completo, es decir, la vinculación completa de todas las ideas. Para eso arbitra el método dialéctico al que dota de una dinámica vinculante a lo largo de la historia. Pero al final admite lo que no podía ser de otro modo, que el conocimiento completo del todo no puede ser sino divino. En rigor, postula un *panlogismo*.

suposiciones personales y simples de Ockham. Seguramente Polo se refiere a la suposición *simple*.

47. Para Descartes “reducida a sí misma, la idea aparece como lo que es: la idea es representación. Reducida a sí misma es evidente”, *Evidencia*, 55.

48. *El conocimiento racional*, 48.

49. *Ibid.*, 49.

50. *Ibid.*, 48.

En la Filosofía Contemporánea —al margen del tomismo— la intencionalidad cognoscitiva es recuperada por pocos autores, no exentos tampoco del error del representacionismo. Por ejemplo, según Polo “Brentano resucitó la teoría de la intencionalidad, pero la resucitó a medias. Brentano refiere que de lo único que uno puede estar seguro cuando piensa es de sí mismo. Esto es representacionismo”⁵¹. Además, al margen de esos escasos intentos de recuperar la intencionalidad cognoscitiva, en la filosofía del s. XX la teoría de la suposición no sólo se atribuye a las ideas, sino que se confiere también al *lenguaje*. En el nominalismo lógico tardomedieval se hablaba de segundas y terceras intenciones⁵². Y eso es lo que en la última centuria se recupera de aquella época con el desarrollo del análisis del lenguaje, pero atribuyendo esas conexiones lógicas a los términos lingüísticos⁵³. Ahora bien, para Polo “eso de las segundas y terceras intenciones es lógica de términos, pero no es el pensamiento. El pensamiento no hace eso, no piensa sobre sí mismo, sino que piensa sobre la verdad, que no es lo mismo. ¿Por qué los universales no son reales, dice Ockham? Porque los universales tienen *suppositio verbalis* ¿Y eso qué quiere decir? Que significan lo mismo que significan y, por tanto, no significan nada. Pues eso es lo que les pasa a las palabras: significan siempre lo mismo, la famosa *suppositio terminorum*”⁵⁴. En suma, conocer la estructura del lenguaje no implica conocer el pensamiento. Atendidas las claves de la teoría del conocimiento ockhamistas, esbozemos a continuación sus repercusiones en ética y psicología.

51. *Ibid.*, 48.

52. Ockham trata este tema en los capítulos 11 y 12 de la primera parte de su *Summa Logicae* (el capítulo doce se titula: *Quid est intentio prima et quid secunda et quomodo distinguuntur ab invicem*) (OPh I, 41-44); también trata sobre estas intenciones —primera y segunda— en *Quodlibet* IV, q. 35 (OTh IX, 469).

53. “Otro asunto es la suposición lingüística; la voz es el supuesto, está por las ideas; el significado está en la voz y el término considerado fonéticamente es una suposición. Pero la voz es intencional. En cambio, la suposición de la cosa no es intencional, sino que es suposición de la cosa por sí misma: la realidad es en sí, por tanto, su suposición es cerrada. Esto es individualismo. La suposición de la idea no es intencional para Ockham, porque la idea está por sí misma también; ya no refiere a nada sino que es tautológica, autorreferente. La idea de gato está colapsada en ella misma. Pues bien, si la suposición de la idea no es intencionada y la suposición de la cosa tampoco es intencionada, entonces se rompe la unión entre lo pensado y lo real. Lo único que podría tener un carácter intencional es la suposición de los términos, y por aquí aparece el tema del lenguaje, porque en el lenguaje es donde se refugia la intencionalidad. El lenguaje empieza a asomar la cabeza como único conectivo significativo porque las ideas están por sí mismas”, *El conocimiento racional*, 47.

54. *El yo*, 18.

2. Psicología y ética

La teoría ockhamnista de las facultades superiores cuenta con el siguiente punto de apoyo: la completa indeterminación de la voluntad. Según Ockham, existe un prerrequisito fundamental de la libertad: la radical y total indiferencia que posee la voluntad ante un fin o un objeto o de cualquier inclinación. Es decir, en la voluntad no hay inclinación suficiente hacia el bien en común, a la felicidad⁵⁵, ni hacia un fin determinado. Según esto, su perfección estará en la defensa de su espontaneidad⁵⁶. Se trata de un *voluntarismo* en ciernes⁵⁷. Para Polo esto implica defender la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia⁵⁸, a la que se considera aislada, independiente del conocer y nota distintiva de lo humano (y también de lo divino⁵⁹). Asimismo, la atribución a la voluntad de un cometido cognoscitivo peculiar: la

55. ¿Cuál es la actitud de la voluntad ante la felicidad? “La voluntad contingente y libremente goza del fin último mostrado en universal, porque puede amar la felicidad o no amarla, y puede apetecer su felicidad o no apetecerla”, OCKHAM, *Sent.*, I, d. 1, q. 6; OP TH, tomo I, 503. Lo anterior lo intenta demostrar argumentando que en la práctica se puede rechazar la felicidad o a Dios, tal como lo hace el suicida o el pecador: “Praeterea, quicumque potest efficaciter velle antecedens, potest velle consequens scitum vel opinatum esse consequens; sed aliquis potest efficaciter velle non esse, et potest sciri evidenter quod non esse beatum est consequens ad non esse; ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem. Assumptum patet, quia multi utentes ratione —tam fideles credentes vitam futuram quam infideles nullam vitam futura credentes— interfecerunt se ipsos et exposuerunt se morti; ergo volebant non esse. Corfirmatur ratio, quia etiam aliqui fideles credentes se posse consequi beatitudinem si non peccarent elegerunt peccare, scientes se vel credentes propter tale peccatum poenam aeternam habituros; quod non esset nisi tunc habuissent “nolle” respectu beatitudinis non in generali tantum sed etiam in particulari”, *Ibid.*, I, d. 1, q. 6, tomo I, 503-504.

56. “Quando dicitur quod secunda causa non causat nisi inquantum movetur a prima (...) hoc non valet. Quia voluntas non recipit talem influentiam a prima sed ipsamet est principium agendi”, *Sent.*, I, d. 43, q. 1, OP TH, tomo IV, 633.

57. “Nihil est violentum nisi quando contra naturalem inclinationem aliquid fit in eo quod violentatur: et ideo quia voluntas non habet inclinationem naturalem ad aliquid quod fit in ea plus quam ad eius oppositu : ideo voluntas non potest movere violenter”, *Sent.*, III, q. 6, OP TH, tomo V, 174-175.

58. Como es sabido, esta tesis la defendió Ockham oponiéndose a Tomás de Aquino: “Así éste (Tomás de Aquino), como coaccionado por la verdad, dice que la fruición —la cual es un acto de la voluntad— es más noble que el acto del intelecto; aunque en muchos otros lugares —erróneamente— dice lo contrario”, *Sent.*, I, d. 1, q. 2, OP TH, tomo I, 402-403.

59. Recuérdese cuál es la raíz de este problema: “en la época tardomedieval se sostiene que la voluntad es superior a la inteligencia, atendiendo a la omnipotencia divina”, *Antropología trascendental*, II, 101.

intuición o correspondencia directa de esta potencia con lo *real singular*⁶⁰. Se trata del *intuicionismo*. Derivadamente de ello, la dependencia exclusiva de toda acción humana respecto de la voluntad humana (y divina). Atendamos a estas hipótesis.

a) *Voluntarismo*

¿Por qué para Ockham la voluntad es autónoma respecto a la inteligencia?, por una razón empírica, según el franciscano: porque de lo contrario no podría pecar⁶¹. El admitir la supremacía de la voluntad sobre la inteligencia lleva a Ockham a aceptar que las ideas son *ficta*⁶², susceptibles de ser usadas *ad libitum*. “Su razonamiento, —dice Polo— más o menos, fue el siguiente: si es verdad eso de que lo único activo es la voluntad, las formalidades se hacen añicos. Porque si la única actividad real es la voluntad, la voluntad actúa sin tener que ver con ningún plan, ni con ninguna forma, en cuanto que tal voluntad: *a priori*, la voluntad es pura arbitrariedad. Pero si la voluntad es pura arbitrariedad, no hay forma que le resista”⁶³. En efecto, un conocer que tenga cierta superioridad, o como mínimo, cierta autoría respecto de la voluntad ofrece un obstáculo a la espontaneidad voluntaria, puesto que es susceptible de conocer la verdad objetiva al margen de los intereses voluntarios, es decir, no puede doblegar lo conocido a las preferencias voluntarias o intereses subjetivos. Además, si nada intelectual es superior a la voluntad, nada puede regular a la voluntad y dotarla de sentido. Si ninguna instancia cognoscitiva puede descubrir la verdad de la voluntad y señalar el

60. Cfr. A. L. GONZÁLEZ, “Intuición y escepticismo en Ockham”, *Anuario Filosófico*, X, 1 (1977), 105-130; “El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista”, *Anuario Filosófico*, X, 2 (1977), 115-144.

61. “Non est talis connexio inter intellectum et voluntatem quin voluntas possit in oppositum iudicati ab intellectu, aliter non posset peccare”, *Sent.*, III, q.11, OP TH, tomo VI, 355.

62. Sobre las ideas como *ficta* en la filosofía de Ockham son importantes, por ejemplo, el primer tomo de la obra de M. ADAMS, *op. cit.* También los artículos de PH. BOEHNER, “The realistic conceptualism” y “The Relative Date of Ockham’s Commentary on the Sentences”. Asimismo “The Relative Date of Ockham’s Commentary on the Sentences”, en A. B. Wolter (ed.), *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute, San Buenaventura, N.Y., 1958. Agradecemos a Guillermo Ortíz, filósofo de la Universidad Panamericana, sus aportaciones. Cfr. para mayor abundamiento su tesis doctoral “El estatuto científico de la lógica. Semántica y lógica en la epistemología de Guillermo de Ockham”.

63. *Presente y futuro*, 56. No se puede admitir que la voluntad quiera su objeto bajo la *ratio formalis bonum*, pues esto anularía su poder activo. Cfr. *Sent.*, III, q.11, OP TH, tomo VI, 357.

norte a esta potencia, ésta puede actuar en régimen de *espontaneidad* al margen de cualquier supuesto sentido o verdad natural⁶⁴.

No es que si se considera activa a la inteligencia, deba admitirse necesariamente la pasividad de la voluntad, al modo por ejemplo de la *orexis* aristotélica⁶⁵. No era esa la posición sostenida, por ejemplo, por Tomás de Aquino, quien mantuvo que ambas potencias, pasivas inicialmente, son susceptibles de ser activadas y ejercer operaciones inmanentes (más aún, de poseer hábitos y virtudes), aunque bien es verdad que concedía que las operaciones del intelecto son más activas que las voluntarias⁶⁶. Para Polo “no conviene decir que la prioridad de la inteligencia hace pasiva a la voluntad; pero sí debemos decir que la prioridad de la inteligencia respecto de la voluntad es imprescindible. Salvo que aceptemos a Ockham. Pero si lo aceptamos, no se puede conocer nada de modo intrínsecamente justificado. A Dios, desde luego, no. Y al resto, tampoco. Hay que llegar a la conclusión proclamada por Lutero, que tampoco dijo nada nuevo: la razón está pervertida sin remedio; en el fondo, se aprecia su uso como pura nulidad, porque obedece a la soberbia albergada por la voluntad”⁶⁷.

Según Polo la actitud exacerbadamente voluntarista se debió en el siglo XIV a un sentimiento negativo muy agudo del espíritu que acaba anegando la actividad propia de éste: la *acidia* o *tristitia spiritualis*⁶⁸. Ahora bien, si

64. “Voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti”, *Ibid.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 350). “Et isto modo libertas non stat cum necessitate respectu eiusdem; sed quidquid necessario producitur, non libere producitur... Igitur si idem sunt potentiae rationalis et libera respectu nullius dicitur potentia libera nisi respectu cuius est indifferens et contingenter se habet”, *Sent.*, I, d. 10, q. 2, OP TH, tomo III, 335 ss.

65. “Aristóteles descubrió el carácter inmanente de lo espiritual intelectual o, en general, la inmaterialidad cognoscitiva; en cambio, no descubrió el carácter estrictamente espiritual del amor, su carácter de acto. Aristóteles no acaba de ver la voluntad. En esto se puede mejorar a Aristóteles, pero no al modo en que lo han intentado los modernos (desde Escoto a Ockham). En efecto, no es admisible la inversión de planteamiento que recaba la actividad de la voluntad a costa de la actividad cognoscitiva”, *Curso de teoría*, I, 56. La tesis de Ockham respecto de la voluntad es inversa a la aristotélica. Cfr. *Ibid.*, II, 216.

66. “Incluso Tomás de Aquino, aunque intenta el equilibrio entre ambas, en último extremo, es intelectualista. El proyecto de poner la voluntad por encima del entendimiento se incoa en Buenaventura y adquiere fuerza en Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a algunos filósofos modernos”, *Antropología*, II, 97.

67. *Presente y futuro*, 57. Téngase en cuenta que Ockham sostiene el fideísmo: “secundum omnes Sanctos, ad tenendum talem finem nobis esse possibilem requiritur fides, sed si posset naturaliter probari non esset fides necessaria”, *Sent.*, I, d. 1 q. 4, OP TH, tomo I, 433.

68. “Todo esto ¿a qué se debe? ¿Cuál es el estilo de Ockham? La respuesta es que esta doctrina —sin juzgar a la persona, no somos competentes para hacerlo— es fruto de la acidia, de la *tristitia spiritualis*. De ella trató con lucidez Tomás de Aquino. En el fondo está el

los sentimientos o afectos —también los del espíritu— son siempre *consecuencia* de los actos, hay que decir, más bien, que la *acedia* es el resultado de una actividad del espíritu en régimen cansino, es decir, sin adecuada correspondencia respecto de su tema: su Creador. En cualquier caso, “la consecuencia es la contracción, la reducción de la inspiración... Si el hombre es incapaz de hacer algo práctico con respecto a Dios —absolutamente nada— sólo le queda actuar cara a este mundo. La concentración de la preocupación humana en el mundo es solidaria de su jubilación respecto de Dios. Tampoco la secularización es una manía tan reciente como suele decirse. La jubilación respecto de Dios está dada desde el momento en que es imposible todo proyecto dirigido hacia El”⁶⁹.

Este grave problema no afectó únicamente al bajo Medievo, pues “la “*acidia*” es puro pesimismo existencial. En todos los melancólicos, pequeños y grandes, de la cristiandad está la “*acidia*”⁷⁰. La *acidia* no es un mero estado de ánimo, una afeción pasajera o cambiante, sino un estado del *ser* personal. ¿Por qué se da ese estado en el espíritu humano? Porque “si la voluntad es pura arbitrariedad y la inteligencia pura pasividad, un espejo roto, ¿qué hacer respecto de Dios? ¿Como no sea recitar cánticos espirituales! La afectividad pasa también aquí a un primer plano”⁷¹. Es claro que este estado del *ser* humano es también tremendamente actual en nuestra sociedad, excesivamente sentimental, volcada no sólo a la búsqueda de los sentimientos sensibles.

Pero dejando al margen los sentimientos y volviendo a la tesis ockhamista de la supremacía de la voluntad, hay que notar que esta hipótesis ha sido de enorme influjo en la modernidad filosófica, pues se encuentra en el

desaliento. Ockham desiste; al parecer, Dios no está a nuestro alcance. O, lo que es lo mismo, el hombre no puede desarrollar ningún proyecto coherente en términos humanos (ni siquiera apoyado —como es lógico pensar— por la voluntad de Dios: pues la voluntad nominalista no es ningún apoyo). La *tristitia* es el horizonte de la esperanza encapotado. La tristeza del espíritu, dice Tomás de Aquino, es el dolor más agudo de todos”, *Presente y futuro*, 58.

69. *Ibid.*, 59. Cfr. también la p. 60. Ockham afirma incluso, en contra de toda la tradición en la Escuela, que no se puede probar que Dios sea el fin último del hombre porque: “Non potest probari aliquod bonum infinitum esse”, *Quodl.* III, q. 1. OP TH tomo IX, 208. Según él sólo por la fe sabemos que Dios es el fin último, pero, entonces, nunca hay seguridad de perseverar en lo que la fe nos enseña: “Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle”, *Ibid.*, q. 6, 506. Cfr. también: *Sent.*, IV, q. 16, OP TH, tomo VII, 346 y ss.

70. *Presente y futuro*, 59.

71. *Ibid.*, 60.



racionalismo en pensadores como Descartes⁷², en el empirismo inglés en autores como Hobbes⁷³ y Hume⁷⁴, en el máximo exponente de la Ilustración, Kant⁷⁵, y en el del idealismo, Hegel⁷⁶. Pero, como el ockhamista, “el voluntarismo moderno, que parte de Ockham, muestra una deriva negativa y crítica que arruina el carácter plenario de la voluntad, y tergiversa la intelección reduciéndola a representación. De esta manera no se logra una versión de la voluntad legítima y superior a la griega. Al concederle una importancia que los griegos le negaron, lo primario como voluntad acaba en tedio y dolor”⁷⁷, que caracterizaron, por ejemplo, al voluntarismo decimonónico, y del que nuestra época tampoco está libre⁷⁸.

b) *Intuicionismo*

“Ockham sacrifica a la voluntad el conocimiento del universal. Como el conocimiento intelectual es universal, resulta que el contacto con lo real individual es derivado de la voluntad. Es decir, el conocimiento del individuo no puede ser sino intuitivo. La intuición, además, se corresponde con esa contingencia empírica que es la realidad creada para Ockham”⁷⁹. ¿Cómo entiende el *Venerabilis Inceptor* la intuición? Para Polo, si lo real se entiende como singular, lo que se corresponda en nosotros con lo real se comprenderá, asimismo, como singular: “para Ockham lo real es exclusivamente real sin fisura alguna. Ockham apela al principio de contradicción. Que lo real sea no-contradictorio significa que es unívoco, individualmente real. Lo real y el individuo son lo mismo: «*Nulla modo est res extra animam quaecumque universale*» (*Quodlibeta septem*, V, 9-12); (esta interpretación del principio

72. “En definitiva, Descartes es voluntarista y no logra escapar del arbitrio de Ockham”, *Antropología*, II, 34.

73. Cfr. *Presente y futuro*, ed. cit., 57.

74. Cfr. *Curso de teoría*, vol. III, ed. cit., 260.

75. Cfr. *Ibid.*, vol. I, ed. cit., 72-73.

76. Cfr. *Ibid.*, vol. III, ed. cit., 214.

77. *Antropología*, II, 105.

78. “No se ha dado un paso más allá de Ockham. Se trata de lo que suelo llamar la *tautología causal, el porque sí*. En los pensadores actuales aparece de nuevo este asunto; y esto recuerda bastante a Kant, aunque el clima no es el kantiano. Hoy se comenta, como dice Vattimo, que el intento de absolutizar por el orden del conocimiento es una cosa de locos; estamos suficientemente convencidos que apostar todo a la razón lleva a la catástrofe, y tenemos que ser más modestos; tenemos que usar nuestra razón dándonos cuenta que no conocemos todo, que nuestro conocimiento es variable, falsable como dice Popper, y hay que evitar todo dogmatismo”, *La libertad*, 90.

79. *Curso de teoría*, II, 117.

de no contradicción es minimalista). ¿Cómo se conoce el individuo real? No puede conocerse más que intuitivamente. Tal intuición, a su vez, ha de ser real en mí. Con otras palabras, si en mí no se repite lo real en tanto que individual, no cabe hablar de intuición, o de correspondencia entre lo intuido y lo real que es exclusivamente individual; tan individual es la cosa en tanto que intuida como la cosa en tanto que real: «*Visio intuitiva... distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso*» (*In primum librum Sententiarum*, prólogo I, 1), y por tanto son numéricamente distintas⁸⁰.

Como se puede apreciar, la tesis gnoseológica ockhamista es similar a la que sostuvieron algunos presocráticos, a saber, que *lo semejante se conoce por lo semejante*. Pero “en esto Aristóteles se distingue de Demócrito, para el cual la realidad externa se conoce en tanto que ingresa en el cuerpo. Algo parecido dice Ockham: la intuición del individuo real es una realidad psíquica individual⁸¹. Estas soluciones —sigue Polo— son inadmisibles. Lo conocido no es una realidad psíquica, sino un objeto intencional. Por lo mismo, el sistema nervioso como principio de la operación cognoscitiva ha de reducir la realidad física del estímulo hasta la correspondencia de lo formal de la realidad con la potencia formal⁸². En el fondo, la hipótesis ockhamista incurre —como Polo observa— en *psicologismo*⁸³ que, tan denodadamente combatió, por ejemplo, Husserl, y que tantos partidarios tiene actualmente entre los estudiosos de las llamadas “relaciones mente-cerebro”. Bajo este psicologismo se esconde un materialismo, porque si el acto psíquico es como lo real, es singular. Pero si es singular, lo es como lo físico⁸⁴. Con todo, ese

80. *Ibid.*, II, 137. El texto sigue así: “Desde aquí Ockham critica las ideas abstractas o las ideas generales. La intuición es la clave argumentativa de su interpretación del valor cognoscitivo de las ideas generales. Los universales no son propiamente conocimiento de las cosas porque no son individuales, sino algo así como una continuación construida a partir de la intuición. Pero el singular real no es intencional: «*Singulare... accipit pro re quae est unum numero et non est signum*», *Quodlibeta septem*, I, 9-13... Es decir una idea abstracta es dos cosas: intuición y el constructo intencional, este último no supone por su cuenta. Husserl señala que esto es psicologismo craso. Ockham atribuye entidad psíquica a la intuición”.

81. “... post primum actum si ipsum sensibile destruat, potest potentia phantastica cum illo habitu generato ex primo actu elicere actum phantasiandi terminatum ad idem sensibile numero quod prius vidi. Sicut cognitio abstractiva intellectus terminatur ad idem singulare numero quod vidi intuitive intellectualiter, et non terminatur ad aliquam similitudinem vel imaginem, sicut aliqui imaginantur, et falso ... Eundem enim enim hominem quem prius vidi, nunc imaginor, et non speciem hominis”, *Sent.*, III, q. 3: OTH VI, 121.

82. *Curso de teoría*, II, 40.

83. “Para Ockham... las ideas tienen un estatuto primario no intencional que es la intuición, psíquicamente real. Dicho de otra manera, según Ockham la realidad se conoce sólo con la realidad: si la realidad es fáctica, el conocimiento es un hecho psíquico”, *Ibid.*, II, 138,

84. Para Ockham “lo hecho por la mente también se considera empírico. De este modo se barre la verdad de todos los ámbitos. La verdad no está fuera de la mente ni en la mente,



neomaterialismo es en cierto modo comprensible, porque obedece al intento de interpretar la inteligencia como los sentidos, pues en éstos no todo es conocer, sino que se dan elementos biofísicos⁸⁵. Pero la facultad de la inteligencia carece de soporte orgánico, y en su conocer no intervienen componentes orgánicos. Ni la facultad, ni el acto (tampoco el hábito), ni el objeto intencional son físicos⁸⁶.

Con Ockham estamos ante un empirismo⁸⁷. Si el olvido de la intencionalidad del objeto conocido depende —como se ha indicado— del olvido de la índole del acto de conocer, cualquier repulsa de éste aboca al *fisicalismo*, es decir, a interpretar las operaciones inmanentes como movimientos transitivos (*kinesis*)⁸⁸. Ahora bien, si la intuición se considera como un singular, un hecho psíquico, para explicarla se abre *ipso facto* un proceso al infinito que nada explica, pues haría falta una intuición de intuición, o sea, un hecho psíquico que hable de otro, y otro de éste último, y así indefinidamente. Pero esto es, claramente, contrario a la propia tesis central ockhamista de no multiplicar los entes sin necesidad.

Si la denuncia precedente es acertada, ¿por qué ese empeño ockhamista por defender la intuición a costa del conocimiento intencional?, ¿qué ventaja concede Ockham a la intuición sobre la abstracción? La respuesta tal vez sea la siguiente: que bajo la intuición —por ser ésta voluntaria— cabe el manejo de toda la realidad física. En efecto, si para los pensadores de la Grecia

porque lo único que existe es lo que existe. Lo que existe no es verdad... La verdad es un constructo *efectivamente* llevado a cabo por el conocimiento para habérselas de manera práctica con esa realidad que no es verdad, pero que es real”, *Ibid.*, I, 144.

85. “Lo físico, biológico, real, se da en la facultad (orgánica), pero no en el acto. El acto cognoscitivo tampoco es un soporte físico de la intencionalidad; la intencionalidad está toda ella en el objeto. Pensar el objeto es ya, sin fases ni demoras, conocer intencionalmente. Pensar el objeto significa pensar según el objeto, no al objeto... El acto no constituye el objeto: si lo constituyera, el objeto sería real y *después* intencional, pero no puramente intencional”, *Ibid.*, II, 141.

86. “Si hubiese distinción entre la entidad psicológica del objeto (que negamos rotundamente) y la intencionalidad, el traslado desde esa entidad a la cosa sería la intencionalidad (no pura, sino añadida). Habría de concederse que el acto objetiva en dos fases: la fase física y la fase de «intencionalización» de la primera. La primera fase tendría carácter de medio respecto de la segunda, lo que excluye la posesión estricta de fin; la posesión en la primera fase no sería una posesión de lo conocido, sino la posesión de un medio para conocer. Esta distinción es una simple cesión a una sugerencia psicologista”, *Ibid.*, II, 144.

87. Cfr. *Ibid.*, III, 81.

88. “Si se acepta a Ockham..., se conculca el axioma A (el conocimiento es acto) y se cae en la intuición, que... es la manera más crasa de admitir la pasividad cognoscitiva, de mezclar el acto de conocer con la facultad. No es correcto interpretar los universales como un medio que «sirve para» conocer. Han de evitarse las sugerencias de tipo kinético o voluntarista”, *Ibid.*, II, 145.



clásica lo radical humano era el *tener* en todos sus órdenes (tener a la mano, tener como objeto de la inteligencia, tener hábitos y virtudes), y para los medievales lo radical no era el tener sino el *ser*, lo que prima a partir de Ockham es el *obrar*.

Ockham no sólo atribuye esta propiedad intuitiva y transformadora de la realidad a la voluntad humana, sino también a la divina. De acuerdo con esa atribución, “aquello que la voluntad divina pone inmediatamente, queda abierto respecto de ella también de un modo inmediato, es decir, enteramente sujeto a su poder: con otras palabras, queda en situación de intuido... La voluntad como potencia absoluta supone lo intuido si antes lo crea. Así pues, la criatura es un supuesto en tanto que intuida. Y como la creación, en tanto que acto absoluto de la voluntad, es condición de lo intuido, debe decirse que, desde el punto de vista de su posición real, la criatura no está supuesta para Dios. Dios intuye porque crea, pero no crea porque intuya”⁸⁹, es decir, también en Dios el conocimiento es segundo respecto de su voluntad y dependiente de ésta. De esta concepción de la voluntad divina deriva una visión *contingentista* de la realidad cósmica, a la que aludiremos más abajo, y deriva asimismo —si es que la voluntad humana y la divina guardan parecido—, un *relativismo moral*, al que atenderemos a continuación.

c) *Positivismo ético*

Como es sabido, para Polo las tres bases de la ética son las *normas*, los *bienes* y las *virtudes*. Las primeras son propias de la *razón práctica*; los bienes son *reales*; y las virtudes son el crecimiento intrínseco de la *voluntad* en la medida en que ésta, siguiendo las normas de la inteligencia se adapta a bienes mediales cada vez mayores que le posibilitan el progresivo acercamiento al bien último o perfecto. No caben más bases porque todo lo real es bien, y porque nuestras dos únicas aperturas irrestrictas a la totalidad de lo real para ejercer nuestras acciones en ella son la inteligencia y la voluntad. Como se puede apreciar, en la *acción* humana se conectan las normas y las virtudes con los bienes.

Ahora bien, Ockham no admite esas bases para la ética. ¿Por qué? Dentro del nominalismo, el intelecto sólo puede presentar a la voluntad una especie de imagen común de bien —como la imagen común de la hierba que tiene el herbívoro—, pero que no es el bien universal; ni tampoco representa la auténtica razón de bien que poseen participadamente los bienes particulares, y que el Bien por esencia posee en su totalidad. De aquí que Ockham

89. *Ibid.*, II, 107.

saque como consecuencia que el objeto de la voluntad (y de la inteligencia) no puede ser un universal propiamente metafísico, sino solamente “*algo ‘communissimum’ entre todas las cosas que pueden ser conocidas por alguna potencia*”⁹⁰. De ahí deriva su peculiar interpretación de la voluntad humana. La voluntad no recibe ningún criterio formal para orientar sus actos en el valor ontológico de los distintos bienes (y por tanto de los males *hic et nunc*). Por eso, si se pregunta cómo fundamenta Ockham la ética, la respuesta es taxativa: sólo mediante la norma divina positiva. Como se ve, en esta hipótesis los bienes ya no guían la actuación humana, y las normas y las virtudes no se tienen suficientemente en cuenta. Así las cosas, ¿cómo evitar el relativismo ético? Ockham sólo ofrece una pauta: seguir los mandatos positivamente revelados por Dios. Con todo, como éstos son arbitrarios, pues también dependen de la voluntad divina autónoma, podrían ser cualesquiera otros.

En la ética ockhamista no se percibe sólo la desvinculación de la voluntad humana respecto de las normas de la inteligencia humana, sino también respecto de los bienes reales, porque éstos dependen de la voluntad y no a la inversa. Tampoco las virtudes operan en esa ética⁹¹. En esto último, Ockham es un pensador netamente moderno, porque en la Filosofía Moderna las virtudes sufren un eclipsamiento, ya que, o bien se las desconoce, o bien no se las tiene en cuenta, o bien se las ridiculiza. “Según el voluntarismo positivista ético, las normas son medios —*conditiones sine qua non*— sin justificación intrínseca, normas que podían haber sido otras; o como decía Ockham: “*mala quia prohibita*”⁹²: las acciones son malas sólo porque están prohibidas, Dios podría haber mandado lo contrario al Decálogo, y las normas de suyo no son ni buenas ni malas”⁹³. La ética ockhamista es voluntarista y, por ende, subjetivista, porque la voluntad no actúa nunca sin el respaldo del sujeto que obra.

¿Qué significa —para Polo— ese subjetivismo? “Que en el sujeto que vive esa autojustificación no hay razón que la desmonte, porque esa autojustificación se expresa, o se esgrime, al margen de la razón... No evitamos el

90. *Sent.*, I, d. 1, q. 4, OP TH, tomo I, 437.

91. “En la potencia libre, en cambio no pueden ser puestos los hábitos por estas razones, pues por mucho que se incline a un acto, puede por su misma libertad elegir lo contrario”, *Sent.*, III, q. 11, OP TH, tomo VI, 357. Como prueba de esto tenemos que la virtud también aparece con un sentido negativo: “*virtus non est alia res, sed passionis debite moderate*”, *Expositio Phisicorum*, Lib. VII c. 57, OP PH, tomo V, 651. Su acción es dominante, imperante de otras potencias, pero nada positivo para la voluntad misma.

92. *IV Sent.*, 9; *III Sent.*, 12.

93. L. POLO, *Ética*, 112.

positivismo, y además... no evitamos el particularismo”⁹⁴. Entonces, ¿cómo rectificar de raíz la ética ockhamista? Rectificando su concepción de la voluntad divina y, por ende, de la humana⁹⁵. “El error voluntarista es claro. ¿Dios es omnipotente al modo de Ockham? No, Ockham ha limitado la omnipotencia divina. Según su interpretación de la voluntad divina como potencia absoluta, Dios no puede crear nada lógico, pues si crea una lógica verdadera, se sujeta a ella: cualquier ley constante se escapa de la voluntad divina. Ockham no ha exagerado en lo que respecta a la voluntad divina, sino que se ha quedado corto. Dios puede hacer todo lo que quiera sin que para Él signifique una abdicación. Ockham ha comprometido la voluntad en un problema irrelevante de compatibilidad”⁹⁶. Recuérdese que para este franciscano inglés Dios no puede crear una línea recta, pues eso obligaría a la voluntad divina a ajustarse a algo que es siempre igual.

Por su parte, la voluntad humana tampoco es arbitraria, como propone Ockham⁹⁷. En efecto, la activación de la voluntad depende de la *persona* humana, que se sirve para dicha activación de un instrumento, un hábito innato, al que la tradición escolástica denomina *sindéresis*. Además, la voluntad es nativamente (*voluntas ut natura*) una *relación trascendental* al fin último, pues de lo contrario sería absurda, ya que un deseo espiritual irrestricto de felicidad es incomprensible sin la existencia del bien espiritual último susceptible de colmar ese deseo⁹⁸. A su vez, en la adaptación a los medios que conducen al fin, la voluntad cuenta con la ayuda de la *razón práctica*, en concreto, de sus *normas* de actuación. Por lo demás, si la voluntad sigue los mandatos (*imperio*) de la razón práctica para adaptarse a los medios en cada caso más pertinentes que conducen al fin, surgen en ella las *virtudes*, que son el perfeccionamiento intrínseco de esta potencia. Lo contrario provoca en ella los vicios, el debilitamiento o la desactivación de esta potencia.

94. *La libertad*, 103.

95. Cfr. en orden a este punto: F. DOMÍNGUEZ, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 153, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

96. *Nominalismo*, 99. Ockham hace un uso muy particular de la potencia absoluta en Dios. Cfr. por ejemplo, el siguiente pasaje: “Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non... et illa dicitur posse de potentia absoluta”, *Quodlibeta*, VI, q. 1, OP TH, tomo IX, 586.

97. Cfr. *Presente y futuro*, 196.

98. En cambio, para Ockham la voluntad no se inclina al fin último: “Quinto quaero utrum voluntas contingenter et libere fruatur fine ultimo. Quod non: quia voluntas naturaliter inclinatur ad volendum finem ultimum, sicut unumquodque naturaliter inclinatur in suam perfectionem, igitur non potest in oppositum, quia in quocumque fit oppositum illius ad quod naturaliter inclinatur violentatur; sed voluntas non potest violentari; ergo, etc.”, *Sent.*, I, d.1, a. 6, OP TH, tomo I, 486.

3. Metafísica

La metafísica se fundamenta, según Polo, en tres axiomas, que son los primeros principios o *actos de ser reales extramentales*. Uno de ellos es el ser del universo (la *persistencia*), otro el ser divino (el *Origen*), y el tercero, la vinculación entre ambos (la *causalidad trascendental*), es decir, la dependencia del cosmos respecto del Creador. En atención a ellos, para comparar la doctrina ockhamista acerca de la metafísica con la poliana, podemos dividir este tema en tres apartados, uno referido a Dios, otro, al mundo y el tercero, a la creación.

a) Dios

Como se ha indicado, “en Ockham la voluntad divina es omnipotente absolutamente por encima de todo contenido (en otro caso quedaría subordinada a su propio contenido). El arbitristo y el contingentismo de Ockham son la salvaguarda de la supremacía de la voluntad divina (como esto está pensado de modo negativo, decimos que la voluntad divina es el máximo general en tanto que impensable)”⁹⁹. El Dios de Ockham es justo el opuesto de Hegel, porque el primero es incognoscible y el segundo la reunión de todo lo conocido en el único sujeto cognoscente. Pero ambos están formulados atendiendo al mismo nivel cognoscitivo, a saber, a la medida del conocimiento *objetivo*: uno, sin objetos; otro, con todos los objetos¹⁰⁰. Si el Dios de Ockham es sin objeto ninguno, es impensable. Por eso, admite que el único modo de acceso a Dios es por *fe*; ahora bien, se trata de una fe sin contenido, fiducial por tanto —es decir, voluntarista— como la que propusieron más tarde Lutero, Kant, o Kierkegaard.

Para Polo, si el Dios ockhamista carece de contenido racional, es porque todo él es voluntad: “El máximo general es la idea de lo impensable o, si se

99. *Curso de teoría*, III, 204.

100. “Cabe notar que la noción del máximo aparece también en otros pensadores... Es muy aleccionadora la versión de Guillermo de Ockham. El máximo, naturalmente, es Dios; ahora bien, en el planteamiento de Ockham el máximo es la indeterminación completa, por lo que propiamente no es pensable. La indeterminación completa es afín al comienzo hegeliano (Hegel intenta superar a Ockham); pero aquí cabe esbozar una flexión: ¿qué quiere decir indeterminación completa? En términos de pensamiento no quiere decir nada; la indeterminación completa, propiamente hablando, no es pensable: es justamente la declaración de impensabilidad; pero la declaración de impensabilidad, ¿es una declaración de exclusión óptica, por así decirlo? Esto es, ¿lo rotundamente impensable, o por completo indeterminado, no existe de ninguna manera? Sí (aunque sustituyendo lo que se llama *ser*). ¿Cuál es el estatuto “real” del máximo como indeterminación impensable sin más? La voluntad”, *Ibid.*, III, 204.

quiere, lo puramente a-noemático; pero en este planteamiento lo “rotundamente impensable” no puede carecer de equivalencia “real”. Incluso cabe identificarla: es la voluntad divina... La maniobra viene a ser ésta: lo impensable del máximo viene a ser voluntad omnipotente... El máximo pensable, que es el impensable porque es la absoluta indeterminación, no es el no-ser (tampoco el ser), sino que es la voluntad... Una voluntad omnipotente, desde luego, es impensable si se enfoca como el máximo: la omnipotencia de la voluntad es la indeterminación completa de la voluntad; por tanto, pensar la voluntad absoluta es imposible, y la imposibilidad de pensar contenidos reales es el equivalente de lo impensable de la voluntad. La voluntad es justamente el correlato de lo impensable, siempre que sea la voluntad arbitraria. La infinitud voluntaria es la omnipotencia, es decir, la voluntad divina tal como la recibe fiducialmente Ockham¹⁰¹. De manera semejante a como la voluntad humana subyuga a sí —según Ockham— los contenidos de la inteligencia, la voluntad divina, por ser absoluta, requiere que Dios carezca de contenido, es decir, que sea incognoscible. Pero ¿Dios es así?, ¿el Dios real responde a esa idea de Dios? ¿Qué implicaciones esconde la interpretación ockhamista de Dios?

Por una parte, la concepción ockhamista de Dios acarrea que no cabe conocimiento *natural* ninguno de él, es decir, no ha lugar para esa disciplina a la que se ha venido a llamar *teología natural*, trabajada por pensadores precristianos como Aristóteles, cristianos católicos como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, árabes como Avicena o Averroes, protestantes como Leibniz, o judíos como Filón, Bergson, Buber, etc. Por otra parte, que —como se verá más abajo— si el mundo depende de un decreto arbitrario divino, carece de racionalidad intrínseca y todo en él es asimismo arbitrario. Y otro tanto cabe decir respecto de la criatura humana. Asimismo, que la fe sobrenatural queda desprovista de motivos de credibilidad, escindida de la razón y vaciada de contenido¹⁰²; de manera que Ockham también compromete la

101. *Ibid.*, III, 204. Y añade: “Una voluntad enteramente soberana, no regida por ninguna necesidad, primaria respecto del ser y de la verdad, no es ella misma ninguna formalidad determinada. Desde el punto de vista de un pensar objetivante, es la declaración estrictamente negativa de *indole voluntaria* implantada en el lugar del máximo pensable. Instalar la negación en el lugar del máximo pensable significa que el máximo, al ser impensable de suyo, no es un inteligible, sino la voluntad: *esse ut voluntas non potest esse, simpliciter, in intellectu*... En el planteamiento de Ockham, el máximo general no es regla alguna: es una voluntad absoluta. Las determinaciones (las criaturas) se intuyen como singulares (no como abstractos), y son producidas por dicha voluntad sin someterse a ninguna ley inteligible (arbitrariedad de la voluntad)”, *Ibid.*

102. Ockham —4 siglos antes que Kant— recorta las alas de la inteligencia para dejar paso a la fe: “Ockham es una extremosa reacción contra la teoría de la doble verdad, contra el peligro de que se divida la mente cristiana entre la filosofía y la fe”, *Curso de teoría*, III, 218. En efecto, “el nominalismo del siglo XIV surgió como un refugio frente a la sos-

viabilidad de la *teología sobrenatural*, pues a falta de contenido, y a sobra de subjetivismo, el libre examen, la libre interpretación, el sentimiento fiducial tienen el campo abierto.

b) *El mundo*

La concepción ockhamista del mundo deriva de su concepción de la voluntad divina. “Ockham... afirma que la criatura es pura contingencia, obra de una omnipotencia arbitraria”¹⁰³. La palabra que describe la *ontología* ockhamista es *contingentismo*. Efectivamente, vista la realidad sensible como término de la arbitrariedad divina, carece de toda consistencia; deja de ser fundamento: “¿Qué es lo que se corresponde como realidad respecto de la voluntad cuando ésta ha pulverizado el espejo? Una pura facticidad contingente, mero producto de la arbitrariedad de Dios (o del hombre)”¹⁰⁴. En esta visión, lo persistente es sustituido por lo accidental. ¿Qué significa que el universo sea contingente? Que no puede ser un *primer principio*, es decir, un *acto de ser*, sino una combinatoria de accidentes que varían arbitrariamente con el tiempo y sin regla fija¹⁰⁵. Ahora bien, de ser el mundo así, la pregunta inmediata es si existe posibilidad humana de conocerlo. La respues-

pecha de que la filosofía aristotélica contiene la pretensión de conocimiento exhaustivo de lo real (de ser así, la revelación está de más, o hay que admitir la llamada doble verdad). Ya antes de Ockham, Escoto sostiene que el conocimiento del ente es puramente formal”, *Ibid.*, 236. Ante los polos, razón y fe, Ockham opta por el segundo anulando el primero. Lo mismo haría más tarde Lutero. Pero es claro que optar es propio de la voluntad.

103. *Antropología*, I, 133.

104. *Presente y futuro*, 56.

105. Ockham estaba convencido de su voluntarismo teológico; así se explica también que en sus obras éste ocupe tanto espacio, así como que se dedique a un análisis minucioso de lo que Dios puede hacer. Resulta significativo leer en el índice de voces la posibilidad del poder divino en distintos aspectos del mundo físico, ontológico o moral del tomo VII de la *Obra Teológica* de Ockham. Por ejemplo, Dios puede castigar sin culpa; perdonar la culpa sin gracia; dar la caridad sin fe ni esperanza; activar la voluntad sin el acto del intelecto; hacer de las criaturas lo que le plazca; aceptar al hombre sin caridad; dar amor sin conocimiento; dar cosas contradictorias simultáneamente; justificar sin que medie la acción de ningún bien; obligar al inocente a sufrir la pena eterna; mandar que la voluntad creada lo odie a El... No se puede pensar que sean sólo opiniones ocasionales de obras de juventud. Por ejemplo, podemos tomar un capítulo importante en la *Summa Logicae* en donde estudia la posibilidad de que Dios obre el mal y que esto sea pecado, sin que esto vaya en contra de su santidad y perfección, ya que Dios no está obligado a nada. Cfr. III, OP PH, tomo I, 773-774. Ockham dice que Dios es impecable, no por su perfección, sino porque su acción no está sometida a nadie: Dios no puede pecar porque no tiene quien le pida cuentas, porque Dios no está obligado a nada. Cfr. *Sent.*, I, d. 47 q. un. OP TH tomo IV, 680 ss.



ta ockhamista, según lo visto, no podrá ser sino que sólo hay posibilidad de conocer —*intuitivamente*— lo que es *hic et nunc*, pero desconocemos cómo fue, será y por qué lo singular es así y no de otro modo en un momento dado. Como se puede apreciar, la negación humeana de la causalidad real está prevista por Ockham en su teoría del conocimiento.

Si en el apartado anterior veíamos que Ockham imposibilita la *teología natural* como ciencia, en éste notamos que le niega el estatuto de ciencia a la *ontología*, pues a falta de principialidad, todo es secundario: “Según Ockham, la existencia es la contingencia, porque si la causa es causa total, el efecto no puede ser consistente en absoluto. Ahora bien, si existencia significa *extra causas*, entonces designa rigurosamente aquel efecto cuya causa sea total. De aquí se sigue que la realidad de la criatura equivale a existencia. En suma, Ockham cree que puede resolver en términos de voluntad-omnipotencia el problema del efecto de una causa total. Cuando se trata de la causa total, el efecto no puede tener ninguna prioridad propia. Según esto, Dios no puede dotar de consistencia al efecto, por lo que éste tiene que ser contingente”¹⁰⁶. Para Ockham, el que la omnipotencia divina sea irrestricta implica que el ser de la criatura debe ser pulverizado, porque dicha omnipotencia no puede ni doblegarse a nada fijo, ni siquiera mantener una relación real con una realidad constante.

De lo que precede surge una paradoja, pues “resulta que la omnipotencia creadora de Dios tiene un límite, alberga una especie de impotencia, a saber: la imposibilidad de un efecto que sea estrictamente real de suyo”¹⁰⁷. Si esa reducción ontológica queda referida al ser del hombre, desde Ockham, pasa a entenderse la existencia humana como un *hecho*, no como un *acto de ser*, concepción en buena medida similar a la cartesiana, a la del empirismo inglés, a la del voluntarismo moderno, a la de ciertos existencialistas del s. XX, etc. En efecto, “la existencia es, justamente, la realidad del efecto. Según Ockham, el *ex* del *sistere* es la contingencia: mero hecho casual; la existencia es la pura empiricidad. Lo contingente podría no ser porque carece de la posibilidad de hacerse-con su propia existencia. No puede decirse, por tanto, que existencia sea, en algún sentido, consistencia. A su vez, tampoco existencia es sub-sistencia porque ese «sub» también es un *prius* propio. Así pues, la existencia no es consistencia ni subsistencia, sino contingencia”¹⁰⁸.

106. *Curso de teoría*, II, 114.

107. *Ibid.*, II, 114.

108. *Ibid.*, II, 117. Con todo, para Polo la denominación de “subsistencia”, propia de la escolástica medieval, tampoco es adecuada para referirla al ser de la realidad extramental. En su lugar, Polo habla de *persistencia*: “persistir es el carácter del ser creado que

Para Polo el acto de ser divino es equivalente al *principio de identidad*, pues en él se identifica la *essentia* y el *actus essendi*. Por su parte, el acto de ser de la criatura no racional equivale al *principio de no contradicción*, pues si el ser extramental persiste, la nada respecto de él no tiene cabida: “el *actus essendi* creado es equivalente al valor real del principio de no contradicción; el *actus essendi* creado es no contradictorio, y ello significa persistencia; persistencia, en su equivalencia con el principio de no contradicción, significa comienzo que no cesa ni es seguido. La criatura es no contradictoria de un modo que Ockham no tiene en cuenta. En suma, *ser* la criatura significa persistir”¹⁰⁹.

Como es sabido, la doctrina del *acto* es un descubrimiento aristotélico de primera magnitud. Pero el hallazgo del Estagirita es, a su vez, doble: la *enérgeia* intelectual y la *entelécheia* substancial. Al primero se puede llamar *consistencia*; al segundo *subsistencia*. Los aristotélicos del s. XIII se distinguen entre sí por valorar más uno u otro. Por su parte, Tomás de Aquino descubre un acto especialmente intensificado: el *acto de ser*, distinto realmente de la *esencia*. Con él se puede dar razón de la *creación*, desconocida para el pensamiento griego. En efecto, si ese acto no da razón de sí, sino que se limita a activar a la esencia, esa dualidad remite a un principio idéntico que le otorgue el ser. Si ese acto se refiere a la criatura no personal, Polo lo denomina *persistencia*; si se refiere a la humana, lo llama *coexistencia*, porque la persona añade al persistir el acompañamiento, el ser abierto personalmente. Teniendo en cuenta lo que precede, se puede comprender que la concepción ockhamista de la realidad es inferior a la griega. En efecto, para los griegos el cosmos se mantiene en el tiempo, mientras que para Ockham, ca-

garantiza que no sea una pura contingencia. El *esse* (no la esencia) de la criatura es *existere* si *existere* es *persistere*... Persistencia significa comienzo que no cesa ni es seguido (por otro)” *Ibid.*, II, 117. Y añade: “en otro lugar (*El ser I. La existencia extramental*. Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1997, 176-181) he expresado mi opinión al respecto del modo siguiente: el «ex» de la existencia no es un «con» de con-sistencia, ni un «sub» de sub-sistencia, pero sí es un «per» de per-sistencia. Es decir, ex-sistencia significa persistencia. Esto es una toma de postura frente a Ockham. Hay que decir que el universo existe: no subsiste o consiste, pero sí persiste. Ockham no aceptaría esto. La persistencia es una manera de ratificar el existir, el ser de la criatura, que impide que sea puro *factum*... La existencia para Ockham, es y no es, pero circunscrita sólo al instante”, *Ibid.* Polo no acepta las mencionadas denominaciones porque “subsistir y consistir implican detención. Persistir es más que consistir y que subsistir. Por tanto, *ex-sistere* es el ser de la criatura; pero existir no es un hecho contingente (no soy ockhamista), pues un hecho también es una detención. Más allá de los griegos, habrá que decir que la existencia no es consistencia, sino persistencia; pero más allá de Ockham, habrá que decir también que la existencia no es un hecho”, *Ibid.*

109. *Curso de teoría*, II, 115.

da realidad singular muda a cada instante¹¹⁰ y, además, sin pautas fijas, porque es aleatoria, y lo es —como se ha indicado— porque depende absolutamente de la voluntad divina arbitraria.

En suma, la contingencia de lo finito es, para Ockham, el correlato de la omnipotencia infinita¹¹¹. Por lo demás, que esta concepción de la realidad está presente en la filosofía moderna, en corrientes aparentemente heterogéneas y aún contrapuestas, es indudable. En efecto, según Polo, esa fue la concepción del mundo de un voluntarista como Descartes¹¹² (por el mismo motivo, además, que el de Ockham); también la de un racionalista como Leibniz¹¹³, la del mecanicismo de Newton¹¹⁴, la del voluntarismo de Schopenhauer¹¹⁵, etc.

c) La creación

Si la voluntad divina es omnipotente, y lo creado contingente, el acto de crear divino, lo que se suele denominar *causalidad trascendental*, no puede ser —desde luego— necesario, sino libre, pero con una libertad entendida como desasistida de verdad divina¹¹⁶. En rigor, más que decir que la visión

110. “Lo singular es distinto *loco, numero et subiecto* y no es intencional; es un puro *positum* que, en cuanto puesto en el tiempo, no pasa de ser un punto (de ser no se sigue seguir siendo): la realidad singular de Ockham es temporalmente puntual... El criterio de realidad de Ockham no *aguanta* el tiempo. La posibilidad es conectiva, co-posible. La realidad, en cambio, es una pluralidad inconexa... El ser singular en sentido nominalista no significa ser en acto, porque ser en acto significa, por lo menos, no sucumbir instantáneamente al tiempo”, *Curso de teoría*, III, 85.

111. Cfr. *Ibid.*, III, 86.

112. “Al recabar para la voluntad la prioridad activa respecto del pensamiento, el racionalismo cartesiano incurre en un grave equívoco. Sostener que la realidad es consecutiva de la voluntad, es una degradación de la plenitud del ser. No hay en ello mucha diferencia con Ockham”, *Antropología*, II, 106. Cfr. también: *Nominalismo*, 119.

113. “Es evidente que Leibniz, en este extremo (mónada), depende de Ockham. Para Ockham lo único que es real es estrictamente lo singular”, *El conocimiento racional*, 41.

114. “Así lo ve Ockham: para él sólo es real el hecho individual. Por eso el nominalismo está en el origen de la mecánica, que es una física no finalista”, *Curso de teoría*, II, 137.

115. “En Schopenhauer la voluntad no se corresponde con ninguna realidad valiosa; lo que pone es ficticio, el velo de Maya, y ella misma sufre, se astilla y se llena de tedio. No es peor esa condición que corresponderse con un *positum*. Si el dolor es el poner sin sentido, también lo es terminar en lo empírico”, *Antropología*, II, 106.

116. “A partir de la voluntad divina, cualquier estatuto real se reduce a determinación absolutamente aleatoria; eso es lo que entiende Ockham por singular. La facticidad es la determinación correlativa, intuida precisamente como singular que depende absolutamente, y esto quiere decir arbitrariamente, del máximo interpretado como voluntad. Así entiende Ockham la creación”, *Curso de teoría*, III, 202. Además, según esta menta-



Ockhamista del hacer humano es semejante a la acción creadora divina, es mejor decir que su visión creadora es una extrapolación a Dios de la actividad de la libertad humana en régimen de libertinaje, o sea, desasistida de su respectiva verdad o sentido personal y al margen asimismo del amor personal humano.

La libertad divina es entendida por Ockham como independiente. En virtud de eso, “el nominalismo es una exégesis violenta y unilateral de la tesis según la cual Dios crea libremente”¹¹⁷, mejor, libertariamente. Por ello, el acto creador divino es visto como exclusivo de la voluntad, es decir, independiente del conocer divino¹¹⁸. Pero para Polo “el planteamiento de Ockham es insuficiente, porque entiende la omnipotencia divina como una fuerza arbitraria separada de la intelección y de toda formalidad”¹¹⁹. ¿En qué estriba el error? Precisamente en que, lejos de enaltecer a la voluntad divina, esta tesis la rebaja, pues le pone límites, “porque entonces la omnipotencia se absolutiza como pura ambigüedad”¹²⁰. Esa tesis se debe a vincular en exceso el querer con el hacer. Pero ante esa unión cabe preguntar: “¿hay que buscar la perfección de la voluntad en el orden exclusivo de la acción? Tomás de Aquino advierte que lo primero que se ha de pedir al que actúa es que sepa. Actuar a ciegas es ineficaz. Por tanto, no basta poner la perfección de la voluntad en la inmediata relación entre el querer y el poder. Al elevar la omnipotencia a perfección pura aislada del conocer, no se consigue evitar la dependencia de la voluntad respecto de la inteligencia, sino que, por el contrario, se resalta que sin la inteligencia el poder es arbitrario y meramente empírico”¹²¹.

En rigor, sostener que la *omnipotencia* es la nota principal que describe al ser divino es contradictorio. En efecto, supongamos que Dios no hubiera creado, puesto que la creación es libre. Ahora bien, si Dios no crea ¿respecto de qué es omnipotente? Es obvio que no puede ser respecto de sí, pues Dios

lidad, no se puede probar racionalmente la creación: “Ideo quod Deus sit causa libera respectu omnium, tenendum est tanquam creditum, quia non potest demonstrari per aliquam rationem ad quam non responderet unus infidelis, *Sent.*, II, q. 4, OP TH tomo V, 55. También en la *Ordinatio* se encuentra la misma afirmación: “non potest ratione naturali probari quod Deus est causa rerum contingenter agens”.

117. *Curso de teoría*, I, 145.

118. “Ockham incurre en una grave dificultad al elevar la voluntad a Dios en términos de omnipotencia. De esta manera la voluntad se hace más oscura: irracional; se declara absuelta de inteligibilidad”, *Antropología*, II, 102.

119. *Ibid.*

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*

no es *causa sui*: “no es claro que la noción de omnipotencia salve por completo el problema de atribuir la voluntad a Dios. En rigor, ¿respecto de qué es Dios omnipotente? *Ad intra* dicha noción no parece tener sentido. Si la omnipotencia es creadora, no se puede predicar de Dios en orden a Dios. Insisto; si la omnipotencia es poder de hacer, no es lo supremo, porque lo factible tampoco lo es. O sea, que la unión del poder hacer con el querer no basta para poner la voluntad en Dios”¹²². Crear no es *hacer*, porque el hacer supone aquello sobre lo que éste actúa, y porque el hacer sigue al querer.

La omnipotencia divina se identifica con el ser divino, pero no resalta respecto de las demás perfecciones, pues de lo contrario se rompería la *identidad* divina y Dios no sería tal. Por eso recuerda Polo que “el acto creador no se distingue realmente de Dios: la creación considerada activamente es Dios mismo, puesto que no cabe admitir una distinción en Dios entre crear y no crear. *Active sumpta*, la creación, en Dios, es Dios. Si el acto creador de Dios no fuera Dios, habría que admitir en Dios la distinción de potencia y acto”¹²³. Para Polo —como también se lee en algún pasaje de Tomás de Aquino—, crear es “dar el ser” (*donatio essendi*), pero no “causar” lo creado, porque *dar* es un acto de *libertad* personal. En cambio, la *causa* es incomprendible sin el *efecto*. Ahora bien, Dios no es incomprendible sin la creación.

Conclusión: el nominalismo ockhamista y la crítica poliana

Volvamos a la primera tesis gnoseológica ockhamista, de la cual deriva el *nominalismo*, que sigue operativo en la filosofía actual. “Ockham interpreta lo pensado como si fuera palabra. El nominalismo es un terminismo: como si los objetos tuvieran la modalidad de la escritura. Es un error que se explica fácilmente: ahí tenemos la intencionalidad con un soporte real; ahí la podemos estudiar. Ese soporte real son las palabras. Tenemos que hacer filosofía del lenguaje”¹²⁴. En este sentido la *filosofía analítica* es la postrera hija de Ockham, quien, por cierto, sigue teniendo gran predicamento en el ámbito anglosajón.

Según Polo, en la filosofía del lenguaje se da una tendencia a fundir pensamiento y lenguaje. Sin embargo, advierte que ambas manifestaciones humanas deben ser distinguidas jerárquicamente, porque el pensamiento tiene una intencionalidad *pura*, mientras que el lenguaje tiene una intenciona-

122. *Ibid.*

123. *Curso de teoría*, II, 118.

124. *Ibid.*, II, 142.

lidad *mixta*. En efecto, “la filosofía del lenguaje es la consideración de una intencionalidad lata, no pura”¹²⁵. Además, el pensamiento es la condición de posibilidad del lenguaje, no a la inversa. Hablamos porque pensamos, no al revés. El *pragmatismo* olvida este extremo. Como se puede apreciar, la deuda de la filosofía pragmatista con Ockham es notable¹²⁶.

El lenguaje es sumamente significativo; es más, es la primera *praxis* transitiva humana y condición de posibilidad de las demás, pues de él depende el trabajo, la cultura, la técnica, la economía, etc. Pero el lenguaje es segundo respecto del pensamiento. Además, no remite directamente a lo real —como postula Ockham— sino al pensamiento. Eso indica que el lenguaje nace del pensar y sirve al pensamiento como a su fin. En suma, no se puede estudiar al lenguaje al margen del pensamiento, pues su sentido depende del pensar. Si ese estudio se lleva a cabo, se acaba realizando un estudio de las palabras en tanto que *realidades*, es decir, una fonética, o una grafología, no una teoría del lenguaje. De otra manera: si se intenta tal estudio, se advierte su imposibilidad, o sea, su falta de fundamentación. Ante ella, se acaba diciendo que el lenguaje admite muchos juegos y que las reglas de ellos no son fijas puesto que, al no depender el lenguaje del pensar, se vinculan a las voluntades arbitrarias.

A lo que precede, se puede objetar que se puede intentar descubrir la regla de todos los usos o juegos lingüísticos. Sin embargo, ¿es ello posible? Es comprensible que se intente “descubrir la estructura del discurso lingüístico. Este intento aumenta la autonomía del lenguaje en la medida en que tiene éxito. Pero el éxito completo parece imposible, pues ninguna obra literaria agota el lenguaje. Si esto se tiene en cuenta, el lenguaje aparece como una posibilidad general cuya estructura es desconocida. Las estructuras del habla susceptibles de fijación son contingentes, se destacan de la posibilidad general indeterminada, sin regla. La indeterminación general es la anulación del sentido. Las posibilidades regladas son finitas, como islotes de sentido destacados de la indiferencia general. De este modo se consagra, en defini-

125. *Ibid.* El texto sigue: “La correspondencia del lenguaje con lo real es sólo posible: hay varias posibilidades en el lenguaje y sólo una de ellas es la correspondencia con lo real. Pues, en efecto, lo real es el caso individual, el singular. Lo individual constriñe al lenguaje, cuya intencionalidad es una expansión añadida. La posibilidad del sentido está descompensada, por ser plural, con la referencia real. Tal descompensación entre lo posible y lo real se refleja en la interpretación nominalista de la noción de hipótesis y en el problema de la verificación”.

126. No parece, pues, casualidad que Peirce afirmase en 1869 que “These two men Duns Scotus and William Ockham are decidedly the greatest speculative minds of the middle ages, as well as two of the profoundest metaphysicians that ever lived”, “Lecture I. Early nominalism and realism”, MS 158 (noviembre-diciembre 1869) tal como figura en W 2.310-317. Una parte de este manuscrito fue publicada en CP 1.28-34.



tiva, la anulación de la finalidad. El desenlace ateleológico del nominalismo es inevitable. Si se equipara lo pensado con lo hablado, no se puede salir del arbitrio de Ockham”¹²⁷.

Propender a concebir al lenguaje como sustante e independiente ha llevado en la hermenéutica de Gadamer, por ejemplo, a una concepción del lenguaje como *transcendental*, del cual hace depender incluso a todos los hombres. De ese modo se subordina cada persona humana a la manifestación lingüística, que es común al género humano. Asimismo, también según Polo, la propensión de la *hermenéutica* al *voluntarismo* es clara, sencillamente porque se aplica a interpretar lo que no es inteligible de suyo, a lo que admite “muchas lecturas”, ya que es manifiesto que ante lo evidente, sobra el interpretar. Ahora bien, ante lo que admite un más y un menos, un punto de vista u otro, muchas lecturas, etc., quien juega el papel decisivo, por decisivo, es la voluntad. No obstante, el lenguaje, el *dictum*, no es un trascendental, ni siquiera un trascendental posterior al ser, la verdad y el bien, y eso por varios motivos: uno, porque es físico, y lo físico no es trascendental. También por eso, el lenguaje no habla bien de lo que no es físico; otra, porque tampoco son trascendentales el pensamiento y la voluntad, de los que el lenguaje depende.

Estamos, pues, ante un sutil materialismo. ¿Cómo corregirlo? “Si el signo siempre es signo en sentido lato, es evidente que no hay intencionalidad pura. Con otras palabras, Ockham no distingue correctamente el *esse reale* y el *esse intentionale* porque conculca el axioma A (“El conocimiento es acto”). ¿Cómo dar la vuelta a Ockham? Nada más que de una manera, a saber, sosteniendo que no existe el estatuto psicológico-físico del objeto y que la intencionalidad objetiva no es sobreañadida ni *ficta*. La distinción entre *esse reale* y *esse intentionale* es total”¹²⁸, pues lo intencional carece de naturaleza física, y lo físico no es enteramente intencional. Decir que todo es físico imposibilita la intencionalidad pura, e imposibilita también conocer lo real, porque se interpone entre el conocer y lo real un elemento físico que, como tal, es opaco, no cognoscente. A la par, decir que todo es intencional, equivale a idealismo, e imposibilita la existencia de lo real, pero también acaba

127. *Ibid.*, II, 142.

128. *Ibid.*, II, 142. Y añade: “*Esse reale* y *esse intentionale*: no hay entre ellos incompatibilidad. Más: la exclusión absoluta de lo real es la imposibilidad de lo intencional. Pero esta tesis plantea una precisa cuestión: ¿cómo es posible, a su vez, que lo intencional sea el conocimiento de lo real? La postura nominalista se puede resumir en las tesis siguientes: la intencionalidad presupone lo físico. Sólo cabe intencionalidad con soporte real. Ese soporte real en cuanto real no es intencional. Atenerse a la intencionalidad prescindiendo de ese soporte nos introduce en un extraño mundo cuya consistencia es problemática sin más, cuyo tejido es lógico-ficticio: *hypotesis ficta*”, *Ibid.*, 143.



destruyendo lo intencional, porque esto se transforma en la única *realidad*. Esta última es la tesis, por ejemplo, de Berkeley¹²⁹.

En suma, lo que olvida la filosofía analítica (y también el pragmatismo¹³⁰) es —según Polo— lo que olvidó Ockham, a saber, que hay una intencionalidad superior a la lingüística: la del objeto pensado¹³¹. Y ese olvido se debe a aceptar una máxima ockhamista: *voces praeterea nihil*¹³². Ésta es —según él— una equivocación grave, que “consiste en la anulación de la intencionalidad cognoscitiva (intencionalidad pura), por subordinarla a la intencionalidad lingüística (que no lo es, pues la palabra está en la voz, no en la operación inmanente. Desde la aprioridad de la palabra, los objetos conocidos son datos terminales. No es lo mismo la pura referencia intencional que la significativa)”¹³³. Además, como la intencionalidad del objeto pensado es pura puede extenderse a la lingüística, que no lo es. Sostener la tesis inversa es absurdo, porque de lo menos no puede surgir lo más o, como se suele decir coloquialmente, nadie da lo que no tiene. Por eso esa tesis ockhamista es contradictoria, es decir, carente de interna fundamentación. A pesar de eso, la sombra de Ockham es alargada.

Fernando Domínguez Ruiz
Dr. en Filosofía por la
Universidad de Navarra
e.mail: fdomingu@mx.up.mx

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra
e.mail: jfselles@unav.es

-
129. “El contrapunto de Ockham sería Berkeley. Para Berkeley hablar de realidad física es, en todo caso, un error. No existen cosas. Lo que llamamos «cosa» es consecuencia de una confusión porque el ser es intencional también. No hay más que intencionalidad, no hay más que verdad”, *Ibid.*, II, 143.
130. Recuérdese que para el *pragmatismo* lo conocido es un *símbolo*. Asimismo, para esta corriente de pensamiento, la persona humana es simbólica. Ahora bien, es claro que todo símbolo tiene un estatuto real. Por tanto, no es enteramente intencional.
131. “La diferencia entre el objeto como medio y lo que se conoce... es inadmisibles. Parece que el objeto debe tener algún tipo de realidad... Ahora bien, mientras no se note la diferencia de lo pensado con lo hablado, no se advierte la intencionalidad pura. El que diga que la intencionalidad requiere un soporte real, niega la intencionalidad pura — caso de Ockham—, o bien la ignora. Si se alega que se conoce según el objeto, pero no como objeto *quod*, sino como objeto *quo*, he de responder que el objeto *quo* y el objeto *quod* son lo mismo exactamente”, *Curso de teoría*, II, 144.
132. El *conocimiento racional*, 54.
133. *Curso de teoría*, IV, 2ª Parte, 75, nota 64.