

El origen de la reducción de la experiencia filosófica

La primacía del lenguaje y la precariedad del conocimiento de lo real

por ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

En la actualidad, diversas corrientes filosóficas, orientadas en la línea empirista y neopositivista, se esfuerzan por marcar límites a la experiencia filosófica con el fin de evitar toda forma de especulación desarraigada de lo real. Esta actitud de cautela en el uso del lenguaje filosófico es encomiable si se entiende por tal la *fidelidad sin prejuicios* a las exigencias de lo real y a las posibilidades del hombre. Lo que se intenta, sin embargo, con frecuencia, al destacar las limitaciones humanas en el aspecto cognoscitivo es dar carta de naturaleza a la imagen del hombre que se obtiene cuando se parte de posiciones filosóficas en exceso superficiales. Intentar imponer esta imagen como la única válida y rigurosa es, sin duda, una extralimitación injustificada.

Para dar la debida firmeza a la convicción de la posibilidad y la necesidad de ampliar la experiencia filosófica, conviene ahondar en las raíces de las corrientes reduccionistas que se complacen en limitar al máximo el alcance de la capacidad cognoscitiva humana. Dado que estas corrientes reduccionistas suelen caracterizarse por el cultivo asiduo del análisis lingüístico, será de gran utilidad investigar por qué razón el iniciador de la corriente empirista anglosajona, Guillermo de Ockham, se decidió a entender la filosofía como *filosofía del lenguaje*.

El lenguaje es un fenómeno tan prodigioso, tan rico y enigmático que, cuando se insinúa de algún modo la necesidad de consagrarle atención, nos sentimos inclinados a prestar asentimiento sin parar mientes en las razones concretas que pueden en cada caso impulsar a ello. Debido precisamente a la importancia excepcional de este tema de estudio, debemos tener muy presente que la ocupación con el mismo puede responder a dos actitudes fundamentales: 1. reconocimiento de la condición profunda, metasensible de lo real y de la correspondiente capacidad humana de intuición intelectual inmediata-indirecta; 2. negación de cuanto se

supone *no-concreto*, distinto de lo singular y supuestamente superfetario, y de toda capacidad humana de acceder a lo verdaderamente real a través de la *mediación* del concepto. De aquí arranca la atencencia al llamado "principio de economía del pensamiento" ("frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora"), y la puesta en práctica del sistema de la "navaja" (razor) ockamiana, tendente a "depurar" la Filosofía de todos los elementos parásitos inútiles (como son —a juicio de ciertos autores— las formalidades y *entia quibus* de la Escolástica).

A mi entender, el tema del lenguaje es sobremanera fecundo, pero la concepción al mismo de una primacía metodológica puede encerrar graves riesgos cuando responde a un concepto precario de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Para que el análisis del lenguaje ofrezca toda la fecundidad que de él cabe esperar, se requiere tener muy en cuenta las ideas siguientes:

1.— El lenguaje no debe ser tomado como un recurso expeditivo —a modo de *deus ex machina*— para fundar la teoría del conocimiento una vez que se la ha vaciado previamente de alcance metafísico.

2.— Aun cuando no se aborde el análisis del lenguaje por esta razón, no se lo debe cultivar con *carácter exclusivista*, como si incluyese *toda* la temática filosófica.

3.— La Filosofía del lenguaje no puede arrogarse el derecho de sustituir a la Metafísica y la Ética, pues, si se la entiende con un mínimo de rigor, aparece posibilitada por la intensa y radical reflexión que implican estas ramas del pensamiento.

4.— Cuando se toma el fenómeno del lenguaje como punto de partida del filosofar —según acontece hoy a menudo—, debe considerarse que tal punto de partida significa en rigor un *nivel de pensamiento* que debe mantenerse durante todo el ejercicio del pensar. Se trata del nivel correspondiente a las exigencias de un género tan alto de fenómenos como son los actos de comunicación humana.

5.— El lenguaje no es un "objeto" privilegiado que un pensador pueda tomar como centro polarizador de su estudio o como punto de partida del filosofar o como organon fundamental de la vida del espíritu. El lenguaje no es una entidad objetiva, fija, delimitada, sino un *acontecimiento* (event, Ereignis) y debe ser analizado con categorías *ambitales-evenementales*. Si se concede importancia al lenguaje, ha de ser debido a esta condición, que lo convierte en vehículo viviente de los *fenómenos de interferencia creadora* que acrecientan la personalidad humana. Por eso el fenómeno del lenguaje va emparejado con el de la *comunicación*, el *amor* (base de la vida personal-comunitaria), el juego y el símbolo.

6.— Solo así, sobre una base muy fecunda de pensamiento y de *vida en el espíritu*, vida verdaderamente creadora-en-vinculación, será posible adivinar el alcance de las posibilidades expresivas del lenguaje humano. Todo intento apriorístico y hosco de restringir la capacidad expresiva del lenguaje responde a un *dogmatismo escéptico* que nunca estuvo justificado y sólo pudo imponerse al amparo de ciertos prejuicios que conviene poner a plena luz.

7.— Para no depauperar el fenómeno del lenguaje y reducirlo a puras tramas lógicas de interrelaciones se debe advertir lo que el lenguaje encierra de *creación de*

ámbitos. El lenguaje viviente constituye una actividad creadora de ámbitos, ámbitos que se encabalgan entre sí y fundan ambitalidades cada vez más amplias y envolventes. Esta fundación de ámbitos interferentes es fuente de sentido —luz intelectual— y de belleza.

La palabra auténtica surge como tal en el campo energético de la frase, *ámbito de interacción de realidades* que se constituye en fuente alumbradora de sentido. La palabra adquiere su sentido pleno en su relación no a las cosas —como algo delimitado, rígido, definitivo— sino a los ámbitos que se van cocreando y que constituyen la trama del auténtico entorno humano. Por eso la palabra es el vehículo nato de la comunicación intersubjetiva y logra, a su vez, en ella su momento de máxima plenitud. La palabra no se limita a revelar el mundo interior del que habla, sino que es vehículo de cocreación de ámbitos nuevos de realidad; es el *medio* en el cual se lleva a cabo el proceso de “ambitalización” del hombre. La palabra es fruto de la condición intergravitacional de la realidad humana.

8.— Si no se ve el lenguaje como una trama de *ambitalidades interferentes*, será difícil distinguir con claridad la logicidad formal de los contenidos significados y la condición específicamente lingüística de los mismos. La lógica de la razón hablante es distinta de la de la razón pensante porque es creadora de ámbitos encabalgantes, y funda la posibilidad de una comunicación verdadera.

9.— Esta concepción ambital-creadora del lenguaje nos permite adivinar que su capacidad expresiva es ilimitadamente ampliable si el hombre, al hablar, se halla en trance de cocreación de ámbitos. Pretender reducir las posibilidades de la vida espiritual del hombre a las posibilidades expresivas de un lenguaje visto como algo estático y fosilizado es empresa análoga a la de querer delimitar las características y potencialidades de la vida humana mediante la disección de un cadáver. La tendencia a prestar en exclusiva atención a la vertiente logicista del lenguaje (por cuanto éste permite en alguna medida prescindir del mundo de ambitalidades cargadas de sentido que toman cuerpo en el campo expresivo del hablar humano) responde sin duda a la propensión actual a glorificar e hipostasiar la vertiente objetivista en todos los terrenos.

Para enfocar debidamente el tema del lenguaje y comprender por qué los pensadores le dedican especial atención —a impulsos de motivos diversos a veces polarmente opuestos entre sí—, conviene estudiar en concreto a lo largo de la historia las razones que llevaron a ciertos autores al cultivo de la llamada *Filosofía del lenguaje*.

A este respecto es altamente sintomática la concepción ockhamiana de la filosofía como *Filosofía del lenguaje*. El matiz lingüístico conferido por Ockham a la teoría del conocimiento responde en principio a su doble tendencia a rechazar las “*naturae*” y salvar, no obstante, la condición *universal* y *necesaria* del conocimiento humano. Analizada entre líneas la posición ockhamiana, se advierte que en el fondo de su genial labor, impulsora de los estudios lingüísticos, está operante

una concepción inexacta de la "natura" y del "concepto" a ella correspondiente. Esta inexactitud provoca en su ánimo el "horror naturae" del que se deriva la interpretación del concepto como *mero signo*, lo que significa por una parte un hallazgo indudable, decisivo en orden al cultivo del lenguaje, pero entraña un notable riesgo filosófico: la depauperación progresiva de la vida conceptual humana (que es la que *mediaciona* y hace posible el auténtico conocimiento humano).

El punto de arranque del ockhamismo viene dado por la opción decidida a favor de las *realidades concretas singulares* y en contra de las "naturalezas" (*naturae*), entendidas —de modo acrítico, espontáneo— como necesariamente no concretas, abstractas.

Esta polarización en torno a lo singular no hubiera constituido de por sí una opción diametralmente opuesta a la que se halla en el fondo de los grandes sistemas del siglo XIII, si no fuese aparejada con una aversión indiscriminada a las "naturalezas", pues esta aversión arranca de una visión *superficial* del singular, al que se quiere exaltar por la vía suicida de desvincularlo de su fundamento metafísico nutricional (que es la "natura"). Destacar los singulares al tiempo que se niega la condición real eficiente de las "naturae" es rasgo típico de la actitud objetivista, no ambital-relacional, que considera la existencia meramente fáctica —asible, mensurable, delimitable con medios cotidianos— como el modo de realidad *modélico* y *exclusivo*. Lo considera único y modélico porque parte del supuesto metodológico de que el acceso primero y fundamental a la realidad viene dado por el modo de relación que en el lenguaje vulgar —sin matización filosófica alguna— puede denominarse *Inmediato-directo*. En el plano de la vida cotidiana, preocupada de modo predominante por los problemas relativos a la conservación de la existencia, se da por supuesto que una entidad es real cuando de forma *inmediata* —prácticamente instantánea— y *directa* —sin mediaciones distanciantes— se la puede ver, oír, tocar, medir, someter a medida y control. Para saber a qué atenernos en nuestro trato cotidiano respecto a una realidad del entorno, este contacto físico inmediato-directo es suficiente. Debido a la sugestión que ejerce sobre la vida del hombre su preocupación por la conservación de la existencia, las realidades que permiten al hombre ganar respecto a ellas ese modo de *inmediatez* se elevan fácilmente a condición de realidades *ejemplares* e incluso, si no se está sobre aviso, a condición de *realidades únicas* en el sentido fuerte del término *realidad*. Los modos de entidad que no se entregan con ese género de contacto inmediato-directo son considerados a menudo como no-reales, abstractos, meramente ideales.

En cambio, a medida que uno se libera del conjuro ejercido sobre el espíritu por las vertientes de lo real que juegan papel decisivo en el sostenimiento de la existencia, se advierte que lo singular concreto adquiere su pleno valor y sentido *merced a su constitutiva vinculación a instancias y entidades que no son objeto posible de medida, peso y control*. (Piénsese, por ejemplo, en ese género singular de realidades a que aluden los términos: *bondad, justicia, belleza, familia, patria, humanidad*). Con ello, la categoría de relación asciende de rango en cuanto a su estatuto ontológico y el concepto de realidad adquiere un matiz diverso y más

elevado. A esta luz, los seres singulares concretos muestran, tras su apariencia meramente objetivista —sensible, asible, mensurable—, un alcance, una vibración, una capacidad de interrelación tanto más sorprendente cuanto que en principio su realidad parecía reducirse a sus rígidos límites espacio-temporales.

Ello explica que buen número de pensadores, dotados de poder intuitivo suficiente para adivinar que la realidad de lo singular-concreto no queda limitada por la mera configuración física, dediquen atención preferente al “universal”, justo para hacer posible la plena valoración de lo particular. Si se tiene en cuenta que la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, lo universal y lo singular, que vertebraba el pensamiento antiguo no responde a una *contraposición dilemática* de dos modos diversos de realidad, sino a la voluntad de revelar la *articulación misma de la realidad en sus diferentes niveles*, se advertirá la posibilidad de que un pensador caracterizado por su atención al universal sea más fiel a lo singular concreto que los que consideran como único género de realidad eficiente las entidades singulares vistas de modo aislado, como cosas perfectamente terminadas, definidas y localizables.

En virtud de lo antedicho, resulta en principio un tanto equívoco caracterizar el *Nominalismo* como una “metafísica del individuo” (P.Vignaux) basada en una decidida opción por el singular y en el cultivo de un modo de conocimiento *inmediato* de lo real entorno, pues en estas expresiones queda sin determinar si el conocimiento cabal, auténticamente inmediato de las realidades singulares-individuales exige o no la fecundante “mediación” del llamado conocimiento *universal*. Visto con la debida hondura, lo universal no se opone a lo *singular*, sino a lo *superficial* a lo meramente cósmico, falta del relieve entitativo que adquiere lo singular cuando se halla entramado en la red de interrelaciones constitutivas del cosmos. Esta circunstancia nos obliga a matizar el pensamiento y el lenguaje, a fin de no dar subrepticamente a entender que cuando se intenta superar el plano de los singulares —múltiples y dispersos— se pasa a un nivel de tal modo *heterogéneo* que no merece el nombre de ‘realidad’, atribuido en principio a lo singular concreto.

Resulta, asimismo, arriesgado —por equívoco— afirmar que tal superación “se realiza gracias a la afirmación de una natura al nivel mismo de la estructura *óptica* de los *singulares*”¹. Esta frase quiere dejar constancia de que las naturalezas ostentan una condición verdaderamente *real*. Pero, tal como está redactada, puede dar pie a un lector desprevenido a pensar que el modo de realidad de las *naturae* es idéntico al de las entidades singulares. Un análisis pormenorizado nos permite advertir que entre la mera realidad singular —delimitada con el modo de espacio-temporalidad cotidiano, propio de los seres inanimados vistos a nivel macrocósmico— y las entidades metasingulares *ideales* —fruto de una elaboración del sujeto cognoscente— cabe admitir la existencia de un género de realidades *concretas* pero *no sometidas al modo antedicho de delimitación* al cual alude de ordinario el

¹ Cf. Teodoro de Andrés: *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Gredos, Madrid 1969), p. 27. (Los subrayados son míos).

término “óntico” —por contraposición a *ontológico*, que hace relación a estructuras más amplias—.

En correspondencia a las sutiles, difícilmente delimitables interrelaciones que median entre los diversos estratos de la realidad que confluyen en los seres concretos y tornan sus límites indefinidos, positivamente ambiguos, se dan entre estos conceptos —*óntico, ontológico, singular, universal*— relaciones e interferencias nada fáciles de precisar. Esta peculiar dificultad planteada por la riqueza estructural de la realidad misma nos plantea el deber de analizar el alcance y sentido de cada realidad, sin recurrir a fáciles caracterizaciones de base histórica, tales como “realismo exagerado”, “platonismo”, “nominalismo”, expresiones un tanto gruesas que aluden a realidades menesterosas de muy cuidadosa matización. Así, cuando se califica de *realismo exagerado* la posición que defiende la existencia *a parte rei* de los universales, convendría determinar con precisión si el modo de realidad aludido es de tipo *cósico* o más bien de tipo *ambital*, ya que, en el segundo caso, sería tarea bastante ardua demostrar que el adjetivo “exagerado” conviene a tal género de “realismo”².

Con gran acierto y clarividencia, Teodoro de Andrés muestra a lo largo de la obra citada que el término “nominalismo”, al ser aplicado sin los debidos correctivos al pensamiento de Ockham, oscurece, debido a las inevitables resonancias que implica, el auténtico sentido de la marcha de este pensador hacia una Filosofía del lenguaje. Es penoso que, a causa de la proclividad del lenguaje a la cristalización y al esclerosamiento, las expresiones y términos filosóficos cobren cuerpo y se interpongan a modo de clisés rígidos y opacos entre el sujeto cognoscente y la realidad.

Un problema semejante de hermenéutica ofrece el término “objetivo”, que compromete no pocas de las cuestiones filosóficas decisivas, como la relación hombre-mundo y la posibilidad de un conocimiento científico. De su clarificación pende la comprensión exacta del intento ockhamiano de sostener inalterable la afirmación de la “posibilidad de una auténtica ciencia objetiva y válida, “*quae est universalium*”, prescindiendo de lo que se consideraba tradicionalmente como fundamento indispensable del mismo: la teoría de las “*naturae*”.

En el transfondo del pensamiento de Ockham tiene lugar —por primera vez de modo explícito— la colisión de dos estilos de pensar diversos: el *estático* y el *dinámico*, el *esencialista* y el *funcionalista*. Si no se estudian a fondo las características fundamentales de ambos estilos, se corre peligro de considerarlos expeditivamente como antitéticos, y de caer en el grave error de emparejar los calificativos *esencialista* y *dinámico*. Esta precipitada identificación parece a primera vista abrir una vía de solución a las aporias suscitadas por el modo de pensar esencialista y conferir a la mente humana la tan deseada flexibilidad operacional. De hecho, sin embargo, no hace sino paralizar la tensión inquisitiva del pensador y restarle libertad para

² En su obra *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri observa que el estudio del realismo neoplatónico de los universales es uno de los temas más importantes y urgentes de la investigación filosófica actual.

descubrir 1. que el verdadero dinamismo se da a niveles muy hondos de realidad, a los que se quiere aludir —no siempre con la debida claridad— con los términos *esencia, universal, naturaleza*; 2. que lo *funcional* debe su prestigio y atractivo a su condición de *estructural* y ésta no es ajena a las *esencias y naturalezas*, si se las ve de modo genético, *in statu nascendi*; 3. que existen modos de pretendido “*estatismo*” que superan en flexibilidad entitativa a lo que por determinados prejuicios se considera como modélicamente dinámico.

Vistas las realidades “superobjetivas” (dotadas de géneros eminentes de espacio-temporalidad) desde el plano de lo meramente objetivo, su forma de existencia parece estar fijada en un punto a—espacial y a—temporal, pues, al hallarse el hombre rodeado de entidades en las que el movimiento implica mutación y desgaste de energías, la consideración de las realidades que se hallan en el espacio y en el tiempo por vía de dominio —no de sujeción— puede sugerirle una idea falaz de estatismo, cuando en verdad se trata de un modo de dinamismo eminente³.

Para tratar con precisión este delicado tema, debemos estar en guardia contra la injustificada tendencia a interpretar los términos que implican de algún modo *robustez entitativa, permanencia a través del cambio, unidad supraindividual* como elementos creados artificialmente por el entendimiento humano para fijar, represar y, así, dominar el torrente ininterrumpido, siempre cambiante, de la realidad vital. Que la realidad debe ser contemplada tal como se ofrece, sin mediaciones desfiguradoras, es admitido por todo pensador auténticamente realista con toda la decisión que pueda exigir el intuicionista más extremado. Lo único que está verdaderamente en juego es la determinación exacta de si es posible lograr un modo de *rigurosa inmediatez gnoseológica* con la realidad que no implique un cierto número de elementos *mediacionales*. Antes de tomar opción por los estilos de pensar “estáticos” o “dinámicos”, debe precisarse en pormenor la relación de complementariedad que se da entre la *inmediatez* y la *mediación*, cuidándose de conferir a ambos términos los *diversos* significados que adquieren en diferentes contextos, y evitando entender los diferentes géneros posibles de *mediación* sobre el modelo de los objetos que en el plano de las realidades cósmicas sirven de medios intervinculadores. Estos medios, al tiempo que unen, establecen una relación de *distancia de alejamiento* entre los extremos vinculados. A nivel metaobjetivo —como es el del fenómeno del conocer humano— cabe la posibilidad de que los elementos mediacionales funden entre las realidades vinculadas formas de *distancia de perspectiva* que no alejan, antes hacen posible modos de inmediatez eminente.

Esta diferente condición de los elementos mediacionales en los planos objeti-

³ En mi obra *El pensamiento filosófico de Ortega y d'Ors*, Guadarrama, Madrid 1972, expuse con cierta amplitud cómo Ortega intenta desbordar la posición fijista del realismo mediante la *fluidificación* de lo *sustante*, sin advertir el hecho decisivo, y sólo a primera vista desconcertante, de que la flexibilidad auténtica se da en medida directamente proporcional a la solidez entitativa.

vos y metaobjetivos de la realidad nos concede una gran libertad de movimiento para articular la relación —aparentemente paradójica— de inmediatez y de distancia que implica el conocimiento, fenómeno en extremo complejo en el cual se deben distinguir diversas *formalitates* (al modo de Escoto), es decir, diversos planos de realidad que se *integran* merced precisamente a su *diversidad cualitativa*. El método *analéctico* radica justamente en la decisión de no confundir lo *orgánicamente unitario* con lo *uniforme*, y mantener siempre ante la vista genéticamente la tensión fecunda que media entre los elementos que constituyen, en unidad jerárquico-dialéctica, el núcleo de las realidades complejas. Esta fecunda e imprescindible complejidad queda, tal vez, en exceso desvirtuada si se afirma que —para la filosofía del siglo XIII— la superación de la dispersión múltiple de los singulares “se realiza gracias a la afirmación de una “natura” al nivel mismo de la estructura óptica de los singulares”. Más adecuado a la realidad es, sin duda, afirmar que la relación de la “natura” al individuo debe ser vista de modo dialéctico jerárquico, es decir, *analéctico*, precisamente por no hallarse ambos —individuo y naturaleza— al mismo nivel. *Este desnivel entitativo hace posible una forma eminente de vinculación.*

De esta necesidad de unir la diversidad y la unidad *en la realidad misma*, descubriendo los diferentes modos de unidad que ostentan los seres —de un modo es *uno* el ser individual, y de otro modo lo es su naturaleza—, cobran todo su interés e incluso su dramatismo los diversos intentos de explicar la relación del universal y el singular, tales como la teoría de la *natura communis* de Escoto y la de la *natura potentialis* del realismo moderado. Su meta es común: salvar a la vez la condición real, no-arbitraria, no ficticia o artificiosa de las “naturalezas” y su carácter metasingular, rigurosamente universal. ¿Cómo puede una entidad real ser universal si el módulo de realidad parece venir dado por las entidades singulares? Lo no-singular ¿es necesariamente y sin otra alternativa una ficción o elaboración mental? He aquí las dos azarosas preguntas que orientan y tensionan todo el pensamiento de la baja Edad Media.

Para comprender la orientación que fueron adoptando los diversos autores, conviene advertir que la contestación a una pregunta se simplifica notablemente cuando se reduce el número de respuestas posibles. Tal reducción es particularmente grave si responde a una depauperación del sentido complejo de los términos. El sentido de un concepto semánticamente tan rico como el de *universal* puede ser reducido a la mera expresión de la “referibilidad a muchos” con sólo prescindir mentalmente de toda su profunda significación *metafísica* —es decir, relativa a la realidad misma de los seres a quienes se aplica tal concepto—. Al amparo de una de las vertientes significativas de los conceptos, se comete de este modo una violenta reducción de su alcance bajo pretexto, en casos, de conferirle una necesaria agilidad⁴.

⁴ Apoyados en los precisos conocimientos biológicos actuales, varios pensadores contemporáneos —J. Guitton, H.E. Hengstenberg, X. Zubiri y otros— dedican notable esfuerzo a estudiar la relación genética que media entre los individuos y la especie (proceso de “especiación” y

EL "HORROR NATURAE" EN OCKHAM

La reducción antedicha viene posibilitada en gran medida por el uso poco o nada matizado de los términos "contraposición", "común", "identidad", "distinción". La "natura" —afirma Ockham—, en cuanto contrapuesta al singular, no existe. Ockham se ocupa ampliamente de la teoría escotista de la *natura communis*. Según Escoto —en la interpretación de Ockham— la *natura* es idéntica realmente a la diferencia individuante, pero distinta formalmente de la misma. ¿Qué significan aquí en todo rigor "contraposición", "comunidad", "identidad" y "distinción"? El uso a-crítico de estos términos decisivos y lastrados de equívocos permite a Ockham quebrantar la primacía de la "natura", tanto en el escotismo como en el realismo moderado y trazar decididamente su marcha hacia una concepción de la Filosofía como "Filosofía del lenguaje."

1. *Escotismo*. Escoto realiza esfuerzos sorprendentes para transmitir con la mayor fidelidad posible su intuición de la *natura* de las *cosas extra animam* como una entidad no-cósica, flúida, ambital. Pero, al hallarse influido por una tradición metodológicamente atendida en exceso a las realidades cósicas, no logra precisar debidamente que la *natura* es a la par *concreta* y *universal* (metasingular, ambital) en sí misma. La *natura* —afirma— es en las cosas *universal de modo incompleto*, y en el entendimiento *universal de modo completo*.

Una y otra vez observamos a lo largo de la historia del pensamiento —y de modo especial, en la línea empirista— que las lagunas abiertas en la realidad por defecto de capacidad intuitiva o por un deficiente análisis suelen ser precariamente colmadas mediante el recurso al entendimiento. Todo pensador advierte con nitidez que el entendimiento puede conferir a la multiplicidad de realidades singulares un cierto grado de unidad y universalidad que desborda la limitación y distinción de las entidades individuales. Esta singular capacidad abstractiva del entendimiento constituye un recurso expeditivo cuando un pensador, por una parte, siente la urgencia de dominar de algún modo la dispersión de lo múltiple y desbordar el enclaustramiento —y, por tanto, la opacidad intelectual— del singular, y, por otra,

"quiddificación"), y a clarificar los diversos modos de ser real los *seres individuales* y su *naturaleza específica*. Liberados de la interpretación logicista de la esencia como constelación de notas eidéticas que constituyen el modo de ser de una realidad, estos autores confieren a la esencia un poder no solo *talificante* sino *reificante*, con lo cual la escisión secular de existencia y esencia entra en vías de muy fecunda revisión. Dotados de sentido "existencial", eminentemente real, los conceptos de esencia y especie, el problema de vincular lo individual y lo universal, lo múltiple y lo uno es visto a una luz distinta y adquiere posibilidades más amplias de lograr una solución eminentemente realista, según la cual las "naturalezas" desbordan con mucho la condición de un mero universal elaborado formalmente por el entendimiento humano sobre un fundamento existente en la realidad extramental. Por ello, la "referibilidad a muchos", aparte de su carácter signitivo, adquiere un carácter real y eficiente debido al papel que juega en el proceso activo de *especiación*. Se trata de un modo singular de *participación*.

no se halla en condiciones de reconocer la existencia de entidades *reales metaindividuales*. De ahí la afirmación de que la mente completa la *universalidad* de la *natura*. Escoto, sin embargo, intuye que el carácter universal no es conferido a la *natura* por la mente humana, sino que constituye una característica real específica que no puede ser expeditivamente identificada con lo que suele entenderse al modo cotidiano por *singular* y por *universal*. Lo singular ostenta un riguroso carácter real pero carece de la amplitud entitativa y la flexibilidad campal de la *natura*. El universal está desligado de la sumisión del individuo a los límites y a la unidad numérica, pero esta libertad la compra al precio del auténtico peso existencial. Con su acostumbrada sutileza, Escoto sugiere una posición intermedia con el empleo del término *communis*. Esta naturaleza común no reduce a los particulares que subsume a la condición de meros “casos” o “unidades”, antes les confiere la capacidad de poseer una característica propia e intrínseca en la línea de la sustancia.

La falta de clarificación a fondo de los conceptos de *relación* y *distinción* impide a Escoto precisar de modo auténticamente positivo la vinculación que media entre la diferencia individual y la naturaleza. Se limita a observar que no se distinguen “como cosa y cosa”, sino “sólo formalmente”. Esta mitigación favorece la interpretación *realista* de la naturaleza, ya que vincula estrechamente a ésta con las realidades singulares en cuanto *reales*. Para determinar más de cerca el género de realismo que está aquí en juego, se necesitaría una teoría de la *relacionalidad* mucho más matizada que permitiese no solo descartar los modos cósmicos de relación sino precisar la forma positiva de interacción entre una naturaleza y los individuos que a ella pertenecen. La tosquedad en la determinación y manejo de estas categorías fundamentales determina la arriesgada equivocidad de la teoría de la *natura* y su relación con el singular.

Al considerar como forma modélica de realidad la realidad *substancial* y tomar como modelo de la misma a los seres *singulares* sensibles del entorno mundano, debido a su condición asible, resistente y robusta —para una apreciación cotidiana—, se desconocía el género eminente de realidad que pueden ostentar las realidades sustantivas formadas constelacionalmente por elementos interrelacionales o por realidades que juegan papel de elementos para constituir una realidad de mayor envergadura. De ahí la dificultad que experimenta Escoto para precisar la relación de la “*natura communis*” con la unidad numérica. La “*natura*” —afirma— no posee *por si misma* unidad numérica, pero, merced a su identidad real con la diferencia individuante, es *realmente* una numéricamente; *de hecho* no puede ser una sino en un singular. La naturaleza es realmente una numéricamente de modo mediato (ya que tal unidad se la debe a lo individual) y “denominative” (no *primo* ni *per se*, porque la naturaleza y lo individual se distinguen formalmente). Escoto advierte con nitidez que lo individual y la *natura* se dan en dos niveles diversos y de algún modo complementarios, pero no precisa el modo de unidad específica, irreductible, que puede ostentar en sí misma la naturaleza.

En esta constante remisión de la naturaleza al singular y viceversa, queda

patente la indecisión que provoca en el estudio de estos temas la adopción como modélica de una forma inferior de realidad como es la sustancial-sensible, pues el modo de *unidad* que de tal modelo se desprende es excesivamente alicorto para dar razón del género de interna solidez y flexibilidad que ostentan las “*naturae*”, entidades reales y metasingulares a la vez. Escoto se limita a consignar que la “*natura*” posee a modo de “*proprium*” una forma de unidad “menor que la unidad numérica”. “Menor” quiere sugerir aquí, sin duda, la idea de menos compacta, menos sólida, pero más abierta y comprehensiva. Sin embargo, la notable diferencia que media entre el género de unidad de un individuo y el de su naturaleza no queda con ello ni siquiera apuntada⁵.

Este concepto de la “*natura communis*” escotista no suscita por parte de Ockham —buen conocedor de Escoto— sino un sentimiento de repulsa y un movimiento de afirmación en su primaria atención al singular visto en su *inmediatez cotidiana* tosca, pero lo suficientemente robusta para quien filosofa a nivel cósmico-objetivista. Desde esta precaria perspectiva, la posición de Escoto —que intuyó que la *natura* posee un modo de realidad específica de *tipo ambital* (ni singular ni universal), que se vincula con los singulares del modo analéctico a que alude la *distinctio formalis* —se presenta a Ockham como una forma de *realismo exagerado*. Es una característica del pensamiento anglosajón de corte empirista dar por supuesto que toda entidad que supera el modo de ser de las realidades del entorno, vistas de modo cotidiano, fáctico-sensible, ha de considerarse como *no-real*, y la existencia de los términos que a ellas apuntan debe ser explicada como un fenómeno de objetivación de ciertos procesos psicológicos que el hombre subrepticamente proyecta sobre la realidad. Al partir de una posición tan poco penetrante y de una actitud tan drásticamente restrictiva de la amplitud entitativa de lo real y de las posibilidades cognoscitivas del hombre, no puede un pensador integrar intelectualmente los dos niveles de realidad cuya articulación constituye el auténtico propósito de la “*distinción formal*” escotista. No se trata de una mera sutileza lógica, sino de la puesta en forma de la capacidad mental de advertir el *relieve* que ostentan ciertas realidades.

En el plano de las realidades cósmicas o realidades no-cósmicas vistas de modo cósmico —toscamente uniformado según el modelo de los meros objetos— no es ilógico suponer que solo cabe un modo real de distinción entre las diferentes entidades. Para captar la posibilidad de otros modos más sutiles de *distinción* (y, por tanto, de vinculación, ya que la distinción formal implica una diversidad dentro

⁵ No es suficiente indicar que el problema de la relación entre la “*natura*” y la diferencia individuante es de orden metafísico porque no afecta a “*res*” sino a “*formalitates*”, ya que este término sugiere modos de realidad no-cósmicos pero reales, cuyo estatuto ontológico debe ser cuidadosamente precisado. Aquí, la drástica división de *físico* y *metafísico* ejerce un influjo más bien envarante por lo que toca al análisis preciso.

de una unidad eminente, constituida por un *campo-de-realidad* o *ámbito*), se requiere advertir la existencia de géneros distintos de entidad que confluyen en la constitución de realidades singulares. La recta comprensión de éstas exige una visión *jerárquica* y *ambital*, que intuya la diversa condición entitativa de lo singular y de la *natura*, y no entienda a ambos como meras *cosas*, pues lo cósmico carece de la permeabilidad o capacidad de intervenculación que ostentan las *naturae* y las realidades individuales dotadas de *natura*.

Los modos de distinción que admite Ockham son justamente los únicos posibles *al nivel cósmico*: 1.— distinción entre una cosa y otra (*distinguatutur sicut res et res*); 2.— entre un ente de razón y otro (*sicut ens rationis et ens rationis*); 3.— entre un ente real y un ente de razón (*sicut ens reale et ens rationis*)⁶. El término *cosa* (res) ofrece escasa libertad de movimiento para comprender y precisar la posibilidad de una distinción entre un singular y una entidad tan ambigua y firme a la vez como es la *natura*. Cuando Ockham afirma que “si entre esta *natura* y esta diferencia hay alguna distinción, es necesario que sean *cosas realmente distintas*, constatamos de modo particularmente penoso la equivocidad y tosquedad que presentan los términos *cosa*, *realidad*, *distinción* cuando son usados sin las necesarias matizaciones. Las formas *más altas* de distinción real acontecen justamente en planos de realidad *meta-cósmica*, en los cuales se dan modos muy fecundos de interferencia entre entidades de distinta condición. La experiencia estética (recuérdense fenómenos tales como la transfiguración de la materia por la forma, y la asunción de los medios expresivos en el seno de un acontecimiento significativo) ofrece ejemplos muy claros de esta interferencia de entidades ambítales que da lugar, a su vez, a una realidad ambital más amplia.

A la luz de una teoría bien matizada de las realidades ambítales y sus posibilidades de interferencia se advierte nítidamente que puede la *natura* distinguirse de los individuos sin reducirse por ello a mero ente de razón, estar unida al singular en el núcleo mismo de su ser y conservar una distancia de jerarquía frente al mismo, serle “más íntima que su intimidad” y no perder su específica independencia. Es ineludible deber del filósofo precisar en pormenor y con toda la sutileza posible los diferentes modos de vincularse y distinguirse las distintas realidades y los diferentes elementos de cada realidad, sin detener el análisis violentamente ante los fenómenos que —por su complejidad y finura especiales— obligan al sujeto a desbordar de modo radical sus esquemas preconcebidos. Si un autor se limita —como Ockham— a consignar como posibles en exclusiva los tres modos de *distinción* que resaltan en la realidad cuando se la estudia con una mentalidad casera, atendida a los fenómenos más gruesos que tienen lugar en nuestra vida cotidiana, y no tiene reparo en afirmar que admitir un género de distinción diversa de la *distinción real* y la *distinción de razón* implica un escamoteo del principio de contradicción, es comprensible que la “distinción formal” le aparezca como “difficillima ad intelligendum”. Esta dificultad extrema procedé de una incapacidad doble:

⁶ Cf. *In lum Lib. Sent. d. 2. q. VI. D.*

1.— incapacidad de comprender la *alta calidad entitativa* que debe poseer la *natura communis* para ostentar una “unidad *menor* que la numérica”, pues —como queda dicho— “menor” indica aquí “más flexible”, “menos compacta”, porque la unidad de lo singular, que causa una impresión de gran solidez a una consideración *casera*, no significa sino uno de los modos inferiores de unidad; 2.— incapacidad para advertir que esta flexibilidad superior no implica una mengua en carácter *real*, sino un acrecentamiento, y que la integración en una misma realidad de dos entidades dotadas de modos diversos de realidad no significa en modo alguno un ataque frontal a los primeros principios, ya que éstos salvaguardan la unidad de los entes pero no intentan reducir las diversas formas de unidad al modo más elemental y tosco.

Debido a esta doble incapacidad, Ockham reduce resueltamente —contra el expreso parecer de Escoto— la “*natura communis*” escotista a mero “universal”, concepto que en estas condiciones de precariedad intuitiva no puede ofrecer sino un contenido extremadamente pobre en valor metafísico. El hueco abierto por esta pobreza intentará Ockham colmarlo con la teoría del universal entendido como *signo*.

REALISMO MODERADO

En esta línea de tosquedad analítica, Ockham afirma que, según el realismo moderado, “el universal y el singular son la misma cosa realmente y no difieren sino según razón”⁷. Se inquieta ante la tendencia de todas las orientaciones realistas (exageradas, moderadas y formalistas) a conceder a la *natura* un carácter universal y a afirmar que los universales se dan realmente en los singulares, siquiera sea solo de modo incompleto y en potencia. Toda la cuestión estriba en determinar si lo que falta para completar el universal lo agrega de por sí el entendimiento del sujeto cognoscente o viene dado de algún modo *en la realidad extramental*. Este modo posible de darse una *realidad metasingular* no puede ser adivinado por quien —como Ockham— considera con restricción univocista que fuera de la mente humana sólo se dan realidades singulares, entendidas al modo tosco que es propio de la actitud cotidiana (más preocupada por la solución de los problemas perentorios de la vida que del conocimiento profundo de la realidad tal como es en sí).

El juego intelectual que se permite el realismo moderado entre la realidad y la razón, afirmando que el universal se da *como tal* en la razón pero *fundamentaliter* en las cosas, responde a la falta de claridad en la determinación del vocablo *universal* en el contexto concreto del problema de la *natura* y su relación con el singular. Se intuye, por una parte, que tal género de universal debe tener un *fundamento real* que garantice la objetividad y necesidad del conocimiento humano. Pero no se acierta a comprender cómo es posible admitir sin contradicción que una

⁷ *In Ium. Lib. Sent. d. 2, q. 7F.*

realidad universal pueda darse como tal en un mundo de entidades singulares. De ahí la necesidad de acudir a la elaboración *mental* para dar razón de la existencia del universal visto en su especificidad. Este recurso a la mente opera como un *deus ex machina* y abre, en consecuencia, la vía a toda clase de métodos arbitrarios que no responden sino a una *falta inicial de penetración en la realidad*.

Para justificar estos modos de arbitrariedad, suele darse por supuesto que la mera etiqueta expeditiva de "platonismo" es suficiente para descalificar sin más precisiones a toda orientación filosófica que intente dar alcance a los diversos modos de realidad metasingular que hacen posible la experiencia cabal del hombre. No por azar, en todos los momentos de ascenso filosófico el platonismo surge como una especie de luz que brota en el acontecimiento de la experiencia, y en los periodos de decadencia se desplazan con gesto autosuficiente las intuiciones platónicas como contrarias a toda forma posible de trato equilibrado y realista con las entidades del entorno. La pendulante oscilación histórica entre el platonismo y el aristotelismo constituye —más allá de toda circunstancia anecdótica— una especie de constante del pensamiento humano que debe ser convenientemente analizada a la luz de la realidad misma, de su compleja variedad de modos de ser y sus posibles modos de interrelación y encabalgamiento. Sólo así resultará viable clarificar con un mínimo de precisión el modo de "estar" el universal en los singulares, tosca expresión tomada del mundo de la espacialidad empírica, que se halla en un plano muy inferior a aquel en que las "naturalezas" informan a sus singulares.

Conocer un tanto de cerca los diversos modos posibles como puede una realidad "informar" a otras es indispensable para descubrir —según desca Ockham— todo el alcance de la afirmación "moderada" de que el universal se halla *fundamentaliter* en las cosas. Si no se tratan a fondo estos diferentes modos de información y los correspondientes modos de *participación*, se corre riesgo de malentender tanto la posición platónica como la aristotélica, interpretando la sustancia aristotélica —en cuanto *forma*— como una idea platónica inmersa o encarnada en los singulares. La imagen *espacial* de unas ideas *separadas* del mundo de las realidades singulares o *reintegradas* al mismo no es suficiente para la recta comprensión de este complejo tema, antes sitúa su planteamiento en un nivel notoriamente inferior a aquel al que pertenece por derecho propio. Causa una impresión desazonante observar que autores tan decisivos en la marcha del pensamiento como Ockham funden sus posiciones críticas en interpretaciones muy semejantes en cuanto a superficialidad a las de ciertos manuales que gozan de un bien merecido desprestigio⁸.

Fiel a su actitud de resolver el problema de la relación del universal y el singular sin disponer de más recursos que la aceptación de un modo de existencia singular y la capacidad del entendimiento de aplicar una idea modelo a muchos singulares, Ockham juzga que —según la doctrina tomista— una realidad *singular*:

⁸ Cf. C. Giacon: *Culielmo di Ockham*. Milano 1941 pp. 342-5.

puede tornarse *universal* merced a la actuación del entendimiento humano que considera a la misma realidad bajo un nuevo aspecto. Evidentemente, para que un cambio en el modo de consideración y, por tanto, una mera denominación-extrínseca a la realidad misma convierta una entidad singular en universal, se requiere haber despojado previamente al universal de su auténtica significación, es decir, de su fundamento real-extramental. Con razón indica el mismo Ockham que una mera *denominación extrínseca* por parte del sujeto cognoscente no puede explicar la universalidad de la "natura" si ésta, en cuanto universal, no existe ya de modo al menos larvado en la realidad singular, lo que para Ockham constituye una palmaria contradicción.

La expresión "existir en" puede ser entendida de muy diversas formas. A nivel *cósico-objetivista* no es posible advertir la forma en que una "natura" puede *hallarse presente* en un singular, pues la eficiencia que entraña este modo específico de presencia desborda con mucho los modos de cercanía física que caracterizan a los diversos géneros de interrelación cósica. Mientras se carezca de un conocimiento a fondo de los diferentes modos reales de vinculación tal como se dan en los diversos seres del entorno humano, el tratamiento del problema de los universales se reducirá a vanas manipulaciones mentales.

En la imposibilidad de vincular lo universal y lo singular cuando se entiende lo universal en sentido metafísico, como una "natura", Ockham optará por vaciar todo lo posible el concepto universal de contenido metafísico para hacer viable un modo de vinculación sin necesidad de ampliar su precaria visión de los modos posibles de *unidad* y de *distinción* entre los diferentes realidades y entre los elementos de la realidad.

A propósito de la teoría de E. de Harclay de la universalización como forma de conocimiento *confuso*, Ockham advierte que "toda cosa positiva fuera del alma es por lo mismo singular; y esta cosa así singular es apta para mover al entendimiento a concebirla confusamente o concebirla distintamente"⁹. Esta aptitud de las entidades singulares para suscitar en el entendimiento distintos géneros de actividad va a constituir para Ockham la única salida posible a la aporía planteada por la vinculación del singular y el universal. Pero tal salida va lastrada desde ahora con una insalvable precariedad porque se asienta sobre la repulsa de toda "natura" como instancia auténticamente real. "... Ninguna cosa fuera del alma, ni por sí ni por algo añadido tanto real como de razón, y se entienda y considere como sea, puede ser universal, porque es tanta la imposibilidad de que alguna cosa sea de algún modo universal fuera del alma... cuanta es la imposibilidad de que un hombre en virtud de alguna consideración o de alguna entidad sea asno"¹⁰.

⁹ *In lum. Lib. Sent. d. 2 q. 7 E.*

¹⁰ *Ibid.* Texto S

3. CRÍTICA DEL REALISMO MODERADO

Anulada la tensa dualidad *singular-naturaleza* mediante la drástica supresión del segundo término (la "natura"), el problema de la *individuación* carece de sentido y Ockham se resuelve a consignar con la decisión de un naturalista que analiza un dato perfectamente constatable que "toda realidad singular es singular por sí misma"¹¹, ya que "la singularidad le pertenece de modo inmediato a aquel a quien afecta; no le afecta en virtud de alguna otra entidad"¹². La firmeza y decisión con que califica Ockham de *sin-sentido* el intento de buscar una causa a una circunstancia —la singularidad de las entidades singulares— que "está ahí" con la fuerza ineludible de un *hecho* proceden del conjuro que ejerce sobre las mentes atentas a un entorno de realidades cósmicas el calificativo "inmediato". Cuando no se lo matiza debidamente, el concepto de *inmediatez* aplicado al conocer parece sugerir una idea de *rapidez*, de *indivisión* respecto a lo afirmado y, por tanto, de *adecuación*. A nivel de realidades sensibles, asibles, mensurables, la cercanía física es en principio garantía de seguridad en el conocer. Esa cercanía posibilita un modo de acceso *inmediato* al objeto. La inmediatez se orla así de prestigio y, por una extrapolación categorial, pasa a ser considerada como garantía suficiente de conocimiento indubitable e inquebrantable. A nivel de realidades metasensibles, sin embargo, se advierte que ciertas formas de *mediación* fundan, respecto al objeto de conocimiento, modos de *distancia de perspectiva* que son la base de géneros muy altos de *presencialidad* (que representa una forma de *inmediatez eminente*). La primacía del "dato inmediato" debe ser, en consecuencia, revisada de modo implacable, para evitar el riesgo de excluir del ámbito extrasubjetivo toda realidad no singular, exclusión que reduce ilegítimamente la amplitud metafísica de las realidades que constituyen el entorno nutricional humano y hace con ello imposible la vida de la inteligencia.

Frente a quienes interpretan el proceso de individuación como una "contracción" del universal, y reducen temerariamente el singular a un mero "caso" del universal, surge la tendencia a destacar la condición irreductible, originaria del individuo. "No se ha de buscar la causa de la individuación —afirma Ockham—, sino más bien la de cómo es posible que algo sea común y universal"¹³. Pero en este caso, tampoco hace plena justicia a lo singular la mera afirmación de que "toda cosa fuera del alma es realmente singular y una numéricamente"¹⁴, pues lo que procede aquí es mostrar el fundamento de la sustantividad de las entidades singulares, los modos distintos de singularidad y el poder que ciertas entidades singulares ostentan de "quiddificarse" y "especiarse". La vía del discurso está aquí

¹¹ *In lum. Lib. Sent. d. 2. q. 6. p.*

¹² *Ibid. P.*

¹³ *Ibid. Q.*

¹⁴ *Ibid. Q.*

orientada *de abajo arriba*, pero en ella debe alentar la tensión provocada por la dualidad singular-naturae, *individuo-especie*.

Este momento del proceso mental de Ockham nos permite ver en estado germinal de dónde arranca y a qué causas obedece la proclividad empirista a *resolver los más graves problemas gnoseológicos por la vía fácil de la descalificación irónica de tal problemática*. Todo es más sencillo, por más superficial, para los profesionales de la simplificación a ultranza, de la poda inmisericorde de entidades superfluas. Apoyado en un concepto elemental de *numerabilidad* —que implica unidad y singularidad— y en la mera división de las cosas reales en simples y compuestas, Ockham no duda en sentenciar que en las criaturas no se da distinción formal alguna y que no es imaginable que en Pedro haya una humanidad o naturaleza distinta en algún modo de Pedro¹⁵. La falta de clarificación terminológica y la consiguiente pobreza significativa de los términos que vertebran el pensamiento ockhamiano enclaustran a éste en unos cauces demasiado estrechos para entrever siquiera la posibilidad de que una realidad individual sólo pueda ser lo que es merced a su participación en realidades “envolventes” que, siendo distintas, no le son distantes, y, manteniéndose irreductibles, le son más íntimas que su propia intimidad.

Si se lee a Ockham sobre el telón de fondo de un análisis pormenorizado de los diversos modos de realidad que ofrece el entorno humano, se advierte con desazón que su idea del universal y de la sustancia no supera el nivel elemental de un *cosismo* excesivamente tosco. “...Ningún universal es sustancia de cualquier modo que se la considere. De ahí que la consideración del entendimiento no hace que algo sea sustancia o no lo sea”¹⁶. Esta tendencia al uso poco matizado de los términos impide a Ockham ver con claridad que, cuando se afirma que la “*natura*” “está” *fundamentaliter* en las cosas, quiere indicarse que se da en los singulares *por vía de dominio*, lo que implica un modo de *estar* específico y eminente, que solo el entendimiento —como facultad de penetración en lo metasensible— puede captar de modo adecuado. Que el universal se dé *fundamentaliter* en las cosas y *formaliter* en la mente no indica que se halle en lo singular a modo de una cosa inmersa en otra, y que sea elaborado por el entendimiento de modo autónomo, independiente. Las realidades relacionales (ambientales) no existen a modo de cosas, sino que se alumbran, como una luz o *splendor*, en el curso del *acontecimiento* mismo *interaccional*. Por eso se juzga que el universal en cuanto tal se da *en la mente*, expresión objetivista que quiere aludir a ese carácter correlacional antedicho.

Una teoría bien matizada de las realidades envolventes, axiológicamente relevantes, y de la participación activo-receptiva del hombre en las mismas nos permitirá orientar los temas del *eidós*, *ousía*, *especie* y *natura* de un modo eminentemente realista y fecundo. El mero jugar con las expresiones espaciales “*intra animam*” y “*extra animam*” —modo de atenimiento a la espacialidad empírica que es propio

¹⁵ Cf. *Summa Logicae* I. cap. 16, Ed. Bochner, pág. 51

¹⁶ *Ibid.* p. 47.

de mentalidades objetivistas— no puede aportar a este respecto solución válida alguna, pues la libertad de movimiento intelectual que abre no constituye sino mera agitación, toto coelo distinta de un auténtico movimiento hacia el develamiento de la realidad.

En el fondo, no es la orientación netamente cristiana de su pensamiento la que mueve a Ockham a jugar la carta de la atención al singular y de la aversión consiguiente a toda forma de “natura”, sino la falta que en él se advierte de *auténtica movilidad intelectual* debido al uso indiscriminado de las categorías fundamentales. Para articular la *necesidad* inherente a la “natura” con la *libertad* del Ser Todopoderoso, se requiere un estilo de pensar metodológicamente adaptado a las realidades superobjetivas, meta-cósmicas. Al nivel cósmico a que se mueve Ockham, los conceptos adquieren casi automáticamente unos perfiles aristados que los vuelven opacos, impermeables, inhábiles para dar cuerpo expresivo a la mutua imbricación de los campos de sentido.

En niveles superiores de realidad, la libertad y el orden no se contraponen, antes se complementan. Frente a la “necesidad” de la “natura” griega, Ockham impone el “contingentismo radical” (que, a su juicio, corresponde al “principio de la Omnipotencia divina”), según el cual entre las entidades naturales no media ningún nexo que la mente deba necesariamente aceptar. Esta falta de *orden necesario* por parte de la realidad anula la objetividad del conocer en tal modo que —según Ockham— es posible “de *potentia Dei absoluta*” tener un conocimiento intuitivo de una cosa no existente. El orden que advertimos en la estructura de la realidad cósmica y del cual forman parte las “naturae” no ofrece —según Ockham— una necesidad metafísica absoluta, sino que constituye la “*potentia Dei ordinata*”. Frente a la confianza aristotélica en la solidez de los órdenes naturales y en el valor entitativo de la sustancia, que encierra en sí misma su razón de ser, Ockham —para salvar la plena libertad divina de querer y de obrar— considera que ningún orden cósmico puede considerarse como reposando absolutamente en sí y fundando un conocimiento objetivamente válido del mismo.

Para coordinar esta relativa absoluteidad de los órdenes naturales y la libertad todopoderosa de Dios, se requiere un estilo de pensar mucho más matizado que el puesto en juego por Ockham, pensador cuyo acendrado sentimiento religioso no se vió asistido por un correspondiente sentido de la dignidad metafísica de los órdenes creados. Esta incapacidad coordinadora deja a Ockham sin más salida que la de negar la existencia de toda “*idea separada*” y toda “natura” inmanente al singular y polarizar su atención en torno a las entidades singulares vistas en toda su contingencia como objeto de la voluntad divina creadora. En su condición de realidades meramente fácticas, existentes *de hecho* pero sin el carácter de *absoluteidad* que parece ir adscrito a lo “eidético”, lo “natural”, lo “esencial-ideal” (por lo que implica de necesidad, legalidad, *normatividad*), los singulares ostentan en todo momento una condición relacional de subordinación al Todopoderoso. De las dos vertientes significativas que muestra la *forma sustancial (eidos y morfè)*, pasa al primer plano de la atención la segunda: la morfè, como *principio real de configura-*

ción. La *forma* como *eidos* significa más bien el momento *específico, talitativo, definitorio e inteligible* que, por estar en estrecha vecindad con lo *ideal-modélico*, parece conllevar un singular carácter de *necesariedad* que no se compadece, según Ockham, con la *libertad omnipotente* de Dios.

4. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Entendido el singular como una realidad *de hecho, contingente, dependiente* de Dios, carente de un carácter *esencial necesario* que pueda fundar un conocimiento *objetivamente seguro* del mismo, y considerado como la única realidad *extrasubjetiva* verdaderamente existente, Ockham renuncia a lo que confiere al conocimiento su capacidad de dominio sobre lo múltiple, a saber: la *forma* como *eidos*, la “*natura*” como instancia real aglutinante. El conocimiento humano —para ser riguroso— debe pasar de la mera *constatación de la existencia* de entidades *singulares dispersas* al descubrimiento de un cierto grado de *comunitariedad* entre las mismas. Ahora bien. Si el hombre está atenido —en su proceso cognoscitivo— a las realidades del entorno, y éstas son meramente singulares, ¿cómo puede elevarse al conocimiento de su intervinculación? Ante esta grave aporía, provocada por la repulsa de las “*naturae*”, Ockham decide quebrar el cordón umbilical que unía al sujeto cognoscente con la realidad y dejar de entender el conocimiento como una forma de *reproducción* del objeto en el sujeto. En adelante, la relación entre el conocimiento y la realidad conocida será una relación de *signo a objeto significado*. Tal función signitiva del conocimiento tiene un carácter menos *receptivo que activo* y supone un paso decisivo hacia la primacia del sujeto y su capacidad expresiva. En este giro que va de la interpretación del conocimiento como *reflejo* de la realidad a la visión del mismo como *remisión signitiva* a las entidades del entorno jugó un papel decisivo el análisis del lenguaje, fenómeno prodigiosamente flexible que ostenta el poder de aludir a diversas realidades desde una peculiar situación de distancia, sin necesidad de hacerse presente en cada una de las entidades aludidas.

La palabra —tal como la considera Ockham— viene a significar una versión enfriada del universal, que, visto al modo realista, se refiere a realidades singulares *en las que debe hacerse presente*. Las palabras “hombre”, “animal”, “árbol”, pueden ser predicadas de diversas entidades singulares —Pedro, Juan, cebra, león, ciprés, olmo...— sin que éstas registren en sí mismas la presencia real de tales fonemas. Esta semejanza estratégica entre la palabra y el universal va a servir a Ockham de punto de apoyo para convertir la teoría del conocimiento en *filosofía del lenguaje*.

Ockham no se detiene a considerar que lo decisivo en la investigación filosófica es el estudio de la realidad en cuestión, no la mera comparación de la misma con fenómenos semejantes. En el caso que nos ocupa, lo procedente hubiera sido examinar el modo peculiar de ser de las realidades que pueden estar presentes de modo eficiente en diversas entidades concretas sin perder su irreductibilidad.

Ockham, sin embargo, se limita a subrayar, con notoria complacencia, la *afinidad entre el universal y la palabra*: "Por tanto, —escribe— el universal no está en la cosa, ni realmente ni subjetivamente, no más que esta palabra "hombre", que es una cualidad, está en Pedro o en aquello que significa. Ni el universal es una parte del singular respecto del cual es universal, no más que un término es parte de su significado; pero, así como dicho término es predicado verdaderamente y sin distinción alguna de su significado, no por sí sino por su significado, así el universal se predica de su singular, no por sí sino por el singular"¹⁷.

Ockham se reduce a constatar el *hecho* del poder signitivo del lenguaje sin reparar en la profunda significación metafísica que el mismo tiene tanto por su origen como por su alcance. Esta falta de atención al sentido más profundo del lenguaje como nexo de ambivalencias fundadas por el hombre en colaboración con la realidad que constituye su entorno nutricional deja al universal en una estrecha relación de semejanza con las palabras entendidas restrictivamente como *meros términos signitivos*. Nada ilógico que los pensadores para quienes las palabras implican una referencia a entidades universales, dotadas, si no de realidad en sí, al menos de un fundamento en la realidad, hayan interpretado esta concepción del universal como "nominalismo" o reducción del universal a nombres sin más función que la de aludir a diversos singulares. Si bien es justo afirmar —como Teodoro de Andrés¹⁸— que Ockham no reduce el universal a un puro *nombre* en su restringida acepción de *mero sonido* o *flatus vocis*, tampoco debe olvidarse que el nexo ockhamiano del universal y la palabra es realizado a nivel superficial, bajo el supuesto de que la palabra no ejerce sino una función *vectorial de remisión* a los singulares. A esta significación meramente funcional se quiere aludir sin duda cuando se toma un concepto universal como un "mero nombre". El hecho de que Ockham intente por esta vía clarificar el problema de la universalidad de los conceptos no hace injusta —a mi entender— la calificación de "nominalismo", si por ella se entiende una posición filosófica que no concede al universal valor alguno de *realidad*, sino de mera *funcionalidad signitiva*.

Una y otra vez acude Ockham al ejemplo de la relación entre la palabra y las realidades a que alude para clarificar la relación del universal y sus inferiores¹⁹. La idea de *signo* y significación polariza su pensamiento con un poder imantador no sometido a revisión alguna. Hoy día —tras detenidos análisis del signo, el símbolo, la función del lenguaje en el desarrollo de la personalidad humana y otros temas semejantes—, estamos preparados para tomar distancia frente a la teoría del signo e

¹⁷ *In lum. Lib. Sent.*, d. 2, q. 7, T.

¹⁸ O. cit. p. 71-72.

¹⁹ En la misma línea de superficialidad, Ockham tampoco se cuida de dar razón de la *significación natural* de los signos lingüísticos naturales. Se limita sencillamente a compararlos con fenómenos análogos: la relación que media entre el quejido y el dolor, la risa y la alegría, el humo y el fuego. De esta posición inicial, metodológicamente precaria, se deriva una teoría del concepto a todas luces insuficiente.

insertarla con la debida serenidad en el conjunto de la vida personal humana. ¿Cómo es posible que el signo *remita* a una realidad diferente de sí y engendre la intelección de la misma? ¿Cuál es el impulso que mueve al hombre a buscar una realidad que todavía no posee? Este "problema del problema" —que tan varios y a menudo superficiales intentos de solución ha suscitado —confiere al tema del signo un agudo dramatismo ya que su poder de *remisión* implica un *salto* que es todo menos un hecho aporético. A mi entender, la capacidad significativa en general pende de la instalación activa del hombre en un contexto de *ámbitos de realidad* en parte asumidos y en parte co-realizados. Si falta esta instalación activo-receptiva, gradualmente creciente, no es posible significar ni entender los signos. Ya San Agustín, en su *De Magistro*²⁰ indicó que el *uso* de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas. *Uso* en este pasaje significa la cocreación de tramas de sentido.

El hecho de que Ockham haya intentado resolver el problema del conocer (conocer universal de realidades que aparecen como singulares) desde una *perspectiva lingüística* debido a su incapacidad para captar la riqueza de dimensiones que alberga la realidad concreta nos da luz para comprender las hondas razones por las que ciertas corrientes filosóficas se consagran casi en exclusiva al estudio de las estructuras lingüísticas pretiriendo en mayor o menor medida el estudio de la realidad. En el fondo de esta actitud alienta una falta de confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, cognoscitiva de la *flexibilidad interna* de lo real, de su *respectividad e interrelacionalidad*. La luz de inteligibilidad brota en la interferencia de elementos que se integran en conjuntos llenos de sentido. El lenguaje está constituido por interferencias de este género y es, en consecuencia un lugar privilegiado de alumbramiento de sentido. Pero ello no indica que solamente el juego lingüístico engendre auténticas significaciones válidas, Que un concepto para tener cabal sentido deba integrarse en el dinamismo significativo de la proposición —como unidad primaria del lenguaje— es sin duda exacto. Pero de ello no cabe inferir que el lenguaje sea la "fuente originaria" del sentido de los conceptos. La inmersión de éstos en la dialéctica constelacional de la proposición los carga de sentido y potencia su capacidad para expresar la riqueza de lo real precisamente porque la constelacionalidad del lenguaje se apoya y afirma en la *constelacionalidad originaria de la realidad*, que ha de ser vista en todo su interno poder de despliegue, su movilidad y creatividad. Si el lenguaje humano presenta una capacidad inagotable de creación de ámbitos fundadores de sentido, es porque el hombre despliega su vida personal en relación cocreadora con la realidad, cocreadora de mil ámbitos diversos, dotados de sentidos específicos.

El lenguaje seduce a quien lo contempla debido a su flexibilidad. Esta flexibilidad debe asumirla el hombre sin vaciar al lenguaje del profundo sentido que le confiere su vinculación a lo real. Para captar esta vinculación, se requiere la capacidad de desbordar los precarios esquemas "real-ideal", "concreto-abstracto", y

²⁰ *Obras Filosóficas*, III, BAC, Madrid, pp 616, 624.

advertir en las realidades concretas modos diversos de espaciotemporalidad y, por tanto, de causalidad, que dan lugar a formas muy sutiles y fecundas de interacción. Si se conciben las realidades concretas como algo rígidamente delimitado, sus posibilidades de interacción serán casi nulas. Y el lenguaje con su poder de configuración de estructuras se presentará como muy superior en flexibilidad a lo real. Ahora bien, cuando se entra en conocimiento del poder de irradiación que tiene lo real concreto y de su capacidad de interacción y engranaje, se capta el nexo que media entre la *inmersión en la realidad* y el *don del lenguaje* y se concede así a la filosofía del lenguaje su fundamento metafísico. Es penoso que algunas filosofías del lenguaje hayan surgido tras un proceso de vaciamiento del pensar por la imposibilidad de ver la unidad-en-diversidad que forman las realidades concretas-delimitadas y ciertos modos de realidad más fluidos e indelimitados.

Esta incapacidad para descubrir la existencia de realidades in-objetivas —tan reales y flexibles como indelimitadas con los modos cotidianos, toscos de delimitación— hace imposible al que la padece matizar debidamente los diversos modos de inmediatez, distancia y presencia que se dan en la relación del hombre con la realidad, y elaborar una teoría equilibrada de la *mediación intelectual*. Al no advertir que los modos de presencia se logran potenciando una forma de inmediatez con una forma de distancia —distancia de perspectiva—, se malinterpreta la *mediación* de los conceptos como *mediatización*, pasando por alto la posibilidad de que la *distancia*, que *inaugura la mediación no aleje al hombre del objeto de conocimiento, antes funde con él un modo de inmediatez-eminentemente o presencia*. La inmediatez con lo real concreto que se consigue tras la anulación de todo elemento mediacional no supera el nivel de la *unidad fusional*. La inmediatez lograda a la distancia de perspectiva fundada por la mediación del concepto universal se da en el plano de la *unidad de interacción* o de *encuentro*, que es un modo de rigurosa *presencialidad*.

No cabe en el contexto de este artículo desarrollar ampliamente estos temas. Su fin era apuntar la relación que se da entre el *concepto precario de lo real-concreto* y la *concepción unilateral del pensamiento filosófico como filosofía del lenguaje*.