

NOTITIA INTUITIVA ET NOTITIA ABSTRACTIVA

EL DESAFÍO ESCÉPTICO EN LA EPISTEMOLOGÍA OCKHAMISTA

Tesis para obtener el título de
Maestro en Filosofía con especialidad en Epistemología
UNAM

Lydia Deni Gamboa López



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	1
I. La constitución del alma	4
I.1. El principio de oposición	4
I.2. El <i>anima sensitiva</i> y el <i>anima intellectiva</i>	7
a. Las pasiones en el <i>anima sensitiva</i> y en el <i>anima intellectiva</i>	8
b. Los actos de entendimiento del <i>anima intellectiva</i> y los actos de percepción del <i>anima sensitiva</i>	10
c. Los hábitos en el <i>anima intellectiva</i> y en el <i>anima sensitiva</i>	11
II. Procesos cognoscitivos	17
II.1. De los <i>fictia</i> a los actos de entendimiento	18
II.2. El conocimiento de las cosas sensibles externas	23
a. Los tipos de actos de aprehensión	23
b. Los actos de asentimiento o de juicio	25
II.3. El proceso cognoscitivo de entidades singulares sensibles: Conocimiento Intuitivo	32
a. Visiones sensibles y visiones intelectivas	32
b. El conocimiento evidente	35
c. El conocimiento intuitivo	36
II.4. El conocimiento de los objetos singulares ‘internos’: Conocimiento Abstractivo	42
III. Ockham y el desafío escéptico al conocimiento empírico	50
III.1. El conocimiento natural y no natural de singulares	50
III.2. Falibilidad y evidencia	57
III.3. Conocimiento directo y conocimiento reflexivo: la certeza	60
III.4. De las visiones a las ilusiones	66
IV. Conclusiones	70
Anexos	
Bibliografía	

Introducción

El corpus ockhamista, olvidado durante siglos, fue rescatado a principios del siglo XX por el Dr. Carl Plantl¹. Desde entonces, se han hecho nuevos descubrimientos y se han incrementado el número de investigaciones sobre la filosofía del *Venerabilis Inceptor*². La mayoría de las investigaciones precursoras tuvieron como motivo desentrañar la estructura ontológica de la obra ockhamista y su lógica terminista, pues estos temas, se creyó, fueron estudiados por Ockham de manera excepcional dentro de su propio contexto histórico. Pero la obra de Guillermo de Ockham no sólo está integrada por un amplio estudio de lógica suposicional —comúnmente tratada en el contexto del siglo XIV³— y por una basta argumentación a favor del nominalismo —que ya constituía una corriente de pensamiento en el mismo periodo⁴—, sino que también está compuesta de una innovadora teoría política, teológica y epistemológica; tópicos que han sido estudiados con mayor ahínco desde la segunda mitad del siglo XX.

Este trabajo se inscribe, en general, dentro de una de las tendencias de investigación surgidas durante la segunda década del siglo XX en torno a la epistemología ockhamista. A saber, la tendencia que se caracterizó por tratar de mostrar que Guillermo de Ockham fue un escéptico rotundo⁵. La presente investigación se inscribe dentro de tal tendencia porque supone que la epistemología ockhamista contiene un problema escéptico. Sin embargo, la hipótesis de este trabajo sugiere una nueva interpretación. No mostraré que Ockham defendió el enfoque escéptico, sino que su teoría epistemológica desemboca en conclusiones escépticas —a pesar de que en algunos fragmentos de los *Quodlibeta* se

¹ De Andrés, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, España, 1969, p. 10.

² Entre las investigaciones precursoras sobre la filosofía ockhamista más nombradas están las desarrolladas por G. Canella, *Il nominalismo de Guglielmo d'Ockham* (1907); L. Kluger, *Der Begriff der Erkenntnis bei W. von Ockham* (1913); E. Hochebster, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (1927); E. A. Moody, *The logic of William of Ockham* (1935); P. Virnaux, *Nominalismo au Moyen Age*, (1938).

³ Desde Pedro Hispano en París y Guillermo de Sherwood en Oxford, lógica terminista o *logica modernorum* fue un tema ampliamente tratado en tanto que constituía una de las materias más importantes dentro del temario de la enseñanza escolástica y aún de la renacentista. La *logica modernorum* se mantuvo vigente durante cuatro siglos aproximadamente: desde el XIII, hasta el XVII.

⁴ Desde el Siglo XII se tiene cuenta de un 'renacimiento' del nominalismo en la figura de Juan Roscelini, de su maestro Juan 'el Sofista' y Pedro Abelardo. En el siglo XIV existieron otros nominalistas contemporáneos a Ockham: Durando de Saint-Pourçain y Pedro de Auriole.

⁵ G. Manser por su artículo 'Drei zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert' publicado en 1912, es considerado el precursor de la corriente de estudios 'escéptica' respecto de la epistemología ockhamista. Así también C. Michalski por su artículo 'Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie de XIV siècle' (1925).

vislumbre una intención contraria.⁶ Así pues, la hipótesis de este trabajo de investigación es sensiblemente distinta de la que originó los primeros estudios sobre la epistemología ockhamista.

Philotheus Böhner fue el principal opositor a los autores que originalmente observaron un franco escepticismo en la obra ockhamista. La idea que le permitió enfrentarse a la corriente ‘escéptica’ fue la supuesta postulación ockhamista de la infalibilidad del conocimiento intuitivo. Aquí, siguiendo la tradición de quienes han tratado el tema, abordaré los argumentos de Böhner para mostrar, en primera instancia, que tal infalibilidad no es postulada por Ockham. Para llegar a esta conclusión primaria, expondré cómo Ockham concibe al alma sensitiva y al alma intelectual, así como también, los elementos que componen ambas entidades. Este será el objetivo del primer capítulo.

En el segundo capítulo expondré cómo se articulan cada uno de los elementos que componen al alma intelectual cuando producimos conocimientos respecto de objetos singulares ‘externos’ e ‘internos’. Luego, explicaré cómo se genera el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo con base, por una parte, en la interpretación de la articulación de los elementos que componen todo proceso cognoscitivo de singulares y, por otra, en la traducción que propondré sobre un párrafo paradigmático en lo que atañe a la distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo.

En el tercer capítulo, expondré las conclusiones ockhamistas respecto de la discusión que sostuvo con su contemporáneo W. Chatton a propósito de la posibilidad de que Dios cause en nosotros conocimiento. Es importante exponer tales conclusiones debido a que Böhner derivó de ellas su máxima: Ockham postuló la infalibilidad del conocimiento intuitivo para evitar conclusiones escépticas.

Finalmente, expondré con base en lo probado en el primer y segundo capítulos, la razón por la cual Ockham no postula que el conocimiento intuitivo es infalible y, considerando esto último, mostraré que la estrategia ockhamista para evitar el embate escéptico es la siguiente: defender la posibilidad de que alcancemos *certezas* respecto de la plena justificación de nuestros conocimientos. Sin embargo —probaré en este mismo tercer capítulo—, la estrategia ockhamista es fallida: podríamos estar ciertos de que nuestros conocimientos están justificados y son verdaderos, aún cuando sean falsos. De este modo, sería imposible distinguir un conocimiento falso de otro verdadero.

⁶ Autores tales como C. Michalsky, subrayan que en tanto la epistemología ockhamista tiene conclusiones escépticas, Ockham fue un escéptico. Mi hipótesis es distinta. Si bien su epistemología tiene conclusiones escépticas, éstas no fueron perseguidas por el *Venerabilis Inceptor*; él parece haber intentado evitarlas.

La fuente principal de este trabajo es uno de los textos de madurez del *Venerabilis Inceptor*: los *Quodlibeta Septem* que, Según V. Spade, fueron escritos en el periodo de un año: de 1324 a 1325.

La elección de la fuente no es arbitraria. Este texto, por ser uno de madurez, compendia buena parte de la filosofía ockhamista en torno a los problemas teológico, ontológico, epistemológico y lógico —aunque este último, en mucha menor medida que en la *Summa Lógica*. Además, contiene, en el plano epistemológico, la versión más acabada de la teoría llamada de los ‘actos de entendimiento’. Es decir, la última versión de su teoría semántica asociada con la epistemológica.

La fuente primaria de este trabajo representa una dificultad. Al ser un compendio de casi todos los temas tratados por Ockham desde el principio de sus investigaciones filosóficas, y al tener la misma estructura que todos los compendios quodlibetales, hace difícil reconstruir lo expuesto siguiendo un orden temático, pues ello representa una labor parecida a la de ordenar un rompecabezas. Sin embargo, esto mismo constituye una ventaja: cada uno de los conceptos constitutivos de los temas en cuestión son expuestos de manera interrelacionada y, por lo tanto, la fuente brinda la posibilidad de analizar la teoría ockhamista como un todo. Sea pues, entendida la epistemología ockhamista y, en particular su teoría del conocimiento intuitivo y abstractivo, como partes de un todo conceptual.

I. La constitución del alma

En Occidente la postulación del alma como principio inmaterial de vitalidad, de sensibilidad y de racionalidad, nos remonta a la filosofía griega más antigua. De gran arraigo en la cultura occidental, la noción de alma se estableció como un rasgo característico de la teología cristiana, de la filosofía medieval y la renacentista. La filosofía ockhamista no constituye una excepción. En ella, el alma es central no sólo desde un punto de vista moral, sino también, desde un punto de vista epistemológico.

En este apartado expondré los rasgos más característicos del alma según Ockham en los *Quodlibeta* en el siguiente orden. En el primer apartado, presentaré el argumento por el cual el alma no es entendida por el *Venerabilis Inceptor* como unidad. En el segundo, los elementos básicos que comprenden las dos formas substanciales: al *anima intellectiva* y al *anima sensitiva*.

I.1 El principio de oposición

En el Libro IV de *La República*, Platón distingue partes en el alma⁷ a través de lo que se ha llamado ‘el principio de oposición’:

‘Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una.’ [*Rep.* 4.436b8-c1].

Una misma cosa o sujeto no puede actuar y padecer dos cosas contrarias simultáneamente y en relación al mismo objeto. Si acaso es así, dice Platón, se debe a que tiene partes o es más que un mismo sujeto: una parte está actuando o padeciendo una cosa contraria a lo que hace o padece la otra parte simultáneamente y en relación al mismo objeto. De este modo, cuando dos actos o padecimientos contrarios ocurren simultáneamente en un

⁷ He dicho ‘partes’ porque existe la discusión entre quienes afirman que Platón postula tres partes del alma y quienes aseveran que sólo son dos. Los primeros distinguen la parte racional, la parte apetitiva y lo *thymoides*. Quienes distinguen dos partes se refieren a la parte racional y a la parte apetitiva. Aquí sólo mencionaré estas dos últimas debido a que tienen sus claros correlatos en la teoría ockhamista.

mismo sujeto y en relación al mismo objeto, sabremos que ocurren en partes distintas y por principios distintos.

Poco después de que Platón expone este argumento, afirma que los principios se distinguen porque es evidente que un sujeto puede asentir y negar simultáneamente en relación a una misma cosa.

‘el asentir y el disentir, el tender hacia algo y el repelerlo, el atraer algo hacia sí y el rechazarlo: ¿no tendrás todas estas cosas como contrarias entre sí tratése de acciones o de padecimientos, ya que en eso nada difieren?’ [Rep. 4.437b2-6].

De acuerdo con lo anterior, aquellas cosas contrarias que puede padecer un mismo sujeto por principios distintos son, por una parte, disentir, repeler o rechazar algo y, por otra, asentir, tender hacia algo, o atraer hacia sí la misma cosa. Estos deseos contrarios existen en un mismo ser humano pero, según Platón, en partes distintas y por principios distintos. Por ejemplo, una persona que ha dejado de fumar por razones de salud, seguramente deseará intensamente un cigarro por su apetito sensitivo, según Platón. No obstante, al mismo tiempo, la parte racional del mismo sujeto tratará de impedir que consiga un cigarro pues, por ella, el sujeto sabrá que le será dañino.

En los *Quodlibeta*, Ockham utiliza el ‘principio de oposición’ originalmente platónico para mostrar que el alma no es unitaria, sino que existe el *anima intellectiva* y el *anima sensitiva*: formas substanciales distintas o sujetos distintos. Tal como Platón, el *Venerabilis Inceptor* expone que las diferentes formas substanciales o sujetos se distinguen porque uno asiente y otro niega o desea en contra:

(O.1.)⁸ ‘es imposible que los contrarios puedan existir simultáneamente en el mismo sujeto. Pero un acto de desear algo y un acto de rechazo de la misma cosa son contrarios en el mismo sujeto. Entonces, sí existen simultáneamente en realidad, no en el mismo sujeto. Es manifiesto que existen simultáneamente en un ser humano, en tanto un ser humano rechaza por su apetito intelectual la misma cosa que él desea por su apetito sensitivo. [...] Además, la misma forma substancial no puede en uno y el mismo tiempo tener dos actos de deseo con respecto al mismo objeto. Pero en un ser humano esto pasa en ocasiones: que al mismo tiempo hay un acto [del alma intelectual] de desear un objeto dado y un acto de deseo del mismo objeto por medio del deseo sensitivo. Entonces, estos actos no existen en el mismo sujeto’ [Quod. II.10, 13-36].

⁸ Delante de todas las citas textuales de Guillermo de Ockham utilizaré, en lo sucesivo, la letra ‘O’ seguida de un número. Tal número es el correspondiente al lugar que ocupa cada cita en el texto entero. Esto, para facilitar su posterior reiteración.

El argumento ockhamista dice, tal como el platónico, que un ser humano puede tener o padecer deseos contrarios simultáneamente y respecto a la misma cosa. Pero los contrarios no pueden existir simultáneamente y respecto a la misma cosa en un mismo sujeto (*subiecto*). Luego, concluye Ockham, un ser humano rechaza por su apetito intelectual y desea por su apetito sensitivo simultáneamente y respecto de la misma cosa. Un ser humano tiene deseos contrarios simultáneamente y respecto de la misma cosa porque algunos de sus deseos existen gracias a su apetito sensitivo, y otros gracias a su apetito intelectual.

La filosofía platónica preservada por san Agustín, así como el aristotelismo abrazado por Ockham, constituyen un continuo en el pensamiento medieval y escolástico. No es extraño, por tanto, que el *Venerabilis Inceptor* utilice el argumento primordialmente platónico para probar la existencia de dos facultades desiderativas en los seres humanos: la facultad apetitiva sensitiva y la facultad apetitiva intelectual. Ambas facultades están fundadas o tienen como sujeto a dos formas substanciales distintas: el *anima sensitiva* y el *anima intellectiva* que, en Platón, tienen su correlato en el alma apetitiva y el alma racional: una que asiente; otra que rechaza o asiente-en-contra.

Según Ockham, el alma sensitiva y el alma intelectual son, en suma, formas substanciales⁹ distintas que existen en un ser humano. El apetito sensitivo existe subjetivamente en el alma sensitiva y el apetito intelectual en el alma intelectual; el apetito sensitivo y el intelectual son facultades distintas por las cuales existen deseos contrarios respecto de un mismo objeto simultáneamente, o bien, deseos iguales respecto de la misma cosa simultáneamente. Esta distinción está basada en el ‘principio de oposición’ platónico que recae en la noción de tendencias desiderativas contrarias correspondientes a sujetos distintos en el alma.

Así las cosas, veamos ahora cómo Ockham caracteriza al alma sensitiva y al alma intelectual con base en sus tendencias desiderativas y otras facultades propias de tales formas substanciales.

⁹ En (O.17.) se dice explícitamente que las dos partes del alma son formas substanciales.

I.2. El *anima sensitiva* y el *anima intellectiva*

En los *Quodlibeta* Ockham reconoce distintos elementos que componen las dos partes del alma, a saber, las facultades (*potentia*), los hábitos (*habitus*) y las pasiones (*passiones*). En este apartado expondré la definición de cada uno de estos elementos según pertenezcan a cada forma substancial. Comenzaré por exponer qué son las facultades. Posteriormente, trataré sobre los actos y, finalmente, sobre los hábitos.

Las facultades son las capacidades que subjetivamente existen en cada forma substancial. El alma sensitiva es el sujeto de facultades sensitivas o de aprehensión (*potentiae apprehensivae*) y facultades apetitivas (*potentiae appetitivae*). Mientras que el alma intelectiva es el sujeto de facultades apetitivas y facultades intelectivas (*potentiae intellectivae*). Cabe señalar aquí que estas últimas comprenden muchas otras capacidades tales como la facultad de entendimiento y la facultad de aprehensión, la cual a su vez, incluye la facultad de aprehensión de signos simples, la facultad de formular proposiciones, la facultad de aprehensión de signos complejos y las facultades de asentimiento¹⁰.

Así como las facultades intelectivas comprenden diversas capacidades, las facultades sensitivas o de aprehensión incluyen capacidades diversas que corresponden a las causas que originan los actos que existen dadas tales facultades. De acuerdo con Ockham, hay facultades sensitivas externas y facultades sensitivas internas. Los actos de las primeras son causados por objetos externos al alma sensitiva; los de las segundas son causados por los mismos actos del alma sensitiva, es decir, por objetos ‘internos’. A esto regresaremos más adelante. Por lo pronto, veamos como se realizan las facultades apetitivas o desiderativas en cada forma substancial.

¹⁰ En este capítulo sólo trataremos brevemente la facultad de entendimiento (*intellectio*) y la facultad intelectiva de aprehensión. En cambio, abordaremos con mayor amplitud la facultad apetitiva del alma intelectiva.

a. Las pasiones en el *Anima Sensitiva* y en el *Anima Intellectiva*

Según Ockham, por medio de las facultades desiderativas un ser humano puede tener pasiones. Éstas, al no ser ni hábitos ni facultades, son actos¹¹. Son actos desde un punto de vista aristotélico porque las pasiones son la actualización de la potencia desiderativa de la facultad apetitiva del alma sensitiva¹². En tanto las pasiones en el alma sensitiva no difieren de los actos¹³ y las pasiones son deseos, luego entonces, los deseos en el alma sensitiva también son actos. Las pasiones o los actos desiderativos del alma sensitiva son además: (1) formas propias de la facultad apetitiva del alma, es decir, son la realización de tal facultad; (2) formas que deben ser actualmente conocidas por la razón para su propia existencia y (3) formas que deben ser reguladas *mediatamente* por la razón¹⁴. De acuerdo con (1) las pasiones del alma sensitiva son distintas de un acto cognoscitivo actual y, de este modo, no se distinguen de las pasiones que existen por medio de la facultad apetitiva del alma intelectual. En efecto, las pasiones, en tanto actos distintos de los actos cognoscitivos actuales, se hallan en el alma sensitiva y en el alma intelectual. No obstante, de acuerdo con los puntos (2) y (3), las pasiones del alma sensitiva y del alma intelectual difieren.

En el alma intelectual la facultad apetitiva pertenece a la voluntad (*voluntas*). Las pasiones causadas por la voluntad se distinguen de aquellas causadas por la facultad apetitiva del alma sensitiva en tanto (1) pueden ser reguladas *inmediatamente* por la razón y, (2) porque no deben ser necesariamente conocidas para su propia existencia. Es el caso, dice Ockham, de los actos que se realizan en un sueño, los cuales no son conocidos actualmente y sin embargo existen¹⁵.

¹¹ 'En el alma solo existen facultades, hábitos y pasiones, pero las pasiones no son facultades o hábitos; entonces, son actos' [*Quod. II.15, 11-13*].

¹² Esta interpretación coincide con la expuesta por C. Panaccio. 'El acto de algo, en este vocabulario [i.e. en términos aristotélicos], es su operación actual, lo que hace, es decir, en virtud de sus poderes internos siendo de alguna manera puesto en actividad. Dichas operaciones pueden, en la mayoría de los casos, ser disparadas por factores externos, aún así ellas podrían ser consideradas como actos en sentido relevante en tanto que son realizaciones típicas de ciertos poderes internos que la cosa tiene en virtud de su esencia más que meramente por ocurrencias accidentales: crecer por ejemplo es el *actus* de un árbol, pero su caída es el resultado de haber sido golpeado o no por un rayo' Panaccio, Claude, *Ockham on Concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, England, 2004, p. 21.

¹³ 'Las pasiones y los actos no difieren en el apetito sensitivo' [*Quod. II.15, 9-10*]. Esta afirmación se presenta ante la pregunta expresa: ¿Los actos del apetito sensitivo difieren de las pasiones? —*Utrum actus appetitus sensitivi differant a passionibus?*

¹⁴ [*Quod. II.17, 10-19*].

¹⁵ [*Quod. II.17, 20-25*].

Pero las pasiones de la voluntad no sólo difieren de las pasiones del alma sensitiva por las razones antes dichas, sino también porque las pasiones de la voluntad no siempre son actos. Algunas pasiones, dice Ockham, son distintas de los actos de la voluntad. El amor y la esperanza no son distintos de los actos de la voluntad pues es imposible no concebirlos como actos. En cambio, el deleite y la tristeza, son distintos de los actos en tanto alguien puede sentir simultáneamente amor y deleite; esperanza y tristeza; amor y tristeza, o bien, esperanza y deleite. Una persona puede tener simultáneamente actos volitivos distintos de ciertas pasiones¹⁶, no obstante, todas las pasiones distintas de los actos de la voluntad son causadas por actos volitivos¹⁷.

Las pasiones de la voluntad y las pasiones de la facultad desiderativa del alma sensitiva se distinguen también porque las primeras son efecto de la libre elección de la voluntad, es decir, la voluntad no está determinada por sí para actuar siguiendo a la razón o a los apetitos sensitivos. En cambio, los actos desiderativos del alma sensitiva están determinados por su propia naturaleza, es decir, por su materialidad. Los deseos del alma sensitiva están directamente determinados por las necesidades corporales de quien la posee.

Mientras el alma sensitiva desea naturalmente; la voluntad desea libremente¹⁸. La libertad de la voluntad implica que ella, por una parte, puede tener deseos en contra de lo dictado por la razón¹⁹, si acaso es viciosa y, por otra, que puede tener deseos en contra de las pasiones sensitivas, si acaso es virtuosa. Ningún acto es virtuoso o vicioso a menos que pertenezca a la voluntad²⁰.

Los actos de deseo de la voluntad y los actos de entendimiento del alma intelectual son, según el *Venerabilis Inceptor*, pasiones (*passiones*) y operaciones (*operaciones*) causados y acogidos en el alma intelectual²¹. Sin embargo, el único sujeto de las pasiones es la voluntad. Esta idea se expresa en lo siguiente:

(O.2.) ‘Un acto de deseo y un acto de deseo-en-contra son contrarios que pueden existir sucesivamente en el mismo sujeto sin ningún otro cambio, sea en el cuerpo o en el intelecto, que un cambio con respecto a esas meras formas. Por esto es obvio que una persona que odia a alguien es capaz posteriormente

¹⁶ [*Quod.* II.17, 231-237].

¹⁷ [*Quod.* II.17, 44-45].

¹⁸ ‘la voluntad libremente desea una cosa dada, y el apetito sensitivo naturalmente la desea’ [*Quod.* II.10, 39-40].

¹⁹ ‘no importa cuanto la razón dicte una cosa dada, la voluntad sería capaz de desear tal cosa o no desear o desear en contra de ella’ [*Quod.* I.16, 42-44].

²⁰ [*Quod.* III.14, 26-28].

²¹ [*Quod.* I.10, 48-54].

de amarla, sólo por la libertad de la voluntad, sin ningún cambio nuevo corporal o intelectual. Entonces, sólo la voluntad es el sujeto de esas formas [de desear y desear-en- contra]' [*Quod. I.11, 41-47*].

Los deseos del alma intelectual sólo tienen a la voluntad como sujeto (*subiecto*) pues, si acaso no fuera así, todos los deseos del alma intelectual estarían determinados por los cambios que, en primera instancia, hubieran causado tales deseos en el intelecto o en el cuerpo. En otras palabras, si la voluntad no fuese el único sujeto de los actos desiderativos del alma intelectual, luego una persona no podría tener sucesivamente deseos contrarios respecto de un mismo objeto, ya que tales deseos estarían determinados por la 'impronta' que hubiera causado un primer acto desiderativo respecto de un mismo objeto en el cuerpo o en intelecto, lo cual, según la experiencia, es falso. Una persona, dice Ockham, puede tener sucesivamente deseos contrarios respecto de un mismo objeto porque la voluntad es el único sujeto de tales deseos o actos. La voluntad es libre o indiferente, es decir, no está determinada por sí para seguir los actos del intelecto, o para seguir los apetitos del alma sensitiva.

b. Los actos de entendimiento del *Anima Intellectiva* y los actos de percepción del *Anima Sensitiva*

El alma intelectual y el alma sensitiva no sólo pueden realizar actos desiderativos por medio de sus facultades desiderativas, sino también por una parte, el alma intelectual es capaz de realizar actos de entendimiento y, por otra, el alma sensitiva es capaz de tener sensaciones o de realizar actos de percepción sensible, los cuales al igual que los deseos, sólo tienen como sujeto al alma sensitiva²². Los actos apetitivos son importantes en la teoría moral del *Venerabilis Inceptor*; los actos de percepción sensitiva y de entendimiento son importantes en su teoría epistemológica.

Los actos de entendimiento (*actus intelligendi*) son condición necesaria de todo proceso cognoscitivo propio del alma intelectual. En este sentido, los actos de entendimiento son signos o conceptos; además, rasgos distintivos de esta parte del alma:

²² 'la única cosa que puede ser asignada como el sujeto de las sensaciones es el alma sensitiva o la facultad sensitiva' [*Quod. II.10, 44-47*].

(O.3.) ‘La premisa menor [i. e. el alma sensitiva y el alma intelectual son distintas] es probada por el hecho de que si no fuera verdadera, luego cualquiera de las aprehensiones del alma sensitiva sería un acto de entendimiento, en tanto cada una existiría subjetivamente en el alma intelectual. Similarmente, si las sensaciones existen subjetivamente en el alma intelectual, luego un alma separada sería capaz de sentir’ [*Quod.* II.10, 47-53].

Las aprehensiones del alma sensitiva corresponden exclusivamente a esta forma substancial, aunque tienen su correlato en los actos de entendimiento que corresponden y distinguen al alma intelectual. Una aprehensión y un acto de entendimiento no son lo mismo debido a que corresponden a dos formas substanciales diferentes: una que es capaz de sentir; la otra que es incapaz de hacerlo.

Pero el alma sensitiva y el alma intelectual no sólo se distinguen por las razones anteriores, sino también porque mientras el alma sensitiva es material; el alma intelectual es una substancia ingenerable e incorruptible que, además existe como un todo en todo el cuerpo y como un todo en cada parte del mismo²³. El alma sensitiva, en cambio, es extendida: existe toda en todo el cuerpo²⁴.

Ahora, en el alma intelectual, así como en el alma sensitiva, hay dos tipos de actos de aprehensión. Los de la primera serán tratados ampliamente en el siguiente capítulo. Aquí, sólo abordaremos los dos tipos de actos sensitivos internos o de aprehensión del alma sensitiva, es decir, los actos de imaginación y los actos de percepción sensible. Trataremos sobre ellos al abordar el tema general de los hábitos.

c. Los hábitos en el *Anima Intellectiva* y en el *Anima Sensitiva*

Para el *Venerabilis Inceptor* los hábitos pueden entenderse en dos sentidos: uno amplio y otro estricto:

(O.4.) ‘«Hábito» en un sentido amplio es cualquier cualidad que es generada después de actos, pero puede ser generada sin un acto. En este sentido un hábito existe subjetivamente en el cuerpo, no en el alma. Ciertas cualidades corporales

²³ ‘El entendimiento es un acto propio de una substancia inmaterial tal como se afirma que lo es el alma intelectual, i. e. una substancia que es ingenerable e incorruptible y que existe como un todo en el cuerpo y como un todo en cada parte del cuerpo’ [*Quod.* I.10, 17-20].

²⁴ ‘en un ser humano el alma sensitiva es extendida y material, mientras que el alma intelectual no, en tanto existe como un todo en todo el cuerpo y como un todo en cada parte’ [*Quod.* II.10, 63-65].

son generadas después de ciertos actos del apetito sensitivo, pero no son generadas inmediatamente por esos actos, en cambio generados a través de la mediación de otros actos subsecuentes; y así estas cualidades pueden ser generadas sin actos del apetito sensitivo.

«Hábito» en un sentido estricto, es generado inmediatamente por un acto y, en este sentido, no puede ser generado de ningún otro modo.

Los hábitos tomados en el primer sentido están en el cuerpo y en la parte aprehensiva del alma; los hábitos en el segundo sentido están en la voluntad' [Quod. II.18, 11-29]

Los hábitos en un sentido estricto, son causados inmediatamente por actos y pertenecen o tienen como sujeto a la voluntad; en un sentido amplio, son cualquier cualidad del cuerpo (*qualitates corporales*) o de la parte aprehensiva del alma, y pueden ser generados mediatamente o inmediatamente por actos. Los hábitos tienen una doble función: ser causa y efecto de actos. Esto, según Ockham, no supone circularidad pues así como no todo hábito es causado inmediatamente por un acto —como en el caso de los hábitos en sentido amplio—, (O.5.) 'no todo acto es causado por un hábito' [Quod. III.21, 45-46]. En efecto, siempre existirá un acto primero causante de un hábito, el cual, sucesivamente, podrá causar exactamente el mismo acto que lo causó por primera vez.

Los hábitos que pertenecen al cuerpo pueden causar respectivamente actos de dos tipos: (1) actos propios de las facultades ejecutivas y, (2) inclinaciones del apetito sensitivo. Un ejemplo del primer tipo de actos causados por hábitos en sentido amplio es el de la capacidad de escribir o de realizar manufacturas sin dificultad. Los escribas y los artesanos, dice Ockham, después de haber realizado por primera vez muchos actos de escribir y de manufacturar, adquieren la capacidad de realizar sin dificultades actos exactamente similares a los primeros que realizaron. Esto, debido a que algo es sumado a las facultades ejecutivas corporales de los escribas y los artesanos. Ese algo es un hábito o cualidad corporal causada directamente por actos²⁵.

Un ejemplo del segundo tipo de actos causados por hábitos corporales, que son inclinaciones del apetito sensitivo, es el de los deseos de comida y bebida, los cuales son causados por hábitos o cualidades corporales no causados directamente por otros actos sino

²⁵ [Quod. III.20. 9-17]. Subrayemos aquí que las facultades propias del alma sensitiva y del alma intelectual no son las únicas postuladas por el *Venerabilis Inceptor*. Según hemos visto, existe también la facultad ejecutiva que corresponde al cuerpo. A través de tal facultad ejecutiva, un sujeto puede realizar actos que a su vez pueden causar hábitos.

por la comida o la bebida misma²⁶. Otro ejemplo, es el de una persona fría que, por su frialdad, tiene actos debilitados de temperancia, los cuales pueden ser reforzados o intensificados por comer cosas calientes. Tal intensificación, según Ockham, sería causada no por el acto de comer algo caliente, sino por la comida caliente misma²⁷.

Ahora bien, líneas atrás dijimos que la facultad sensitiva o de aprehensión del alma sensitiva comprende dos capacidades distintas que corresponden a las causas de los actos que existen por medio de tales facultades. Los actos de la facultad sensitiva externa (*sensus exterioris*) son causados por objetos externos al alma sensitiva y son actos de percepción; los actos de la facultad sensitiva interna (*sensus interior*), que son actos de imaginación (*actuum imaginandi*), son causados por diversos objetos ‘internos’: (i) por actos de percepción, (ii) por actos desiderativos o de rechazo²⁸, o bien (iii) por hábitos. Aquí no trataremos sobre las dos primeras posibles causas de la imaginación, pero sí sobre la imaginación causada por un hábito.

Un hábito que pertenece a la facultad aprehensiva del alma sensitiva, es un hábito de imaginación y sólo un hábito de este tipo es causado por actos de imaginación y puede causar actos *exactamente similares* a los que causaron el hábito en cuestión. Después de un largo número de actos de imaginación, dice Ockham, una persona se ve inclinada a realizar los mismos actos de imaginación que realizó en algún otro primer momento²⁹. Esto, porque un hábito fue generado subjetivamente en las facultades internas de aprehensión del alma sensitiva. Un tal hábito pertenece, subjetivamente, a las facultades internas de aprehensión porque un primer acto de imaginación siempre será causado por un acto de la misma facultad sensitiva: sea un acto de aprehensión del sentido externo o un acto desiderativo.

Pues bien, aclarado el tema de la imaginación, ocupémonos ahora de los hábitos del alma intelectual. Los hábitos en sentido estricto tienen como sujeto a la voluntad, siempre son causados por actos de la voluntad y sólo pueden ser virtuosos. Si acaso son viciosos, tendrán como sujeto al alma sensitiva³⁰. Un hábito virtuoso es causado por un acto de la voluntad y por medio del conocimiento. Un hábito virtuoso causa el deseo de seguir lo dictado por la razón.

²⁶ [*Quod.* II.16, 91-100].

²⁷ [*Quod.* II.16, 94-98].

²⁸ ‘el sentido interno es capaz de aprehender un acto del sentido externo y también un acto de deseo o rechazo’ [*Quod.* III.17, 93-97].

²⁹ [*Quod.* III.20, 26-30].

³⁰ [*Quod.* II.16, 9-17].

Un hábito no virtuoso es causado por un acto desiderativo del alma sensitiva y siempre es contrario a lo dictado por la razón. De ahí que, según Ockham, en ningún sentido se de el caso que una persona apasionada sea más virtuosa³¹. No obstante, si una persona es viciosa, ello no se deberá simplemente a que es apasionada, sino a que la voluntad libremente habría decidido seguir u obedecer a tales pasiones. Una persona es viciosa porque voluntariamente ha consentido ser inclinada por los apetitos del alma sensitiva³².

Según Ockham, no sólo existen hábitos en la voluntad y en el alma sensitiva, sino también en el alma intelectual:

(O.6.) ‘Afirmando que es necesario poner hábitos en el intelecto. Debido a que (i) después de un largo número de actos de entendimiento uno es inclinado y predispuesto hacia actos exactamente similares, aunque antes de esos actos —especialmente actos abstractivos— uno no estuviera del todo inclinado o predispuesto. Además, (ii) si no hubiera hábitos en el intelecto, luego antes de todos los actos, el intelecto sería en potencia del mismo modo que después de los actos —lo cual es falso. Porque después del primer acto de entendimiento, cuando el objeto ha sido destruido o está ausente, el intelecto es capaz de actos de los que no fue capaz antes del primer acto. [...] una vez que el objeto ha sido destruido, es por medio de un hábito que podemos traerlo a la mente cuando lo queremos’ [*Quod.* III.20, 47-56].

Ockham, en general, postula la existencia de hábitos en el intelecto por la misma razón que postula hábitos en el cuerpo y en la parte aprehensiva interna del alma sensitiva: para explicar cómo una persona está predispuesta o inclinada³³ a realizar exactamente los mismos actos que realizó una primera vez. En particular, un hábito es requerido por varias razones:

(O.7.) ‘algunas veces un hábito es requerido para que (i) un acto exista, como es evidente en el caso de un acto que es causado por las facultades aprehensivas cuando un objeto [externo] está ausente; (ii) algunas veces un hábito es requerido para que un acto sea más intenso; (iii) algunas veces un hábito es requerido para manifestar un acto más fácilmente [...]. Además (iv) afirmo que algunos hábitos presumiblemente inclinan a uno hacia un acto’ [*Quod.* III.21, 65-73].

Un hábito es requerido en la facultad aprehensiva interna del alma sensitiva y en la facultad aprehensiva del alma intelectual para: (i) causar actos exactamente similares a los que

³¹ [*Quod.* I.2.15, 45-48].

³² [*Quod.* III.22, 54-59].

³³ Inclinar es, según Ockham, causar un acto y, a la vez, es actuar: ‘tomo como verdadero —dice Ockham— que inclinar es causar un acto [...] Inclinar en este sentido es actuar’ [*Quod.* III. 22, 24, 45].

causaron el hábito en cuestión. A saber, actos de imaginación y actos intelectivos o cognoscitivos, respectivamente; (ii) para que en el alma sensitiva un acto sea más intenso de lo que normalmente es, tal como en el caso de una persona que tiene actos de temperancia debilitados; (iii) para causar con mayor facilidad ciertos actos propios de las facultades ejecutivas del cuerpo; finalmente, (iv) para inclinar a la voluntad a obedecer lo dictado por la razón o a los apetitos sensitivos si ella misma lo consiente.

Los hábitos intelectivos o cognoscitivos serán tratados ampliamente en el próximo capítulo. Sin embargo, cabe subrayar aquí que a) así como los hábitos en un sentido amplio son cualidades según (O.4.), los hábitos de la voluntad son, de igual modo, cualidades. Además, b) que un hábito en sentido amplio, según el mismo párrafo (O.4), está *en el cuerpo* y en la parte *aprehensiva del alma*; y c) que Ockham postula dos formas substanciales distintas con base en el principio de oposición originalmente platónico heredado por la tradición agustiniana y Aristotélica. Las dos formas substanciales en cuestión son el alma sensitiva y el alma intelectual. Ambas formas constituyen sujetos con facultades específicas. Por una parte, el alma sensitiva tiene la facultad desiderativa y la facultad sensitiva o de aprehensión. Esta última incluye la facultad sensitiva interna y la facultad sensitiva externa. La primera es capaz de realizar actos causados por objetos ‘internos’, es decir, por los actos mismos de la facultad sensitiva y, en este sentido, el alma sensitiva es capaz de imaginar. La segunda, en cambio, es capaz de realizar actos causados por objetos externos y, en este sentido, el alma sensitiva es capaz de percibir. Un acto de la facultad sensitiva interna puede ser causado por un hábito del alma sensitiva; pero *un acto de la facultad sensitiva externa nunca podrá ser causado por un hábito*.

El alma intelectual, por otra parte, tiene la facultad desiderativa que pertenece a la voluntad; la facultad de entendimiento y la facultad de aprehensión —entre algunas otras que se derivan de esta última, según veremos en el próximo capítulo. La voluntad es capaz de realizar actos desiderativos libremente y, en este sentido, puede consentir a ser inclinada por la razón, o bien, por las pasiones del alma sensitiva. La facultad de entendimiento es condición necesaria de todo acto cognoscitivo y, según el párrafo (O.3.), el rasgo distintivo del alma intelectual frente al alma sensitiva, la cual es capaz de realizar actos de percepción en vez de actos de entendimiento. La facultad de aprehensión del alma intelectual es aquella por la cual

existen subjetivamente hábitos causados por actos intelectivos, y por la cual podemos realizar proposiciones y asentimientos. Esto lo abordaremos en el siguiente capítulo.

II. Procesos cognoscitivos

Expuestos ya casi todos los elementos de las dos formas substanciales, podemos ahora ocuparnos de las definiciones del resto de los elementos que componen todo proceso cognoscitivo y de su articulación desde un punto de vista epistemológico. Para conseguir esto, es necesario primero explicar en qué consiste la teoría de los actos de entendimiento como conceptos, qué son los signos simples y los signos complejos, las primeras, las segundas intenciones y cuál es la distinción entre éstas y los términos de una proposición. Esto será expuesto en el apartado II.1.

Después de haber aclarado la teoría ockhamista de los actos de entendimiento, nuestra exposición seguirá el siguiente orden. En el apartado II.2. explicaremos en primer lugar, qué son los actos de aprehensión del alma intelectual y, posteriormente, qué son los actos de asentimiento. Con base en tales explicaciones, en el apartado II.3. describiremos cómo se desarrolla el conocimiento de objetos que existen en el presente, es decir, cómo se desarrolla el Conocimiento Intuitivo. Expondremos que el acto primordial de cualquier Conocimiento Intuitivo es una visión sensible o acto de percepción. Con base en esto, explicaré que si una visión sensible es un acto de percepción, entonces una visión intelectual es un acto de entendimiento y por tanto, así como un acto de percepción sensible del alma sensitiva es el correlato de un acto de entendimiento del alma intelectual, una visión sensible es el correlato de una visión intelectual. Posteriormente, trataré sobre el conocimiento evidente y su relación con el Conocimiento Intuitivo. Finalmente, mostraré que un Conocimiento Intuitivo es un acto de asentimiento del primer tipo, aunque no todo acto de tal tipo es un Conocimiento Intuitivo. Esto último quedará aclarado en el apartado II.4. En éste trataré sobre el Conocimiento Abstractivo en relación con el Intuitivo y concluiré que, así como todo Conocimiento Intuitivo es un acto de asentimiento del primer tipo, todo Conocimiento Abstractivo es un acto de asentimiento del mismo tipo.

II.1. De los *fictia* a los actos de entendimiento

La obra epistemológica del *Venerabilis Inceptor* ha sido clasificada tradicionalmente en dos etapas según su perspectiva epistemológica. La primera de ellas se caracterizó por sostener la existencia de lo *fictia* como conceptos. La segunda, a grandes rasgos, sustituyó aquellos *fictia* por actos de entendimiento³⁴.

T. de Andrés, en *El nominalismo de Guillermo de Ockham*, expone que un *fictum* era, en la primera teoría epistemológica del *Venerabilis Inceptor*, ‘el simple contenido referencial del signo conceptual sin densidad óptica propia’³⁵. En otras palabras, el *fictum* o ser objetivo (*esse objectivum*)³⁶ era un puro contenido mental correspondiente a una cosa real, una pura representación, sin ‘cosificación’, de una realidad existente.

Según R. Pasnau, en la primera teoría epistemológica ockhamista las palabras mentales o conceptos eran seres objetivos o *fictia* y no ‘cualidades verdaderas’ ni ‘entidades reales’³⁷. En tanto conceptos, los *fictia* sirvieron teóricamente para formar proposiciones mentales particulares y universales, es decir, tales entidades fueron la piedra de toque del nominalismo ockhamista; aunque una piedra de toque problemática, más parecida a una piedra en el zapato, pues los *fictia* exigían una entidad intelectual adicional que pudiera interpretarlos en tanto eran concebidos como entidades distintas de los actos intelectivos, según el mismo R. Pasnau y T. de Andrés.

En los *Quodlibeta*, la primera alusión a los *fictia* es hecha hasta el cuarto capítulo a propósito de lo que Ockham llama *primeras y segundas intenciones (intentiones primae et secundae)*:

(O.8.) ‘Algunos afirman —dice Ockham— que primeras y segundas intenciones son ciertamente *fictia* que sólo existen objetivamente en la mente y no existen en ningún lado subjetivamente’ [*Quod. IV. 35, 66-68*].

³⁴ El orden cronológico del corpus ockhamista se expone en el Anexo 4.

³⁵ De Andrés, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, España, 1969, p. 134.

³⁶ En el siglo XIV *esse objectivum* se oponía a *esse subjectivum*: un ser real con propiedades reales. Spade, Paul V. *Thoughts, Words and Things: an Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, http://www.pvspade.com/Logic/docs/thoughts1_1a.pdf, 2002, p. 156, consultado: 6/XII/2007.

³⁷ Pasnau, Robert. *Theories of cognition in the later middle ages*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1997, p. 280.

Una primera intención es un concepto o nombre mental que significa naturalmente — es decir, no de manera convencional como las palabras habladas y las escritas— y puede suponer por una cosa singular que no es un signo en el contexto de una proposición —es decir que, como término de una proposición, está en lugar de algo³⁸. Ejemplos de primeras intenciones son, según Ockham, los conceptos ser humano, animal, substancia, cuerpo³⁹. Una segunda intención es un concepto o nombre mental que significa naturalmente primeras intenciones y que es capaz de suponer por ellas. Ejemplos de segundas intenciones son los géneros y las especies⁴⁰.

Cinco son los argumentos expuestos en los *Quodlibeta* en contra de la idea de que las primeras y segundas intenciones son *fictia*:

- (1) ‘cuando una proposición es hecha verdadera por cosas, si dos cosas son suficientes para su verdad, luego es superfluo postular una tercera cosa’ [*Quod. IV. 35, 70-72*].
- (2) un *fictum* es, hipotéticamente, una entidad intermediaria pues, dice Ockham: ‘no es (i) ni el conocimiento (ii) ni la blancura fuera de la mente que es conocida (iii) ni ambas cosas tomadas juntamente; en cambio, es una tercera cosa mediata entre el conocimiento y la cosa’. [*Quod. IV. 35, 85-88*] Luego, si tal entidad existiera no conoceríamos una cosa fuera del alma sino aquel *fictum*.
- (3) Si existieran los *fictia*, entonces, habría tantos de ellos como diferentes cosas inteligibles [*Quod. IV. 35, 91-96*].
- (4) ‘es una contradicción para un acto de entendimiento ser postulado en el intelecto sin ser cualquier cosa del entendimiento’ [*Quod. IV. 35, 11-113*].
- (5) Un acto de entendimiento es suficiente para ser un sujeto y un predicado en una proposición universal. Entonces, no es necesario un *fictum* [*Quod. IV. 35, 97-100*].

³⁸ En la *Summa Logicae* Ockham dice: la suposición ‘es la propiedad que conviene al término exclusivamente en la proposición. [...] suponen tanto el sujeto como el predicado; y universalmente supone cualquier cosa que puede ser sujeto o predicado de la proposición. [...] Y así, universalmente el término supone por aquello de lo cual —o del pronombre que lo muestra— se indica mediante una proposición que el predicado se predica, si el término que supone es el sujeto; pero si el término que supone es el predicado, se indica que el sujeto subyace respecto a él, o respecto al pronombre que lo muestra, si se forma la proposición’. Ockham, G. *Sobre la Suposición*, Trad. Antonieta Vatta, Ed. Universidad Panamericana, 1992, p. 2.

³⁹ [*Quod. IV. 35, 38-42*].

⁴⁰ [*Quod. IV. 35, 50-63*].

El primero de los argumentos anteriores es una expresión del principio de economía. El segundo, el tercero y el cuarto son la aplicación misma de tres de los argumentos que Ockham utilizó en contra de la teoría de las *species* tomista según R. Pasnau⁴¹. Pero no sólo eso, un *fictum* según el cuarto argumento —a diferencia de un acto de entendimiento— es una entidad que no tiene como sujeto al intelecto y, en esta medida no existe subjetivamente: no tiene *densidad óptica propia*, según lo dicho por T. de Andrés. El argumento quinto debe ser explicado conforme a la noción ockhamista de los conceptos, los términos, las primeras y segundas intenciones.

Toda proposición mental, dice Ockham, está hecha de conceptos. Esto es expuesto en el tercer capítulo de los *Quodlibeta*:

(O.9.) ‘afirmo que una proposición mental está compuesta no de cosas fuera del alma, sino de conceptos. Pruebo esto de diversos modos:

(1) [...] de acuerdo con Boecio, en su comentario *De la Interpretación*, hay tres tipos de oraciones, *viz.*, mentales, habladas y escritas. Y tal como una oración escrita es compuesta de expresiones escritas y una proposición hablada de palabras habladas, así una proposición mental está compuesta de entendimientos, a los cuales Boecio a su manera de hablar llama pasiones del alma y conceptos’ [*Quod.* III. 12, 19-27].

Ockham, así como Boecio, entiende que hay tres tipos de oraciones: las mentales, las habladas y las escritas —las primeras están compuestas por signos naturales, las dos últimas por signos convencionales—; pero se distingue de aquél, porque concibe que los conceptos (*conceptus*) son ‘entendimientos’ o actos de entendimiento (*actuum intelligendi*).

De acuerdo con la interpretación de M. M. Adams⁴², para el *Venerabilis Inceptor* si los actos de entendimiento no son parte de una proposición mental deben entenderse como signos simples (*simplex*). Si en cambio componen una proposición mental, constituyen términos, los cuales a su vez, constituyen un signo complejo (*complexi*): una proposición mental⁴³. En tanto los actos de entendimiento son conceptos y, en este sentido, los elementos que componen las proposiciones mentales, son condición necesaria de todo acto cognoscitivo.

Los signos son definidos por Ockham en dos sentidos: 1) como aquello que trae algo diferente de sí a la mente representándolo, y 2) como aquello que, al traer algo a la mente,

⁴¹ Pasnau, Robert. *Theories of cognition in the later middle ages*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1997.

⁴² Adams, Marilyn McCord. *William of Ockham*. Notre Dame, Ed. University of Notre Dame Press, 1987, p. 498.

⁴³ ‘donde quiera que exista un signo complejo verdadero o falso existe una proposición’ [*Quod.* III. 12, 13-14].

puede suponer por ese algo en el contexto de una proposición. En la teoría del conocimiento de madures del *Venerabilis Inceptor*, reitero, el signo simple no es distinto de un acto intelectual: un signo simple es un acto de entendimiento del alma intelectual. Un signo complejo, en cambio, es una proposición: un signo que implica diversos actos de entendimiento o signos simples; e incluso puede estar formado por otros signos complejos, es decir, por otras proposiciones —según veremos más adelante. Un signo simple es un único acto de entendimiento⁴⁴; un signo complejo implica más de un solo acto de entendimiento.

Según C. Panaccio⁴⁵, T. de Andrés⁴⁶ y V. Spade⁴⁷, la primera definición ockhamista da cuenta de la función semántica del signo, es decir, de su capacidad de representación. La segunda definición, en cambio, da cuenta de su función lógica: de su capacidad de suponer o referir en el contexto de una proposición. En este último sentido, un signo es lingüístico o un término: un sujeto, un predicado, una cópula o un signo sincategoremático que presupone al primer sentido. Según los tres autores mencionados, la significación es anterior a la suposición en la teoría ockhamista. Un signo puede suponer en el contexto de una proposición debido a que trae al intelecto algo distinto de sí mismo: porque es capaz de significar.

Los términos en tanto elementos significativos en el contexto de una proposición, pueden entenderse como primeras o segundas intenciones. Los términos o signos lingüísticos y las primeras y segundas intenciones son tales debido a que forman parte de una proposición como sujeto o predicado unidos por una cópula. Sin embargo, las primeras y segundas intenciones se distinguen de los términos debido a que sólo pueden ser parte de una proposición mental, pues significan naturalmente. Además, porque implican distintos niveles de significación: una primera intención significa cosas que no son signos; una segunda intención sólo significa primeras intenciones en una proposición mental. Finalmente, son distintos porque las primeras y segundas intenciones están integradas en los términos en tanto actos de entendimiento: deben unirse a otros conceptos —mayoritariamente

⁴⁴ Dice C. Panaccio: ‘Un signo simple es un signo cuya ninguna de sus partes es por sí misma un signo. Un acto intelectual simple –o no complejo –, por transposición, es un acto intelectual cuya ninguna de sus partes es un acto intelectual. Uno complejo, es un acto intelectual que tiene otros actos intelectivos como partes propias’. C. Panaccio. *Ockham on concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, Inglaterra, 2004, p. 32.

⁴⁵ Panaccio, C. *Ockham on concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, Inglaterra, 2004, p. 47-51.

⁴⁶ De Andrés, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, España, 1969, p. 76-101.

⁴⁷ Spade, Paul V. *Thoughts, Words and Things: an Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, http://www.pvspade.com/Logic/docs/thoughts1_1a.pdf, 2002, p. 165-187, consultado: 6/XII/2007.

sincategoremáticos— para formar términos. Los actos de entendimiento o las primeras y segundas intenciones están integrados en los términos⁴⁸.

Pues bien, de acuerdo con el quinto argumento, un sujeto o un predicado pueden ser una primera o segunda intención: términos específicos en una proposición mental que, por separado son actos de entendimiento o signos simples. Esto, dice Ockham en los *Quodlibeta*, hace innecesario postular los *fictia* que eran concebidos por él mismo como los sujetos y los predicados de las proposiciones. Pero no sólo eso, de acuerdo con el mismo quinto argumento, los *fictia* resultan innecesarios —reconoce Ockham— porque un acto de entendimiento puede ser un universal, un género o una especie: una segunda intención. Finalmente, los actos de entendimiento hacen superflua la postulación de los *fictia*, pues en la teoría de madurez del *Venerabilis Inceptor*, los actos de entendimiento, en tanto primeras y segundas intenciones, pueden significar y suponer.

En suma, en los *Quodlibeta*, los actos de entendimiento son signos simples si no son parte de una proposición. Son conceptos, signos lingüísticos, términos o primeras y segundas intenciones si se encuentran en el contexto de una proposición mental. Un acto de entendimiento o signo, en el primer sentido, significa en tanto representa algo distinto de sí mismo; en el segundo sentido, un signo lingüístico o término puede suponer por algo en el contexto de una proposición. En resumen, según Ockham:

(O.10.) ‘Como una entidad ficticia, un acto de entendimiento (i) es parecido a su objeto, (ii) es capaz de significar y suponer por cosas fuera del alma (iii) es capaz de ser sujeto o predicado en una proposición (iv) es capaz de ser un género o una especie, etcétera’ [*Quod.* IV. 35, 121-124].

Los actos de entendimiento no sustituyeron simplemente a los *fictia* en la teoría epistemológica de madurez del *Venerabilis Inceptor*. De acuerdo con T. de Andrés, los actos de entendimiento constituyeron en última instancia la base de sustentación óptica de los signos

⁴⁸ Las primeras y segundas intenciones, los actos de entendimiento, los nombres mentales, los conceptos y los signos simples, son una y la misma cosa vista desde varios puntos. Las primeras y segundas intenciones son signos simples desde un punto de vista ontológico, pues sirven para distinguir aquellos signos simples que representan cosas singulares, de aquellos otros signos que representan universales que son signos compuestos. Los actos de entendimiento son signos simples desde un punto de vista epistemológico, son entidades mentales. Los conceptos son signos simples desde un punto de vista semántico según la terminología de Boecio; mientras que los nombres mentales son signos simples según la terminología ockhamista. Finalmente, los términos son signos lingüísticos desde un punto de vista lógico si la proposición que componen es mental. A los términos, reitero, los integran los signos simples unidos a signos sincategoremáticos. Las proposiciones son signos complejos.

sin ser una base *excesivamente cosista*⁴⁹. Por otra parte, según R. Pasnau en *The theories of cognition in the later Middle Ages*, la teoría de madurez ockhamista logró, entre otras cosas, eliminar la necesidad de postular una entidad intelectual adicional que interpretara los signos o *fictia*, pues los signos mentales pasaron a ser los actos mismos de entendimiento. Con esto último coincide C. Panaccio⁵⁰.

II.2. El conocimiento de las cosas sensibles externas

a. Los tipos de actos de aprehensión

En el alma intelectual así como en el alma sensitiva existen al menos dos facultades: la facultad de aprehensión y la facultad apetitiva. Es decir, cada forma substancial es capaz de realizar actos de aprehensión y actos desiderativos. En el capítulo anterior hemos tratado con mayor amplitud las facultades desiderativas o apetitivas. En este apartado nos ocuparemos de los actos de aprehensión que son condición suficiente de todo proceso cognoscitivo.

Ockham afirma, según lo explicado en el capítulo anterior, que la facultad de aprehensión del alma sensitiva puede realizarse como un acto de aprehensión del sentido interno o como un acto de aprehensión del sentido externo. En el primer caso, tendríamos un acto de imaginación; en el segundo, la percepción de un objeto sensible externo. Un acto de imaginación puede ser causado por (i) un acto del sentido externo; (ii) un acto de deseo o rechazo, o bien, (iii) por un hábito de imaginación. En el capítulo anterior sólo expusimos (iii). Una percepción, en cambio, puede ser causada naturalmente por un objeto externo, o bien, de manera no natural, por Dios. A esto último regresaremos en el próximo capítulo.

La facultad de aprehensión del alma intelectual también puede realizarse de dos modos:

⁴⁹ De Andrés, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, España, 1969, p. 174.

⁵⁰ '[Para Ockham en su primera teoría] describir el concepto como un signo requeriría la postulación de alguna interpretación intelectual de él en la mente, y tal interpretación, por supuesto, no podría en seguida ser identificada con un signo sin el problema de un regreso al infinito. Ockham, por otra parte, [en la segunda teoría] simplemente iguala el signo conceptual con el acto intelectual, sin dejar lugar a una tercera entidad que sirviera como interpretación de un concepto' Panaccio, C. *Ockham on concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, Inglaterra, 2004, p. 45-46.

(O.11.) ‘hay dos tipos de aprehensión, una de las cuales es la composición y la división, i. e., la formulación de una proposición, [y] la otra de las cuales es el conocimiento de un signo complejo que ha sido ya formulado —así como el conocimiento de la blancura es llamado una aprehensión de ella’. [*Quod.* V.6, 20-23]

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior todo término o signo lingüístico, al tener la capacidad de estar en lugar de algo en el contexto de una proposición, presupone un acto de entendimiento, es decir, que el signo simple integrado en él representa algo distinto de sí mismo. La significación, tal como lo dicen C. Panaccio y V. Spade, es primera respecto de cualquier acto de aprehensión: de cualquier acto de formular una proposición y, por tanto de cualquier referencia o suposición. En efecto, según los mismos autores, una persona puede ver por primera vez una cosa y tener un signo simple o acto de entendimiento simple por el cual se representaría naturalmente a la cosa. Posteriormente, la misma persona podría construir una proposición que tendría como sujeto tal nombre mental y como predicado cualquier otro nombre del mismo tipo. Sólo después de construida tal proposición, la misma persona podría referirse a la cosa, es decir, traer algo a su mente. De este modo, el sujeto de tal proposición sería una primera intención en tanto significaría naturalmente y sería capaz de suponer por la cosa a la que refiere. Si el nombre mental o concepto tuviese un nombre convencional, la persona en cuestión podría proferir la proposición.

Así pues, toda proposición mental está formada con actos de entendimiento o signos simples. Un acto de entendimiento o signo simple sería, por ejemplo: ‘un ser humano’, ‘un animal’, ‘una roca’, ‘un burro’ o ‘una blancura’. Signos que pueden ser constitutivos de la proposición ‘una blancura existe’; ‘un ser humano existe’; ‘un ser humano es un animal’, ‘una roca no es burro’, etcétera.

Pero volvamos al problema de los tipos de aprehensión intelectual. Según el primer tipo, aprehender es formular una proposición mental. Un sujeto es capaz de formular una proposición después de cada acto de entendimiento, ya sea *combinando* tales signos con otros signos categoremáticos, sincategoremáticos y copulas, o bien, *dividiendo* otros signos complejos para unir sus partes simples con otros signos simples, y así, finalmente, construir o componer proposiciones. En otras palabras, un acto de aprehensión del primer tipo consiste en unir y dividir unos conceptos con otro para referir cosas que no sean signos o bien a los signos mismos, y constituir así, los términos de una proposición mental. La conversión de un acto de

entendimiento como concepto simple, o no complejo, a un signo lingüístico propio de una proposición que es un signo complejo, implica un acto de aprehensión.

Ahora bien, de acuerdo con el segundo tipo de aprehensión intelectual, aprehender es el *conocimiento (cognitio)* de un signo complejo ya formulado previamente, es decir, de una proposición formulada previamente. Si consideramos que un conocimiento es una cualidad⁵¹, y que un hábito adquirido también lo es —según lo expuesto en el capítulo anterior— podemos inferir que un conocimiento en tanto aprehensión del segundo tipo es un hábito. Entendamos de este modo en lo sucesivo una aprehensión del segundo tipo. No obstante, consideremos como otras evidencias de esta afirmación a) el modo en que se articulan los elementos del alma intelectual —lo cual se explicará a lo largo de este capítulo— y b) lo expresado por Ockham respecto de los actos de asentimiento en relación con los actos de aprehensión del alma intelectual. Veamos qué son los actos de asentimiento.

b. Los actos de asentimiento o de juicio

Ockham distingue dos tipos de actos de asentimiento (*actus assentiendi*):

(O.12.) ‘un tipo de asentimiento es un acto por el cual algo se sabe que es tal o cual cosa o se sabe que no es tal o cual cosa. Por ejemplo, yo sé que una roca no es un burro, y todavía no sé qué es un burro o una roca; en cambio, yo sé que una roca no es burro. Del mismo modo, yo asiento a que es el caso que un ser humano es un animal. El segundo tipo de asentimiento es un acto por el cual algo es sabido en tal modo que el acto de conocimiento refiere a una cosa.’ [*Quod.* III.8, 13-18].

Ockham no sólo dice lo anterior respecto a la distinción entre ambos tipos de actos de asentimiento, sino también dice lo siguiente:

(O.13.) ‘afirmo que hay dos tipos de asentimiento: uno por el cual el intelecto *asiente a que algo existe* o a que algo es bueno o es blanco; el otro por el cual el intelecto asiente a un signo complejo’ (las cursivas son mías) [*Quod.* V.6, 16-18].

⁵¹ Según Ockham, un conocimiento es una cualidad del intelecto así como un hábito virtuoso es una cualidad de la voluntad. [*Quod.* I. 18].

Sumado a las distinciones expuestas en los párrafos (O.12.) y (O.13.), un acto de asentimiento del primer tipo se distingue de un asentimiento del segundo tipo porque además, el primero tiene como objetos signos de cosas externas y no signos complejos o proposiciones⁵². Según Ockham un acto de asentimiento del primer tipo no tiene a un signo complejo como su objeto porque: 1) puede existir por medio de la formulación de una proposición, pero sin cualquier aprehensión del segundo tipo de un signo complejo y, de este modo, no es un asentimiento de un signo complejo; 2) porque cuando una persona ordinaria asiente, puede hacerlo sin ser consciente de que está asintiendo a una proposición y, por consiguiente no está asintiendo a la proposición. No obstante, siempre es *mediante* una proposición formulada que una persona puede asentir, afirmar o saber que una cosa es *tal o cual en realidad* o que *no es tal o cual en realidad*⁵³, según (O.12.); *que existe*, es buena o es blanca, por ejemplo, según (O.13.).

Para que un acto de asentimiento del primer tipo pueda realizarse es necesaria una aprehensión del primer tipo de cosas fuera del alma, es decir, *la formulación de una proposición* tal como: ‘esta blancura existe’, ‘una roca existe’, ‘una roca no es un burro’, ‘un hombre es un animal’, o incluso ‘Dios existe’: (O.14.) ‘yo asiento —dice Ockham— a que Dios existe, y a que Dios es tres y uno, y a que Dios no es el diablo’ [*Quod*. IV. 16, 15-19]. En otras palabras, un asentimiento del primer tipo *siempre presupone una proposición compuesta de actos de entendimiento simples respecto de cosas fuera de la mente*: una proposición compuesta de primeras intenciones que significan cosas que no son signos. Por ejemplo, ‘una roca’, ‘un burro’, ‘una blancura’, ‘Dios’, ‘el diablo’. No obstante, un asentimiento del primer tipo puede ocurrir sin que seamos conscientes de que hemos formulado previamente una proposición, según el punto (2), o bien, podemos asentir después de formular una proposición, según el punto (1), sin haberla aprehendido, es decir, sin tener un hábito de ella.

⁵² ‘[...] este acto tiene por sus objetos cosas externas a la mente, viz, una roca y un burro. Y no obstante, no es el caso que una roca sea conocida o un burro sea conocido; sino, lo que es conocido es que la roca no es burro’ [*Quod*. III.8, 27-29].

⁵³ ‘Hablando ahora sobre el primer tipo de asentimiento, afirmo que tal acto no tiene un signo complejo como su objeto porque (i) un acto tal es capaz de existir por medio de una mera formulación de un signo complejo y sin cualquier aprehensión de un signo complejo, y de esta manera no puede ser un acto de asentimiento de un signo complejo; y porque (ii) cuando una persona ordinaria sabe que una roca no es un burro, ella no está pensando para nada en la proposición, y como resultado, no está asintiendo a la proposición. Aunque es mediante una proposición formulada en el intelecto que la persona afirma y sabe que esas cosas son tal o cual en realidad y que no son tal o cual en realidad, ella sin embargo, no percibe esto’ [*Quod*. III.8, 22.27].

Un asentimiento del primer tipo no tiene como objetos signos complejos aprehendidos —i. e. cualidades o hábitos respecto de signos complejos—, porque es respecto de signos simples aprehendidos —i.e. cualidades o hábitos respecto de signos simples o actos de entendimiento simples⁵⁴:

(O.15.) ‘afirmo que sin excepción nunca es el caso que el primer tipo de asentimiento necesariamente presuponga una aprehensión de un signo complejo, en tanto este tipo de asentimiento no es un asentimiento con respecto a un signo complejo como un objeto. Este asentimiento presupone una aprehensión de cosas singulares, aun cuando el intelecto no asienta a cosas singulares’ [*Quod.* IV. 16, 32-36].

El intelecto no asiente a cosas singulares porque, en primer lugar, realmente asiente a proposiciones —aunque no las hayamos aprehendido, y no siempre seamos conscientes de que asentimos a ellas— y, en segundo, porque una proposición asentida de un primer modo está hecha de conceptos o signos que refieren a cosas singulares. Si asentimos de un primer modo, lo haremos respecto de proposiciones compuestas de signos simples, las cuales presuponen aprehensiones de signos simples; nunca asentiremos de un primer modo a aprehensiones de signos complejos. En este sentido es que —según la primera prueba de que un asentimiento del primer tipo no tiene como objetos signos complejos— Ockham puede afirmar que un asentimiento del primer tipo no necesita la aprehensión de signos complejos, pues sólo necesita la aprehensión de signos simples. Si no fuera así: ¿cómo podríamos formular una proposición sin tener aquellos signos simples dispuestos para ser utilizados en tanto hábitos? Es decir, ¿sin que hayan sido aprehendidos?

Pues bien, según Ockham, ‘singular’ o ‘individual’ (*‘singulare’ et ‘individuum’*) son conceptos sinónimos que pueden ser entendidos de tres modos: 1) como aquello que es sólo una cosa y no más que una sola cosa en términos numéricos; 2) como una y sólo una cosa que existe fuera del alma y que no es signo de nada y 3) como un signo propio de una cosa singular, es decir, causado por una cosa singular⁵⁵. Un asentimiento del primer tipo es de singulares en el tercer sentido. No obstante, alguien puede no percibir las proposiciones compuestas por signos *proprios* de cosas singulares y asentir a ellas. Ante esta posibilidad,

⁵⁴ En lo que sigue trataré como ‘aprehensión’ a toda cualidad o hábito del intelecto respecto de una proposición, es decir, de un signo complejo. Trataré, en cambio, como ‘formulación de una proposición’ a toda aprehensión del primer tipo.

⁵⁵ [*Quod.* V.12, 14-19].

dicen los detractores de Ockham, ¿Cómo podemos asentir a algo que no es entendido? Ockham responde:

(O.16.) ‘Puedes objetar que es imposible para un acto del intelecto existir en la mente aunque no sea entendido por ella. Replico que es verdadero que mediante un asentimiento de este tipo yo aprehendo cosas fuera de la mente, en tanto todo asentimiento [del primer tipo] es una aprehensión [i. e. un acto de formular una proposición], pero no viceversa’ [*Quod.* III.8, 36-38].

Que un asentimiento del primer tipo pueda entenderse como un acto de formular una proposición, implica que así como lo expresa Ockham, un asentimiento tal equivale a un signo complejo⁵⁶. Además, que un acto de asentimiento del segundo tipo presuponga un asentimiento del primero, es decir, un signo complejo. En efecto, según Ockham, un asentimiento del segundo tipo requiere necesariamente un asentimiento del primer tipo porque presupone proposiciones compuestas por otras proposiciones que fungen como términos y respecto de las cuales ya hemos asentimos de un primer modo. Por ejemplo, dice Ockham: yo asiento de un segundo modo a la proposición ‘la proposición “un ser humano es un animal” es verdadera’ en tanto he aprehendido la proposición ‘un ser humano es un animal’ y he asentido a ella —pues al asentir de un primer modo, consideré que era verdadera. Asiento de un segundo modo porque sé que mi primer asentimiento es verdadero y porque la proposición a la que he asentido es verdadera⁵⁷.

En otras palabras, por un asentimiento del segundo tipo asentimos a signos complejos que consideramos verdaderos por sí mismos y absolutamente. Es decir, puedo asentir a una proposición tal como ‘la proposición “un ser humano es un animal” es verdadera’ considerando solamente esta proposición, o bien, considerando que las cosas son en realidad como la misma proposición dice que son: de manera absoluta. Según Ockham, no hay asentimiento o conocimiento en un sentido propio respecto de proposiciones, sino respecto de proposiciones a las que ya asentimos y, por tanto, que consideramos verdaderas. No puede haber un acto de asentimiento del segundo tipo respecto de signos simples, sino que sólo

⁵⁶ ‘Si preguntas si una cosa es conocida por este acto, replico que, propiamente hablando, uno debe decir que una cosa no es conocida por este acto, sino en cambio, que por este acto es sabido que una piedra no es un burro. Y este acto es equivalente en muchos aspectos a un signo complejo por el cual algo es sabido’ [*Quod.* III.8, 31-34].

⁵⁷ ‘yo asiento [de un segundo modo] a la proposición ‘Un ser humano es un animal’ en tanto yo considero que es verdadera. Y no sólo asiento a la proposición ‘la proposición “un ser humano es un animal” es verdadera’, donde el sujeto es ‘la proposición “un ser humano es un animal” ’ sino que además asiento a la proposición “un ser humano es un animal” por sí misma y absolutamente. Y esto es porque yo sé que las cosas son en realidad como son asentidas mediante esta proposición’ [*Quod.* IV. 16, 23-30].

puede haberlo respecto de signos complejos aprehendidos: respecto de proposiciones que consideramos verdaderas y que constituyen conocimiento en tanto cualidades o hábitos.

Si un acto de asentimiento del segundo tipo sólo puede tener como objeto una proposición que consideramos verdadera, ello implica que presupone necesariamente un acto de formular una proposición⁵⁸ y no sólo un asentimiento del primer tipo. En efecto, un acto de asentimiento tal, así como un acto de asentimiento del primer tipo, presupone necesariamente un acto de formular una proposición. La distinción entre ambos actos de asentimiento radica en que el primero se realiza mediante actos de formular proposiciones utilizando signos aprehendidos de cosas singulares; mientras que el segundo presupone la formulación de proposiciones utilizando signos complejos aprehendidos y asentidos o afirmados⁵⁹.

Ambos actos de se distinguen además, porque si bien un acto de asentimiento del primer tipo puede ser llamado ‘conocimiento’ en tanto siempre deviene de una preposición, él mismo no es propiamente un acto de conocimiento. Por un acto tal —propiamente hablando, dice Ockham— realmente no asentimos a nada⁶⁰. Una cosa no es conocida por este acto sino que por él sólo sabemos que una cosa es tal o cual: que una cosa existe, que una cosa es buena o es blanca, por ejemplo. En cambio, por un acto de asentimiento del segundo tipo siempre tendremos un conocimiento en sentido propio, pues por él siempre asentimos a un signo complejo o proposición de manera conciente.

Ambos actos se distinguen, finalmente, porque dado que un acto de asentimiento del primer tipo es respecto de signos simples, él mismo es un conocimiento simple (*notitia simplex* o *cognitio simplex*); mientras que un acto de asentimiento del segundo tipo, es un conocimiento complejo (*notitia complexa*).

Ahora bien, a pesar de lo expresado en (O.16.), ambos actos de asentimiento son distintos de todo acto de formular una proposición. Ockham ofrece dos pruebas epistemológicas de esto. La primera de ellas dice que la formulación de una proposición equivale a formular una conclusión de una demostración y, de tal modo, no es incompatible con un acto dubitativo. En cambio, sí es incompatible con un conocimiento, es decir, con un

⁵⁸ ‘el segundo tipo de asentimiento, hablando naturalmente, necesariamente presupone la aprehensión de un signo complejo, y esto a pesar de si o no ese signo complejo está compuesto de conocimientos de cosas. Y la razón es que este tipo de asentimiento tiene un signo complejo como su objeto. Pero ahora nosotros no naturalmente asentimos a o disentimos de algo excepto de lo que es conocido y aprehendido. Luego, es imposible para mí asentir naturalmente a algún signo complejo al menos que éste sea aprehendido.’ [*Quod*. IV. 16, 40-43].

⁵⁹ [*Quod*. IV. 16, 70-84].

⁶⁰ Véase *Supra* 19.

acto de asentimiento del tipo que sea. Luego, un acto de asentimiento no es lo mismo que la formulación de una proposición.

La segunda prueba dice que un acto de formular una proposición y un acto de asentimiento cualquiera se distinguen porque el primero, en tanto acto conclusivo (*actus conclusio*) o de creencia (*actus credendi*), está compuesto de partes, i. e. de términos; mientras que un conocimiento no está compuesto de partes, sino que es un asentimiento respecto de una conclusión formulada⁶¹. Cabe resaltar aquí que Ockham entiende que los actos de formular una proposición son también actos de creencia. Considérense en adelante de este modo.

Ockham, por otro lado, ofrece tres pruebas de que ambos actos de asentimiento son distintos de un acto de aprehensión del segundo tipo —i. e. del conocimiento de una proposición ya formulada— y en este sentido, de una cualidad o un hábito según dijimos en el apartado anterior. La primera de ellas dice que un acto de aprehensión del segundo tipo difiere de un acto de asentimiento del segundo porque el primero es causa del segundo⁶². La prueba de esto es que si alguien aprehende una proposición y no asiente a ella de un segundo modo por primera vez, y después por algún término medio asiente a la misma proposición aprehendida, ello se deberá al *hábito de aprehensión*: un hábito generado por un acto de formular una proposición. No se deberá, en cambio, a que un hábito de asentimiento del segundo tipo se haya generado sólo después de ocurrido tal asentimiento por primera vez, pues esto es imposible. El acto de aprehensión del segundo tipo —es decir, el hábito de un signo complejo— es la causa de actos de asentimiento del segundo tipo. Según esta prueba, un hábito de un signo complejo es una aprehensión del segundo tipo. Esta es otra evidencia de que es lícito entender que un acto de aprehensión del segundo tipo es una cualidad o un hábito en tanto un conocimiento de una proposición o signo complejo.

La segunda prueba de que un acto de aprehensión del segundo tipo es distinto de un acto de asentimiento cualquiera, es que según Ockham, uno puede aprehender —o tener un hábito— de una *proposición neutra*, es decir, de una proposición a la que no hemos asentido o disentido de un primer modo. Luego, la aprehensión en cuestión y el asentimiento de un primer tipo difieren.

⁶¹ [*Quod*. V.6, 37-40].

⁶² [*Quod*. V.6, 45-75].

La última prueba dice que al tener un hábito de aprehensión uno puede, por primera vez, asentir a él y después disentir, lo cual es posible porque sólo un hábito cualquiera puede ser traído o estar presente sucesivamente. Esta es otra evidencia de que es lícito entender que un acto de aprehensión del segundo tipo es una cualidad o un hábito del alma intelectual en tanto un conocimiento.

Es importante resaltar, por una parte que, según lo dicho un acto de asentimiento del primer tipo presupone necesariamente actos de aprehensión de signos simples y la formulación de una proposición con aquellos signos simples. En cambio, un acto de asentimiento del segundo tipo presupone un acto de aprehensión de una proposición y un acto de formular otra proposición con aquel signo complejo aprehendido. Un acto de asentimiento de signos simples no es un conocimiento propiamente; aunque así puede llamársele: ‘conocimiento simple’, pues deviene necesariamente de la formulación de una proposición compuesta de actos de entendimiento simples respecto de singulares. Un acto de asentimiento del segundo tipo, en cambio, es un acto de conocimiento propiamente: un acto de conocimiento complejo en sí mismo, pues deviene necesariamente de una aprehensión de signos complejos. La complejidad o simplicidad de los actos de asentimiento o conocimiento recae, pues, en los objetos de las aprehensiones que los causan. La complejidad o simplicidad de un conocimiento radica en los objetos por los cuales el asentimiento es producido. Un conocimiento simple necesariamente implica conceptos simples o actos de entendimiento simples; en cambio, un conocimiento complejo necesariamente presupone conceptos complejos.

Por otra parte, es importante resaltar que Ockham distingue dos tipos de aprehensiones en el alma intelectual: las aprehensiones que constituyen proposiciones y las aprehensiones que constituyen hábitos. Además, que tales hábitos pueden ser entendidos de cuatro modos: (i) como hábitos de signos simples —según (O.15.) y según la primera prueba de que los actos de asentimiento son distintos de los actos de aprehensión del segundo tipo—, (ii) como hábitos de signos complejos —que son actos de aprehensión del segundo tipo—, (iii) como hábitos de actos de asentimiento del primer tipo y (iv) como hábitos de asentimientos del segundo tipo.

Pues bien, expuestos los elementos que componen todo proceso cognoscitivo de singulares en general, veamos ahora cómo podemos conocer las entidades singulares externas al alma y las entidades singulares ‘internas’.

II.3. El proceso cognoscitivo de entidades singulares sensibles: el Conocimiento Intuitivo

a. Visiones sensibles y visiones intelectivas

Un singular fuera del alma puede causar un acto de aprehensión del sentido externo, es decir, un acto de percepción que tendría como sujeto al alma sensitiva. Un acto de este tipo, sin embargo, también podría ser causado solamente por Dios; aunque esta situación no sería natural. Naturalmente, una cosa sensible externa causa un acto de percepción o una ‘visión sensible’⁶³ que existe subjetivamente en al alma sensitiva.

Pero no sólo existen las visiones sensibles sino también las visiones intelectivas. Ockham distingue ambas con tres argumentos. 1) Por medio de la razón, dice Ockham, sabemos que existen las visiones intelectivas porque un alma separada puede tener visiones de este tipo, pero no visiones sensitivas. 2) Sabemos por medio de la experiencia que existen las visiones sensitivas porque un niño pequeño ve sensitivamente y no intelectivamente⁶⁴.

La última prueba dice: 3) una visión sensible es *causa parcial* de una visión intelectiva⁶⁵, luego, ambas visiones se distinguen. Una visión del alma sensitiva es una causa parcial porque una visión intelectiva puede existir aún sin una visión sensible, es decir, puede ser causada sólo por un singular y, de tal modo, un alma separada así como un ángel, es capaz de tener conocimiento de una cosa fuera del alma que no sea un signo de nada. En efecto, si el alma intelectiva o un ángel no fueran capaces de tener una visión intelectiva, no podrían conocer toda cosa singular o todo objeto externo a falta de un cuerpo, de un alma sensitiva y de los sentidos de aprehensión externos⁶⁶. Sin embargo, un alma separada de un cuerpo y un ángel, según Ockham, son capaces de tener visiones intelectivas.

⁶³ Apelo al sentido común para entender una visión sensitiva como un acto de percepción. Además, a la historia misma del término. Para Peter Aureolo, una visión es una percepción: ‘información de los sentidos’. Así como también para Duns Escoto. Ockham aprehendió la teoría epistemológica escotista, sobre todo la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo que, como veremos, está directamente vinculada con el concepto latino *visio*. Finalmente, apelo a lo coherencia que adquiere la teoría epistemológica ockhamista. Ésta es muy coherente si una visión sensible es entendida como un acto de percepción. Véase el último capítulo. Para más información sobre la historicidad del concepto ‘visión’ véase: Tachau, Catherine. *Vision and Certitude in the age of Ockham, optics, epistemology and the foundations of semantics, 1250-1345*.

⁶⁴ [*Quod*. I. 15, 36-41].

⁶⁵ [*Quod*. I. 15, 66-71].

⁶⁶ El alma intelectiva es incapaz de sentir según (O.3.), sin embargo es capaz de tener visiones intelectivas.

Cuando un alma intelectual no está separada de un cuerpo y coexiste con un alma sensitiva, un objeto sensible externo podría causar una visión sensible que a su vez causaría una visión intelectual. Sin embargo, según lo dicho, una visión intelectual podría existir aún cuando una visión sensible faltara y, en este sentido, un ángel o un alma separada podrían *percibir* un objeto sensible externo. Dada esta posibilidad, concluimos que una visión del intelecto tiene la misma función que una visión sensitiva en tanto puede ser causada por el mismo objeto sensible externo que podría causar una sensación, y porque ambas visiones podrían causar el mismo conocimiento de la cosa sensible —un ángel o un alma separada no carecen de alguna capacidad cognoscitiva. La distinción entre ambos tipos de visiones está justificada en la distinción de las dos formas substanciales y no en alguna peculiaridad de sus funciones. Ambas visiones son correlativas así como lo es un acto de percepción del alma sensitiva respecto de un acto de entendimiento del alma intelectual —según lo hemos expuesto en el primer capítulo. Una visión sensitiva se distingue de una visión intelectual porque una tiene como sujeto al alma sensitiva; mientras que la otra al alma intelectual. Ambas visiones tienen la misma función: *representar* al objeto externo singular.

Una ‘visión sensible’ —cuando el alma intelectual no está separada— puede causar un acto de asentimiento. Sin embargo, en tanto un acto de asentimiento sólo puede tener como sujeto al alma intelectual, una ‘visión sensible’ nunca podrá ser suficiente para causar un acto de asentimiento:

(O.17.) ‘si el alma intelectual y el alma sensitiva son distintas formas (como creo que lo son), luego replico que una visión sensible no es suficiente para causar un [acto de] asentimiento de una proposición contingente, aun cuando ella sería suficiente para causar un acto del apetito sensitivo. (Los dos casos no son iguales, en tanto en el segundo caso la misma forma sería el sujeto de la sensación y del acto de deseo)’ [*Quod. I. 15, 27-31*].

Si una visión sensible no es suficiente para causar un *acto de asentimiento de una proposición contingente*, ¿cuáles son las condiciones necesarias para ello? De acuerdo con lo hasta aquí expuesto, podemos inferir que según Ockham, una visión intelectual es necesaria para causar un acto de asentimiento, pues una visión intelectual tiene como sujeto —así como todo acto de asentimiento— al alma intelectual. En efecto, dice Ockham: (O.18.) ‘una visión sensitiva es una causa parcial de una visión intelectual. Pero no es una causa parcial de un acto de asentimiento a menos que haya una visión intelectual mediata’ [*Quod. I.15, 67-71*].

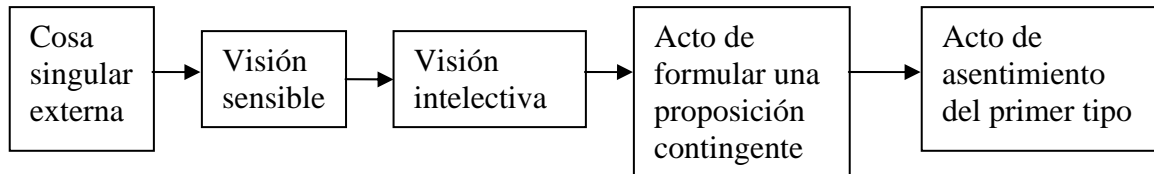
Pues bien, hemos dicho que toda visión sensible es una aprehensión del sentido externo pues, entre otras razones, toda visión es un acto de percepción. Pero, ¿qué es exactamente una visión intelectual? Si una visión sensitiva es un acto de percepción sensible y tiene la misma función que una visión intelectual —es decir, ambas *representan* objetos sensibles externos en diferentes sujetos substanciales— entonces, una visión intelectual es un acto de entendimiento —i. e. un signo o concepto simple— pues, por una parte, todo signo *representa* algo diferente de sí —según lo expuesto— y, por otra, porque un acto de percepción sensible sólo puede tener como correlato un acto de entendimiento en el alma intelectual. Una visión intelectual es un acto de entendimiento: un acto que distingue al alma intelectual del alma sensitiva y que es posible aun en un alma separada⁶⁷.

Pero, a qué tipo de acto de asentimiento se refiere Ockham en el párrafo (O.17.)? Veamos: si acaso una proposición contingente —es decir, una proposición que trata de la existencia presente de una cosa— fuera seguida por un acto de asentimiento —como se sugiere en (O.17)— un tal acto de asentimiento debiera ser uno del primer tipo, i. e. un conocimiento simple, pues (i) sólo un acto tal puede ser de singulares —no así, un acto de asentimiento del segundo tipo—; (ii) ocurre siendo el caso de que algo existe —según (O.13.)—; y (iii) puede seguirse inmediatamente de una aprehensión del primer tipo, es decir, de la formulación de una proposición con signos simples. Un asentimiento del primer tipo es realmente un asentimiento de una proposición, aunque esto pueda no ser percibido por la persona que asiente, según quedó establecido.

Considerando el párrafo (O.17.), el proceso cognoscitivo de singulares quedaría esquematizado del modo siguiente:

⁶⁷ Compare el párrafo (O.3.) y el siguiente: ‘si uno sostiene que el alma sensitiva es la misma forma que el alma intelectual, luego uno no debería afirmar que una visión sensitiva es recibida en el alma intelectual, sino debería en cambio afirmar que es recibida en el cuerpo o en algún poder en el cuerpo que está derivado del alma. Si fuera recibida en el alma intelectual, luego un alma separada sería capaz, al menos por el poder de Dios, de poseer dentro de ella misma toda sensación de los cinco sentidos —lo cual no parece verdadero. Si *fuera* verdadero, luego un ángel siempre estaría careciendo de alguna perfección natural, en tanto parece que un ángel también no sería capaz de poseer tales formas naturalmente. Las cosas corporales serían las únicas causas eficientes de esas formas.’ [Quod. I.15, 17-26]. Ambos argumentos apelan a la distinción entre las dos formas substanciales para diferenciar los actos de percepción sensible de los actos de entendimiento, así como las visiones sensibles de las visiones intelectivas. Si ambas formas substanciales no existieran, todo acto de percepción sensible sería un acto de entendimiento intelectual, así como toda visión sensible, una visión intelectual.

Cuadro 1.



b. El conocimiento evidente

Según Ockham: (O.19.) ‘una proposición contingente, e. g. “esta blancura existe”, puede ser evidentemente sabida por el intelecto. [*Quod.* V.5, 7-8]. Un conocimiento evidente es aquel que (O.20.) ‘implica que las cosas son en realidad como ellas son afirmadas por la proposición por la cual el *asentimiento* es dado’ (las cursivas son mías) [*Quod.* V.5, 61-65]. Si consideramos (O.19.) y (O.20.), tenemos que un conocimiento evidente es un asentimiento respecto de una proposición que expresa que algo es de algún modo y en realidad ese algo así es. En otras palabras, si un conocimiento evidente es un asentimiento respecto de una proposición que expresa que algo es de algún modo y en realidad ese algo es como está expresado por la proposición, un conocimiento evidente respecto de una proposición contingente es un asentimiento respecto de la existencia presente de algo que en realidad existe y está presente.

Ahora, en tanto un acto de asentimiento del primer tipo es presupuesto por un asentimiento del segundo tipo, y cualquier acto de asentimiento es un acto de conocimiento — aunque el primero no lo es en sentido propio—, un conocimiento simple evidente es suficiente para causar un conocimiento complejo evidente.

(O.21.) ‘El intelecto tiene un conocimiento evidente de la proposición primera contingente acerca de las cosas sensibles. Luego, tiene un conocimiento no complejo que es suficiente para causar el conocimiento complejo evidente. Pero un conocimiento abstractivo de las cosas sensibles no es suficiente para esto’ [*Quod.* I.15, 10-14].

Un conocimiento evidente puede ser no sólo un asentimiento del primer tipo —un asentimiento simple o no complejo—, sino también un asentimiento del segundo tipo⁶⁸ —un asentimiento complejo—, y este último es propiamente un conocimiento evidente, puesto que un asentimiento del segundo tipo siempre es un conocimiento en sentido propio, según quedó establecido en el segundo apartado de este capítulo.

c. El conocimiento intuitivo

Ockham define de tres modos un conocimiento intuitivo. En primer lugar, dice que es (O.22.) ‘un conocimiento que es simple, [y] propio al singular’ [*Quod.* I.13, 38-39]. Según lo expuesto, un asentimiento del primer tipo también es un conocimiento simple y propio a un singular en tanto estaría causado por un singular⁶⁹. En segundo lugar, un conocimiento intuitivo es aquel por el cual asentimos a una proposición contingente y por el cual podemos juzgar que una cosa existe⁷⁰. De acuerdo con los párrafos (O.17.) y (O.13.), por un asentimiento del primer tipo podemos también asentir a una proposición contingente y podemos juzgar que una cosa existe. Finalmente, un conocimiento intuitivo es aquel por el cual, dice Ockham, podemos saber evidentemente una proposición contingente⁷¹. Por un

⁶⁸ El párrafo citado en *Supra* 25 se perfila que un asentimiento del segundo tipo puede ser un conocimiento evidente. Cito otra vez un fragmento de aquel párrafo: ‘[...] asiento a la proposición “un ser humano es un animal” por sí misma y absolutamente. *Y esto [‘absolutamente’] es porque yo sé que las cosas son en realidad como son asentidas mediante esta proposición*’ (las cursivas son mías). La proposición a la que refiere el fragmento anterior es efecto de un acto de asentimiento del primer tipo que es ‘en muchos aspectos’ equivalente a un signo complejo, según el párrafo citado en *Supra* 24. Cabe aclarar aquí, que lo absoluto en los *Quodlibeta* es lo opuesto a lo connotativo. Los términos absolutos sólo tienen un significado primario, designan sólo a su sujeto. Los términos connotativos, en cambio, designan a una realidad distinta de su sujeto y nunca se identifican con él, todo término connotativo significa refiriéndose a otra cosa, e. g. ‘movimiento’, ‘tiempo’, ‘padre’.

⁶⁹ Un acto de asentimiento, según lo expuesto tiene como objetos sólo singulares. Un singular puede ser entendido como un signo propio de una cosa singular, es decir, causado por una cosa singular. Todo acto de asentimiento del primer tipo tiene como objeto signos presentes y no objetos. Ahora, un signo o acto de entendimiento de un singular puede ser causado por la cosa singular externa en un momento específico, o bien puede existir como un hábito en el intelecto. Un hábito de tal tipo presupone un acto de entendimiento previo similar que lo causaría.

⁷⁰ Véase (O.23.) e *Infra* 38.

⁷¹ ‘una proposición contingente, e. g. “esta blanca existe”, puede ser evidentemente sabida por el intelecto. Y no sabida por un conocimiento abstractivo, en tanto un conocimiento abstractivo abstrae de la existencia. Luego, es sabido por un conocimiento intuitivo. Luego, difieren uno de otro en realidad [el conocimiento intuitivo y el abstractivo]’ [*Quod.* V.5, 8-10].

asentimiento del primer tipo —según lo establecido en el apartado anterior— podemos saber evidentemente una proposición contingente.

Pero ¿qué es exactamente una proposición contingente? Una proposición contingente es, en primer lugar y en tanto proposición, el efecto de un acto de aprehensión del primer tipo. Una proposición puede estar formada por signos complejos o simples. Una proposición contingente, de acuerdo con la evidencia textual, está formada por visiones intelectivas: por actos de entendimiento o signos simples que representan a objetos singulares que existen y están presentes: por ejemplo ‘esta blancura existe’, según (O.20.). En los *Quodlibeta* Ockham menciona tres tipos de proposiciones contingentes: las absolutamente contingentes, las ‘proposiciones primarias contingentes’ y las ‘proposiciones contingentes’. Las primeras son proposiciones no modales⁷² en tiempo presente, por ejemplo: ‘Dios está creando’ y ‘un ser humano está riendo’⁷³. Las segundas, según A. Freddoso, son aquellas por las cuales se dice que algo de hecho existe⁷⁴. Las terceras son, según los ejemplos textuales ockhamistas: ‘esta blancura existe’, ‘un acto del intelecto existe’, ‘un acto de la voluntad existe’. Ockham nunca explicita qué son las proposiciones primarias contingentes y utiliza este nombre sólo una vez en los *Quodlibeta*⁷⁵.

Según nuestra interpretación, una ‘proposición primaria contingente’ y una ‘proposición contingente’ no se distinguen por su contenido —tal como lo afirmaría A. Freddoso—, pues de acuerdo con la evidencia textual, ambos tipos de proposiciones pueden estar seguidas por un conocimiento intuitivo —no por uno abstractivo—, y un conocimiento de este tipo *siempre* es respecto de proposiciones que dan cuenta de la existencia de algo:

(O.23.) ‘por un conocimiento intuitivo es aparente que una cosa existe, cuando ella existe, y que no existe, cuando la cosa no existe. Pero no es por un conocimiento abstractivo en cuestión, en tanto a través de un conocimiento abstractivo no es aparente que una cosa está presente’ [Quod. V. 5, 11-13].

⁷² Las oraciones modales son las que expresan un punto de vista subjetivo ante la acción verbal que se enuncia. Denotan la actitud del que habla. Gili, Samuel. *Cursos superior de sintaxis española*, Ed. Vox, Barcelona, España, 2002, p. 131.

⁷³ ‘Si tomamos la [correspondiente] proposición no-modal en-tiempo-presente, viz., ‘Dios está creando’ y ‘un ser humano está riendo’, tales proposiciones no pueden ser demostradas, porque son absolutamente contingentes’ [Quod. V. 18, 84-86].

⁷⁴ Quod. I. 15, nota al pie no. 84, p. 72.

⁷⁵ La ocasión en que Ockham utiliza el nombre ‘proposición primaria contingente’ o ‘primer contingente’ tiene el número (O.24.) en este trabajo. Ockham utiliza, por ejemplo, la expresión ‘proposición contingente’ en el siguiente pasaje: ‘La primera proposición contingente sabida evidentemente por el intelecto es formulada en referencia con el conocimiento del intelecto y la voluntad –e. g. una proposición tal como ‘un acto del intelecto existe’ o ‘un acto de la voluntad existe’ [Quod. I. 14, 8-12].

Pues bien, recapitulemos: cuando un alma intelectual no está separada de un cuerpo y coexiste con un alma sensitiva en un mismo sujeto, una visión sensible puede ser causada inmediatamente por una cosa fuera del alma y, en este sentido, una visión tal es un acto de aprehensión del sentido externo. Una visión sensible puede causar, posteriormente, una visión intelectual que es un acto de entendimiento, i. e. un signo simple causado mediatamente por un objeto sensible externo: propio a una cosa singular. Este signo o concepto es capaz de formar parte de una proposición o signo complejo, es decir, de participar en un acto de aprehensión del primer tipo. Si se formula una proposición que trata de la existencia presente de un singular externo al alma, tendremos una proposición contingente. Esta proposición contingente, si es asentida, lo será por un acto de asentimiento del primer tipo. Si este es el caso, el acto de asentimiento será no sólo un conocimiento simple, sino propio a una cosa singular, es decir, causado en ese momento por una cosa singular. Un asentimiento simple y primordialmente causado por una cosa singular que existe actualmente es llamado por Ockham ‘conocimiento intuitivo’ y es anterior respecto de un ‘conocimiento abstractivo’ según veremos más adelante.

Los tratados sobre filosofía ockhamista y precisamente aquellos que abarcan el aspecto epistemológico de su obra, presentan al conocimiento intuitivo como una forma de aprehensión y no como una de asentimiento⁷⁶. El origen del error, según nuestra interpretación, ha estado siempre en la traducción de un párrafo paradigmático para esclarecer la distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo. En latín, tal párrafo dice así:

(α) ‘Et dico ad praesens quod dupliciter different: uno modo per hoc quod *per* notitiam intuitivam assentitur primo contingenti, et *per* abstractivam non; alio modo per hoc quod *per* notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse quando non est; *per* abstractivam neutro modo iudico’

Una traducción casi literal del párrafo anterior es la siguiente:

(O.24.) ‘Y digo en persona que difieren de dos maneras: de una manera porque *por* un conocimiento intuitivo es asentido un primer contingente, y *por* un [conocimiento] abstractivo, no; de otra manera, porque *por* un conocimiento

⁷⁶ E. Karger, la menos ortodoxa de los intérpretes de la obra ockhamista, dice por ejemplo lo siguiente: ‘Actos intuitivos y actos abstractivos son actos de aprehensión de objetos del mismo tipo, pues ellos son actos de aprehensión de individuales. Ellos no son, de cualquier modo, actos de la misma especie’. Karger, Elizabeth. ‘Ockham's Misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition’ en: Spade, P. Vincent. *The Cambridge companion to Ockham*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1999, p. 206.

intuitivo no sólo juzgo que la cosa es cuando es, sino también que no es cuando no es; *per* un conocimiento abstractivo no juzgo de ningún modo'. (Las cursivas son mías) [*Quod*. V.5, 14-19].

La traducción inglesa dice así:

(β) 'I claim that they differ in two ways: in one way, by reason of the fact that *through* an intuitive, but not *through* an abstractive cognition, one assents to a primary contingent proposition; in a second way, by reason of the fact that *through* an intuitive cognition I judge not only that a thing exists, when it exists, but also that it does not exist, when it does not exist; I do not judge in either of these ways *through* an abstractive cognition'. (Las cursivas son mías)⁷⁷

En (β) se traduce la preposición 'per' por 'through': 'a través de' en español. Sin embargo, en latín —así como en español— las preposiciones 'per' y 'por' no sólo significan 'a través de': 'in one side and out another side of; in the midst of; by way of' según *The American Heritage Dictionary*⁷⁸. En latín tardío⁷⁹ —y por herencia, en el español— cuando se utiliza 'per' en las oraciones pasivas⁸⁰ la preposición 'per' indica el agente pasivo: el agente que realiza la acción de manera pasiva. En (β) la oración '*per* notitiam intuitivam assentitur primo contingenti' está en voz pasiva, pues el verbo 'assentitur' contiene la desinencia propia de tal voz para la tercera persona, en tiempo presente (-itur). El agente pasivo de la misma oración es 'notitiam intuitivam'. Luego entonces, 'notitiam intuitivam' es el agente que realiza la acción de asentir. No así, tal como lo expresa la traducción inglesa, el *lugar por donde*, o el medio por el cual se asiente a algo.

Pero en (α) también hay una oración activa: '*per* notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse quando non est'. El verbo 'iudico' está en voz activa, primera persona, singular, en tiempo presente. Sin embargo, es un verbo de pensamiento y no de movimiento lo cual, siguiendo a J. M. Baños, nos permite interpretar que el sustantivo regido por la proposición 'per' —el complemento circunstancial— indica *ubicación* y no *lugar*

⁷⁷ Guillermo de Ockham. *Quodlibetal Questions, Vols. I y II*, Trad. Freddoso, A y Kelley, F.E. Ed, Yale University Press, E.U.A., 1991, p. 450.

⁷⁸ *The American Heritage Dictionary*. Ed. Random House, E.U.A, 2004, p. 852.

⁷⁹ Baños Baños, J.M. 'Análisis funcional de los sintagmas preposicionales: *Per* + acusativo en latín clásico' en: *Habis*, no. 25, Sevilla, España, 1994, p. 466.

⁸⁰ En español, esto es expresado en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*: 'preposición con que se indica la persona agente en las oraciones en pasiva'. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Madrid, España, 1984, pp. 1086-87.

*por donde*⁸¹ debido a la herencia del latín clásico. Un conocimiento intuitivo no es el medio por el cual asentimos, sino el asentimiento mismo respecto de una proposición contingente. Es un asentimiento por el cual sabemos que una cosa existe.

En los *Quodlibeta*, un conocimiento intuitivo no puede ser un acto de aprehensión de ningún tipo respecto de la existencia de una cosa singular presente —tal como lo afirma por ejemplo C. Panaccio—, porque por una parte, un acto de aprehensión del primer tipo —i. e. un acto de formular una proposición— no es un acto de conciencia⁸², en cambio, sí lo es un acto de asentimiento cualquiera. Un acto de aprehensión del primer tipo es un acto de creencia según lo expuesto; mientras que un acto de asentimiento cualquiera es un acto de conocimiento: un acto por el cual asentimos o afirmamos a una creencia. Un acto de aprehensión del primer tipo respecto de objetos singulares presentes no es un acto de conciencia puesto que el acto mismo de formular una proposición, que es un acto de aprehensión del primer tipo, puede no ser *percibido* por la persona que lo realiza. En cambio, un acto de asentimiento siempre es un acto de conciencia en tanto es un acto de afirmación. En el caso de un conocimiento intuitivo, un acto de afirmación respecto de la existencia de algo presente que es primero respecto de un conocimiento abstractivo. Yo no puedo afirmar o negar algo si no soy conciente de la existencia presente de aquello respecto de lo cual hago tal afirmación o negación. En cambio, según Ockham, sí puedo afirmar la existencia de algo aunque no sea conciente de que *creo* que tal cosa existe o no, es decir, de la proposición que da cuenta de ello, por ejemplo, ‘esta blancura existe’. Yo asiento o disiento cuando sé que esta blancura existe porque existe y, al asentir, soy conciente de ello y tengo un conocimiento evidente simple. Un acto de conocimiento intuitivo es un acto de asentimiento y, por tanto, un acto de conciencia; pero no un acto de aprehensión del primer tipo. En suma, un conocimiento intuitivo no es un acto de aprehensión del primer tipo, puesto que un acto tal no es un asentimiento o un juicio. Además, porque una proposición contingente no puede ser sabida

⁸¹ ‘per + accus., en el campo de las relaciones espaciales, puede expresar no sólo —como se afirma habitualmente— *Lugar por donde* sino también *Ubicación* [...] el criterio para determinar cuándo esta preposición es marca de una u otra función radica en la naturaleza de la acción —dinámica o estática— expresada por el predicado verbal.’ Baños Baños, J.M. ‘Análisis funcional de los sintagmas preposicionales: *Per* + acusativo en latín clásico’ en: *Habis*, no. 25, Sevilla, España, 1994, p. 478. Agustín Mateos muños también reconoce que la preposición *per* + *accus.* puede interpretarse como *Ubicación* o *Lugar* y no necesariamente como *Lugar por donde* o *Medio de*. Mateos, A. *Gramática Latina*, Ed. Esfinge, México, México, 2003, p. 169.

⁸² ‘El acto no complejo de aprehensión, por otra parte, —que siempre precede una aprehensión compleja y lo hace posible— además se divide en conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo’. C. Panaccio. *Ockham on concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, Inglaterra, 2004, p. 6.

evidentemente por un acto de aprehensión del primer tipo; sino que, *como toda proposición*, una proposición contingente es *formulada* por un acto tal y *sabida* por un acto de asentimiento.

Por otra parte, un conocimiento intuitivo no puede ser un acto de aprehensión del segundo tipo porque un acto tal, según la evidencia mostrada, es un hábito de un signo complejo y, si bien un hábito cualquiera es un conocimiento en tanto cualidad, un conocimiento intuitivo no es una cualidad, así como tampoco una potencia del alma intelectual, sino un acto. Finalmente, un conocimiento intuitivo no es un hábito de un signo complejo porque ello implicaría que se seguiría de un acto previo exactamente similar, es decir, de otro conocimiento intuitivo, y no de la formulación de una proposición contingente, tal como constantemente lo afirma el *Venerabilis Inceptor*.

Maticemos nuestras pruebas. Un conocimiento intuitivo en los *Quodlibeta* es un caso específico de un acto de asentimiento del primer tipo. En otras palabras, no todo acto de asentimiento del primer tipo es un conocimiento intuitivo; pero todo conocimiento intuitivo es un acto de asentimiento del primer tipo. Esto, por varias razones:

1) Porque tal como todo conocimiento intuitivo, todo acto de asentimiento del primer tipo es un conocimiento; aunque, en este sentido, un conocimiento intuitivo no sería propiamente un conocimiento pues por él no sabríamos, por ejemplo, qué es una blancura, un burro o una roca. Pero de hecho así es: por un conocimiento intuitivo sólo podemos saber que algo existe actualmente, cuando es el caso que algo existe actualmente. No obstante, este conocimiento puede causar un conocimiento complejo que es propiamente, un conocimiento.

2) Porque, tal como todo conocimiento intuitivo, todo asentimiento del primer tipo es simple, es decir, deviene de actos de entendimiento simples o signos simples.

3) Porque un asentimiento del primer tipo es siempre causado por un signo de un singular y *puede*, en un momento específico, ser propio a una cosa que existe actualmente, tal como siempre lo es un conocimiento intuitivo.

4) Porque un asentimiento del primer tipo *puede* ser un asentimiento o conocimiento evidente si acaso la realidad es tal como la proposición afirmada dice que es. Todo conocimiento intuitivo es un caso como este.

5) Porque por un acto de asentimiento del primer tipo, el intelecto *puede* emitir una afirmación respecto de una proposición contingente⁸³, tal como siempre es el caso para un conocimiento intuitivo.

Pues bien, veamos ahora qué es un conocimiento abstractivo.

II.4. El conocimiento de los objetos singulares ‘internos’: Conocimiento Abstractivo

En el apartado precedente quedaron establecidos algunos rasgos característicos del conocimiento abstractivo en relación con el conocimiento intuitivo: 1) un conocimiento abstractivo no es suficiente para causar un conocimiento complejo evidente; 2) por un conocimiento abstractivo uno no puede, por una parte, asentir a una proposición primaria contingente y, por otra, juzgar que una cosa no existe cuando no existe; 3) un conocimiento abstractivo de un singular presupone un conocimiento intuitivo con respecto al mismo objeto, y no viceversa⁸⁴. Los tres puntos anteriores son verdaderos porque todo conocimiento abstractivo es causado por un hábito en tanto este tipo de conocimiento abstrae de la existencia actual⁸⁵.

En efecto, según Ockham, todo acto que se realice a través de las facultades aprehensivas cuando la cosa no existe es causado por un hábito⁸⁶. Esto se aplica al alma sensitiva y al alma intelectual. Un hábito que tuviese como sujeto al alma sensitiva y que se realizara a través de la facultad aprehensiva interna de tal forma substancial, sería un hábito de imaginación causado por un acto de imaginación. Un hábito que tuviese como sujeto al alma intelectual y que se realizara a través de la facultad de aprehensión de esta forma substancial podría ser según lo dicho: (i) un hábito de un signo simple, (ii) un hábito de un signo complejo, (iii) un hábito de un asentimiento del primer tipo, o (iv) un hábito de un asentimiento del segundo tipo.

⁸³ Véase (O.17.)

⁸⁴ ‘un conocimiento abstractivo de un singular presupone un conocimiento intuitivo con respecto al mismo objeto, y no viceversa’ [*Quod.* I.13, 38-41].

⁸⁵ ‘el conocimiento abstractivo abstrae de la existencia actual’ [*Quod.* I.14, 16].

⁸⁶ ‘De cualquier modo, un primer acto producido en las facultades aprehensivas cuando la cosa externa está ausente es causado por un hábito. [...] el primer acto puede ser causado por objetos [externos] sin un hábito, y otro acto de la misma especie puede ser causado solo por un hábito’ [*Quod.* III.21, 62-64].

Todo hábito en sentido estricto, es causado por un acto y es capaz de causar un acto exactamente similar al acto que lo generó por primera vez, tal como quedó establecido en el primer capítulo. De este modo, un hábito de un signo simple, generará un signo simple o acto de entendimiento simple; mientras que un hábito de un signo complejo, un acto de formular una proposición. Un hábito de un asentimiento del primer tipo, generará un asentimiento igual y un hábito de un asentimiento del segundo tipo, un acto de asentimiento del segundo tipo. De ahí que, según Ockham, existan tantos actos distintos como hábitos distintos⁸⁷.

De acuerdo con lo anterior, reconsideremos los tres rasgos distintivos de un conocimiento abstractivo antes enlistados. Por un conocimiento abstractivo no podemos asentir según el punto (1) a una proposición contingente porque es causado por un hábito y no por la existencia actual de la cosa externa que causaría una visión sensible y una visión intelectual —o acto de entendimiento simple—, y que además formaría parte de una proposición contingente. Según el punto (2) no puede causar un conocimiento complejo evidente porque un conocimiento abstractivo es un asentimiento del primer tipo causado por un hábito; no por una realidad externa. Finalmente, según (3) un conocimiento abstractivo siempre presupone un conocimiento intuitivo porque requiere que sepamos que un *signo simple* —causado por un *hábito* de su misma naturaleza— representa a una cosa que realmente existe. Un conocimiento abstractivo tiene como objeto un signo de un singular causado por un hábito y no por un objeto singular externo.

En efecto, Ockham otorga al conocimiento abstractivo dos características más. En primer lugar, dice que a pesar de que un conocimiento tal es diferente en especie respecto de un conocimiento intuitivo; ambos conocimientos tienen como objetos singulares⁸⁸, es decir, signos de cosas singulares, pues el intelecto —según hemos dicho— no puede conocer cosas, sino signos de cosas. En segundo lugar, un conocimiento abstractivo es un conocimiento simple en tanto puede estar constituido por un solo conocimiento simple o compuesto por varios de ellos. Luego, todo conocimiento abstractivo comparte con los asentimientos del primer tipo dos características: sus objetos y la simplicidad. Si un conocimiento abstractivo es simple y tiene como objetos signos de singulares, entonces, sólo podría ser causado por *un hábito de un signo simple* mediante una proposición que no tratara de la existencia actual de

⁸⁷ 'hay tantas distinciones entre actos como hay entre hábitos y viceversa.' [*Quod. II.18, 33-34*].

⁸⁸ 'puede haber conocimiento de diferentes especies con respecto a lo que es numéricamente el mismo objeto. Esto es evidente en el caso de un conocimiento intuitivo y un conocimiento abstractivo' [*Quod. II.18, 41-45*].

una cosa singular. Esto, porque un signo simple o acto de entendimiento sólo podría ser causado por un singular —sea este último causado por una cosa singular o por un hábito. Un acto de entendimiento simple es un solo acto de entendimiento que representa un singular.

Pues bien, hemos dicho que un conocimiento abstractivo puede estar constituido por un solo signo simple. En un caso como este, un conocimiento abstractivo sería un conocimiento simple pero común, y podría realizarse cuando un conocimiento intuitivo fuera imposible. Por ejemplo, cuando viéramos algo que se acerca desde lejos y no pudiéramos juzgar qué es específicamente, sino sólo que es un ser. En una situación como esta, el conocimiento abstractivo ocurriría primero que un conocimiento intuitivo, pues por él juzgaríamos primero que hay un ser y no qué es específicamente aquello que se acerca. Un conocimiento tal sería simple —así como todo acto de asentimiento del primer tipo— porque sería causado por un acto de entendimiento simple o un concepto simple —por el concepto ‘ser’—, causado a su vez, por un hábito. Sería común, porque el concepto por medio del cual podríamos saber que hay un ser, es decir el concepto ‘ser’, podría aplicarse comúnmente: a cualquier cosa respecto de la cual no pudiéramos juzgar qué es específicamente. Además, sería común porque no sería propio: no sería causado por una cosa singular, pues lo que viéramos carecería de especificidad⁸⁹.

Pero según lo dicho líneas atrás, podemos tener también un conocimiento abstractivo compuesto de signos simples. En un caso como este tendríamos un conocimiento abstractivo compuesto y propio a un singular —i.e. causado en el mismo momento por un singular. Un conocimiento abstractivo de este tipo ocurriría siempre que viéramos algo y recordáramos que, por ejemplo, es Sócrates. Un conocimiento tal sería un conocimiento compuesto de signos simples porque, según Ockham, yo podría saber que lo que veo es a Sócrates en tanto tendría en mi memoria que él tiene tal y tal forma, color, altura y expresión. Mediante un conocimiento compuesto de conocimientos simples causados por diversos hábitos yo podría recordar que Sócrates tiene ciertas cualidades, y saber que lo ahora visto es Sócrates. Si sólo trajera a la mente uno de los conocimientos simples antes dichos, no podría saber que lo ahora

⁸⁹ [*Quod*. I.13, 46-56]. Según lo expuesto anteriormente, un asentimiento del primer tipo no necesariamente es propio a una cosa singular externa. En un momento específico, puede ser causado mediatamente por una cosa singular presente, es decir, a través de una visión sensible y una intelectual —en este caso tendríamos un conocimiento intuitivo. Pero también, en algún otro momento, puede ser causado por un hábito de un signo de un singular no presente que habría sido causado una primera vez por un acto de entendimiento simple causado, a su vez, por una cosa singular presente —en este caso tendríamos un conocimiento abstractivo.

visto es Sócrates; podría ser Platón o cualquier otra persona que tuviera el mismo color que Sócrates⁹⁰.

Al igual que un conocimiento intuitivo, un conocimiento abstractivo no puede ser un acto de aprehensión del primer tipo porque un acto tal no es un asentimiento o un juicio y, en este sentido, un conocimiento. Además, un conocimiento abstractivo no puede ser un acto de aprehensión del segundo tipo porque un conocimiento abstractivo no es un hábito, sino un conocimiento del mismo tipo que un conocimiento intuitivo en tanto tiene como objetos signos de singulares. Si fuera un hábito sería causa y efecto de sí mismo, pues un conocimiento abstractivo, así como todo acto abstractivo de las facultades aprehensivas, es causado por un hábito. Todo conocimiento abstractivo es un asentimiento del primer tipo; pero no todo asentimiento del primer tipo es un conocimiento abstractivo. Un conocimiento de esta especie es un caso específico de un acto de asentimiento del primer tipo porque:

1) todo asentimiento del primer tipo es un conocimiento⁹¹, tal como todo conocimiento abstractivo.

2) Porque un conocimiento abstractivo es un conocimiento simple, i. e. causado por actos de entendimiento simples o signos simples, tal como todo acto de asentimiento del primer tipo. Según lo antes expuesto, cuando un conocimiento abstractivo está constituido por un solo signo simple es, al mismo tiempo, un conocimiento común, es decir, que se puede predicar de muchos singulares y no es propio. Un asentimiento del primer tipo puede provenir, según la evidencia textual, de una proposición tal como ‘un hombre es un animal’, donde el término ‘un hombre’ compuesto por el signo convencional ‘hombre’ es también un signo común que puede aplicarse a diversos seres y que puede ser causado por cualquiera de ellos y no por uno específicamente. Así, un asentimiento del primer tipo, puede ser un conocimiento común, tal como puede serlo también un conocimiento abstractivo.

3) Porque un conocimiento abstractivo puede ser propio a un singular tal como también puede serlo un acto de asentimiento del primer tipo. Un conocimiento abstractivo propio a una cosa singular, según lo expuesto, estaría compuesto de varios conocimientos simples, tal como por ejemplo un asentimiento del primer tipo que proviniera de una proposición tal como

⁹⁰ [*Quod*, I.13, 122-133].

⁹¹ Así como lo expresé respecto de un conocimiento intuitivo, un conocimiento abstractivo entendido como asentimiento del primer tipo implica que aquél no es propiamente un conocimiento, pues por él no podemos saber qué es una blancura, un burro o una roca. Sin embargo, tal conocimiento, así como uno intuitivo, puede causar un conocimiento complejo que es propiamente un conocimiento.

‘Sócrates está sentado’⁹², donde el término ‘Sócrates’, según lo dicho, estaría formado por varios signos simples: blanco, alto, pensativo, etcétera. Un asentimiento del primer tipo puede ser no sólo propio a una cosa singular —según la evidencia textual mostrada en el apartado anterior— sino compuesto de diversos signos simples.

En suma, un conocimiento abstractivo y un conocimiento intuitivo se distinguen porque la cosa singular que es causa del segundo de ellos siempre existe actualmente y siempre es su única causa. En cambio, un conocimiento abstractivo siempre es causado por un hábito y, según lo dicho, por una cosa singular específica o no específica. Tales distinciones hacen del conocimiento intuitivo y del conocimiento abstractivo dos especies de conocimiento diferentes. No obstante, un conocimiento abstractivo y un conocimiento intuitivo comparten dos características: ambos son simples, tal como todo asentimiento del primer tipo y son llamados por Ockham ‘conocimientos’. En tanto conocimientos simples, ambos conocimientos devienen de un signo simple o acto de entendimiento simple y, en tanto conocimientos —tal como todo asentimiento del primer tipo— devienen de la formulación de una proposición compuesta por tales signos simples. Un asentimiento del primer tipo es un conocimiento intuitivo si deviene de una *proposición contingente* formada por signos simples causados, en el mismo momento, por una cosa singular; un asentimiento del primer tipo es un conocimiento abstractivo si deviene de una proposición formada por signos simples causados sólo por hábitos, o bien, por una cosa singular específica o no específica y ciertos hábitos.

Así las cosas, un conocimiento intuitivo y un conocimiento abstractivo en tanto asentimientos específicos de un primer tipo, se expresarían en proposiciones tales como: “la proposición ‘esta blancura existe’ es verdadera”, “la proposición ‘un hombre es un animal’ es verdadera’ o bien “la proposición ‘Sócrates está sentado’ es verdadera’. Cada una de estas proposiciones podría seguirse de un asentimiento del segundo tipo y, así se constituiría un conocimiento en sentido estricto debido a que un asentimiento tal tendría como objeto signos complejos o proposiciones que sabríamos verdaderas⁹³. Si un asentimiento del segundo tipo

⁹² ‘yo asiento a la proposición ‘Sócrates está sentado’ y soy de la opinión de que eso es verdadero’ (las cursivas son mías) [*Quod*. I. 18]

⁹³ ‘lo que es sabido no es una cosa fuera de la mente, en tanto no es el caso que yo conozca una roca o un burro. Y es este acto del que los filósofos hablan. Ellos afirman que el efecto de una demostración es un hábito con respecto a la conclusión; y consecuentemente, un acto correspondiente al hábito es un acto con respecto a la conclusión como un objeto. Los filósofos también afirman que nada es sabido excepto lo que es verdadero, y ellos están hablando de un *signo complejo verdadero*. Ellos también afirman que una ciencia demostrativa está

fuera antecedido por un conocimiento intuitivo, entonces tendríamos un conocimiento complejo evidente y propio. Si en cambio un asentimiento del segundo tipo se siguiera de un conocimiento abstractivo, entonces tendríamos un conocimiento complejo y común, o bien, un conocimiento complejo y propio.

En suma, un proceso cognoscitivo de singulares transcurriría del modo siguiente: un objeto singular externo al alma causaría una *visión*, la cual representaría a tal objeto en el alma sensitiva. Después, la misma visión sensitiva o acto de percepción causaría una visión intelectual que representaría al mismo objeto que la visión sensitiva, pero en el alma intelectual. En tanto una visión intelectual representa al objeto que la causa, es un acto de entendimiento o signo simple.

Después del proceso anterior, el acto de entendimiento simple causaría un hábito. Es decir, el signo simple sería aprehendido. Al ser aprehendido, luego podríamos formular una proposición ocupando otros signos simples ya aprehendidos. Si tales signos naturales tuviesen signos convencionales asignados podríamos proferir una proposición que, posteriormente sería sabida por un asentimiento de un primer tipo. Si la proposición formulada tratara de la existencia presente de un singular y el singular fuera la causa de los signos simples que la formarían —es decir, fueran propios a un singular—, entonces se seguiría un conocimiento intuitivo evidente, por el cual simplemente sabríamos que tal cosa singular existe. Si la existencia del singular en cuestión fuera conocida por primera vez, entonces tal conocimiento devendría de una proposición primaria contingente; si este no fuera el caso, simplemente devendría de una proposición contingente.

Después de tener ciertos signos simples y de haberlos aprehendido, podríamos tener un conocimiento abstractivo respecto de las cosas representadas por aquellos signos simples. Un conocimiento abstractivo tal estaría causado por un hábito de algún signo simple y por un objeto no específico, o bien por una cosa específica y un conjunto de hábitos de ciertos signos simples. Tales signos formarían parte de una proposición, la cual sería sabida por un asentimiento del primer tipo.

Finalmente, un asentimiento del segundo tipo podría preceder a un conocimiento intuitivo o a un conocimiento abstractivo. En el primer caso, tendríamos un conocimiento

basada en primeros principios y en principios verdaderos. Luego, sólo lo que es verdadero es objeto de la ciencia' (las cursivas son mías) [*Quod*. III. 8, 40-50].

evidente y propio. En el segundo, tendríamos un conocimiento complejo y común, o bien, un conocimiento complejo y propio. De cualquier modo, tendríamos un conocimiento en sentido estricto por el cual podríamos referirnos a un singular, es decir, traerlo a la mente.

Las descripciones anteriores de los procesos de conocimiento de un singular ‘externo’ y de un singular ‘interno’ al alma unifica conceptos y simplifica los períodos de los procesos cognoscitivos. Todo proceso cognoscitivo, según nuestra interpretación, tiene los siguientes períodos dentro del alma intelectual: 1) un acto de aprehensión, 2) un acto de formulación de una proposición, 3) un acto de asentimiento del primer tipo y 4) un acto de asentimiento del segundo tipo. Nuestra interpretación coincide con una de las conclusiones de C. Panaccio: Ockham establece una equivalencia entre cualquier proceso cognoscitivo y ‘el conjunto de unidades que son requeridas por la lógica como ciencia’⁹⁴. En efecto, por nuestra capacidad de entendimiento tenemos signos simples que representan singulares. Estos signos son utilizados por nuestra capacidad aprehensiva intelectual para producir proposiciones que son creencias⁹⁵. A estas creencias les otorgamos un valor de verdad: son verdaderas por sí mismas si todas las reglas de la lógica son bien aplicadas y tales creencias representan una conclusión por demostración bien desarrollada; o bien, son verdaderas absolutamente, si la realidad es tal como decimos que es. Finalmente, afirmamos este último conocimiento y obtenemos así, un conocimiento en sentido estricto: un asentimiento del segundo tipo respecto de una proposición aprehendida. Además, por medio de este conocimiento traemos a la mente alguna cosa representada por los signos que componen la proposición aprehendida, es decir suponemos por cada uno de los términos que la componen.

Pues bien, según nuestra interpretación, el éxito del sistema epistemológico ockhamista concerniente al conocimiento de singulares recae en la imposibilidad de que nuestras visiones sean erróneas, pues de tales visiones se deriva el conocimiento intuitivo; el cual a su vez, siempre es presupuesto por un conocimiento abstractivo. Así, el modo en que Ockham evita toda duda respecto de la verdad de nuestros conocimientos intuitivos sostiene todo su sistema epistemológico. Veamos cómo el *Venerabilis Inceptor* evade, pues, el desafío escéptico

⁹⁴ C. Panaccio. *Ockham on concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, Inglaterra, 2004, p. 55.

⁹⁵ Según C. Panaccio: ‘la primacía —cronológica o lógica— de una proposición mental sobre la significación de sus componentes conceptuales es incompatible con los objetivos más distintivos de la epistemología ockhamista’ Panaccio. *Ockham on concepts*, Ed. Ashgate, Hampshire, Inglaterra, 2004, p. 54. Según nuestra interpretación de los procesos cognoscitivos de singulares, C Panaccio está en lo cierto: es imposible un acto de aprehensión previo a un acto de entendimiento.

respecto al conocimiento intuitivo. Es decir, respecto de todo conocimiento basado en la experiencia y que da cuenta de la existencia presente de un singular cualquiera.

III. Ockham y el desafío escéptico al conocimiento empírico

En este último capítulo mostraré que Ockham no ofrece un argumento conclusivo en contra del desafío escéptico al empirismo, sino que por el contrario, deja abierta la posibilidad de que no podamos justificar que nuestras creencias basadas en la experiencia son verdaderas y, por tanto, que nos sea posible fundamentar nuestras inferencias en premisas falsas. En otras palabras, en este último capítulo demostraré la falibilidad del mecanismo establecido por Ockham para justificar que nuestras creencias son verdaderas.

Para alcanzar este objetivo, primero abordaré la ya tradicional discusión sobre escepticismo en Ockham, exponiendo las objeciones hechas a los conocimientos intuitivo y abstractivo y las refutaciones del *Venerabilis Inceptor*, así como también la interpretación böhneriana de esta discusión. Posteriormente, explicaré cuál fue la tentativa del *Venerabilis Inceptor* para encontrar una vía por la cual pudiésemos justificar que nuestras creencias son verdaderas dado el problema del conocimiento causado por Dios. Finalmente, expondré el problema de las ilusiones en los *Quodlibeta*.

III.1. El conocimiento natural y no natural de singulares

Hasta aquí hemos descrito cómo se efectúa un conocimiento intuitivo y un conocimiento abstractivo cuando existe tanto la cosa singular externa al alma, como el hábito de un singular, respectivamente. Hemos descrito, pues, ambos procesos cognoscitivos tal como, según Ockham, ocurren de manera natural. Sin embargo, en los *Quodlibeta* el *Venerabilis Inceptor* concibe que no todo conocimiento es causado por un singular externo o un hábito de un singular, sino también por Dios. Esta noción es consecuencia de una larga querrela de carácter teológico entre Ockham y W. Chatton, cuyo desarrollo no abordaremos aquí.

En este apartado presentaré simplemente las conclusiones ockhamistas frente a las objeciones de W. Chatton. La presentación de cada conclusión empatará con nuestra interpretación de los procesos cognoscitivos de singulares descritos en el capítulo anterior, y será contrastada con la interpretación de P. Böhner.

Pues bien, Ockham expone por primera vez en el apartado V.5. cuatro objeciones a su teoría de los conocimientos intuitivo y abstractivo. La primera objeción dice que si partimos de las definiciones dadas, entonces (O.25.) ‘Dios no puede causar en nosotros un acto de conocimiento a través del cual una cosa que está ausente aparezca a nosotros como presente — lo cual es falso, en tanto esto no implica una contradicción’ [*Quod.* V.5, 61-64]. Dios no podría causar en nosotros un conocimiento a través del cual una cosa que está ausente aparezca como presente, debido a que —supone el objetor— ni un conocimiento intuitivo, ni uno abstractivo contempla esta posibilidad. El primero no lo hace en tanto que por él afirmamos que algo existe actualmente cuando existe actualmente; el segundo tampoco en tanto que por él no podemos afirmar si una cosa existe o no actualmente⁹⁶.

La respuesta ockhamista a la primera objeción es, por una parte, conceder que Dios puede causar en nosotros un conocimiento a través del cual una cosa ausente aparezca como presente. Sin embargo, un tal conocimiento no sería un conocimiento intuitivo, sino un conocimiento abstractivo:

(O.26.) ‘Dios puede causar un acto de creencia por el cual yo creo que una cosa está presente cuando de hecho está ausente. Y afirmo que esta creencia-conocimiento será abstractiva y no intuitiva. Y a través de tal acto de fe una cosa puede aparecer que está presente cuando está ausente; pero esto no sucede a través de un acto evidente’ [*Quod.* V.5, 72-76].

Un conocimiento causado por Dios mediante el cual se nos presentaría una cosa aun cuando estuviera ausente, sería un conocimiento abstractivo y no uno intuitivo, pues si bien no sería causado por un hábito ni por un singular externo —que son rasgos distintivos del conocimiento abstractivo y del intuitivo, respectivamente—, presupondría la ausencia actual del singular, tal como un conocimiento abstractivo en general. Pero, ¿por qué un conocimiento tal es calificado por Ockham como una creencia-conocimiento? Según nuestra interpretación, porque un conocimiento de ese tipo no presupondría un acto de formular una proposición y, de este modo, un conocimiento tal carecería de una creencia formulada. Al carecer de tal saber, el conocimiento abstractivo causado por Dios tendría que ser él mismo un conocimiento a la vez que una creencia, pues desde la perspectiva lógica ockhamista, no podemos tener un conocimiento sin una creencia previa.

⁹⁶ ‘a través de un conocimiento intuitivo es aparente que una cosa existe, cuando ella existe, y que no existe, cuando la cosa no existe. Pero tampoco es un conocimiento abstractivo en cuestión, en tanto a través de un conocimiento abstractivo no es aparente que una cosa está presente’ [*Quod.* V.5, 80-83].

Pero lo anterior no es lo único expresado en el párrafo (O.25.): un acto de conocimiento como el descrito es un acto de fe. Esto, simplemente, porque estaría causado por Dios. Según Ockham, hay dos tipos de fe: la fe adquirida y la fe infundida. La fe infundida es aquella que Dios causa en nosotros de manera no natural. La fe adquirida, en cambio, es aquella que adquirimos, por ejemplo, leyendo la Biblia. Un conocimiento abstractivo por el cual veríamos que una cosa está presente cuando realmente no existe, sería un acto de fe infundido.

Finalmente, en el párrafo anterior se dice que un conocimiento abstractivo causado por Dios, no sería un conocimiento evidente, pues un conocimiento evidente implica que la cosa es en realidad como la proposición asentida dice que es. Si hubiese un conocimiento evidente de una cosa que está ausente —dice Ockham— tendríamos una contradicción obvia. Para que tengamos un conocimiento evidente es necesario que la cosa esté presente. Si la cosa está ausente, no podemos tener un conocimiento de este tipo aún cuando Dios haya sido la causa. Dios no puede causar un conocimiento evidente cuando la cosa no está presente realmente⁹⁷.

Ahora, ante la primera objeción a las nociones ockhamistas del conocimiento intuitivo y abstractivo, P. Böhner interpretó que Ockham postuló que Dios causaría un conocimiento abstractivo porque, de no ser así, habría una contradicción⁹⁸. Esto, según P. Böhner, debido a que un conocimiento intuitivo es infalible: Dios no podría engañarnos causando en nosotros un conocimiento intuitivo que es necesariamente infalible. Dios causaría en nosotros un conocimiento abstractivo porque este tipo de conocimiento es falible y no necesariamente evidente. P. Böhner ignora la explicación ockhamista antes expuesta de por qué un conocimiento abstractivo causado por Dios no podría ser evidente; simplemente postula que un conocimiento tal no sería evidente porque un conocimiento abstractivo nunca puede ser evidente.

La segunda objeción a la teoría ockhamista dice que Dios podría hacer permanecer una visión, y ésta podría causar un acto de asentimiento aún cuando la cosa no existiera. De este modo, aunque una visión sea una causa parcial de un asentimiento, una visión que permanezca por el poder de Dios, podría seguir siendo causa del mismo asentimiento.

⁹⁷ [*Quod*. V.5, 65-71].

⁹⁸ Böhner P., 'The Notitia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham: With a Critical Study of the Text of Ockham's Reportatio and a Revised Edition of Rep. II.Q.14-15' en: *Traditio*, no. 1, 1943, p. 232.

Ante esta objeción, el *Venerabilis Inceptor* concede que si una visión permanece por el poder de Dios en el alma, ella podría ser causa parcial de un asentimiento si y sólo si concurren las otras causas requeridas. Es imposible que una visión sea causa total de un asentimiento. Pero si finalmente fuera causado un asentimiento mediante una visión, un asentimiento tal no sería evidente por la misma razón que la expuesta anteriormente: no podemos tener un asentimiento evidente si la cosa no existe.

Según lo explicado en el primer y segundo capítulos de este trabajo, ninguna visión podría permanecer naturalmente en el alma sensitiva por el poder de Dios. Ockham no concibe que haya cualidades o hábitos sensitivos o de percepción causados por actos del alma sensitiva a través de su facultad sensitiva externa. Los únicos hábitos o cualidades que existen en el alma sensitiva son (i) hábitos de imaginación, (ii) hábitos corporales y (iii) hábitos apetitivos. Así pues, Ockham en la refutación antes expuesta refiere con ‘visión’ a ‘visión sensitiva’ porque, de otro modo, no tendría sentido hablar de la posibilidad de que Dios hiciera permanecer una visión en el alma si fuera ésta intelectual, pues en esta última naturalmente pueden permanecer diversos tipos de hábitos, los cuales existen aún sin el conocimiento actual de la razón —no así los hábitos causados naturalmente en el alma sensitiva. Una cualidad o hábito de una visión causado por Dios es un hábito que no existiría naturalmente en el alma sensitiva.

P. Böhner, al interpretar que una visión es un conocimiento intuitivo, entiende que esta objeción puede expresarse del siguiente modo: ‘¿Por qué un conocimiento intuitivo, que es conservado por el poder de Dios después de que el objeto es destruido, no es capaz de producir el mismo efecto, viz. el asentimiento evidente a la proposición existencial: esta cosa existe, aunque la cosa no exista?’⁹⁹. La explicación de P. Böhner es que un conocimiento intuitivo es una causa parcial de un acto de asentimiento debido a que siempre requiere que la cosa referida exista. Sin embargo, según mostramos en el capítulo anterior, un conocimiento intuitivo no es una visión, ni es distinto de un acto de asentimiento pues, entre otras razones, un conocimiento intuitivo siempre se sigue de un acto de formular una proposición. En cambio, una visión según la evidencia textual, no presupone ninguna proposición. P. Böhner, pues, ignora cuál es el proceso cognoscitivo de singulares.

⁹⁹ Böhner, P. ‘The Notitia Intuitiva of Non-Existentis According to William Ockham: With a Critical Study of the Text of Ockham's Reportatio and a Revised Edition of Rep. II.Q.14-15’ en: *Traditio*, no. 1, 1943, p. 233.

La tercera refutación a la teoría ockhamista surge de la anterior. Si para Ockham una visión sólo puede ser causa parcial de un asentimiento, luego por ella (i) no podemos saber que una cosa existe o (ii) que una cosa no existe¹⁰⁰.

Ockham concede que una visión no necesariamente causa (i) ó (ii), y esto porque puede ser causada o permanecer por el poder de Dios: de manera no natural. Una visión puede existir sin el objeto al que representa y un asentimiento no necesariamente se sigue de ella¹⁰¹.

P. Böhner, al interpretar por una parte, que una visión es un conocimiento intuitivo y, por otra, que un conocimiento intuitivo es distinto de un acto de asentimiento, entiende que la refutación ockhamista consiste en conceder que un asentimiento puede no seguirse de un conocimiento intuitivo y, en este sentido, que podríamos tener una proposición neutra. Esta explicación supone que el conocimiento intuitivo es anterior a un acto de formular una proposición, lo cual, según hemos mostrado en el capítulo anterior, es falso. Todo acto de formular una proposición es anterior a un conocimiento intuitivo que es un acto de asentimiento.

La cuarta objeción a la teoría de los conocimientos intuitivo y abstractivo ockhamista es, a su vez, una consecuencia de las anteriores: Dios podría no ser capaz de producir un asentimiento evidente de una proposición contingente cuando la cosa no exista. En otras palabras, si bien Dios puede producir en nosotros un conocimiento abstractivo a través del cual una cosa que está ausente aparezca a nosotros como presente, y puede hacer permanecer una visión en ausencia de la cosa; no puede generar un conocimiento evidente aún cuando nosotros asintiéramos a una proposición contingente, es decir, a una proposición que tratara de la existencia presente de una cosa, porque la cosa en realidad no existiría, aunque creamos- sepamos que sí o la veamos.

Ockham ante esta objeción reitera: Dios no puede producir un asentimiento evidente de una proposición contingente, e. g. ‘esta blancura existe’ pues ello involucraría contradicción: un asentimiento evidente implica, por definición, que la cosa existe. Si aceptáramos que podemos tener un asentimiento evidente cuando la cosa no existe, tendríamos que sostener que un asentimiento de este tipo implica que la cosa existe y no existe. Sin embargo:

(O.27.) ‘concedo que Dios puede producir un asentimiento de la misma especie que el asentimiento evidente respecto a la proposición contingente ‘esta

¹⁰⁰ [*Quod*. V.5, 45-53].

¹⁰¹ [*Quod*. V.5, 86-90].

blancura existe' cuando la blancura no existe. Pero este asentimiento no es evidente, en tanto las cosas no son en realidad como son dadas a entender por la proporción hacia la cual el asentimiento es dado' [*Quod. V.5, 100-104*].

Dios —concede Ockham— podría producir un conocimiento evidente *ficticio*: de la misma especie que un conocimiento evidente real sin que sea un conocimiento evidente real. Sin embargo, para el objetor ello no sería suficiente. De ahí que después proponga lo siguiente: (O.28.) 'Dios puede producir un *asentimiento evidente* a la proposición contingente mediante la existencia de *la cosa* como mediante una causa secundaria. Luego, él es capaz de hacerlo solo por sí mismo' [*Quod. V.5, 105-107*]. Ockham no acepta la oferta del objetor y dice:

(O.29.) 'Replico que aquí hay una falacia de figura del discurso: 'Dios puede producir un acto meritorio por la mediación de una voluntad creada; luego, el puede producir un acto tal [meritorio] por si mismo solo'. Y esto es una falacia por la diferencia de connotaciones en un caso y en otro' [*Quod. V.5, 108-111*].

Es una falacia de figura de discurso pues 'asentimiento evidente' connota que en realidad la cosa a la cual refiere la proposición asentida es tal como la proposición dice que es. No podemos tener un asentimiento evidente de una cosa que no existe realmente; y sí podemos tener un asentimiento evidente ficticio de una cosa que no existe realmente.

P. Böhner interpretó que la primera parte de esta objeción es la clara prueba de que un conocimiento intuitivo, en tanto causa de un asentimiento evidente, es infalible. Sin embargo, un conocimiento intuitivo no es distinto de un asentimiento; por el contrario un conocimiento intuitivo es un asentimiento que sería evidente si la cosa realmente existiera. Respecto a la segunda parte de la misma objeción P. Böhner dice: en efecto, Dios puede causar un asentimiento evidente respecto de una proposición no basada en un conocimiento intuitivo, sino en un conocimiento abstractivo. Pero, concede el mismo P. Böhner: Ockham no explica cómo podemos distinguir un asentimiento causado por un conocimiento intuitivo y un asentimiento causado por un conocimiento abstractivo. Luego entonces, ¿cómo podemos saber que nuestro asentimiento evidente es causado por Dios, o es causado naturalmente? La respuesta, según P. Böhner, recae en que un conocimiento intuitivo es infalible y un conocimiento abstractivo no lo es. Esta respuesta, por una parte, constituye una falacia de petición de principio. En términos böhnerianos: una persona puede saber que un asentimiento evidente realmente lo es porque, en tanto evidente, ha sido causado por un conocimiento

intuitivo que es infalible en tanto evidente. Por otra parte, postula algo que Ockham no dice. A saber, que un asentimiento evidente de este tipo sería causado por un conocimiento abstractivo al mismo tiempo que por Dios.

Las objeciones anteriores refieren, exclusivamente, a la supuesta imposibilidad de que una cosa que está ausente aparezca a nosotros como presente. Ockham, según hemos visto, niega esta imposibilidad y expone que una cosa que está ausente puede aparecer como presente (i) por un conocimiento abstractivo, o bien, (ii) porque Dios hizo permanecer en nuestra alma sensitiva una visión que, a su vez, sería capaz de causar mediatamente un asentimiento que sería un conocimiento intuitivo en tanto causado por una visión. Sin embargo, sea cual sea la razón de que podamos creer o ver que una cosa está presente cuando en realidad está ausente, no podemos tener un asentimiento realmente evidente de una cosa que realmente no existe. En otras palabras nuestro conocimiento intuitivo, si es causado por Dios, no podría ser evidente porque ello implicaría —en tanto ‘evidencia’ connota que la cosa realmente existe— que la cosa existe cuando realmente no existe.

Ahora bien, en el apartado VI.6 Ockham expone un problema similar al anterior pero distinto: ‘¿Puede haber un conocimiento intuitivo de un objeto que no existe?’ El problema es distinto porque no establece la posibilidad de que *se nos aparezca* una cosa como estando presente cuando realmente está ausente, sino la posibilidad de que podamos *afirmar* o asentir que una cosa existe y está presente cuando no es así; aunque la cosa no se nos aparezca. La respuesta a esta cuestión es la siguiente: Sí, (O.30.) ‘por el poder de Dios puede haber un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe’ [*Quod.* VI.6, 11-13].

Dos son las pruebas de esta última aseveración. La primera apela a la potencia divina: Creo en Dios padre todopoderoso. La segunda es una consecuencia de la primera: todo lo que Dios produce por medio de causas secundarias, puede inmediatamente producirlo Él mismo y conservarlo en ausencia de tales causas¹⁰². No obstante, reitera Ockham, aquello que Dios podría producir y conservar inmediatamente no sería natural:

(O.31.) ‘un conocimiento intuitivo no puede ser naturalmente causado ni conservado si su objeto no existe. La razón de esto es que un efecto real no puede ser conservado ni producido por el no ser hacia el ser desde aquello que nada es y, consecuentemente, hablando naturalmente, requiere tanto de una causa productora como de una causa conservadora existente’ [*Quod.* VI.6, 46-51].

¹⁰² [*Quod.* VI.6, 18-24].

Según la interpretación böhneriana, un conocimiento intuitivo causado por Dios podría no causar un asentimiento; pero, si lo causara, tal asentimiento consistiría en una proposición que negara la existencia de la cosa singular en tanto un conocimiento intuitivo es infalible. Pero esto lo trataremos con mayor detenimiento en el siguiente apartado en relación con el resto de las conclusiones antes expuestas.

De acuerdo con nuestra interpretación, un conocimiento intuitivo puede ser inmediatamente producido y conservado por Dios en ausencia de una visión. En este sentido nosotros podríamos afirmar que una cosa existe y está presente sin que la cosa realmente exista, esté presente y aparezca.

Así las cosas, una sola conclusión coherente con nuestra interpretación puede obtenerse de todos los contra argumentos ockhamistas: aun cuando podamos tener un acto de fe, una visión o un conocimiento intuitivo causados por Dios respecto de cosas que no existen ni están presentes, no podemos tener un conocimiento evidente real de alguna cosa que realmente no existe ni está presente. Si bien podríamos tener un asentimiento de la misma especie que un asentimiento evidente, éste no sería *realmente* evidente según (O.26.).

III.2. Falibilidad y evidencia

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior, Ockham concede ante su interlocutor que Dios puede ser la causa de que un conocimiento intuitivo y un conocimiento abstractivo ocurran de un modo contrario al modo en que naturalmente ocurren. Por un conocimiento abstractivo causado por Dios podemos afirmar que una cosa existe y está presente porque se nos aparece, aunque realmente no exista ni esté presente; por un conocimiento intuitivo causado por Dios podemos afirmar que una cosa existe cuando no existe, aunque la cosa no se nos aparezca.

Por un conocimiento intuitivo y por un conocimiento abstractivo, según lo expuesto, de hecho podemos creer que algo es verdadero cuando realmente es falso. Luego, ambos tipos de conocimiento son falibles. Para el mismo Ockham podemos ser engañados mediante un conocimiento abstractivo o mediante un conocimiento intuitivo. Sin embargo, según P.

Böhner, Dios causaría un conocimiento abstractivo de una cosa que no existe pero que se nos aparece, porque un conocimiento de este tipo es falible y, por tanto, naturalmente o no, por un conocimiento tal no podríamos justificar que nuestra creencia es verdadera. Según este autor, un conocimiento intuitivo es infalible debido a que implica un conocimiento evidente; mientras que un conocimiento abstractivo es falible, por la razón contraria.

P. Böhner interpretó observado la primera objeción del apartado V.5 de los *Quodlibeta*, que Dios causaría un conocimiento abstractivo y no uno intuitivo cuando quisiera hacer aparecer a nosotros una cosa que no existe o causar en nosotros un acto de fe, pues por un conocimiento abstractivo no podríamos evidenciar nuestro asentimiento respecto de que algo existente, mientras que por un conocimiento intuitivo sí podríamos hacerlo. Sin embargo y, de acuerdo con lo dicho en el apartado VI.6. de los *Quodlibeta*, la interpretación de Böhner es errónea pues Ockham afirma que: (i) ‘por el poder de Dios puede haber un conocimiento intuitivo de una cosa que no existe’, aunque la misma cosa no se nos aparezca; (ii) Dios puede producir y *conservar* tal conocimiento y (iii) por un conocimiento intuitivo causado por Dios no podemos saber evidentemente la proposición a la que asentimos. Entonces, por un conocimiento intuitivo no necesariamente tenemos un conocimiento verdadero¹⁰³ y por tanto, el conocimiento intuitivo es falible¹⁰⁴.

Pero las tres afirmaciones anteriores no son consideradas por P. Böhner por una sencilla razón: él parte del principio de que un conocimiento intuitivo es una aprehensión o visión —intelectiva o sensitiva, él nunca aclara esto— y que, *por medio de él* o a causa de un conocimiento intuitivo, podemos asentir a una proposición contingente. Según P. Böhner, Dios podría causar un conocimiento intuitivo pero no precisamente un asentimiento y, si tal conocimiento intuitivo no natural causara naturalmente un asentimiento, nosotros podríamos saber que es falso nuestro conocimiento intuitivo. No obstante, en el capítulo anterior hemos mostrado que un conocimiento intuitivo es un caso específico de un asentimiento: es un asentimiento respecto de la existencia actual de un singular. Si Dios causara en nosotros un conocimiento intuitivo causaría, según nuestra interpretación, un asentimiento respecto de la

¹⁰³ La infalibilidad es una noción metafísica. Tener una creencia infalible significa que es necesario que nuestra creencia sea verdadera, que el mero hecho de creer algo constituye su verdad.

¹⁰⁴ Recuérdese que un asentimiento evidente es, propiamente, un asentimiento del segundo tipo. Esto, según lo expuesto en el capítulo anterior.

existencia actual de un singular, el mero acto de juicio y, aún más, el mero acto de juicio respecto de la existencia actual de una cosa que realmente no existe.

A. C. Pegins, contemporáneo de P. Böhner y quizá su más vehemente detractor, muestra de un modo parecido al que hemos desarrollado que la epistemología ockhamista debe interpretarse como una teoría con conclusiones escépticas. Es decir, muestra que es imposible separar un conocimiento intuitivo —en tanto acto de aprehensión— de un acto de juicio o asentimiento. Si bien A. C. Pegins no concluye que un conocimiento intuitivo es un caso específico de asentimiento, dice que es imposible concebir ambos actos como independientes. Para justificar su afirmación, A. C. Pegins apela, por una parte, al hecho de que siempre que Ockham en las *Sentencias* utiliza el término ‘juicio’ (*judicare*), lo hace al tratar del conocimiento intuitivo. Por otra, apela a pasajes tales como ‘per cognitionem intuitivam iudicamus rem esse quando est’¹⁰⁵ o ‘sive intuitiva cognitio naturaliter causetur sive supernaturaliter a solo Deo’¹⁰⁶, para sostener que un juicio que trate sobre la existencia de algo siempre se sigue de un acto de conocimiento intuitivo¹⁰⁷, aun cuando este último halla sido causado por Dios.

Pues bien, Dios puede causar en nosotros efectos cognoscitivos contrarios al modo en que naturalmente ocurren y, en este sentido, efectos ficticios. No obstante, Dios no podría causar un conocimiento evidente *real* y, he ahí el límite de las concesiones hechas por Ockham a su interlocutor. Siendo sólo Dios la causa, ningún conocimiento puede ser *realmente* evidente. En la evidencia, pues, radica la divergencia entre Ockham y su interlocutor, pues por un conocimiento natural complejo evidente implicamos que un conocimiento nuestro es verdadero si la realidad es como afirmamos que es. Si Dios causa un conocimiento, éste nunca podrá ser asentido naturalmente como verdadero, aun cuando la cosa se nos aparezca.

En otras palabras, el modo en que Ockham trata de evitar consecuencias escépticas derivadas de sus concesiones, consiste en postular que todo conocimiento causado por Dios no puede ser realmente evidente —distinguiendo así un conocimiento causado naturalmente de otro causado por Dios—; y no en postular que el conocimiento intuitivo es infalible.

¹⁰⁵ ‘por un conocimiento intuitivo juzgamos que la cosa es cuando es’. Ockham, G. *Sentencias*, citado por: Pegins, A. C. ‘Some recent interpretations of Ockham’ en: *Speculum*, no. 33, 1948, p. 462.

¹⁰⁶ ‘si es causado un conocimiento intuitivo naturalmente o si es causado por Dios’. Ockham, W. *Sentencias*, citado por: Pegins, A. C. ‘Some recent interpretations of Ockham’ en: *Speculum*, no. 33, 1948, p. 462.

¹⁰⁷ Pegins, A. C. ‘Some recent interpretations of Ockham’ en: *Speculum*, no. 33, 1948, 452-463.

No obstante lo anterior, Ockham mismo desdibuja el límite que trata de imponer a sus concesiones al aceptar que un conocimiento evidente *ficticio* podría ser causado por Dios: ¿Cómo podríamos entonces distinguir un conocimiento intuitivo causado por Dios de uno causado naturalmente cuando Dios no sólo podría producirlo, sino también conservarlo y causar un conocimiento evidente *ficticio*?

Mi interpretación es que Ockham pretendió solucionar este problema en los *Quodlibeta* distinguiendo el conocimiento directo del reflexivo.

III.3. Conocimiento directo y conocimiento reflexivo: la certeza

El conocimiento directo, según Ockham, es aquel acto intelectual causado por su propio y natural objeto causal. Es decir, un conocimiento intuitivo causado por una visión intelectual o un acto abstractivo causado por un hábito. El conocimiento reflexivo es, en cambio, un conocimiento intuitivo o un conocimiento abstractivo de un acto intelectual que puede ser un conocimiento intuitivo o un conocimiento abstractivo¹⁰⁸.

La distinción ockhamista entre conocimientos directos y conocimientos reflexivos es clarificada al considerar su mayor objeción: (O.33.) ‘si los actos directo y reflexivo fueran distintos, luego —dice el objetor a Ockham— infinidad de actos podrían existir simultáneamente’ [*Quod.* II.12, 35-38]. Ockham responde a esta objeción reconociendo que puede haber un regreso al infinito (i) a lo largo de conocimientos abstractivos, pero (ii) no a lo largo de conocimientos intuitivos. Lo primero es evidente según el *Venerabilis Inceptor*, porque un conocimiento abstractivo o uno intuitivo podrían ser conocidos aún cuando no existieran actualmente. El conocimiento de alguno de estos conocimientos también podría cesar de existir y ser conocido por otro conocimiento abstractivo, y así al infinito.

Lo segundo también es evidente según Ockham, porque un conocimiento intuitivo de un conocimiento abstractivo o intuitivo siempre requiere de la presencia actual de uno u otro.

¹⁰⁸ Ockham demuestra del siguiente modo que un conocimiento directo y un conocimiento reflexivo son distintos: ‘el acto directo y el acto reflexivo no son el mismo acto. Pruebo esto, primero, como sigue: si alguna cosa es conocida por un poder dado a través de un acto que es de un tipo diferente del objeto, luego, tal cosa puede conocerse por otro poder del mismo tipo a través de un acto exactamente similar. [...] Pero este conocimiento es distinto en especie del objeto. Luego, el es un acto diferente. Este argumento parece más fuerte que todos aquellos otros hechos a favor de esta posición’ [*Quod.* II.12, 18-26].

Luego, si pudiese haber un regreso al infinito, tendríamos que aceptar que podemos experimentar simultáneamente una infinidad de visiones actuales de nuestros conocimientos; lo cual es imposible¹⁰⁹. Es imposible porque el intelecto, según el *Venerabilis Inceptor*, sólo puede experimentar un cierto número de visiones simultáneamente y, en este sentido, si bien puede haber un regreso de visiones experimentadas, este no puede ser infinito, uno puede designar una visión última que no puede ser vista y respecto de la cual no podemos tener experiencia alguna¹¹⁰. Dos o más visiones —i. e. las causas naturales de todo asentimiento del primer tipo respecto de proposiciones contingentes— pueden no existir simultáneamente si hay impedimento. En efecto, dice Ockham: así como a veces ocurre que al leer un texto en voz alta el mismo lector no entiende el texto por atender a la voz, de igual modo, la experimentación de una visión puede impedir que experimentemos otra visión simultáneamente¹¹¹.

Pues bien, volvamos al problema expuesto en el apartado anterior: ¿cómo podríamos distinguir un conocimiento intuitivo causado por Dios de uno causado naturalmente cuando Dios no sólo podría producirlo, sino también conservarlo y causar un conocimiento evidente *ficticio*? La respuesta está en la noción de experimentación de una visión. Un conocimiento intuitivo causado por Dios no sería un conocimiento directo. Esto sólo podríamos descubrirlo por un conocimiento reflexivo:

(O.34.) ‘es por virtud de la visión de la piedra y también por virtud de la visión de la primera visión que yo estoy cierto de que estoy conociendo una roca —y quizá esto es algunas veces por virtud de las dos visiones y también por virtud de alguna proposición que habitualmente es sabida.

Un ejemplo: estoy cierto de que estoy teniendo un conocimiento experimental porque yo veo la visión de la roca. Pero es por el razonamiento del efecto a la causa que estoy cierto de que estoy conociendo una roca —en el sentido de que estoy conociendo un fuego a través de su humo por virtud del hecho de que otras veces he visto el humo causado en la presencia del fuego. En el mismo sentido, por virtud del hecho de que cuando una roca está presente al intelecto, experimento que una visión similar es causada en mí, razono como sigue: estos efectos son de la misma especie; luego, son producidos por causas de la misma especie. [...] La proposición que es sabida habitualmente es como esta: ‘todos los efectos tales de la misma especie tienen causas de la misma especie’. (No estoy haciendo la afirmación general de que todos los efectos de la misma especie tienen causas de la misma especie.) [*Quod*, I.14, 77-91].

¹⁰⁹ [*Quod*. II.12, 42-54].

¹¹⁰ [*Quod*. I.14, 41-47].

¹¹¹ [*Quod*. I.14, 57-65].

Si sólo Dios causara un conocimiento intuitivo no nos sería posible tener una visión de la primera visión, pues ésta no existiría —Dios sería la única causa. No podríamos estar ciertos de que estamos conociendo una cosa singular. Un conocimiento intuitivo causado sólo por Dios no podría seguirse de algún conocimiento reflexivo, aún cuando pueda ser él mismo un asentimiento evidente *ficticio*. Respecto de un conocimiento tal, no podríamos tener una visión de la primera visión que debiera haberlo causado naturalmente y por tanto, no podríamos estar ciertos de que tenemos un conocimiento causado por la experiencia y de que es un conocimiento verdadero.

Supongamos que Dios causara en un instante el conocimiento intuitivo que se profiriera con la proposición ‘esta blancura existe’ cuando la blancura no existiera, y después causara un conocimiento complejo evidente¹¹² *falso* que se expresaría como ‘la proposición “esta blancura existe” es verdadera absolutamente’. ¿Cómo podríamos saber que nuestro conocimiento es falso? Según Ockham, podríamos saberlo al ver la visión de la primera visión que debió haber causado el conocimiento intuitivo, i. e. conociendo intuitivamente la visión de la representación o acto de entendimiento del objeto singular que debió haber causado la proposición ‘esta blancura existe’: afirmando ‘yo veo la visión de la blancura’. Pero esta afirmación sería imposible si Dios estuviera siendo la única causa. Luego, si no tenemos la segunda visión causal de un conocimiento intuitivo inmediatamente después de la primera visión hipotética no podremos tener certeza de que tenemos un conocimiento intuitivo natural, aun cuando tengamos un conocimiento evidente *ficticio*. La certeza respecto de un conocimiento intuitivo, según Ockham, consiste en tener una segunda experiencia de la experiencia precedente que debió haber causado un conocimiento intuitivo. Aunque no sólo eso según (O.32.), sino también consiste en tener un hábito respecto de un signo complejo que causaría una proposición como esta: (A) todos los efectos tales de la misma especie —como la proposición ‘esta blancura existe’— tienen causas de la misma especie —e. g. la visión de la blancura.

Desde la perspectiva Ockhamista —que distintivamente exalta el poder absoluto de Dios— es posible que un conocimiento intuitivo o uno abstractivo sea causado por Él. Sin

¹¹² Recuérdese que en la definición ockhamista de conocimiento complejo ya está implicado el conocimiento evidente.

embargo, en tales circunstancias, aquellos tipos de conocimiento serían falsos; además, incapaces de ser verdaderamente sabidos evidentemente. Ahora, en tanto tales conocimientos no podrían ser ciertos por un conocimiento evidente debido a que éste, así como aquéllos, puede ser falso, Ockham postula que la certeza de que un conocimiento intuitivo es verdadero radica en que tengamos una visión de la primera visión que habría causado un tal conocimiento intuitivo. Si no pudiera ser así —como en el caso de un conocimiento intuitivo causado por Dios— no podríamos tener certeza de que un tal conocimiento intuitivo es verdadero.

Ockham se *acerca* a lo que actualmente se conoce como ‘prioridad epistémica del conocimiento de nuestra mente’, es decir, a la noción de que las creencias sobre nuestros estados mentales son primarias en tanto fundamentan todo conocimiento. El concepto de prioridad epistémica, que es característico de la corriente moderna ‘fundacionalista’ del conocimiento, implica que los contenidos de nuestra mente son accesibles inmediatamente, es decir, que su conocimiento no requiere inferencia alguna y, por tanto, que tal conocimiento está autojustificado. Pero además, que es infalible en tanto es necesariamente verdadero por el simple hecho de que es respecto de nuestros propios contenidos mentales. Ockham se acerca a la noción de prioridad epistémica al concebir que un conocimiento reflexivo es capaz de producir certeza.

Pero Ockham sólo se *acerca* a la noción moderna de prioridad epistémica pues, según ha quedado establecido líneas atrás, para el *Venerabilis Inceptor* no sólo es necesario experimentar nuestras propias experiencias para estar ciertos de la verdad de nuestros conocimientos, sino tener un hábito tal como (A). De este modo, la visión de una segunda visión de una primera visión no es suficiente para generar certeza, sino el asentimiento respecto de la segunda visión y una inferencia que tendría como premisas la proposición (A) y la segunda visión de la primera visión. Luego, un conocimiento de nuestros contenidos mentales en Ockham no podría estar autojustificado.

No obstante lo anterior ¿un conocimiento reflexivo es infalible? La respuesta es no, pues podría ser respecto de un conocimiento causado por una visión que haya permanecido en el alma sensitiva por el poder de Dios. Siendo así, podríamos ver una visión intelectual causada por la visión del alma sensitiva a su vez causada por Dios, y tener certeza de que nuestra creencia es verdadera cuando realmente es falsa.

Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de un conocimiento intuitivo de un conocimiento abstractivo; de un conocimiento abstractivo respecto de uno intuitivo y de un conocimiento abstractivo de un conocimiento abstractivo?

Un conocimiento intuitivo de un conocimiento abstractivo sería un conocimiento respecto de un acto intelectual que abstrae de la existencia actual la cosa a la que refiere dada la imposibilidad de que podamos ver una segunda visión de una primera visión simultáneamente. En el caso de un conocimiento intuitivo de uno abstractivo, la segunda visión tendría que haber causado un conocimiento intuitivo que, a su vez, tendría que causar un hábito que causaría un conocimiento abstractivo el cual sería conocido por un conocimiento intuitivo.

Supongamos que tenemos una visión de una roca y que esta visión causa un conocimiento intuitivo expresado por ejemplo en la proposición ‘esta roca existe’ y, simultáneamente, una visión de esta visión que causa un conocimiento intuitivo, e. g. ‘yo veo la visión de la roca’. Según Ockham, el intelecto no puede naturalmente ver una multiplicidad o infinidad de visiones simultáneamente existentes y presentes, sino sólo dos o tres como máximo, entonces, después de la segunda visión no podemos tener otra visión simultánea respecto de la primera y segunda visiones que causara un conocimiento intuitivo —e. g. ‘yo veo la visión de la visión de la roca’—; en cambio sí podemos tener un conocimiento consecutivo de la segunda visión, es decir, un conocimiento de ella cuando la primera visión causal de un conocimiento intuitivo no exista actualmente. De este modo, yo tendría un conocimiento abstractivo de una segunda visión causado por el hábito que habría causado la primera visión, es decir, el conocimiento en tanto cualidad de la roca¹¹³.

Ahora, según lo expuesto en el primer capítulo, un hábito cualquiera siempre causa exactamente el mismo acto que lo causó por primera vez. Entonces, un hábito respecto de una primera visión causaría un asentimiento tal como ‘esta roca existe’, respecto del cual podríamos tener un conocimiento intuitivo, e. g. ‘yo veo la visión de la roca’ que en el mismo instante podría ser visto, resultando entonces una proposición como esta: ‘yo veo la visión de la visión de la roca’. Este último asentimiento podríamos verlo si el segundo causara un hábito y éste a su vez la proposición ‘yo veo la visión de la roca’, respecto de la cual podríamos

¹¹³ Este caso muestra que ‘visión’ refiere a ‘visión sensible’ cuando Ockham habla de los conocimiento reflexivos intuitivos, pues naturalmente sólo una visión intelectual puede causar un hábito, el cual puede ser naturalmente conocido por un acto reflexivo al causar una visión.

asentir y decir: ‘yo veo la visión de la visión de la roca’ en tanto la segunda afirmación sería ya efecto de un hábito, seguido del cual podríamos tener una cuarta visión por la que afirmaríamos ‘yo veo la visión de la visión de la visión de la roca’ y así sucesivamente. No obstante, el regreso se detendría naturalmente.

Pues bien, ¿qué ocurre cuando tenemos un conocimiento abstractivo de un conocimiento intuitivo o de uno abstractivo? En el primer caso —podemos inferir, ya que Ockham no lo explica—, tendríamos un conocimiento intuitivo actual causado por una visión, respecto del cual tendríamos una visión causada por un hábito de la visión que lo causó. Luego, un conocimiento abstractivo de un conocimiento intuitivo sería un conocimiento causado por un hábito de una visión causada a su vez, por un hábito de otra primera visión que actualmente existe por causas naturales y así al infinito.

En el segundo caso —también podemos inferir, ya que Ockham no lo explica—, tendríamos un conocimiento abstractivo causado por un hábito respecto del cual tendríamos un conocimiento abstractivo causado por un hábito que, a su vez, podríamos conocer por otro conocimiento abstractivo y así al infinito. En los dos casos anteriores, pues, no podríamos tener certeza respecto de la verdad de nuestro conocimiento dada la regresión al infinito.

En suma, por un conocimiento intuitivo reflexivo de un conocimiento intuitivo podemos estar ciertos de que una visión ha sido causada por un singular externo al alma. Sin embargo tal acto reflexivo no sería infalible. Por el contrario, podríamos tener un acto reflexivo respecto de una visión causada por Dios que causara, a su vez, un conocimiento intuitivo: un acto reflexivo respecto de una visión que no representara nada realmente. De este modo, podríamos tener certeza de que nuestro conocimiento intuitivo es verdadero, cuando realmente sería falso y así, no podríamos distinguir un conocimiento falso causado por Dios, de uno verdadero causado naturalmente. Además, en el caso de un conocimiento intuitivo de un conocimiento abstractivo, no sería posible conseguir certeza alguna respecto de la verdad de nuestro conocimiento, pues tal conocimiento abstractivo no tendría como causas visiones que pudieran ser experimentadas por un conocimiento intuitivo. Finalmente, tenemos que un conocimiento abstractivo reflexivo respecto de un conocimiento abstractivo o un conocimiento intuitivo tampoco puede causar certeza debido al regreso al infinito que implican.

Desde una perspectiva ockhamista es necesario que el conocimiento intuitivo directo e indirecto sean capaces de producir conocimientos evidentes o conocimientos ciertos,

respectivamente, debido a que el conocimiento intuitivo es causa necesaria y suficiente de todo conocimiento abstractivo. Sin embargo, hemos revelado que un conocimiento intuitivo puede ser causado por Dios y ser evidente de manera ficticia y por tanto, que un conocimiento intuitivo no es ni un conocimiento infalible ni un conocimiento respecto del cual no podamos dudar. Como consecuencia de esto, hemos visto que la certeza respecto de la verdad de un conocimiento intuitivo recae en la noción de conocimiento intuitivo de un conocimiento intuitivo. Sin embargo, también hemos visto que un conocimiento tal, además que no es infalible, no está autojustificado, es decir, nos conduce a un regreso infinito de justificaciones. De este modo, Ockham no ofrece una solución al problema escéptico implicado en todas y cada una de sus concesiones a los embates de W. Chatton. La teoría epistemológica ockhamista, dadas tales concesiones, conduce a conclusiones escépticas.

Pero el problema escéptico no acaba aquí. En lo que sigue, mostraré que, sumado a lo anterior, un conocimiento intuitivo reflexivo no puede considerarse infalible debido a que no siempre una visión corresponde con el objeto al que refiere aunque sea causada naturalmente. Es decir, mostraré por otro medio que Ockham no concibe en los *Quodlibeta* ningún mecanismo que pudiese evitar que seamos engañados por nuestros sentidos.

III.4. De las visiones a las ilusiones

Hemos explicado que un conocimiento intuitivo reflexivo de un conocimiento intuitivo consiste en tener la experiencia de la experiencia de una primera visión causal de un conocimiento intuitivo y, que por un conocimiento de este tipo, podemos tener certeza de que nuestro primer conocimiento intuitivo es verdadero en tanto ha sido causado por una visión que, por hipótesis, ha sido causada por una cosa exterior al alma. Pero ¿una visión siempre es causada por un singular externo al alma? y ¿Siempre representa a un singular y refiere a algo que realmente existe?

Respecto de la primera pregunta podemos decir que, en tanto Dios puede conservar una visión, no toda visión es causada por un singular y, de este modo, no siempre representa a un singular, ni refiere a algo que existe realmente. Sin embargo, esta no es la única razón por la

cual ambas situaciones pueden ocurrir, sino también porque: (i) nuestros sentidos pueden percibir erróneamente el singular, o bien, (ii) pueden percibir naturalmente algo que no existe. Los casos como (i) son tratados todos en las *Sententias* y, por esta razón no los abordaremos aquí. Sin embargo, un caso como (ii), que es propiamente uno de ilusión, es tratado por Ockham en los *Quodlibeta*.

El ejemplo de ilusión óptica expuesto en los *Quodlibeta* trata de las imágenes remanentes que son causadas por ver el sol o una luz muy brillante. Ockham concede que, aún cuando no estemos viendo el sol, podemos tener una visión de él y afirmar que estamos viéndolo. Sin embargo, dice Ockham, el error de nuestra afirmación no recaería en nuestra facultad de aprehensión sensitiva, sino en el ojo.

(O.35.) ‘Puedes objetar —dice Ockham— que si alguien ve el sol y después entra a un lugar oscuro, le parecerá que ve el sol en el mismo lugar y con la misma medida. Lego, la visión del sol permanece aun cuando el sol está ausente, por la misma razón esta visión permanecería aún si el sol no existiera. Replico que no es una visión del sol aquello que permanece; en cambio, lo que permanece es una cierta cualidad, viz., la luz impresa en el ojo, y esa es la cualidad que es vista. Y si el intelecto formula una proposición tal como ‘la luz es vista en el mismo lugar, etc.’ y asiente a ella, luego estará siendo engañado por aquella cualidad impresa a la cual ve’ [*Quod.* VI.6, 52-60].

Lo que nos engaña es una cierta cualidad impresa *en el ojo* que ha permanecido después de que hemos visto el sol. Una visión tal sería causada naturalmente y no tendría como sujeto al alma sensitiva —tal como una visión que permaneciera por el poder de Dios, i. e. de manera no natural¹¹⁴.

El proceso cognoscitivo causado por tal cualidad sería el mismo que todos los hasta aquí expuestos: en primer lugar, nuestra visión sensitiva representaría a tal cualidad —en vez de un singular externo al alma—. Tal representación a su vez, causaría una visión intelectual, que a su vez, etcétera¹¹⁵. En tanto no existiría el singular al que representaría tal visión, tendríamos como resultado causal un conocimiento intuitivo falso.

Lo solución ockhamista a este caso de ilusión óptica es plausible pues, así como hay cualidades corporales que se producen por medio de la facultad ejecutiva, podrían existir tales

¹¹⁴ Recuérdese que un hábito, cualidad o visión en tanto causada por un acto de percepción, no puede permanecer naturalmente si tiene como sujeto al alma sensitiva, de acuerdo con lo expuesto en los primeros dos capítulos de este trabajo. Una cualidad, hábito o visión en tanto causada por un acto de percepción, solo puede permanecer si tiene como sujeto al alma intelectual.

¹¹⁵ Véase el Anexo 1.

cualidades en el ojo. Sin embargo y, por una parte, Ockham concede que existe la posibilidad de que nuestra visión sensitiva no represente verdaderamente la realidad y, por tanto, que tengamos un conocimiento intuitivo falso naturalmente causado respecto del cual, además, podríamos tener certeza de que nuestro conocimiento es verdadero, pues podríamos tener un acto reflexivo intuitivo de nuestro conocimiento intuitivo por el cual afirmaríamos que estamos viendo la visión de la luz, aun cuando la luz no existiera realmente.

Por otra parte, el *Venerabilis Inceptor*, al postular aquella cualidad impresa en el ojo deja abierta la posibilidad de que cuando veamos una cierta blancura, por ejemplo, no veamos realmente aquella blancura directamente, sino una cualidad impresa en el ojo, pues Ockham postula tal cualidad sin explicar por qué no podría existir en otros casos.

Finalmente y, tal como lo dice R. Pasnau, Ockham al hacer esto, contradice el principio que él mismo postuló al criticar su propia teoría de los *fictia*: ‘cuando una proposición es hecha verdadera por cosas, si dos cosas son suficientes para su verdad, luego es superfluo postular una tercera cosa’. En efecto, una visión impresa en los ojos sería equivalente a una tercera cosa intermediaria entre la cosa singular y nuestra facultad de aprehensión sensitiva que es el origen de todo conocimiento intuitivo naturalmente causado.

R. Pasnau afirma que el valor de la epistemología ockhamista no radica en que constituya una franca eliminación de la duda escéptica respecto del conocimiento intuitivo, sino en que representa una nueva manera de pensar la mente y el conocimiento¹¹⁶. R. Pasnau al igual que E. Karger, concluye que la epistemología ockhamista no puede erigirse como una teoría que erradique toda duda escéptica, pues según R. Pasnau —basado en evidencias tales como (O.33)— el mismo Ockham aceptaría que podemos ser engañados por nuestros sentidos. E. Karger¹¹⁷, por su parte, basada en las mismas evidencias que R. Pasnau, muestra que la epistemología del *Venerabilis Inceptor* tiene conclusiones escépticas debido a que él mismo acepta que podemos ser engañados por nuestros sentidos. Además, añade que ello implica que el conocimiento intuitivo no es infalible, pues todo conocimiento natural intuitivo siempre es causado por aprehensiones sensitivas que, a su vez, pueden ser causadas por un objeto sensible externo o bien por una ilusión.

¹¹⁶ Pasnau, Robert. *The theories of cognition in the later middle ages*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1997, p. 293.

¹¹⁷ Karger, Elizabeth. ‘Ockham's Misunderstood theory of intuitive and abstractive cognition’ en: Spade, P. Vincent (comp.). *The Cambridge companion to Ockham*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1999, p.p. 218-220.

Nuestro trayecto es parecido al de Pasnau, Karger y Pegins. Por medio de él hemos llegado a la misma conclusión: la epistemología ockhamista no vence el desafío escéptico; admite que el conocimiento intuitivo y el abstractivo no son infalibles. Además, concede que podemos no alcanzar certezas respecto de que nuestras creencias son verdaderas y están justificadas; finalmente, concede que podemos ser engañados por nuestros sentidos naturalmente.

Conclusiones

Hemos tratado una discusión ya tradicional respecto de la epistemología ockhamista: si ésta conduce o no a conclusiones escépticas. Las primeras y más relevantes investigaciones sobre este tema concluyeron que Ockham fue un escéptico rotundo. A estas investigaciones se opuso P. Böhner —según lo señalamos en la introducción de esta investigación. Las premisas del argumento böhneriano fueron las siguientes: 1) Ockham basa el conocimiento de la realidad en el conocimiento intuitivo, 2) Ockham elimina la teoría de las *species* para evitar las consecuencias escépticas que tal teoría implicaba al postular que nuestro conocimiento no es causado directamente por el contacto con las cosas a las que el conocimiento refiere, sino por el contacto inmediato con las llamadas *species*. Esta segunda premisa es la que sostiene la conclusión ‘anti-escéptica’ böhneriana: si Ockham construyó una epistemología tratando de evitar consecuencias escépticas, es imposible que él mismo haya sido un escéptico.

Podemos afirmar que la primera de las premisas böhnerianas es cierta: Ockham basa el conocimiento de la realidad en el conocimiento intuitivo, entendido éste, no como el primer período de un proceso cognoscitivo, sino como el penúltimo de un proceso que tiene como principio la percepción de un objeto singular externo y, como efecto del cual, podemos tener un conocimiento abstractivo. Pero la segunda de las premisas böhnerianas, según lo expuesto, es falsa. Así como también su consecuencia. Sin embargo, no constituye una contradicción el creer que Ockham luchó en contra del escepticismo y al mismo tiempo, que su teoría conduce a conclusiones escépticas: el trabajo de R. Pasnau es un ejemplo de ello. Este autor en *Theories of cognition in the later middle ages* muestra que Ockham desechó la teoría de las *species* para evitar los argumentos escépticos; aunque finalmente dejó que el problema de las ilusiones trastocara su epistemología y, así, que los argumentos escépticos la desafiaran¹¹⁸.

R. Pasnau, así como E. Karger, han mostrado que dadas las concesiones del *Venerabilis Inceptor* respecto de la posibilidad de que nuestros sentidos sean engañados, su teoría epistemológica admite conclusiones escépticas. No obstante y, según lo expuesto, este no es el único argumento que puede utilizarse para demostrar la misma idea, sino también — tal como lo han hecho la misma Karger y Pegins— es posible apelar a la concepción

¹¹⁸ Pasnau, Robert. *Theories of cognition in the later middle ages*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1997, p. 293.

ockhamista de los procesos cognoscitivos de singulares —que son lo único real— para llegar a la misma afirmación.

Este trabajo coincide con el método seguido por Karger y Pegins. No obstante, se distingue de aquéllos por cuanto reconstruye de un modo diferente los procesos cognoscitivos de singulares. Tal reconstrucción, sin embargo, no contradice todos los estudios más novedosos de los distintos aspectos de la filosofía ockhamista, sino sólo aquellos que defienden las conclusiones böhnerianas. En efecto, esta investigación no sólo armoniza con algunas partes de los análisis y las conclusiones de los trabajos de Pasnau, Karger y Pegins, así como de C. Tachau —que son el resultado de amplios estudios de la epistemología ockhamista y su contexto histórico— sino también, por ejemplo, con las conclusiones de C. Panaccio y V. Spade —respecto de la teoría semántica ockhamista— y P. Virnaux —quien estudió su ontología nominalista. Las conclusiones de esta investigación, pues, no contradicen partes fundamentales de la filosofía del *Venerabilis Inceptor* según algunas de las interpretaciones más novedosas de su filosofía y, en particular, aquellas partes directamente vinculadas con su epistemología: la semántica y el problema de los universales.

Esta investigación coincide con la interpretación de C. Panaccio y V. Spade respecto de la teoría semántica ockhamista, debido a que ambos autores concluyen que un acto de entendimiento es primero respecto de un acto de formular una proposición. Además, coincide con las investigaciones de P. Virnaux, en tanto no contradice su máxima: si bien podemos llamar a Ockham un nominalista, es preciso matizar que Ockham fue un nominalista moderado o, con mayor propiedad, un conceptualista, pues entiende que lo universales existen, pero no realmente, sino como conceptos creados por nuestro intelecto.

Tenemos también que nuestra conclusión armoniza con el principio llamado de la *potentia Dei absoluta*, con la lógica terminista o *lógica modernorum* y hasta con el principio de simplicidad. ¿No acaso la supuesta infalibilidad del conocimiento intuitivo contradice la máxima ockhamista de la *potentia Dei absoluta* en tanto concibe que necesariamente un conocimiento de tal tipo produce creencias verdaderas justificadas? De acuerdo con nuestra interpretación, por el poder de Dios un conocimiento intuitivo no necesariamente es causado por un singular externo al alma; es capaz de producir conocimiento no evidente y por él podemos no creer que vemos una cosa presente; no necesariamente un conocimiento abstractivo es causado por un hábito, es capaz de producir conocimiento evidente, y por él

podemos creer que una cosa está presente. Según O. Larre, el principio de la omnipotencia divina es un principio de contingentismo radical en Ockham¹¹⁹, con esto coincide nuestra interpretación.

Esta investigación también coincide con la lógica terminista defendida por el *Venerabilis Inceptor*: los períodos que constituyen los procesos cognoscitivos de singulares corresponden con el proceso que se seguiría al construir proposiciones y al analizarlas con la teoría de la *supositio*, así como con el proceso que se seguiría para otorgar valor de verdad a una proposición. Esto, de acuerdo con C. Panaccio.

Esta investigación coincide con el principio de simplicidad en tanto que unifica algunos conceptos de la epistemología ockhamista. Tal como lo hemos mencionado reiteradamente, un conocimiento intuitivo es un tipo de asentimiento o de juicio específico: un asentimiento respecto de la existencia actual de un singular. Un conocimiento abstractivo es también un tipo de asentimiento o de juicio específico: un asentimiento respecto de singulares que no existen actualmente. Un hábito es una cualidad en tanto es algo que inhiere en un sujeto: en el alma intelectual o en el alma sensitiva. Un hábito causado por un acto de entendimiento es un signo o concepto simple, de acuerdo con la teoría ockhamista de madurez de los actos de entendimiento. Una visión sensitiva es un acto de percepción sensible, mientras que una visión intelectual es un acto de entendimiento del alma intelectual en tanto signo que representa un singular.

Es significativo que la interpretación propuesta en este trabajo respecto de los procesos cognoscitivos de singulares actualmente existentes y de singulares en general, armoniza en algunos sentidos con parte de los análisis de P. Böhner y sus defensores. Un conocimiento intuitivo y un conocimiento abstractivo, en tanto asentimientos del primer tipo, pueden causar un asentimiento del segundo tipo. En este sentido, ambos conocimientos pueden ser la causa de un asentimiento, tal como lo afirma el mismo P. Böhner. Además, podemos decir sin contradicción que, en efecto, tales conocimientos son aprehensiones debido a que son posibles dada la capacidad aprehensiva del intelecto. En este sentido es que Ockham dice que un asentimiento de cualquier tipo es una aprehensión; pero no toda aprehensión es un acto de

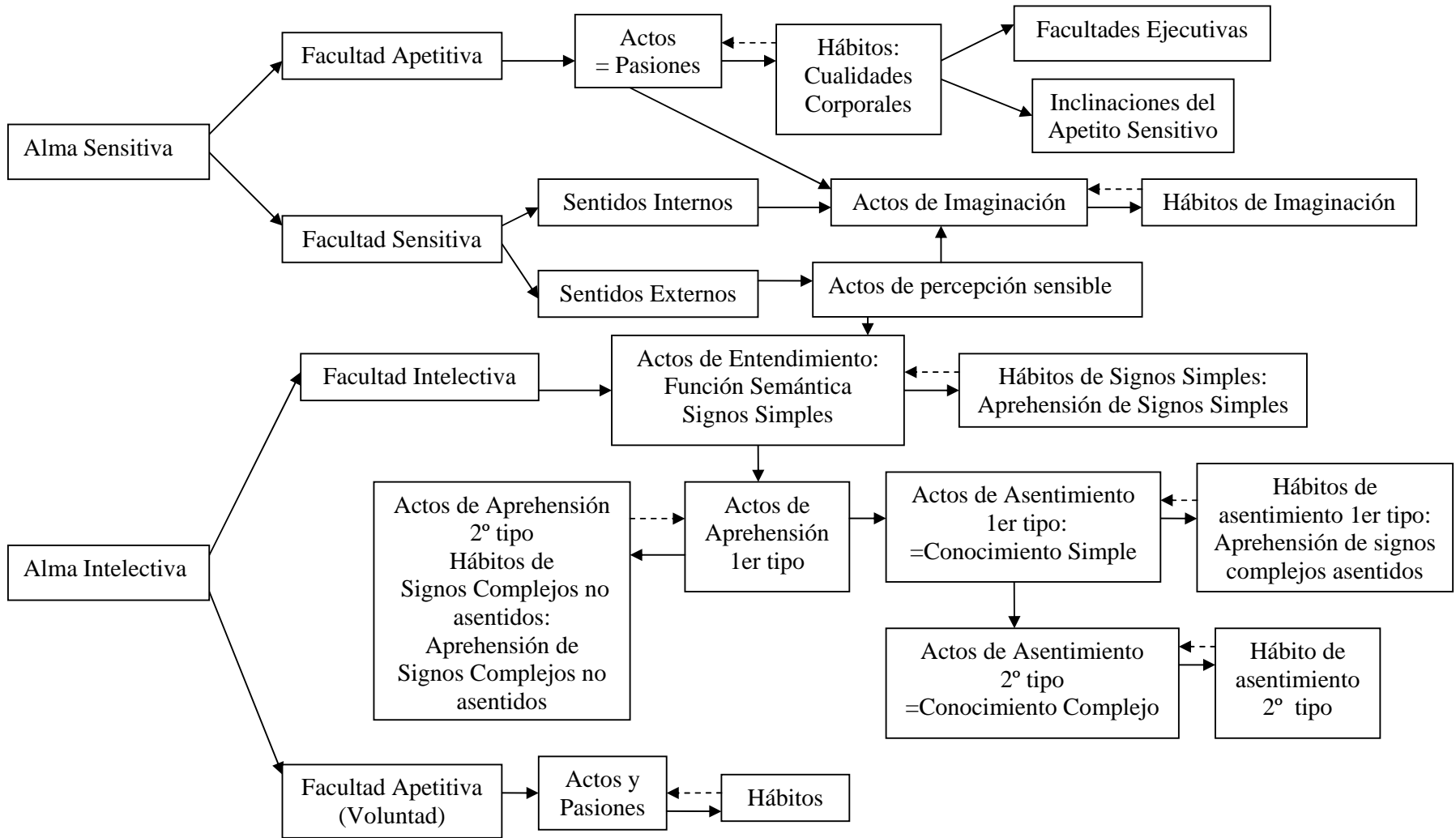
¹¹⁹ Larre, Olga L. *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Ed. Eunsa, Navarra, España, 2000, p. 18.

asentimiento: un acto de asentimiento es un conocimiento propiamente y puede ser un conocimiento intuitivo o un conocimiento abstractivo.

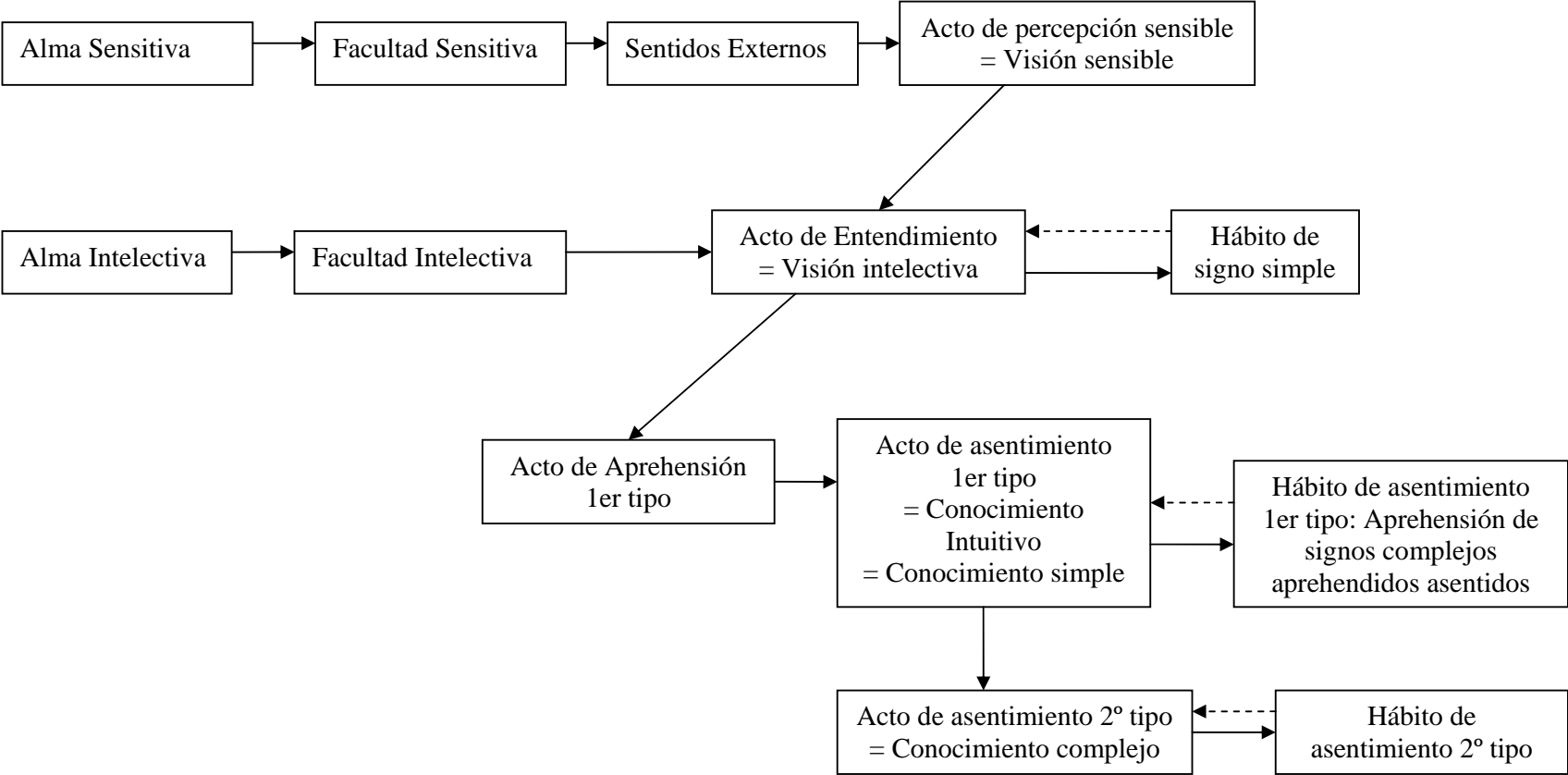
La interpretación propuesta respecto de los procesos cognoscitivos también resulta congruente con un principio Aristotélico que para P. Böhner fue complicado empatar con su interpretación: el principio de que un hábito siempre debe ser capaz de causar el mismo acto que lo causó por primera vez. Desde nuestra perspectiva, un hábito de un signo simple o acto de entendimiento simple, siempre será capaz de causar el mismo acto de entendimiento simple que lo causó por primera vez. Un hábito de cualquier acto de asentimiento es capaz de causar el mismo asentimiento.

Pero no sólo podemos concluir lo antes dicho en cuanto a nuestra interpretación de la epistemología ockhamista, sino también un asunto relativo a una cuestión fundamental para este trabajo: ¿el escepticismo que se deriva de la epistemología ockhamista puede considerarse como uno originario del escepticismo moderno? En tanto el escepticismo cartesiano — considerado como uno distintivamente moderno— guarda muchas similitudes con la perspectiva ockhamista, me parece que la respuesta a tal pregunta debe ser afirmativa. Esto no significa que Ockham haya sido el único precursor; es sabido que hay filósofos contemporáneos a él cuyas teorías no sólo condujeron a conclusiones escépticas, sino que fueron filósofos escépticos por convicción. Lo interesante en Ockham, así como en Descartes es que ambos filósofos pretendieron ajustar su perspectiva empírica con la noción de la *omnipotencia divina*. En efecto, la duda hiperbólica cartesiana está vinculada con una antigua creencia medieval tardía presente en la filosofía ockhamista de manera radical: la posibilidad de que Dios, por su poder absoluto, pueda engañarnos. Pero, ¿por qué ambos autores tendrían que haber aceptado que podemos ser engañados por Dios? Esto puede ser objeto de alguna otra investigación. Sin embargo, es preciso afirmar, con base en las similitudes entre ambos autores, que la lucha en contra del escepticismo no sólo fue una reacción de carácter epistemológico, sino también moral. Ockham, así como Descartes —de acuerdo con R. Popkin—, puede considerarse un filósofo conservador que intentó preservar la ética cristiana. Ambos filósofos desarrollaron sistemas epistemológicos afines con el desarrollo de la ciencia más novedosa o moderna y trataron de conciliarlos con el sistema ético cristiano para evitar lo que, de acuerdo con su tradición, era lo más ominoso: una sociedad sin moral cristiana.

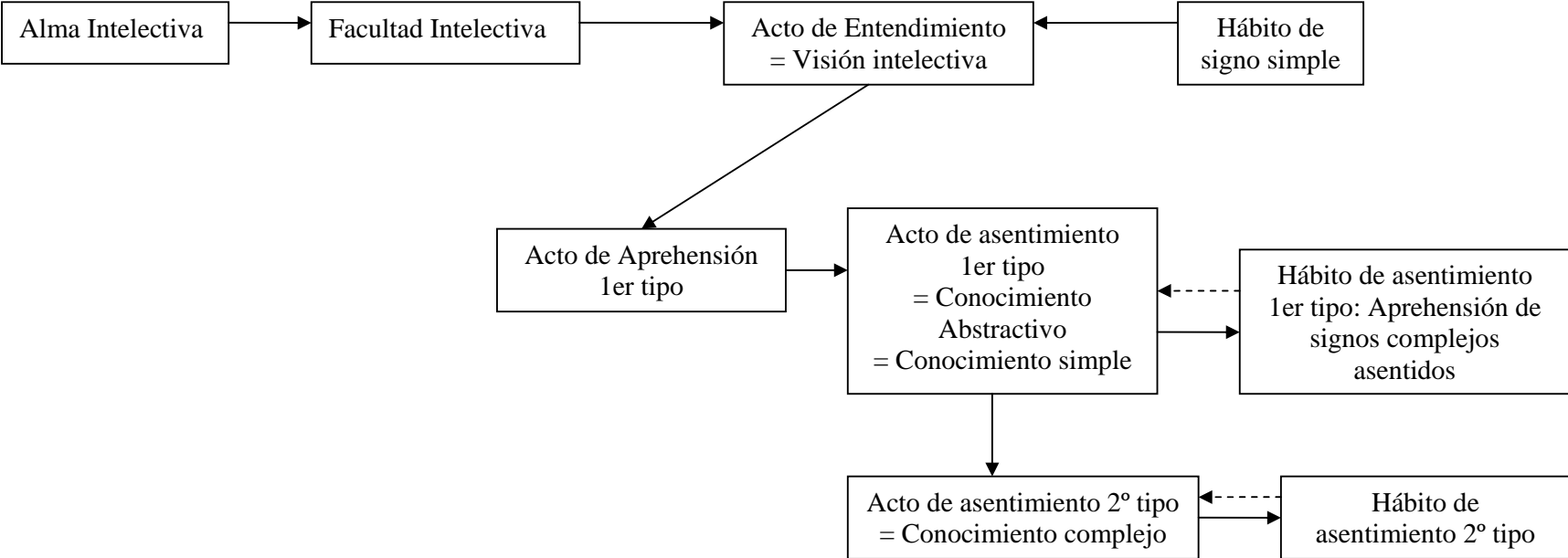
Anexo 1



Anexo 2. Proceso Cognoscitivo de Entidades Singulares Sensibles Externas al Alma: Conocimiento Intuitivo



Anexo 3. Proceso cognoscitivo de Entidades Singulares Internas: Conocimiento Abstractivo



Anexo 4. Dataciones del corpus ockhamista según Paul V. Spade

1317-1318	<i>Sententiarum</i> . Libro I, <i>Scriptum</i> u <i>Ordinatio</i> y Libros II-IV, <i>Reportatio</i>
1319-1321	<i>Summula Philosophiae Naturales</i>
1321-1324	<i>Expositio in Libros Artis Logicae</i> , <i>Proemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus</i>
1321-1324	<i>Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis</i>
1321-1324	<i>Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis</i>
1321-1324	<i>Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium</i> <i>Expositio Super Libros Elenchorum</i>
1322-1323	<i>Brevis Summa Libri Physicorum</i>
1322-1324	<i>Expositio in Libros Physicorum Aristotelis</i>
1323	<i>Summa Logicae</i>
1323-1324	<i>Tractatus de Quantitate</i>
1323-1324	<i>De Corpore Christi</i>
1324	<i>Quaestiones in Libros Physicorum Aristotelis</i>
1324-1325	<i>Quodlibeta Septem</i>
1332-1334	<i>Opus Nonaginta Dierum</i>
1334	<i>Epistola ad Fratres Minores</i>
1334	<i>De Dogmatibus Johannis XXII</i>
1335	<i>Tractatus Contra Ioannem</i>
1335	<i>Dialogus</i>
1337-1338	<i>Tractatus contra Benedictus</i>
1337-1338	<i>Compendium Errorum Iohannis Papae XXII</i>
1338-1339	<i>An princeps pro suo Succursu, Scilicet Guerrae, Possit Recipere Bona Ecclesiarum, Etiam Invito Papa</i>
1340-1341	<i>Octo Quaestiones de Potestate Papae</i>
1341-1342	<i>Consultatio de Causa Matrimoniali</i>
1341-1342	<i>Breviloquium</i>
1346-1347	<i>De Imperatorum et Pontificum Potestat</i>

Bibliografía

- Baños, B. José Miguel. 'Análisis Funcional de los Sintagmas preposicionales: per + acusativo en latín clásico' en: *Habis*, no. 25, España, 1994.
- Beuchot, Mauricio. *La esencia y la existencia en la filosofía Escolástica medieval: su repercusión en la filosofía analítica actual*, Ed. UNAM, México, 1992.
- *El problema de los universales*, Ed. UNAM, México, 1981.
- *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Ed. UNAM, México, 1991.
- 'La materia y la sustancia material en Ockham' en: *El Concepto de Materia*, Beuchot Mauricio et. al., Ed. Colofón, México, 1992.
- Brehier, Émile. *La filosofía en la edad media*, Ed. Unión Topográfica Hispano Americana, México, 1959.
- Böhner P., 'The Notitia Intuitiva of Non-Existentes According to William Ockham: With a Critical Study of the Text of Ockham's Reportatio and a Revised Edition of Rep. II.Q.14-15' en: *Traditio*, no. 1, E.U.A., 1943.
- De Andrés, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, España, 1969.
- Gersh, Stephen y Hoenen, Maarten J.F.M. (edit). *The Platonic tradition in the middle ages: a doxographic approach*, Ed. W. de Gruyter, Berlin, 2002.
- Gilson, Etienne. *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo xiv*, Ed. Gredos, España, 1965.
- *El espíritu de la filosofía medieval*, Ed. Rialp, España, 1981.
- Hispano, Pedro. *Tractatus*, Trad. Beuchot, Mauricio, Ed. UNAM, México, 1986.
- Karger, Elizabeth. "Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition," en: *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade, Ed. Cambridge University Press, Inglaterra, 1999.
- Kretzmann, Norman; Kenny, Anthony; Pinborg, Jan (edits). *The cambridge history of later medieval philosophy: From the rediscovery of aristotle to the desintergration of scholasticism, 1100-1600*, Ed. Cambridge University , Inglaterra, 1982.
- Larre, Olga y Bolzán, Juan. 'Ockham y el ockhamismo: algunas precisiones' en: *Revista de Filosofía*, año XII, no. 36, sep-dic, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1979.

- ‘El tema epistemológico en Ockham’ en: *Revista de Filosofía*, año XXI, no. 61, ene-abr, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1988.
- Larre, Olga. *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Ed. EUNSA, España, 2000.
- ‘Ockham y una variante física del principio de economía’ en: *Analogía Filosófica*, no. 2, año XI, México, 1997.
- McCord Adams, Marilyn. *William of Ockham*, Vol. II. Ed. University of Notre Dame Press, E.U.A., 1987.
- McGrade, A.S. (edit), *The Cambridge companion to medieval philosophy*, Ed. Cambridge University, Inglaterra, 2003.
- Mateos, M. Agustín. *Gramática Latina*, Ed. Esfinge, México, 2003.
- Ockham, Guillermo. *Quodlibetal Questions, Vols. I y II*, Trad. Freddoso, A y Kelley, F.E. Ed. Yale University Press, E.U.A., 1991.
- *Sobre la Suposición*, Trad. Antonieta Vatta, Edición Bilingüe, Ed. Universidad Panamericana, México, 1992.
- *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, Ed. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona (Eunsa), España, 2002.
- Panaccio, Claude. *Ockham on Concepts*, Ed. Ashgate, Inglaterra, 2004.
- Pasnau, Robert. *The theories of cognition in the later middle ages*, Ed. Cambridge University Press, Inglaterra, 1997.
- Pegins, A. C. ‘Some recent interpretations of Ockham’ en: *Speculum*, no. 33, Ed. The Medieval Academy of America, E.U.A. 1948.
- Platón. *República*, Trad. Eggers Lan, Conrado, Ed. Gredos, España, 1986.
- Popkin, Richard. *La historia del escepticismo, desde Erasmo hasta Espinoza*, Ed. F.C.E., México, 1983.
- ‘Theories of knowledge’ en: Schmitt, C. B. y Skinner Q. (edit.), *The Cambridge history of renaissance philosophy*, Ed. Cambridge University Press, Inglaterra, 1996.
- . ‘Viejo y nuevo escepticismo’ en: Benítez, Laura y Robles, José (comps), *Filosofía y sistema*, Ed. UNAM, México, 1987.
- Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y Científico*, Ed. Herder, España, 1995.

- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, Ed. Lengua de Trapo, España, 2000.
- Sapde, Paul V. *Thoughts, Words and Things: an Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, http://www.pvspade.com/Logic/docs/thoughts1_1a.pdf, 2002, consultado: 6/XII/2007.
- Stroud, Barry. *El escepticismo filosófico y su significado*, Trad. Leticia García Urriza, Ed. F.C.E., México, 1990.
- Tachau, Catherine H. *Vision and Certitude in the age of Ockham, optics, epistemology and the foundations of semantics, 1250-1345*, Ed. E. J. Brill, Holanda, 1988.
- Valdivia, Benjamín. *Introducción al problema de la individuación en la alta edad media*, Ed. UNAM, México, 1987.
- Velásquez, Lorena. 'El concepto como signo natural. Una polémica acerca de Ockham' en: *Analogía Filosófica*, no. 2, año, VII, México, 1993.
- Virnaux, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*, Ed. F.C.E., México, 1977.