

INTUICIÓN Y ABSTRACCIÓN

Guillermo de Ockham

INTUICIÓN Y ABSTRACCIÓN

Textos introducidos, traducidos y anotados

por

Cipriano SEVILLANO MARTÍN

Ed. Bilingüe

De la edición:

Traslación: Filosofías Medievales

OVIEDO

HiFer Editor

«El Sastre de los Libros»

www.elsastredeloslibros.es

2013

Los textos latinos de Guillermo de Ockham están extraídos de Guillermo de Ockham, *Opera theologica*, 10 vol.

© St. Buenaventura, Nueva York, Instituto franciscano, 1967-1984

- Ordinatio, Prologua, Quaestio 1: pg. 5-7, 15-17, 21-41, 43-44, 52-57, 60-61, 63-65, 67, 69-72 in OT I;
- Ordinatio, Distinctio 3, Quaestio 6: pg. 483, 492-498, 521, in OT II;
- Reportatio II, Quaestiones 12-13: pg. 256-267, 276-277, 281-282, 284-289, 291 In OT V;
- Reportatio II, Quaestio 14; pg. 316-319, 321, 322, 327, 328, 333-337, in OT VII;
- Quaestiones variae, Quaestio 5: pg. 155, 158-161, 170-175, 180-183, 188-191 in OT VIII;
- Quodlibet I, Quaestio 13: pg. 72-78 in OT IX;
- Quodlibet I, Quaestio 14: pg. 78-79, 82 in OT IX.;
- Quodlibet I, Quaestio 15: pg. 83-86, in Ot IX;
- Quodlibet V, Quaestio 5: pg. 495-500 in OT IX;
- Quodlibet VI, Quaestio 6: pg. 604-607 in OT IX;
- Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis, Quaestio 7: pg. 410-412, in OT VI.

Edición de versión traducida: HiFer Artes Gráficas

www.hifer.com

Impreso en España

ISBN 978-84-941550-2-4

Dep. Legal: AS-2266-2013

*A mi madre
que ha sido siempre y ha permanecido siendo para mí
un modelo de vida consagrada a la interioridad*

AGRADECIMIENTOS

Tengo que agradecer vivamente a Stephen Brown por su generosidad a mi parecer y por haber compartido conmigo su inestimable experiencia de medievalista, durante mi estancia de investigaciones y búsquedas en el *Boston College Institute of Medieval Philosophy and Theology*, del que es director.

Mis agradecimientos van igualmente a Claude Panaccio, cuyos pertinentes comentarios, las observaciones esclarecedoras y las críticas juiciosas han permitido mejorar sensiblemente esta obra. Por último, expreso mi gratitud hacia el Fondo de Quebec de la investigación sobre la sociedad y la cultura (FQRSC), cuyo sostén financiero ha permitido llevar a bien las investigaciones de las que este libro es el resultado.

INTRODUCCIÓN

El filósofo y teólogo franciscano Guillermo de Ockham (h.1285-1347) ha pasado a la posteridad como siendo el hombre de la navaja de afeitar, aquel que aplicó de manera sistemática y radical el principio que estipula que las entidades no deben ser multiplicadas sin necesidad. Ha sido también y permanece siendo aun aquel que lleva el título ambiguo de *Venerabilis inceptor*: digno de respeto, en efecto, este maestro indiscutible del pensamiento analítico, riguroso y preciso, este gran lógico que, sin embargo, no se vio nunca otorgar el dominio en teología y permaneció así confinado toda su vida en el rango del «debutante»; digno de respeto, en otro sentido, este «iniciador» de una nueva manera de filosofar que consiste en posicionar de nuevo los problemas sobre el plano del análisis lógico-semántico. Lo que es menos conocido sin embargo, al menos fuera del círculo de los especialistas de la Edad Media filosófica, es el hecho de que este singular pensador haya edificado una teoría del conocimiento que tiene por principio la causalidad natural ejercida sobre los sentidos por las cosas del mundo y por fin la verdad de los juicios de existencia enunciados por el intelecto. La piedra angular de este edificio teórico es la noción de «*duplex notitia incomplexa*», la dualidad de conocimientos incomplexos que constituyen la intuición y la abstracción. Es sobre este tema sobre lo que trata el presente estudio. Es él quien forma la materia explícita de los textos que

hemos traducido aquí a la intención de todos aquellos que la gnoseología de Ockham interese pero que no son latinistas¹.

UN TEMA EN CONTEXTO TEOLÓGICO

Para llegar a una comprensión adecuada y a una justa apreciación de las nociones ockhamianas de intuición y de abstracción, importa ante todo determinar los problemas que Guillermo mismo ha querido tratar con la ayuda de estos útiles conceptuales. Para hacer esto, es preciso poner al día los contextos teóricos precisos en los cuáles nuestro autor les hace intervenir. Además de los *Quodlibeta*, que son de primerísima importancia relativamente al tema que nos interesa aquí², se encuentran dos bloques textuales mayores en la obra de Ockham en donde

1. Si se habla precisamente de la teoría del conocimiento de Ockham, solo dos cortos extractos –uno sacado de la primera cuestión del prólogo de su Comentario al primer libro de las Sentencias, el otro sacado de la cuestión siete de sus Cuestiones sobre la Física– han sido ya traducidos en francés por A. de Libera en *Filósofos y filosofía. De los orígenes a Leibniz*, T.I, «Antología cronológica», B. Morichere (dir.) París, Nathan, 1992, p.271-275.

Nuestra traducción ha sido hecha sobre la edición crítica del Instituto franciscano de St. Buenaventura: *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, St. Bonaventure, New York, 1967-1986.

2. Se puede razonablemente pensar que las cuestiones discutidas por Ockham en los *Quodlibeta* (al menos aquellas que destacan del tema que nosotros estudiamos ahora) hacen eco a unas objeciones que unos contemporáneos han formulado en el lugar de algunas tesis fuertes de la primera cuestión del Prólogo de su Comentario a las Sentencias, por ejemplo las tesis del singular como primer objeto conocido por el intelecto, de la distinción entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*, de la posibilidad para el intelecto humano de conocer intuitivamente tanto sus propios actos como las cosas sensibles extra-mentales y de la posibilidad de una intuición de un objeto no-existente. Éstas tesis son puestas en cuestión en los *Quodlibeta* siguientes: *Quodlibet I*, quaestiones 13-15, *Quodlibet V*, quaestio 5, *Quodlibet VI*, quaestio 6, en *Opera theologica IX*. J.C. Wey (ed.) St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1980, p. 72-86, p. 495-500 y p. 604-607.

éste elabora el concepto de una doble notitia (o cognitio) incompleja, intuitiva y abstractiva: la vasta primera cuestión del *Prologus de la Ordinatio*¹ (en donde éste concepto recibe los desarrollos más amplios y profundos) y las cuestiones doce a catorce de la Reportatio del Comentario al segundo libro de las sentencias². En el primer caso, el problema que Guillermo afronta es el de la evidencia de las verdades teológicas por el intelecto del hombre aquí abajo (*intellectus viatoris*); en el segundo caso, el cuestionamiento de Ockham lleva explícitamente sobre los modos y las fuentes del conocimiento angélico³. Inútil por consiguiente buscar un cualquier *Tractatus de cognitione humana* bajo las pluma del venerabilis inceptor. Las nociones de conocimientos intuitivo y abstractivo están forjadas y desarrolladas por Ockham en el marco de discusiones teológicas y apuntan ante todo a la resolución de

1. Guillermo de Ockham, *Scriptum in librum primum setentiarum. Ordinatio, Prologues, quaestio1*, en *Opera theologica I*, G. Gal y S. Brown (ed.), St. Bonaventure (New York) Franciscan Institute, 1967, p.3-75.

2. Guillermo de Ockham, *Quaestiones in librum secundum sententiarum (Reportatio), quaestiones 12-14*, en *Opera theologica V*, G. Gal y R. Wood (ed.), St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1981, p.251-337.

3. Además de los textos citados en las notas anteriores, otros cuatro lugares textuales son pertinentes a la vista del tema que estudiamos ahora: *ordinatio*, d.3, q.6, en *Opera theologica II*, S. Brown y G. Gal (ed.), St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1970, p.483-521 («si el conocimiento intuitivo del singular es el primer conocimiento del intelecto según la primacia de engendramiento»). *Quaestiones in librum quartum sententiarum (Reportatio), quaestio 14*, en *opera theologica VII*, R. Wood, G. Gal y R. Green (ed.), St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1984, p.278-317 («Si el alma separada tiene una memoria tan actual como habitual de estas realidades que ella ha conocido cuando estaba conjuntada»). *Quaestiones variae, quaestio 5*, en *opera theologica VIII*, G.I. Etzkorn, F. E. Kelley y J. C. Wey (ed.), St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1984, p.155-191 («si el intelecto angélico o humano se encuentra en estar activo por relación al hecho de causar una intelección»); *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis, quaestiones 1-7*, en *opera philosophica VI*, S. Brown (ed.), S. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1984, p.397-412 («Relativamente al tema del concepto»).

problemas de teología. La gnoseología es un medio y no un fin para Ockham: es un instrumento filosófico que utiliza para resolver unos problemas teológicos. De donde nuestra primera observación: deberán ceder aquellos que esperan encontrar en la obra de Ockham una gnoscología autónoma o, en otros términos, una teoría filosófica del conocimiento elaborada por ella misma. Nada tal en el *venerabilis inceptor* que está principalmente interesado por la puesta por obra de un análisis lógico-lingüístico riguroso que aplica a diversos dispositivos discursivos de pretensión científica, muy especialmente a la teología a fin de comprender su tenor y su funcionamiento. Ciertamente, podemos no obstante hacer la elección heurística de abstraer de los textos de Ockham lo que concierne al estudio del conocimiento humano y de aislar así un conjunto teóricamente consistente de tesis gnoseológicas que someteremos a la evaluación y al cuestionamiento filosóficos –lo que haremos por otra parte a continuación. Por el contrario, en virtud de la perspectiva histórica que es la nuestra, nos parece totalmente injustificado reprochar al pensamiento ockamiano sus pretendidas lagunas a cada vez que no llega a responder a lo que nosotros pedimos hoy a una gnoseología digna de éste nombre.

Tal como lo hemos señalado más arriba, el cuadro teórico que privilegia Ockham para tratar el tema de los conocimientos intuitivo y abstractivo es el de una reflexión sobre la evidencia de las verdades teológicas. Es por consiguiente esencial detenernos ante todo en esta noción de evidencia. Para nuestro teólogo franciscano, el conocimiento de una proposición verdadera se dice evidente si el conocimiento incomplejo intelectual de los términos que componen el complejo proposicional constituye (o es apto para constituir) la causa suficiente, mediata o inmediata, del asentimiento que el intelecto concede a ésta

proposición¹. Es por tanto en términos de causalidad (y correlativamente en términos de presuposición) como el Venerabilis inceptor piensa la relación que se establece entre los tres actos cognitivos que toma cuidado, por lo demás, de distinguir claramente: 1) La captación de los términos (o de las cosas singulares significadas por estos)² es causa de 2) la formación de una proposición que a su vez causa 3) el acto judicativo que la toma por objeto³. Pero esta definición del conocimiento evidente no basta: es preciso saber además de qué naturaleza es la proposición considerada, es decir contingente o necesaria, a fin de determinar consecuentemente el tipo de aprehensión intelectual de los

1. Cf. *Ordinatio Prol.*, q.1, OTh I, p. 5-6. Anotamos que hay sinonimia en Ockham entre los nombres «assensus» (o su contrario, «dissensus» en el caso de una proposición falsa) y «indicium» así como entre los verbos «assentire» (o «dissentire» y «indicare»). Además, para hablar del juicio evidente que el intelecto lleva al lugar de una proposición, Ockham emplea también ciertamente «assensus evidens» (verbalmente: «assentire evidenter») como «cognitio evidens» o «notitia evidens» (verbalmente «*cognoscere evidenter*» o «*scire evidenter*»).

2. En concordancia con el pensamiento definitivo de Ockham en este tema, y tratándose del lenguaje mental, comprendemos el conocimiento incomplejo de un término como siendo el acto intelectual anteproposicional por el cual una o varias cosa(s) singular(es) es(son) conocidas o aún, lo que equivale a lo mismo, el acto cognitivo anteproposicional que es directamente o indirectamente causado en el intelecto por una cosa singular. El término que aprehende el intelecto es a la vez el componente último en el cual se resuelve el análisis lógico del lenguaje y el acto incomplejo del conocimiento por el cual el intelecto hace directamente signo hacia una (o varias) cosa(s) singular(es). «Circa materiam de conceptu» (para emplear la expresión de Ockham mismo), cf. *Quaest. Physic.*, q.1-7, Oph VI, p.397-412. En este estudio, no desarrollaremos por sí mismo el pensamiento ockhamiano concerniente al estatuto noético del concepto (*esse obiectivum* o *actus*) y el lenguaje mental. Remitimos al lector a los estudios de cl. Panaccio citados en la bibliografía.

3. Cf. *Ordinatio Prol.*, q.1 OTh I, p.16-22 (*Distinctiones praeviae, conclusiones prima et secunda*), p.57-60 (*Ad primum et secundum*) y p.69-70 (*Ad sextum*); *Quaest. variae*. q.5 Oth. VIII, p.171-174; *Quodlibet V*, q.6, Oth. IX, p.500-503.

términos que se requiere para que pueda haber allí evidencia. En efecto, si los conocimientos incomplejos abstractivos pueden bastar a causar el asentimiento evidente a una proposición necesaria, ellos son sin embargo impotentes a causar el asentimiento evidente en una proposición contingente: en este último caso, otro tipo de *notitiae* intelectivas incomplejas se exige, a saber, precisamente, el intuitivo¹. Así, cuando el juicio del intelecto lleva sobre una proposición contingente conjugada en el presente, será evidente si y solo si el intelecto aprehende intuitivamente los términos (o las cosas singulares por las cuáles suponen los términos) de la dicha proposición. Sobre el plano gnoseológico, eso se explica, según Ockham, por el hecho de que el conocimiento intuitivo está naturalmente causado en el alma por la cosa singular actualmente presente que es su objeto². Es por lo que Ockham puede concluir que la evidencia es un caso de figura más bien raro en teología. En efecto, primo, el intelecto del hombre aquí abajo no tiene conocimiento

1. El conocimiento evidente de las proposiciones necesarias que derivan de la experiencia descansa igualmente, en última instancia, sobre unos conocimientos intuitivos incomplejos. Así, dos causas se requieren para producir el asentimiento evidente a una proposición experimental universal tal como «toda hierba de esta especie es curativa de tal tipo de fiebre»: 1) el conocimiento evidente de una proposición singular contingente que le corresponde, a saber, «esta hierba de aquí, cura la fiebre de Sócrates», una proposición cuya evidencia es causada a su vez por el conocimiento intuitivo de los términos que la componen, y, 2) el conocimiento evidente de la proposición per se nota «todos los individuos de la misma naturaleza causan unos efectos de la misma naturaleza en unos pacientes de la misma naturaleza que están dispuestos de manera idéntica». Para todo esto cf, *Quaest. variae*, q.5. OTh VIII, p.171-174.

2. Cf. *Ordinatio*, Prol. q.1. OTh, p.38 (*Opinio auctoris*), p.61 (*Ad primam*) y p.72 (*Ad ultimum*); *Ordinatio*, d.3, q.8, OTh II, p.540 (*Ad tertium*), *Reportatio* II, q. 12-13, OTh. V, p.258-259, p.264 (*si dicas quod (...) respondeo quod*) y p.276 (*Responsio ad primam*); *Quaest. variae*, q.5, OTh, VIII, p.175; *Quodlibet* I, q. 13, OTh, IX, p.73, (*conclusio secunda*), p.76 (*Ad primum*); *Quodlibet* IV, q.17. OTh, IX, p.382; *Quodlibet* VI, q.6, OTh IX, p.606 (*secunda conclusio*); *Quaest. Physic.* q.7, OPh VI, p.411.

intuitivo de Dios –Dios no es para nosotros aquí abajo el objeto de una visión directa e inmediata y ninguna intuición de una criatura cualquiera que sea puede causar una intuición del Creador– y, secundo, un muy gran número de proposiciones teológicas son unas proposiciones contingentes que tienen a Dios por sujeto – por ejemplo, «Dios se ha encarnado». Y puesto que ahí donde la evidencia hace falta en teología, el acto de fe suple, éstas proposiciones teológicas no tendrán otro estatuto epistemológico más que el de puros credibilia y escaparán de golpe al dominio del saber científico. Pues detenerse en ésta sola conclusión sería dejar la contrapartida esencial que Guillermo busca precisamente de establecer introduciendo con ello la noción de conocimiento abstractivo: el *intellectus viatoris* puede tener la evidencia a la vista de algunas verdades necesarias de la teología, a saber las proposiciones necesarias que tienen un concepto unívoco absoluto a título de predicado, por ejemplo «Dios es un ente» y «Dios es un intelecto»¹.

Para regresar al caso del conocimiento intuitivo, podríamos objetar a Ockham que la intuición sensitiva de las cosas materiales debería bastar al intelecto para que pudiese juzgar con evidencia de las proposiciones contingentes concernientes a éstas cosas. ¿Por qué el intelecto no podría utilizar directamente y exclusivamente las intuiciones sensitivas para llevar unos juicios evidentes en materia contingente sobre unas realidades sensibles? El *Venerabilis inceptor* que es exactamente la misma cosa, tomada bajo el mismo aspecto (*sub eadem ratione*), quien es captada intuitivamente por el sentido y por el intelecto², dicho de otra manera, según Ockham, no hay absolutamente ninguna diferencia de objeto entre lo que aprehende la intuición sensitiva y lo que aprehende la intuición intelectual: desde entonces,

1. Para todo lo que precede, c.f. *Ordinatio*, Prol., q.1 OTh I, p.48-51.

2. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.64-65; *Ordinatio*, d.3, q.6, OTh II, p.494-495 (*Tertio dico quod*); un poco más lejos en la misma *quaestio*, Ockham atribuye ésta tesis a Aristóteles y a Averroes: cf. *ibid.*, pag.517.

parece superfluo plantear la segunda mientras que la eficacia de la primera aparece suficiente. Podríamos así, parece, satisfacernos con una gnoseología que profesaría que la plenitud del conocer se alcanza gracias a la colaboración estrecha entre, de una parte, una facultad sensitiva cuya operación propia y exclusiva es la intuición, y, de otra parte, una facultad intelectual cuya operación propia y exclusiva es la abstracción. Esta objeción, Ockham se la dirige y, además un argumento persuasivo¹ que, según nosotros, no es susceptible de persuadir a nadie, nos ofrece unos elementos de respuesta que nosotros reagruparemos para formar tres argumentos distintos: (A1) un primer argumento de orden gnoseológico, (A2) un segundo de orden noético y (A3) un tercero de orden teológico (en el sentido amplio de este adjetivo²).

A1) Los actos de conocimiento complejos presuponen causalmente los actos de aprehensión incomplejos en la misma potencia cognitiva; pues solo el intelecto puede producir tales compleja, es decir formar unas proposiciones y juzgar a su sujeto (los sentidos no lo pueden): por tanto los juicios intelectivos evidentes en materia contingente necesitan unos actos intelectivos incomplejos de aprehensión intuitiva. Es por lo que Ockham concluye que ningún acto cognitivo del alma sensitiva es causa inmediata y próxima (ni parcial, ni total) del acto intelectual de juzgar. El conocimiento intuitivo de orden sensitivo no es sin embargo superfluo porque, en el estado actual en que se encuentra el hombre aquí abajo (*pro statu isto*), es un requisito causal de la intuición intelectual de las realidades sensibles³. Lo que equivale a decir que la intuición sensitiva no es

1. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.22.

2. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.22 y p.24-28; *Quodlibet* I, q.15, OTh IX, p.83-86.

3. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.27 y p. 67-68; *ordinatio*, d.3, q.6, OTh II, p.511-512 (*Exemplum secundi*); *Reportatio* II, q.12-13, OTh V, p.285; *Reportatio* IV, q.14, OTh VII, p.316; *Quodlibet* I, q.15, OTh IX, p.86 (*Ad argumentum sextum*).

mas que una causa parcial, mediata y lejana del juicio intelectual: ella no basta a causar éste. Además, el carácter indispensable de la sensación a la vista de la intelección no es más que un estado de Hecho contingente: no toca al conocimiento humano más que en los límites de la condición terrestre que es la del hombre en el tiempo presente.

A2) La potencia sensitiva y la potencia intelectual están ordenadas entre sí como lo inferior está ordenado a lo superior; pues, en virtud de la naturaleza misma de una tal ordenación de potencias, toda perfección de la que es capaz la potencia inferior es igualmente de la potencia superior; pero el conocimiento intuitivo de los singulares sensibles es una perfección de la que es capaz la potencia sensitiva: por tanto la potencia intelectual también es capaz de conocer intuitivamente los singulares sensibles.

Este argumento depende de una ontología de la exclusividad (o, al menos, de la primacía) existencial del singular (sobre el universal). Un interlocutor que defiende la existencia real de naturalezas comunes y sostiene la primacía ontológica del universal sobre el singular no se estimará constreñido de aceptarlo, puesto que no considerará la captación intuitiva del singular como una perfección que el intelecto debería reivindicar para él mismo —puede incluso ir hasta pensar que la aprehensión intuitiva del singular haría decaer al intelecto de su perfección, que consistiría en inteligir la esencia misma de las cosas a través del universal abstracto. Pero Ockham, la cosa es bien conocida, piensa que la singularidad es la única modalidad de ser posible y efectivo, desarrolla consecuentemente una teoría lógico-lingüística en la cual la universalidad es concebida como simple propiedad semántica de los términos y se inscribe por tanto en falso contra la tesis de la existencia

real de la unidad específica (o genérica), afirmando con vigor que no hay unidad real más que la unidad numérica de la cosa singular¹.

A3) Negar que el intelecto en sí mismo pueda conocer los individuos sensibles por un acto de aprehensión intuitivo (directo e inmediato) equivale a negar que el alma humana separada del cuerpo y el intelecto angélico sean capaces de un conocimiento de este género; pues el alma humana separada del cuerpo y el intelecto angélico (sin hablar del intelecto divino) pueden conocer intuitivamente los individuos sensibles: por tanto etcétera.

UN TEMA TRATADO BAJO EL ÁNGULO DEL ANÁLISIS TRASCENDENTAL²

El contexto doctrinal de la discusión estando planteado, es preciso inclinarnos después sobre el género de la aproximación privilegiado por Ockham para trabajar las nociones de conocimientos intuitivo y abstractivo. Es preferencialmente bajo el ángulo de los que se podría llamar un análisis trascendental como el *Venerabilis inceptor* trata estas nociones. En efecto, una cuestión fundamental se lee en filigrana de los propósitos de Ockham en el tema de la intuición y de la abstracción: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad gnoseológicas de los juicios que lleva el intelecto?. Esta cuestión obliga al pensamiento a seguir un movimiento analítico muy preciso. En el punto de partida, una constatación de experiencia: el intelecto es capaz de operar unos actos judicativos de

1. Ockham expone de manera sintética sus principales argumentos contra el realismo de los universales en *Summa logicae* I, c.15-17, en *Opera philosophica* I. P. Boehner, G. Gál y S. Brown (ed.). St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute, 1974, p.50-62.

2. Esta sección ha sido repensada como consecuencia a los comentarios que nos ha formulado Cl. Panaccio, que agradecemos por la lectura crítica que ha hecho de nuestro estudio.

diversas naturalezas. Al hilo de llegada: la especificación de los diversos tipos de conocimientos incomplejos (o anteproposicionales) que hacen posible estos juicios. Entre los dos se desarrolla un proceso de descomposición gnoseológica de las estructuras proposicionales del pensamiento.

Es en esta perspectiva abierta por el análisis trascendental como nuestro autor caracteriza los conocimientos intuitivo y abstractivo. Así, la intuición es definida por Ockham de manera fundamental como un acto incomplejo de aprehensión cognitiva en virtud del cual el intelecto es apto para juzgar con evidencia acerca de la verdad de una proposición existencial en el presente. De manera correlativa, el conocimiento abstractivo recibe de la parte de Ockham una caracterización que constituye la contrapartida negativa de aquella que marca la intuición: la abstracción es definida como un acto incomplejo de aprehensión cognitiva sobre la base del cual el intelecto es incapaz de juzgar con evidencia acerca de la verdad de una proposición existencial en el presente. De manera más general, éstas caracterizaciones de los conocimientos intuitivo y abstractivo se aplican a toda proposición contingente en el presente que puede ser el objeto de un juicio evidente¹. La deducción trascendental ockhamiana de las diversas especies de conocimientos incomplejos se efectúa de la manera siguiente. No presenta duda que hay unos casos en que el intelecto sabe con evidencia que una proposición tal como «esta cosa existe» es verdadera, y es completamente otro tanto un hecho de experiencia cognitiva que hay otras circunstancias en que en presencia de la misma proposición existencial, el intelecto no es capaz

1. Cf. *Ordinatio*, Prol. q.1, p. 6-7 (*Dicendum quod*), p. 22-23 (*Ratio prima*), p. 31-32, p.50 (*Ad propositum*), p.70 (*Ad secundum*); *Reportatio II*, q. 12-13, Oth V, p. 256-257 (*Ideo circa istam quaestionem*), p. 286-287 (*Ideo dico quod*); *Reportatio II*, q.14, Oth V, p. 317-319 (*Quarto dico quod*), p. 334-335 (*Aliud sciendum est quod*); *Quodlibet I*, q.14, Oth IX, p.79 (*Ad quaestionem*); *Quodlibet I*, q.15, Oth IX, p.83 (*Ad quaestionem*); *Quodlibet V*, q.5, Oth IX, p.496 (*Ad quaestionem*).

de saber con evidencia si ella es verdadera o no. Los términos de esta proposición, o las realidades significadas por éstos términos, deben por tanto poder ser aprehendidas según dos tipos específicamente distintos de conocimientos intelectivos incomplejos. El primer tipo, llamado «*notitia*» (o «cognitio») «intuitiva», es aquel que, precisamente, permite al intelecto llevar con evidencia un juicio existencial verdadero mientras que el segundo tipo, llamado «*notitia*» (o «cognitio») «abstractiva» no permite precisamente al intelecto llevar un tal juicio. En suma, es la necesidad de encontrar un fundamento gnoseológico a la posibilidad o a la imposibilidad de la evidencia en materia de juicio existencial quien, de manera primordial, conduce a Ockham a afirmar que hay para el intelecto dos tipos de actos incomplejos de aprehensión cognitiva que son irreductibles el uno al otro. Así, contrariamente a lo que algunos podrían esperar de un pensador que escribe a propósito temas gnoseológicos, la distinción ockhamiana entre intuición y abstracción no procede de una observación positiva de los mecanismos cognitivos implicados en el paso de la percepción a la conceptualización. Esta distinción procede mas bien de un trabajo de análisis trascendental de los actos de conocimiento complejos, que apunta a término a identificar lo que éstos requieren a título de componentes últimos. Tal es por tanto el estatuto epistemológico de base de la doctrina ockhamiana de la duplex *notitia* incomplexa: ni metafísica de los actos de conocer, ni examen introspectivo de los estados mentales, ni explicación empírica de los procesos cognitivos, sino empresa gnoseológica de puesta al día de las condiciones de posibilidad primitivas del *actus iudicativus*.

UNA CARACTERIZACIÓN NECESARIA Y ABSOLUTA DE LA DUPLEX NOTITIA INCOMPLEXA

Uno puede extrañarse hoy de las controversias que antaño han hecho furor alrededor de la tesis okhamiana del conocimiento intuitivo de una cosa no-existente¹. Porque una vez puesto al día el horizonte de inteligibilidad en el seno del cual ésta tesis ocupa lugar para Ockham y la función teórica que éste le concede, se evaporan numerosos debates a propósito del pretendido escepticismo que señalaría, en acto o en potencia, el pensamiento okhamiano. La tesis de la intuición de un objeto no-existente tiene por horizonte de inteligibilidad el campo de los posibles que despliega el principio de la potencia divina absoluta (*potentia Dei absoluta*)² y su función teórica consiste en circunscribir la naturaleza propia de los conocimientos intuitivo y abstractivo a fin de poder diferenciarlos por ellos mismos. Ockham pone en juego esta tesis en el marco de una crítica de la gnoseología de su compadre franciscano Jean Duns Scoto³. Entre otras líneas de demarcación, este último sostiene que el conocimiento intuitivo se distingue del conocimiento abstractivo en que el intuitivo, primo, lleva sobre un objeto que existe y que está realmente presente (mientras que el abstractivo lleva indiferentemente sobre lo existente y lo no-existente) y, segundo, es causado objetivamente por la cosa existente ella-misma (mientras que el abstractivo es causado por una similitud que vehicula la

1. Ockham sostiene esta tesis en varios lugares de su obra: cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.31, p.36, p.37 (*Quartum patet*), p.38 (*Quintum patet*), p.38-39 (*corollarium I*), p.70-71 (*Ad septimum dubium*); *Reportatio II*, q.12-13, OTh V, p.259-261; *Quodlibet V*, q.5, OTh IX, p.496 (*Ad quaestionem*), p.498 (*Ad instantias 1 y 2*); *Quodlibet VI*, q.6, OTh IX, p.604-607.

2. La distinción entre *potentia ordinata* y *potentia absoluta Dei* es explicada por Ockham en su *Quodlibet VI*, q.1, OTh IX, p.585-586 (*Primus articulus*).

3. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.33-38 (*contra opinionem Scoti*).

cosa bajo el modo de la representación). Por una puesta por obra del principio de la potencia divina absoluta, ockham muestra que las distinciones scotistas se apoyan de hecho sobre unos elementos contingentes y relativos. El razonamiento de *potentia Dei* absoluta permite precisamente al venerabilis inceptor formular una caracterización de la duplex notitia incomplexa que sea puramente necesaria y absoluta. En el curso ordinario de las cosas (*de potentia Dei ordinata*), afirma Ockham, todo acto intelectual de conocimiento intuitivo es efectivamente causado por la cosa singular actualmente presente que es su objeto¹. Pues todo lo que Dios hace por la mediación de una causa segunda, puede hacerlo inmediatamente por sí-mismo². Además, si dos cosas absolutas son distintas según el lugar y el sujeto, Dios puede hacer existir la una sin la otra. Pero la cosa conocida es causa segunda de la intuición que ella produce (siendo Dios causa primera de todo lo que existe) y la intuición es una cualidad noética que se encuentra localmente y subjetivamente separada de la cosa conocida. Dios podría por tanto inmediatamente por sí-mismo producir en un intelecto la intuición de una cosa que no existe³. En el orden actual de las cosas que

1. Ver supra, p.12, nota 2. Con la precisión siguiente: habiendo sido supuesta la causalidad general y normal de Dios sobre el mundo, la cosa y el intelecto son causas parciales concurrentes de todo acto intelectual de conocimiento intuitivo; la cosa a título de causa eficiente o agente, el intelecto a título de causa «material» o paciente.

2. Ockham afirma que este principio de la inmediatez de la causalidad divina, que califica de «propositio famosa theologorum», está fundado en el primer artículo de fe del Credo católico: «*Credo in Deum Patrem omnipotentem*». Cf. Quodlibet VI, q.6, OTh IX, p.604 (Ad quaestionem).

3. Nuestra discusión lleva específicamente sobre la intuición intelectual, puesto que adoptamos la óptica ockhamiana del análisis de los actos judicativos, pero vale la pena anotar que el Venerabilis inceptor admite también la posibilidad de una intuición sensitiva de una cosa no-existente. Además, de *potentia Dei* absoluta, Ockham admite igualmente las posibilidades siguientes: 1) Dios podría, después de haber aniquilado una cosa o después de que una cosa haya sido destruída, conservar en el intelecto la intuición que ella ha causado allí inicialmente; 2) Dios

Dios ha decidido libremente instituir, es decir según las leyes naturales voluntariamente establecidas por el creador, este fenómeno cognitivo no se produce y no podría producirse. por el contrario, no es imposible que se produzca según otra distinta ordenación de la potencia divina, puesto que no implica ninguna contradicción y la omnipotencia divina no está limitada mas que por el principio de contradicción. En resumen, la intuición de una cosa no-existente, aunque ella no sea un acontecimiento que se desarrolla en el curso normal de las cosas naturales, es del orden de las posibilidades lógicas. Ockham saca todas las consecuencias que implica una tal posibilidad. Contra Scoto, afirma que la existencia efectiva de la cosa apprehendida intuitivamente –considerada tanto bajo el aspecto de causa como bajo el aspecto de objeto del conocimiento intuitivo– es una condición contingente de la intuición intelectual de esta cosa: la intuición es necesariamente lo que ella es independientemente del hecho de que la cosa intuicionada exista efectivamente o no.

Lo que equivale a decir que nosotros podemos lógicamente concebir otro mundo posible en donde la intuición llevaría sobre una cosa no-existente. Para Ockham, la definición esencial de la intuición no incluye la existencia efectiva de la cosa intuicionada: tal como ella es en sí, la intuición no depende ni de la causalidad que puede ejercer a su mirada la cosa que ella apprehende, ni de la posición objetiva de ésta cosa en la existencia actual. En resumen, en la óptica de Ockham, la intuición es absoluta, es decir libre de todo vínculo de necesidad, a la vista de la existencia efectiva de la cosa intuicionada¹. Separando lo

podría causar en el intelecto la intuición de una cosa existente pero ausente. Además, naturaliter loquendo, Ockham mantiene por posible que una intuición se corrompa, aunque esté siempre presente la cosa que era su objeto: en este caso, el intelecto no podría dar con evidencia su asentimiento a una proposición verdadera a propósito de ésta cosa.

1. Conviene subrayar con fuerza la idea siguiente: según Ockham, si la cosa intuicionada no existe en acto o de hecho (lo que hemos llamado «la existencia

contingente y lo relativo, Ockham llega así a captar la propiedad necesaria y absoluta que define la esencia misma del conocimiento intuitivo (y, correlativamente, del conocimiento abstractivo). ¿Cuál es esta propiedad?. Se trata de la eficacia de la intuición a la vista del acto judicativo: el conocimiento intuitivo es aquel en virtud del cual el intelecto es capaz de juzgar con evidencia que la cosa existe, o que ella no existe, si ella no existe; el conocimiento abstractivo es aquel sobre la base del cual el intelecto no puede juzgar con evidencia ni que la cosa existe, ni que ella no existe. Por consiguiente, si Dios causaba en un intelecto la intuición de una cosa que no existe, éste intelecto podría formar la proposición siguiente: «esta cosa no existe» y enseguida, en virtud de este conocimiento intuitivo, concederle su asentimiento. Dicho de otra manera, es de la naturaleza misma del conocimiento intuitivo engendrar la evidencia, y puesto que la evidencia no es nada distinto mas que el carácter manifiesto de una verdad proposicional para el intelecto, ella se refiere necesariamente a unas aserciones que expresan las cosas tales como ellas son verdaderamente en la realidad. Es por lo que Ockham concluye de manera completamente coherente que la intuición de una cosa no existente llevaría consigo al intelecto a pronunciar correctamente un juicio evidente de no-existencia. La intuición, en virtud de lo que ella es en sí, no puede nunca inducir al intelecto al error¹. Así, razonando a partir de la potencia divina

efectiva» de la cosa) y no ha existido nunca de más, debe sin embargo al menos poder existir. En resumen, el alcance del conocimiento intuitivo de una cosa no-existente cubre la totalidad de las realidades singulares posibles, lo que equivale a decir que no puede haber allí intuición de un imposible (la quimera, por ejemplo). Cf. *Quodlibet* VI, q.6, *OTh* IX, p.607.

1. «*Et sic nullo modo (notitia intuitiva) ponit intellectum in errore*»: cf. *Reportatio* II, q.12–13, *OTh* V, p.287. Lo que ciertamente no excluye la posibilidad de que la eficacia natural de la intuición esté cortocircuitada por unos obstáculos exteriores o unas circunstancias excepcionales (como en los casos de ilusiones ópticas). Además, según Ockham, si Dios no puede absolutamente producir una in-

absoluta, Ockham no conserva mas que lo esencial –la relación gnoseológica necesaria de la intuición a la evidencia– y puede sostener contra Scoto, que la intuición y la abstracción no difieren ni por su objeto (ambas pueden llevar sobre una cosa no-existente), ni por su causa (ambas pueden ser causadas inmediatamente por Dios), sino solamente por ellas mismas, es decir por su capacidad o incapacidad intrínseca de causar un juicio evidente. Al cabo de línea, la empresa ockhamiana de definición radical de la duplex notitia incomplexa se resume y se concentra en una fórmula de una concisión notable: «Y eso basta al conocimiento intuitivo, considerado en sí: basta para producir un juicio recto al sujeto de la existencia o de la no-existencia de una cosa»¹.

La doctrina ockhamiana de la intuición del no-existente no es sin importancia ni interés teóricos, sino la atención desmesurada que algunos comentaristas han llevado a ésta situación extraordinaria habrá tenido por efecto eclipsar la toma en consideración, sin embargo esencial, de los factores naturales que pueden impedir la producción del conocimiento intuitivo y de la evidencia subsecuente. Lo hemos visto, el pensamiento de Ockham a propósito de la conexión gnoseológico necesaria entre la intuición y la evidencia no hace la sombra de una duda:

tuición por la cual el intelecto juzgaría con evidencia que una cosa no-existente existe –porque, en virtud de lo que es la evidencia por definición, eso implicaría contradicción–, puede sin embargo causar un acto de creditio (un acto de fe) por el cual el intelecto cree que una cosa no-existente existe (o cree que una cosa ausente está presente). Dios puede por tanto conducir al intelecto a juzgar incorrectamente, pero en este caso el juicio no es evidente: esto no es mas que una creencia. En fin, Ockham dice ciertamente que el acto creditio, que es un acto judicativo complejo que lleva sobre un acto apprehensivo complejo («yo creo que p»), es un conocimiento abstractivo y no intuitivo; por el contrario, no nos dice sobre qué acto apprehensivo incomplexo (si hay uno en este caso particular) descansa este juicio creditio. Para todo esto cf. *Quodlibet* V, q.5, *OTh* IX, p.498 (*Ad instantiam* 1) y p.499 (*Ad instantiam* 4).

1. *Ordinatio*, prol., q.1, *OTh* I, p.70.

una vez la intuición producida en el intelecto, ella conduce inevitablemente y naturalmente a la formación de un juicio evidente¹. Por el contrario, tales como nosotros los hemos referido hasta ahora, los propósitos de Ockham concernientes a la causalidad natural de la cosa sobre el intelecto a la vista de la intuición pueden parecer mas bien simplistas: bastaría que el intelecto esté en presencia de la cosa para que ésta cause enseguida en él² el conocimiento intuitivo del que ella es el objeto. El problema es que nuestra experiencia de todos los días nos enseña que ocurre de otra manera. Un simple ejemplo puede bastar. Dirijo mi mirada hacia la ventana que está a mi derecha. A lo lejos, veo un árbol que, en este comienzo de primavera, no tiene siempre hojas. Sobre la base de éstos conocimientos intuitivos, puedo juzgar con evidencia que hay ahí un árbol que está desprovisto de hojas. Pues, a causa de la distancia que me separa de este árbol, no veo las yemas que comienzan a brotar al extremo de sus ramas. Puesto que la intuición hace falta, no puedo por tanto dar mi asentimiento a la proposición: «este árbol retoña», que sin embargo es verdadera (y por tanto evidente para todo intelecto que intuíre correctamente). Este simple ejemplo nos indica que, para ser adecuada, la tesis ockhamiana de una intuición directamente causada por la cosa debe ser completada por una especificación de las condiciones que son requeridas para que haya intuición. De hecho, Ockham mismo nos proporciona un cierto número de elementos doctrinales que podemos utilizar para elaborar este complemento teórico indispensable. Estando dada la presencia actual de la cosa existente en el «campo de intuición» del intelecto, al menos

1. A condición ciertamente de que el intelecto utilice sus intuiciones para formar unas proposiciones y llevar unos juicios a su sujeto.

2. Inmediatamente si se trata de un intelecto humano separado del cuerpo, o de un intelecto angélico por la mediación de la sensación si se trata de un alma intelectiva encarnada.

dos condiciones deben ser reunidas¹ para que la eficacia de la cosa sobre el intelecto haga efecto en la especie de un conocimiento intuitivo²: 1) la primera condición es de orden espacial: concierne a la distancia a la distancia entre la cosa extra-mental y la facultad de conocer³; 2) la segunda condición se encuentra ex parte animae intellectivae: concierne a la atención deliberada que el alma intelectual lleva al objeto intuicionado⁴.

1) el ejemplo que hemos dado aquí arriba se refiere a la primera condición. Ockham reconoce sin pena, porque eso va de suyo, que la distancia entre el objeto y el intelecto puede ser tal que éste sea naturalmente incapaz de intuicionar a aquél. Es preciso por tanto que haya una distancia apropiada entre el intelecto y el objeto para que éste cause una intuición en aquel. Tratándose del orden natural de la existencia terrestre, en donde el intelecto no tiene intuición mas que por la mediación de un acto de intuición sensitivo, Ockham precisa que la distancia apropiada es aquella en el interior de la cual el sentido percibe el objeto. Por el contrario, Ockham, no nos dice lo que determina la distancia apropiada en el caso de un alma separada o de un intelecto angélico. Sea lo que fuere de éste último punto, que no nos interesa talmente, es claro que, para Ockham, no solamente hay una cierta distancia más allá de la cual el objeto no puede causar una i, rna i, u, naunos eldsu

en el interior de la distancia apropiada, el grado de alejamiento o de aproximación del objeto determina el grado de intensidad y de claridad de la intuición, el cual, a su vez, tiene unas consecuencias sobre los juicios llevados al lugar del objeto intuícionado. Por ejemplo, a medida que el intelecto se aproxima a alguna cosa de color blanco, diversos juicios se producen en él a partir de la misma intuición (o, al menos, sobre la base de intuiciones de la misma especie): «éste es un ente», «éste es un cuerpo», «éste es un color», «ésto es una blancura»¹. Siempre en los límites de la distancia apropiada, Ockham sostiene igualmente que el número de objetos intuídos es función de la distancia más o menos grande que separa el intelecto de lo que es visto. Por ejemplo, un cuerpo multicolor hace ver un número creciente de colores a medida que el intelecto se aproxima a él².

2) Ockham reconoce además que el grado de intensidad o de perfección del acto de conocer es función del esfuerzo de atención que el alma intelectiva despliega hacia el objeto intuído. Pues, según Ockham, el intelecto en tanto que potencia cognitiva, si es activo³, es un agente natural (por oposición a

1. Este caso pone en presencia un solo objeto de conocimiento intuitivo, por ejemplo, una sola cualidad sensible.

2. Una sola realidad puede conllevar varios objetos de conocimiento intuitivo, por ejemplo los diversos accidentes sensibles de una sustancia. En este caso, dos posibilidades cognitivas se presentan: varios objetos realmente conjuntos pueden ser aprehendidos ya sea por un solo y mismo acto de conocimiento intuitivo, ya sea por varios actos simultáneos de conocimiento intuitivo.

3. Concerniente a la tesis de la actividad del intelecto, Ockham refuta los argumentos que pretenden establecerla de manera apodíctica. Ockham se aplica a mostrar que es posible, sine

libre), es decir que, siendo iguales todas las otras cosas, obra siempre de la misma manera: por consiguiente, no es la causa de la intensificación de una intelección. Esta causa se encuentra mas bien del lado del acto volitivo. Así, siendo causada una intuición en el intelecto por un objeto dado, el sujeto cognoscente puede querer prolongar, intensificar y perfeccionar la intuición fijando y concentrando su atención sobre el objeto intuído.

En otros términos, el acto de voluntad puede añadirse al objeto a título de causa parcial inmediata para producir en el intelecto un grado de conocimiento

No es por tanto imposible que el *Venerabilis inceptor* crea que una intuición sea hecha más clara por un esfuerzo de atención deliberada y que haga entonces conocer con evidencia más verdades contingentes de lo que ella haría en ausencia del acto de voluntad. En apoyo de la acepción (B), hay el hecho de que el *Venerabilis inceptor* reconoce que existen unos grados en la evidencia. En efecto, Ockham afirma que las verdades contingentes que conciernen a las realidades puramente inteligibles (es decir los actos intelectivos y volitivos así como las pasiones del alma tales como la tristeza y la alegría) son conocidas con más evidencia que las verdades contingentes que conciernen a las realidades sensibles, de tal manera que el conocimiento de las primeras no deja lugar a ninguna duda¹. Ockham no se explica cada vez más sobre éste punto, pero podemos razonablemente conjeturar que si la intuición intelectual de una realidad inteligible da lugar a más evidencia que la intuición intelectual de una realidad sensible, es porque en el primer caso el intelecto, potencia cognitiva superior, opera sólo e inmediatamente, mientras que en el segundo caso el intelecto debe contar sobre la mediación del sentido, potencia cognitiva inferior. La acepción (C) saca su plausibilidad de la experiencia corriente. Por ejemplo, si echo un vistazo furtivo al árbol que veo por la ventana, obtengo por intuición unos conocimientos que se limitan a hacerme saber de manera evidente que hay ahí un árbol que está despojado de sus hojas; por el contrario, si fijo

1. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.43–44 (*Praeterea*). Por lo demás Ockham afirma también, en contexto sobrenatural es preciso precisar, que la aprehensión intuitiva de los términos de una proposición causa un conocimiento evidente más perfecto que aquel que es causado por una aprehensión abstractiva de los mismos términos (cf. *Ordinatio*, prol., q.1, OTh I, p.74 (*Ad tertium principale*), y aún, siempre en contexto sobrenatural, que la misma verdad es conocida con más evidencia cuando ella es conocida por varios medios, es decir por una captación intuitiva y una captación abstractiva, que cuando ella es conocida por un solo medio, es decir por una captación abstractiva solo (cf. *Quodlibet* V, q.4, OTh IX, p.493–494 (*si dicis quod (...)*) *Respondeo quod*).

deliberadamente mi atención sobre el mismo árbol y que yo me esfuerso en mirarlo atentamente, obtengo entonces por intuición unos conocimientos adicionales que me permiten, además de los juicios que han sido anteriormente enunciados, saber con evidencia que hay unas yemas en éste árbol y que está situado a algunos metros de otro árbol. Poco importa en definitiva la o las acepcion(es) retenida(s), ésta condición de orden voluntario es crucial para dar cuenta del hecho siguiente, frecuentemente observado: sea dos personas cuyas facultades corporales están igualmente bien dispuestas y que están localmente situadas a la misma distancia por relación a un mismo objeto que ellas intuyen bajo el mismo ángulo en ausencia de cualquier impedimento: sobre la base de la intuición de este objeto, el número de aserciones contingentes verdaderas que formula con evidencia el intelecto de la una es notablemente diferente del número de aserciones contingentes verdaderas que formula con evidencia el intelecto de la otra. Este hecho no puede explicarse mas que haciendo intervenir el factor de la atención deliberada¹. Por el contrario, al nivel del juicio, en la medida en que hay evidencia, Ockham excluye toda eficacia de la voluntad: nadie puede voluntariamente rechazar su asentimiento a una proposición evidente².

Pero Ockham profesa una cierta forma de voluntarismo ahí donde quizá no se esperaba: a la vista del acto de aprehensión que está en el origen de todo conocimiento.

1. No es sin importancia anotar que con la atención deliberada, permanecemos al nivel del conocimiento incomplejo: la atención deliberada no debe de ninguna manera ser identificada a una forma cualquiera de búsqueda, de investigación o de examen discursivo; la atención deliberada procede de un simple acto de voluntad.

2. Cf. *Ordinatio*, prol., q.7, OTh I, p.192 (*Praeterea*). A la inversa, cuando una proposición no es sevidente y no puede ser inferida a partir de proposiciones evidentes, un acto volitivo (o la adhesión a una autoridad) debe intervenir para que el alma intelectiva le conceda su asentimiento.

LOS TRES SENTIDOS DE LA NOCIÓN DE CONOCIMIENTO ABSTRACTIVO

Nuestro dar cuenta de la caracterización ockhamiana de la duplex notitia incomplexa nos ha indicado ya el primer sentido que Guillermo de Ockham concede a la noción de conocimiento abstractivo. Un conocimiento se dice abstractivo en el sentido de que abstrae la existencia y la no-existencia de la cosa que es su objeto¹. Dicho de otra manera, tener un conocimiento abstractivo equivale a conocer una cosa sin mirar al hecho de que ella existe o no. El acto cognitivo abstractivo no lleva con él ninguna consideración de orden existencial a la vista de la cosa que él aprehende. El conocimiento abstractivo del que nos habla aquí el venerabilis inceptor se distingue por tanto en principio del sentido corriente según el cual abstraer significa hacer abstracción de la singularidad o de los rasgos individuales de una cosa. Ockham da lugar a la idea de un conocimiento abstractivo cuyo objeto es una cosa singular en particular². Nos advierte sin embargo: no es preciso interpretar lo abstractivo tal como lo define aquí como un conocimiento que llevaría sobre un objeto que no sería ni existente, ni no-existente³. Eso sería por lo demás imposible, puesto que, absolutamente hablando, una cosa es o bien existente, o bien inexistente. Lo abstractivo designa mas bien y precisamente uno de los dos conocimientos incomplejos anteriormente distinguidos, a saber aquel que no permite al intelecto saber con evidencia si una cosa existe o no.

No es imposible que esta primera acepción de la abstracción, que Guillermo de Ockham toma de su compadre franciscano Jean Duns Scoto, haya sido forjada bajo

1. Cf. Ordinatio, Prol., q.1, OTh I, p.31 y p.32; Reportatio II, q.14, OTh V, p.335; Quodlibet I, q.14, OTh IX, p.79 (*Ad quaestionem*).

2. El conocimiento abstractivo in particulari se opone al conocimiento abstractivo in communi o in universali: cf. Reportatio II, q.14, OTh V, p.316 (*Ideo, dico quod*).

3. Cf. Reportatio II, q.14. OTh V, p.335.

la influencia de la doctrina aviceniana que la historiografía ha retenido bajo el título de «doctrina de la indiferencia de la esencia»: podemos en efecto pensar que Scoto y Ockham trasponen al acto de conocimiento abstractivo lo que Avicena aplica a la consideración pura o absoluta de la esencia a la vista de la existencia. Sea lo que fuere de esta filiación doctrinal, no es de la autoridad de Avicena sino ciertamente de Aristóteles de quien se reclama explícitamente el *Venerabilis inceptor*¹ para legitimar este primer sentido de la abstracción que privilegia en el marco de su propia filosofía. Con esta primera acepción de la noción de conocimiento abstractivo, Ockham quiere dar cuenta de un fenómeno cognitivo demasiado simple: el intelecto es capaz de representarse una cosa singular mientras que esta está ausente o no existe ya². Podemos expresar la misma idea de otra manera diciendo que el intelecto tiene la capacidad de aprehender interiormente una

1. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.23 (*Confirmatur per Philosophum*). El aparato de las fuentes de la edición crítica remite a Aristóteles, *Analytica Priora*, II, 21(67a 39b 1) –cf. *translatio Boethii*, L. Minio–Paluello (Ed.) Bruges-París, Desclée de Brouwer, 1962 (AIII, 1-4), p.131, 1.15-16: «nullum sensibile, cum extra sensum sit, scimus»– y *Ethica Nicomachea*, VI, 3 (1139 b 19-22– cf. *translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis*, ed. R.A. Gauthier Leiden-Bruxelles, Brill-Desclée de Brouwer, 1972 (Al XXVI,1-3), p. 255, 1.19.21: «Omnes enim suspicamur quod scimus non contingere aliter habere. Contingencia autem aliter cum extra speculari fiant, latent si sunt, vel non». Ver también Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 10(1036a 2–8) *translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Vuillemin–Diem, Leiden – New York – Köln, Brill. 1995 (ALXXV, 3-2) p. 151-152, 1.545-551; «Simul totius autem, puta circuli huius et singularium alicuius aut sensibilis aut intellectualis –, intellectuales uero dico ut mathematicos, et sensibiles at ereos et ligneos–, horum autem non est diffinitio, sed cum intelligentia aut sensu cognoscuntur. Abeuntes uero ex actu non palam utrum quidem sunt aut non sunt; sed semper dicuntur et cognoscuntur universalis ratione».

2. Cf. *Ordinatio*, prol., q.1, OTh I, p.6-7 (*Dicendum quod*), p.23, p.32 y p.42 (si dicatur quod (...) hoc verum est); *Reportatio* II, q.12-13, OTh V, p.266 (*Ex dictis*); *Reportatio* II, q.14, OTh V, p.316-317 (*secundo dico quod*).

cosa singular en un acto de conocimiento que no es inmediatamente causado por ella¹. Para explicar este fenómeno, Ockham debe suponer que el intelecto posee en sí mismo la causa eficiente de este acto de conocimiento abstractivo: para nuestro autor, esta causa intelectual inmanente es un habitus², es decir una disposición que inclina al intelecto a representarse abstractamente una cosa tantas veces como él lo quiere. Y puesto que un habitus es siempre engendrado por uno o unos acto(s) de la misma naturaleza que aquel o aquellos que dispone a efectuar, Ockham sostiene finalmente que este habitus es causado en el intelecto por un completo primer conocimiento abstractivo³ que sobreviene al mismo tiempo que la intuición inicial⁴.

1. Contrariamente a los que ocurre para el conocimiento intuitivo que, naturaliter loquendo, es inmediatamente causado en el intelecto por su objeto actualmente presente.

2. El habitus es causa parcial, con el intelecto, del acto de conocimiento abstractivo. Cf. Ordinatio, Prol., q.1, OTh I, p.61 (*Ad primam probationem*); Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.261-263, p.269-272 (secunda conclusio y Tertia conclusio), p.277 (*loquendo vero*), p.278 (*Si autem loquamur*), p.294 (*Ad aliud dico quod*) y p.302 (*Ad rationem*); Reportatio II, q.14, OTh V, p.316-317, (*secundo dico quod*) y p.328 (*Eodem modo*).

3. Cf. Reportatio II, q.12-13, Oth V, p.261-265 y 277 (*Loquendo vero*); Reportatio II, q.14, OTh V, p.317, y p.328-329 (*Ad rationem*); Reportatio IV, q.14, OTh VII, p.290.

4. El primer conocimiento abstractivo, «*quae simul stat cum notitia intuitiva*», es igualmente considerado por Ockham como siendo parcialmente causado por este conocimiento intuitivo, sin que él no nos explique sin embargo como una cosa puede ser causa de otra mientras que ambas aparecen simultáneamente. Sin duda es preciso suponer que la prima notitia abstractiva sobreviene instantáneamente o inmediatamente después de la notitia intuitiva que la causa y que habiendo sido así causada, persiste tan largo tiempo como dura el conocimiento intuitivo (la primera abstractiva «consequitur» la intuitiva escribe por lo demás Ockham en una ocasión). Cf. Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.261-263 (*Et est hic notandum quod*), p.264-265 (*sed de cognitione abstractiva*), p.277, (*Loquendo vero*) y p.302, (*Ad rationem*); Reportatio II, q.14, OTh V, p.316 (*secundo dico quod*), p.328 (*Eodem modo*), p.329 (*Tamen prima abstractiva*) y p.333-334, Quodlibet IV, q.17, OTh IX, p.382 (*Praeterea*).

Ockham llama «intuitivo imperfecto» al conocimiento abstractivo que es producido por un habitus (el segundo conocimiento abstractivo¹), puesto que por él el intelecto puede juzgar con evidencia que una cosa ha existido o que ella no ha existido². Pues, para Ockham, solo un conocimiento intuitivo conlleva una tal consideración de la existencia y del factor temporal que le acompaña. Pero estando dado que aquí el juicio evidente lleva sobre la existencia pasada mas bien que presente, la intuición es llamada «imperfecta».

Además de este primer sentido, Okham distingue al menos otras dos acepciones en las cuales puede ser tomada la noción de conocimiento abstractivo. En un segundo sentido, el conocimiento abstractivo equivale al conocimiento de un universal abstraído de múltiples singulares. Definido de esa manera, el conocimiento abstractivo no es ninguna otra cosa más que un concepto común a varias cosas singulares³. La captación abstractiva de un universal no presenta misterio para Ockham. Le basta en efecto reconocer que el intelecto posee en propio un poder natural de generalización: después de haber intuído una cosa singular en particular, el intelecto es apto para concebir esta cosa en general o, para decirlo de otra manera, para formar en su sujeto un concepto específico (una generalidad conceptual de orden específico)⁴.

1. Segundo según el orden de producción real de las notitiae y en modo alguno según el orden de nuestra exposición.

2. Cf. Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.261-263, p.266-267 (Si dicas quod (...) respondeo) y p.277 (Loquendo vero); Reportatio II, q.14, OTh V, p.318 y p.336 (Sed tunc est dubium).

3. Cf. Ordinatio, Prol., q.1, OTh I, p.30 y p.65; Ordinatio, d.3, q.6, OTh II, p518; Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.307,, Reportatio II, q.14, OTh V, p.317 (Tertio dico quod); Quaest variae, q.5, OTh VIII, p.175 (Ad aliud dico quod); Summa logica III-2, c.29. OPh, I, p.557.

4. Ockham afirma que un solo individuo basta para causar el concepto de la especie a la cual pertenece, mientras que al menos dos individuos de especies diferentes son requeridos para causar el concepto del género bajo el cual se alinean sus especies.

En un tercer sentido, lo abstractivo designa un conocimiento que hace abstracción de la materia y, más precisamente, de la materia individuada. Ockham reencuentra esta acepción de la abstracción en Tomás de Aquino, que él critica severamente sobre este punto¹. Según la lectura que hace Ockham de él, el Aquinate sostiene que el principio de individuación de las cosas, la materia designada (*signata*), resulta un obstáculo a su inteligibilidad, puesto que el intelecto, facultad inmaterial, no puede aprehender más que un objeto igualmente inmaterial (y por tanto universal). Por consiguiente, para darse a sí mismo, en tanto que posible, su objeto propio y primero, el intelecto, en tanto que agente, debe despojar los phantasmata de la materialidad individual que ellos vehiculan a fin de abstraer la *species intelligibilis* que ellos contienen en potencia. Ockham rechaza esta teoría, esencialmente por dos razones: ante todo, estando dado que concibe la materia como una realidad positiva dotada de inteligibilidad propia, afirma que la captación intelectual de las realidades materiales, tanto la intuitiva como la abstractiva, no tienen que hacer abstracción de su materia; después, piensa que la noción de especie inteligible es superflua, es contraria a la experiencia y compromete la posibilidad para el intelecto de aprehender las cosas de manera directa e inmediata. Ockham le sustituye por tanto la noción de *habitus*. Hay sin embargo un sentido según el cual es legítimo, según Ockham, hablar de una abstracción por relación a la materia. Lo que es abstraído de la materia, no es el objeto de conocimiento, la cosa, sino ciertamente más bien la

Además, para Ockham, la producción de un concepto específico entraña inmediatamente la formación del concepto de ente. Cf. *Quodlibet* I, q.13. *OTh* IX, p.77-78 (*Ad quartum*); *Summa logiae* III-2, c.29 *OPh* I, p.557; *Quaest. Physic.* q.7, *OPh* VI, p.411-412 (*Et si quaeras (...) respondeo*). Para un dar cuenta diferente, cf. *Ordinatio*, d.3, q.6, *OTh* II, p.518-519.

1. La crítica ockamiana de la gnoseología tomasiana se encuentra en *Ordinatio*, d.3, q.6, *OTh* II, p.483-521 y *Reportatio* II, q.12-13, *OTh* V, p.251-310.

facultad superior de conocer, es decir el intelecto, y sus actos¹. En efecto, para Ockham, toda intelección es una cualidad inmaterial que se encuentra subjetivamente en una sustancia inmaterial, el alma intelectiva quien, a diferencia de la sensitiva, opera sin utilizar un órgano cualquiera corporal. En este sentido muy preciso, el acto intelectivo y el intelecto pueden ambos ser llamados «abstraídos de la materia»².

Dicho esto, mientras que el pensamiento de Ockham a propósito de la notitia intuitiva está muy detenido, varias indecisiones y ambigüedades parecen afectar a su concepción del conocimiento abstractivo. Hemos retenido tres.

La primera dificultad concierne a la relación de la abstracción con la existencia. La formularemos de manera interrogativa: ¿hay verdaderamente un conocimiento abstractivo in particulari que haga abstracción de la existencia según todas sus modalidades temporales? Cuando aborda la cuestión en el Prólogo de la *Ordinatio*, Ockham parece responder por la afirmativa planteando sin restricción ninguna que la notitia abstractiva abstrae de la existencia y de la no-existencia. Pero una precisión importante es aportada después en los *Quodlibeta*:

1. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.64-65 (*Sidicatur quod (...) dico quod*); *Reportatio* II, q.12-13, OTh V, p.285-286 (*Ideo dico quod*) y p.306-307 (*Et quando dicit (...) respondeo quod*).

2. Hay una última acepción de la noción de abstracción en el *Venerabilis inceptor*: abstraer significa pensar separadamente de las cosas que están unidas en la realidad. El intelecto puede separar en pensamiento lo que existe de manera conjunta en lo real. Cf. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.65 (l. 5-6); *Ordinatio*, d.3, q.6, OTh II, p.489-490 (*Praeterea*). De hecho, no es verdaderamente un nuevo sentido de la abstracción que es así puesto al día, sino más bien la aptitud intelectiva que hace posible todo acto abstractivo cualquiera que sea. En efecto, cuando el intelecto se representa abstractamente una cosa singular en particular, decimos tal cualidad sensible de un objeto, la separa en pensamiento de los demás accidentes sensibles con los cuales se encontraba realmente unida cuando la ha intuitido; y cuando el intelecto se forma en él un concepto específico, separa en pensamiento una quiddidad de las condiciones contingentes que tocan realmente a las cosas que están representadas por este concepto específico.

Ockham afirma entonces que la abstractiva es aquella que abstrae de la existencia actual¹. Esta afirmación está reforzada por el hecho de que el Venerabilis inceptor, como lo hemos visto, emplea igualmente los epítetos «abstractivo» e «intuitivo imperfecto» para calificar este conocimiento en virtud del cual el intelecto puede saber con evidencia que una cosa ha existido, pero que no le permite juzgar que la cosa existe presentemente. El problema que suscitamos es afrontado directamente por Ockham en un pasaje crucial de la Reportatio de las Cuestiones sobre el segundo libro de las sentencias². Después de haber reafirmado que el intelecto puede dar su asentimiento a una proposición existencial en el pasado por la mediación de un conocimiento que llama a la vez «absolutamente abstractivo» (porque no entraña ningún juicio existencial en el presente) e «intuitivo imperfecto» (porque permite sin embargo juzgar a cerca de la existencia pasada), Ockham sostiene que hay ciertamente un conocimiento que es absolutamente neutro a la vista de la existencia (o de la no-existencia) según todas sus modalidades temporales, es decir un conocimiento en virtud del cual el intelecto no puede juzgar ni de la existencia presente, ni de la existencia pasada del objeto apprehendido. Según Ockham, este conocimiento puramente abstractivo puede presentarse en tres casos distintos: 1) Dios podría dar a un intelecto el conocimiento abstractivo de una cosa singular que este intelecto no ha intuido nunca: en este caso, ningún juicio existencial, cualquiera que sea, podría ser llevado al lugar de esta cosa; 2) el intelecto puede tener un conocimiento abstractivo por el cual capta una cosa singular –poco importa que él lo haya visto o no antes– en un concepto común a

1. Quodlibet I, q.14, OTh IX, p.79: «*abstractiva abstrahit ab existentia actuali*». Ver también Ordinatio, Prol., q.1. OTh I, p.40: «*(...) cum talis cognitio abstractiva secundum omnes abstrahat ab hic et nunc (...)*».

2. Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.266-267 (si dicas quod (...) respondeo).

esta cosa y a varias otras: en este caso también, el intelecto no puede juzgar que la cosa singular existe, ni juzgar que ella ha existido (tampoco que no es capaz de los juicios opuestos de no-existencia); por ejemplo, por el acto mismo de aprehensión del hombre en general (el concepto específico de hombre) el intelecto significa indiferentemente e igualmente todos los individuos humanos (pasados, presentes, futuros e incluso posibles), pero no conoce a ninguno de ellos en particular y, consecuentemente, ninguno puede resultar el objeto de un juicio existencial; 3) en fin, el conocimiento abstractivo que es conmitante al conocimiento intuitivo (el primer conocimiento abstractivo) constituye un tal conocimiento puramente abstractivo, es decir, que es tal, según Ockham, que no permite al intelecto ni juzgar que una cosa existe, ni juzgar que una cosa ha existido (tampoco que no hace posible los juicios opuestos de no-existencia)¹. La posibilidad (2) no disipa de ninguna manera la interrogación que hemos suscitado, puesto que ésta última lleva precisamente sobre el caso del conocimiento abstractivo *in particulari* (por oposición al abstractivo *in communi* o *in universali* que es evocado aquí por Ockham).

La posibilidad (3) no permite tampoco responder a nuestra cuestión, puesto que, para Ockham mismo, el conocimiento abstractivo simultáneo al intuitivo no desempeña ningún papel operativo a la vista del conocimiento efectivo de las cosas: no es ninguna otra cosa más que una simple hipótesis teórica que sirve para explicar de donde proviene el habitus que inclina al segundo conocimiento abstractivo (el intuitivo imperfecto). Ockham se ha creído obligado a plantear esta hipótesis por preocupación de fidelidad al principio aristotélico que quiere que el habitus sea engendrado por unos actos semejante a aquellos que se dispone a cumplir². Pero admite

1. Esta total neutralidad existencial de la prima notitia abstractiva es subrayada de nuevo por Ockham en Reportatio II, q.14, OTh V, p.334-335 (*Aliud sciendum est quod*).

2. Cf, Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.261-265.

paralelamente que se trata de una hipótesis contraria a la experiencia¹ y que debería por tanto ser rechazada en provecho de un modelo explicativo más simple según el cual el habitus que inclina a la intuición imperfecta es directamente engendrado por un conocimiento intuitivo perfecto². Queda la posibilidad (1), con la cual hemos

INTRODUCCIÓN

inceptor habría debido proceder de manera simétrica por relación a su presentación de lo intuitivo y precisar expresamente que, según el curso ordinario o natural de las cosas, el conocimiento abstractivo incomplejo in particulari ep̄ ti

La segunda dificultad concierne a la relación de la abstracción con la singularidad. A semejanza de la primera, la formularemos de manera interrogativa: el conocimiento abstractivo ¿puede verdaderamente ser propio de una cosa singular en particular? Dicho de otra manera: todo conocimiento abstractivo ¿no es de suyo un conocimiento universal?. En la afirmativa, habría choque de frente entre los dos primeros sentidos de la abstracción que hemos distinguido con Ockham. En el Prólogo de la *ordinatio*, mientras que plantea por primera vez su distinción entre el conocimiento que lleva sobre un universal abstracto y el conocimiento que abstrae de la existencia y de la no-existencia, Ockham añade, a propósito de la segunda, que ella abstrae también «de las demás condiciones que tocan de manera contingente a la cosa o que son predicadas de la cosa»¹. Pues, si el intelecto conoce una cosa abstrayéndola no solamente del hecho de que ella existe o no, sino también de las «otras condiciones que le tocan de manera contingente», parece ciertamente que la resultante cognitiva de esta operación de abstracción sea un concepto que tiene un cierto grado de generalidad. Mucho más, si ésta operación abstractiva es empujada hasta el punto en que todas las características extrínsecas que afectan a la cosa son puestas de lado, es un concepto quiditativo específico que el intelecto en este caso, es decir una representación general que indica la quididad de la cosa inicialmente aprehendida y que conviene igualmente a toda otra cosa específicamente semejante a ésta. Si esta lectura es justa, la abstracción según la existencia no haría por tanto conocer una cosa singular en particular sino sería mas bien un conocimiento común a varias cosas singulares. Sin embargo, en numerosos

1. *Ordinatio*, Prol., q.1, OTh I, p.31: «Aliter accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et ab aliis condicionibus quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re» (somos nosotros quien subrayamos).

pasajes de su obra¹. Ockham reconoce expresamente que el conocimiento abstractivo puede tener por objeto una cosa singular in particulari. En sentido contrario, Ockham precisa que todo conocimiento abstractivo simple es de suyo un conocimiento común o universal². Para el venerabilis inceptor, la explicación de este hecho se encuentra en el plano de la causalidad: el intuitivo es un conocimiento simple propio de una cosa singular puesto que él es inmediatamente causado (o apta a ser causado) por esta cosa y no aquella (por muy semejantes que estas cosas sean ellas entre si); a la inversa, el abstractivo simple es un conocimiento común a varias cosas singulares, es decir que no es ya la similitud de una cosa singular como de otra específicamente semejante –representa de manera igual a varias cosas específicamente semejantes–, puesto que no es inmediatamente causado (ni apto a ser inmediatamente causado) por una cosa (el es inmediatamente causado o bien por un conocimiento intuitivo, o bien por un habitus). La apropiación del conocimiento intuitivo de un objeto singular en particular se explica por el hecho de que la intuición es el efecto cognitio inmediato de su objeto. Correlativamente, la mediación casual de la intuición o del habitus que ocupa lugar entre la cosa y el conocimiento abstractivo simple es la razón por la cual este último es común, es decir que él se refiere a varias cosas que se asemejan. Ockham niega por tanto que pueda haber un conocimiento abstractivo que sea a la vez simple y propio de una cosa singular en particular. Por consiguiente, todas las veces en que Ockham habla de un conocimiento

1. Cf. Ordinatio, Prol., q.1, OTh I, p.6-7 (*Dicendum quod*), p.23, p.32 y p.42 (*si dicatur quod (...) hoc verum est*); Reportatio II, q.14, OTh V, p.316 (*Ideo dico quod*).

2. Cf. Quodlibet I, q.13, Oth IX, p.73 (*Secundum dico quod*), p.74 (*Tertio dico quod*) y p. 76 (*Ad primum*); Quodlibet V, q.7, OTh IX, p.506 (*Quarto dico quod*).

abstractivo propio de una cosa singular en particular, sería preciso suponer que sobreentiende un conocimiento compuesto y en modo alguno simple. Esta lectura concuerda por lo demás con lo que el venerabilis inceptor afirma explícitamente en un pasaje importante de la trigésima cuestión del primer Quodlibet¹. Pero ¿qué es una *cognitio composita*? El conocimiento compuesto no debe ser confundido con el conocimiento complejo: este es un acto proposicional que es susceptible de verdad o de falsedad mientras que aquel es un acto anti-proposicional que consiste en una conjunción de varios conceptos simples. Y puesto que el concepto simple es un conocimiento abstractivo universal, eso equivale a decir que el concepto compuesto es un conocimiento abstractivo singular (propio de un individuo) que resulta del cruzamiento único de varios universales. Por ejemplo, al componer los conceptos universales «ser de tal figura», «ser de tal color», «ser de tal longitud», «ser de tal anchura» y «estar en tal lugar» (la lista no es forzosamente exhaustiva), el intelecto obtiene un conocimiento abstractivo propio de tal individuo en particular o aún el concepto de éste individuo (en el sentido amplio de la noción de concepto). Ockham nos dice que un tal conocimiento compuesto es el principio de la memoria: por ella, el sujeto cognoscente se rememora tal cosa singular que él ha visto ya, o aún se acuerda de haber visto tal cosa singular, lo que, ciertamente, es diferente, pero el venerabilis inceptor pasa negligentemente de la una a la otra formulación.

Incluso si Ockham no hace el vínculo, sus propósitos nos conducen a la noción de conocimiento intuitivo imperfecto, este conocimiento por el cual el intelecto sabe con evidencia que una cosa ha existido (o no ha existido). El concepto compuesto rememorativo del que nos habla aquí Ockham ¿es este conocimiento

1. Quodlibet I, q.13, OTh. IX, p.77 (*Ad tertium*): «(...) *videndo aliquid, habeo aliquam cognitionem abstractivam prariam, sed illa non erit simplex sed composita ex simplicibus*».

intuitivo imperfecto del que era cuestión más arriba?

Una tal identificació parece difícil de operar, porque el venerabilis inceptor no ha afirmado nunca que el intuitivo imperfecto es un conocimiento compuesto, ni que él permitía juzgar verdades contingentes distintas que la sola proposición existencial en el pasado («*Haec res fuit*» o «*Haec res non fuit*»). A fin de cuentas, no vemos muy bien por qué Ockham se enreda con una tal noción de concepto compuesto, mientras que la idea de un acto intuitivo, perfecto o imperfecto, que abraza a varias res a la vez (una sustancia y sus diversas cualidades, por ejemplo) basta para dar cuenta del conocimiento propio o singular. Según nosotros, una posible razón que explicaría por qué Ockham hace la hipótesis de un concepto compuesto a título de cognitio abstractiva inicial propio de la cosa intuitivamente captada sería la necesidad de encontrar una causa adecuada al habitus que inclina al conocimiento abstractivo segundo (el intuitivo imperfecto). Vamos a examinar en un instante este aspecto del pensamiento ockhamiano).

La tercera y última dificultad concierne a las causas respectivas de la prima notitia abstractiva y del hábitus de conocimiento intuitivo imperfecto. Relativamente al primer punto, Ockham se contradice al afirmar a la vez que la cosa es causa parcial inmediata (con la intuición y el intelecto) del primer conocimiento abstractivo¹ y que este no es inmediatamente causado (ni apto a ser inmediatamente causado) por la cosa —al ser suficiente la intuición (con el intelecto) para producirlo². Ockham reconoce por lo demás que hay contradicción

1. Cf. Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.277 (*Loquendo vero*); Reportatio II, q.14, OTh V, p.316-317 (*secundo dico quod*), p.328 (*Eodem modo*); Quodlibet I, q.13; OTh IX, p.78 (Et si quaeras (...) respondeo); Quaest. Physic., q.7, OPh VI, p.411, (*Et si quaeras (...) respondeo*).

2. Cf. Reportatio II, q.14, OTh V, p.333-334; Quodlibet I, q.13, OTh IX, p.74 (*Tertio dico quod*).

sobre este punto¹. Si nuestro autor hace aquí referencia a la prima abstractiva que está planteada para dar cuenta del engendramiento del habitus de conocimiento intuitivo imperfecto, mientras que la coherencia de su pensamiento exige que tome posición en favor de la primera tesis, aquella de la causalidad inmediata del objeto, puesto que, lo hemos visto,² hace de una tal causalidad la única razón del carácter propio del conocimiento producido. Pues, el intuitivo imperfecto siendo un conocimiento singular propio, el habitus, que permite actualizarlo debe provenir de un conocimiento que sea igualmente propio, y si éste es de orden abstractivo, entonces, en virtud de lo que hemos expuesto más arriba, debe ser en absoluto simple sino compuesto. Por el contrario, si fuese cuestión de la prima abstractiva simple que es el concepto específico (el concepto general de hombre, por ejemplo), entonces, para permanecer siendo coherente, nuestro autor debería adoptar la segunda tesis, a saber aquella que estipula que el objeto no es causa inmediata de este conocimiento, puesto que éste es común y en modo alguno propio de una cosa singular, en particular. Es correcto sin embargo afirmar que, según Ockham, la cosa es causa mediata de la prima notitia abstractiva comprendida como concepto específico, puesto que produce la intuición de la que ésta abstractiva depende. En cuanto al segundo punto, ya hemos presentado las dos explicaciones rivales que propone Ockham para dar cuenta de la formación del habitus que dispone al conocimiento intuitivo imperfecto³. Estando admitido el principio aristotélico según el cual un

1. Cf. Reportatio II, q.14, OTh. V, p.333: «*illa notitia <abstractiva>non <causatur> ab obiecto, licet tamen contrarium dicatur*». Aunque Guillermo haga aquí referencia a la prima abstractiva que es el abstractivo propio concomitante al intuitivo, anotamos que la contradicción que destacamos concierne también ciertamente a la prima abstractiva simple que es el concepto específico (en el orden de las generalidades conceptuales, el concepto de la especie especialísima es primero, primitate generationis, por relación a los conceptos genéricos).

2. Cf. supra, p.41-42.

3. Cf. supra, p.37-38.

habitus es engendrado por unos actos de la misma naturaleza (*eiusdem rationis o speciei*) que aquellos que él inclina a cumplir la dificultad a la cual Ockham hace frente es la siguiente: de una parte, la intuición imperfecta no puede depender de un hábitus que ha sido engendrado por una intuición perfecta, puesto que ésta es de naturaleza tal que hace posible la evidencia para un juicio existencial en el presente mientras que aquella es de naturaleza tal que no permite llevar un juicio de esa suerte; de otra parte, la intuición imperfecta no puede depender de un hábitus que ha sido engendrado por un conocimiento puramente abstractivo (tal como la prima abstractiva conmomentante a la intuitiva), puesto que ésta no permite ningún juicio existencial, ni en el presente, ni en el pasado, mientras que aquella hace posible la evidencia para un juicio existencial en el pasado. En resumen, la intuición imperfecta, puesto que ocupa una posición gnoseológica intermedia entre la intuición perfecta y la abstracción pura, toma en parte de ambas sin ser totalmente semejante a la una o a la otra; y porque ella es diferente secundum rationem tanto de la intuición perfecta como de la abstracción pura, la intuición imperfecta no puede derivar de ninguna de las dos por la mediación de un hábitus. Ockham explora alternativamente las dos hipótesis concurrentes y no nos dice finalmente que solución adopta sobre esta cuestión. Según nosotros, habría debido lógicamente privilegiar la posición que quiere que el habitus de conocimiento intuitivo imperfecto sea directamente engendrado por un conocimiento intuitivo perfecto¹ y ésto, por dos razones: además del hecho de que ninguna de las dos posibilidades satisface de todas maneras el principio aristotélico del engendramiento del hábitus ¡al negar aquella que tenía una abstractiva conmomentante a la intuitiva es más económica (aplicación de la «navaja de Ockham»!) y, contrariamente a su rival, se concuerda con la

1. Ver por lo demás en este sentido el primer respondeo de la página 266 de la Reportatio II, q.12-13, OTh V.

experiencia. Pero Okham no podía aceptar esta solución sin contradecirse él mismo, puesto que afirma en dos ocasiones al menos que el conocimiento intuitivo no engendra ningún hábitus¹. A guisa de solución de recambio, nos gustaría proponer la explicación gnoseológica siguiente. La intuición perfecta, con la percepción continua del tiempo presente que ella conlleva, y el objeto actualmente existente que ella aprehende concurren a título de causas parciales para producir un juicio existencial evidente en el presente. Esta intuición perfecta deja en el intelecto una huella mnésica —que no es en el punto de partida un hábitus propiamente hablando pero puede llegar a serlo— gracias a la cual el intelecto puede reactivar en él la visión del objeto inicialmente aprehendido incluso si éste no está ahí.

En ausencia del objeto como causa motiva exterior, la visión intelectual diferente de ella (que se le puede llamar «intuición imperfecta») —con la percepción implícita de la diferencia temporal que la separa del momento en que se ha producido la intuición inicial— obra solo para causar un juicio existencial evidente en el pasado. Este modelo explicativo no nos parece conllevar dificultad teórica y está completamente conforme con los principios del pensamiento ockhamiano.

Sea de ello lo que fuere de la validez de este modelo, nuestra lectura de los textos de Ockham nos habrá conducido, al cabo de la línea, a una noción de conocimiento abstractivo que se reduce a la acepción tradicional que hace de él un conocimiento universal. En efecto, si la hipótesis de una prima abstractiva concomitante al intuitivo perfecto es abandonada, si el abstractivo in particulari es de hecho un intuitivo imperfecto, si el abstractivo simple constituye de suyo un conocimiento común y si, finalmente, es posible explicar la génesis del juicio existencial

1. Cf. Reportatio II, q.12-13, OTh V, p.264 y p.293. En efecto, la experiencia nos enseña que el intelecto no está cada vez más inclinado a ver una cosa después de haberla visto un cierto número de veces mas que cuando la ha visto por primera vez.

en el pasado no planteando mas que unos conocimientos de orden intuitivo, entonces el único sentido que subsiste para caracterizar el conocimiento abstractivo tal como lo concibe Ockham es el de un conocimiento universal.

CONCLUSIÓN DEL CONCEPTO A LA COSA ETIOLOGÍA DE LOS ACTOS DE CONOCIMIENTOS INCOMPLEJOS

Lo hemos subrayado en la segunda sección de este estudio: es a través del prisma del análisis trascendental como Guillermo de Ockham estudia en primer lugar el tema de la duplex notitia incomplexa. Pero Ockham no es el teórico de una pura lógica del conocimiento a priori. El conocimiento para él, se refiere a un mundo real extra animam y, lo que es más allí encuentra su origen. En complemento a la marcha analítica que es la suya, Ockham propone por tanto una etiología realista de los actos de conocimiento incomplexos. Dicho de otra manera, el Venerabilis inceptor completa su análisis trascendental del juicio por la explicación del proceso gnoseológico que va de la cosa empíricamente dada al concepto naturalmente formado que la representa¹.

Para expresar la marcha ockhamiana de manera interrogativa, podríamos decir que nuestro teólogo franciscano se plantea ahora la cuestión siguiente; ¿cuáles son las condiciones de posibilidad reales de los actos de conocimiento incomplexos? Las secciones anteriores nos han proporcionado varias ocasiones para aportar unos elementos de respuesta a esta cuestión, pero nos gustaría concluir nuestro estudio por un

1. En esta sección, no tomamos en consideración mas que el dominio de los objetos sensibles naturalmente conocidos por el hombre y ponemos deliberadamente de lado el estudio de los actos de conocimiento reflejos y complejos en si mismos.

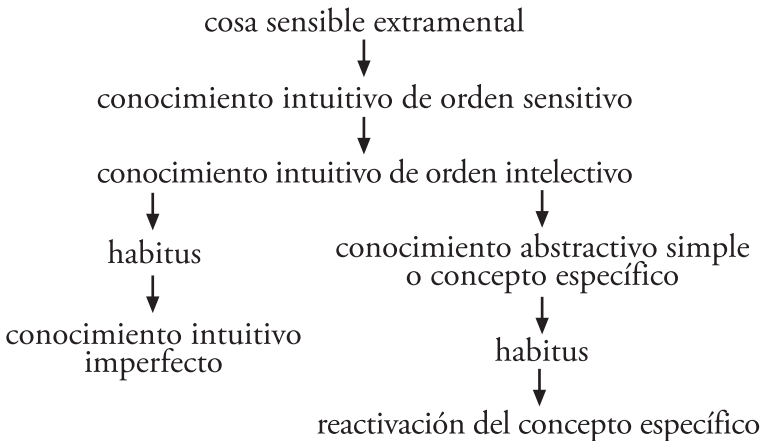
ensayo de síntesis poniendo ante todo de relieve los tres principios rectores del modelo gnoseológico ackhamiano¹: la causalidad, la naturalidad y la representacionalidad.

La ca

es naturalmente causado por un objeto real que lo representa, o aún: lo que representa el acto de conocimiento incomplejo está objetivamente fijado por la causalidad natural que ejerce la cosa extra-mental sobre las facultades cognitivas. El hecho de que el venerabilis inceptor niegue que haya unas species (sensibles o inteligibles) que intervienen en los mecanismos cognitivos no le priva de concebir el conocimiento en términos de similitud representativa. En efecto, el modelo gnoseológico ockhamiano descansa sobre una estructura triádica: el acto cognitivo incomplejo, ya sea intuitivo o abstractivo, es una res absoluta numericamente distinta y el sujeto noético del que ella es una cualidad y el objeto real del que ella es una similitud. Así, el acto cognitivo incomplejo es aunque parezca imposible una entidad intermediaria que vincula la facultad de conocer a la cosa por modo de representación.

Terminaremos nuestro estudio por un esquema sintético.

Tal como podemos reconstruirlo a partir de los elementos teóricos que anteriormente hemos puesto al día, el proceso gnoseológico que nos presenta Ockham se desarrolla siguiendo una secuencia causal en cinco tiempos, en donde el símbolo « ↓ » significa precisamente un lazo de causalidad.



Notas a la traducción española

Hemos colocado entre corchetes oblicuos <>, todos los términos, sintagmas o conjuntos de palabras españolas para las cuales no se encontraba ningún término, sintagma o conjunto de palabras correspondiente en el original latino, pero que hemos creído bueno añadir a nuestra traducción, y esto por una u otra de las tres razones siguientes: 1) completar una frase formaulada de manera elíptica por Ockham, a fin de hacerla plenamente legible e inteligible en castellano; 2) aportar una precisión que nos parecía necesaria para asegurar una justa comprensión del texto de Ockham; 3) obtener unas frases correctas desde el punto de vista de la sintaxis española.

Además, todos los títulos y subtítulos de secciones, igualmente colocados entre corchetes oblicuos, traducen, con algunas excepciones casi, aquellos que han sido retenidos por los editores del Instituto franciscano de St. Bonaventure.

Por lo demás, las cifras que también hemos insertado entre corchetes oblicuos remiten a los números de páginas de los volúmenes de la edición crítica de St. Bonaventure.

En fin, el término «cosa» colocado entre corchetes oblicuos desempeña el papel de indicador de «sustantividad», es decir que su función consiste sencillamente en volver bajo modo nominal en castellano un participio perfecto pasivo, un participio presente, un adjetivo o un pronombre en el neutro dado como sustantivo en latín. Para operar esta traducción sin modificar la significación del participio, del adjetivo o del pronombre latino, nos era preciso utilizar un término de universalidad máxima, es decir un término susceptible de ser predicado de todo: es el caso del término «cosa», al menos tal como lo hacemos funcionar aquí como simple señalador de «sustantividad».

Sin embargo, cuando el término «cosa» aparece sin corchetes oblicuos en nuestra traducción, desempeña entonces el término «res» que se encuentra en el texto de Ockham.

Ultimo punto. Los editores de St. Bonaventure han insertado entre los signos |§ §| las palabras o las frases que son (o les parecían ser) unas adiciones de Ockham sobre la redacción inicial de su comentario al primer libro de las sentencias¹: las hemos seguido en este uso para los extractos de esta obra que hemos traducido.

1. A este propósito, ver la «Introducción» en el primer volumen de la edición crítica de las obras de Ockham: *Opera theologica I*, G. Gal y S. Brown (eds), St. Bonaventure (New York), Franciscan Institute 1967, p.11*-31* (particularmente p.20*).

NOTICIA BIBLIOGRÁFICA

de las obras y artículos consultados para la redacción de este estudio

- ADAMS, M. McCORD, «Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham» *Traditio* 26 (1970), p.389-398.
- William Okham, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1987 (2 vol.).
- BAUDRY L., *Léxico filosófico de Guillermo de Ockham. Estudio de las nociones fundamentales*, París, Lethielleux, 1958.
- BERUBE C., *El conocimiento de lo individual en la Edad Media*, Montreal-París, PUM-PUF, 1964.
- BIARD J., *Guillermo de Ockham y la teología*, París, Le Cerf, 1999.
- Guillermo de Ockham. *Lógica y filosofía*, París, PUF, 1997.
- BOEHNER P., *In Propria Causa*, en *Collected Articles on Ockham*, E.M. Buytaert (ed.) st. Bonaventure (New York), The Franciscan Institute, 1958, p.300–319.
- *The Notitia Intuitiva of Non-existents according to William Ockham*, en *Collected Articles on Ockham*, E.M. Buytaert (ed.), St. Bonaventure (New York), The Franciscan Institute, 1958, p.268-300.
- BOLER J.F., *Intuitive and Abstractive Cognition*, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.460-478.
- «Ockham on Evident Cognition», *Franciscan Studies* 36 (1976), p.85-98.

- «Ockham on Intuitive cognition», *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), p.95-106.
- BRAMPTON C.K., «Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition», *Antonianum* 40 (1965), p.449-466.
- CHOJNACKI P., Los factores y los límites del conocimiento humano según la crítica de Ockham y de Nicolas de Autrecourt, en *El hombre y su destino según los pensadores de la Edad Media. Actas del primer congreso internacional de filosofía medieval*, Lovaina-París, Nauvelaerts, 1960, p.681-687.
- DAVIDS L.D., «The Intuitive Knowledge of Non-Existents and the Problem of Late Medieval Skepticism», *The New Scholasticism* 49 (1975), p.410-430.
- DAY S.J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure (New York), The Franciscan Institute, 1947.
- DUMONT S.D., «Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition», *Speculum* 64 (1989), p.579-599.
- GODDU A., *The Physics of William of Ockham*, Leiden-Köln, Brill, 1984.
- GUELLUY R., *Filosofía y teología en Guillermo de Ockham*, París-Lovaina, 1947.
- KARGERE, Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition, en *The Cambridge Companion to Ockham*, P.V. Spade (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.204-226.
- LEPPIN V., «Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His knowledge of the World?» *Franciscan Studies* 55 (1998), p.169-180.
- MAURER A., *The Philosophy of William of Ockham in the light of Its Principles*, Toronto, PIMS, 1999.
- MC GRADE A.S., Seeing Things: Ockham and Representationalism, en *El hombre y su universo en la Edad Media. Actas del séptimo congreso internacional de filosofía medieval*, C. Wennin (ed.), Lovaina-París, Peeters-Vrin, 1986, p.591-597.

- MURALT, A. de. Las consecuencias de la doctrina Ockhamiana de la omnipotencia divina. El conocimiento intuitivo de una cosa que no existe, en *La postura de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamianos y gregorianos*, Leiden, Brill, 1991, p.352-407.
- PANACCIO Cl. *Intellect and Will in William of Ockham's Nominalism*, a aparecer.
- «Intuición, abstracción y lenguaje mental en la teoría ockamista del conocimiento», *Revista de la Metafísica y de Moral* (1992/1), p.61-81.
 - *El discurso interior. De Platón a Guillermo de Ockham*, París Seuil, 1999.
 - *Las palabras, Los conceptos y las cosas. La semántica de Guillermo de Ockham y el nominalismo de hoy*, Montreal-París, Bellarmin-Vrin, 1991.
 - *Ockham on Concepts*, Ashgate, 2004.
- RICHARDS R.C., «Ockham and Skepticism», *The New Scholasticisms* 42, (1968), p.345–363.
- SCOTT T.K., «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuición», *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969), p.27-49.
- SPRUIT L., *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol.1, *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, Brill, 1994.
- STREVELER P.A., «Ockham and his Critics on: Intuitive Cognition», *Franciscan Studies* 35 (1975), p.223-236.
- STUMP, E. *The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species*, en *The Cambridge Companion to Ockham*, P.V. Spade, (ed.), Cambridge, Cambridge University, Press, 1999, p.168-203.
- TACHAU R.H., *The Response to Ockham's and Aureol's Epistemology (1320-1340)*, en *English Logic in Italy, in the 14th and 15th Centuries. Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, A. Maieru (ed.), Naples, Bibliopolis, 1982, p.185-217.
- WENGERT R.G., «The Sources of Intuitive Cognition in William of Ockham», *Franciscan Studies* 41 (1981), p.415-447.

– «Three Senses of Intuitive Cognition: A Quodlibetal Question of Harvey of Nedellec», *Franciscan Studies* 43 (1983), p.408-431.

WOOD R., *Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham on Fourteenth-Century Perspective*, en *From Ockham to Wyclif*, A. Hudson y M. Wilks (ed.), Basil Blackwell, 1987, p.51-61.

Guillermo de Ockham

INTUICIÓN Y ABSTRACCIÓN

ORDINATIO, PROLOGUS
QUAESTIO 1

UTRUM SIT POSSIBILE INTELLECTUM VIATORIS
HABERE NOTITIAM EVIDENTEM
DE VERITATIBUS THEOLOGIAE

Expositio terminorum quaestionis

<5> Circa istam quaestionem primo exponendi sunt aliqui termini positi in quaestione: el primo, quid importetur per intellectum viatoris; secundo, quid nomine notitiae evidentis; tertio, quid per veritates theologiae. (...)

Circa primum dico quod intellectus viatoris est ille qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia Dei ordinata. Per primum excluditur intellectus beati, qui notitiam intuitivam deitatis habet; per secundum excluditur intellectus damnati, cui non est illa notitia possibilis de potentia Dei ordinata, quamvis sit sibi possibilis de potentia Dei absoluta.

ORDINATIO, PRÓLOGO CUESTION 1

SI ES POSIBLE QUE EL INTELECTO DEL HOMBRE
AQUI ABAJO TENGA UN CONOCIMIENTO
EVIDENTE DE LAS VERDADES DE LA TEOLOGIA

<Explicación de los términos de la cuestión>

<5> Relativamente a esta cuestión ante todo deben ser explicados algunos términos que son planteados en la cuestión: y primeramente, lo que es designado por el «intelecto del hombre aquí-abajo»; en segundo lugar, lo que es <designado> por el nombre de conocimiento evidente; en tercer lugar, lo que <es designado> por «verdades de la teología». (...)

Relativamente al primer <punto>, digo que el intelecto del hombre aquí-abajo es aquel que no tiene el conocimiento intuitivo de la deidad que le es posible según la potencia ordenada de Dios.

Por la primera <parte de esta definición>, se excluye el intelecto del bienaventurado, que tiene el conocimiento intuitivo de la deidad; por la segunda <parte de esta definición>, se excluye el intelecto del condenado, para quien éste conocimiento no es posible según la potencia ordenada de Dios, aunque él le sea posible según la potencia de Dios.

Circa secundum, scilicet quae notitia est evidens, dico quod notitia evidens est cognitio alicuius veri complexi, es notitia terminorum incomplexa immediate vel mediate nata sufficienter causari. Ita scilicet quod quando notitia incomplexa aliquorum <6> terminorum |§ sive sint termini illius propositionis sive diversarum propositionum §| in quocumque intellectu habente talem notitiam sufficienter causat |§ vel est nata causare §| mediate vel immediate notitiam complexi, tunc illud complexum evidenter cognoscitur. Ex isto sequitur quod notitia evidens est in plus quam scientia vel intellectus vel sapientia, quia propositio contingens potest evidenter cognosci, et tamen illa notitia nec est scientia nec intellectus nec aliquis illorum habituum quos ponit Philosophus VI *Ethicorum*¹.

Si dicatur quod notitia evidens veritatis contingentis nunquam causatur sufficienter ex notitia incomplexa terminorum, quia tunc sciretur cognitio terminis. Sed omne tale est principium per se notum, secundum Philosophum I *Posteriorum*². Sed nulla veritas contingens est per se nota; igitur etc.:

Dicendum quod propositio per se nota est illa quae scitur evidenter ex quacumque notitia terminorum ipsius propositionis, sive abstractiva sive intuitiva. Sed de propositione contingente non est hoc possibile, quia aliqua notitia terminorum sufficit ad causandum notitiam evidentem veritatis contingentis, scilicet intuitiva, sicut post patebit, aliqua autem

1. Aristote, *Ethica Nicomachea*, VI, 3 (1139b 16-17).

2. Aristote, *Analytica Posteriora*, I, 3 (72b 18-26).

Relativamente al segundo <punto> a saber qué conocimiento es evidente, digo que el conocimiento evidente es el conocimiento de un complejo <proposicional> verdadero que es apto para ser causado suficientemente, de manera inmediata o mediata, por el conocimiento incomplejo de los términos. De suerte que, cuando el conocimiento incomplejo <6> de los términos |§ ya sean los términos de esta proposición o de otra distinta o de diversas proposiciones §|, en todo intelecto que tiene un tal conocimiento, causa suficientemente |§ o es apto para causar §|, de manera mediata o inmediata, el conocimiento de un complejo <proposicional>, mientras que este complejo <proposicional> es conocido con evidencia. Se sigue que el conocimiento evidente es <alguna cosa> además de la ciencia o del intelecto o de la sabiduría, porque una proposición contingente puede ser conocida con evidencia y sin embargo este conocimiento no es ni la ciencia, ni el intelecto, ni uno de estos hábitos que el filósofo plantea en el sexto <libro> de las Éticas¹.

Si se le dice ésto: el conocimiento evidente de una verdad contingente no es nunca causado suficientemente por el conocimiento incomplejo de los términos, porque entonces sería conocido enseguida los términos conocidos; pues, todo lo que es de esa clase es un principio conocido por sí, según el Filósofo en el primer <libro> de los segundos <analíticos>²; pero ninguna verdad contingente es conocida por sí: por tanto, etc.

<A esta objeción>, es preciso decir que la proposición conocida por sí es aquella que es conocida con evidencia a partir de todo conocimiento de los términos de esta proposición ella-misma, ya sea abstractiva, ya sea intuitiva. Pero eso no es posible en el caso de una proposición contingente, porque un cierto conocimiento de los términos basta para causar el conocimiento evidente de una verdad contingente, a saber el intuitivo, como será manifiesto por la continuación, pero un cierto <otro conocimiento distinto>

1. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3 (1139b16-17).

2. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 3 (72b 18-26).

non sufficit, scilicet abstractiva. Unde si aliquis videat intuitive Sortem et albedinem existentem in Sorte, potest evidenter scire quod Sortes est albus. Si autem tantum cognosceret Sortem et albedinem existentem <7> in Sorte abstractiva, sicut potest aliquis imaginari ea in absentia eorum, non sciret evidenter quod Sortes esset albus, et ideo non est propositio per se nota.

Circa tertium dico quod omnes veritates necessariae homini viatori ad aeternam beatitudinem consequendam sunt veritates theologicae. (...) Ex isto sequitur quod aliquae veritates naturaliter notae seu cognoscibiles sunt theologicae, sicut quod Deus est, Deus est sapiens, bonus etc., cum sint necessariae ad salutem; aliquae autem sunt supematuraliter cognoscibiles, sicut: Deus est trinus, incarnatus et huiusmodi.

Divisio quaestionis

<15> His visis circa istam quaestionem sic procedam: primo ostendam quod intellectus noster etiam pro statu isto respectu eiusdem obiecti sub eadem ratione potest habere duas notitias incomplexas specie distinctas, quarum una potest dici intuitiva et alia abstractiva. Secundo, quod talis duplex notitia respectu Dei sub propria ratione deitatis est possibilis. Tertio, quod utraque illarum est ab altera separabilis. Quarto, ex hoc concludam quod notitia deitatis abstractiva est viatori possibilis. Quinto respondebo ad formam quaestionis. Sexto movebo aliqua dubia et solvam.