

## EL ALMA COMO LUGAR DE LOS UNIVERSALES Y LA NATURALEZA DE LA SUBSTANCIA EN GUILLERMO DE OCKHAM

Guillermo de Ockham, a quien la tradición escolástica, siempre aguda al calificar a sus maestros, denominara "Doctor plus quam subtilis" (como a émulo de su cofrade Duns Escoto) y "Venerabilis inceptor" (porque no habiendo llegado nunca a ser un "magister actu regens" fue sólo un "inceptor" o profesor adscripto, y, sin embargo, digno ya de veneración por su saber, y además porque fue el "inceptor", esto es, el iniciador de la escuela nominalista) es una figura clave para la historia de la filosofía y de la cultura moderna.

Nacido en Surrey, cerca de Londres, a fines del siglo XIII, estudió en Oxford y comentó allí las consabidas "Sentencias" de Pedro Lombardo.

Acusado de herejía por un tomista intransigente (el canciller Lutterell) tuvo que marchar a la corte papal de Avignon para someterse al juicio de la Curia (1324). Pero antes de que ésta se pronunciara sobre la ortodoxia de su doctrina se vio envuelto allí en la polémica que los franciscanos, encabezados por su general, Miguel de Cesena, sostenían con el papa Juan XXII acerca de la pobreza evangélica. Muchos frailes menores (fratricelli) se esforzaban aún por conservar el espíritu del "Poverello" en el seno de una Iglesia que, como dice A. Harnack, se había prostituído en Avignon (1).

---

(1) A. HARNACK, *Outlines of the History of Dogma*. Boston 1959, p. 441.

Pero ni siquiera en aquellos años de cismas y profunda decadencia podía un fraile oponerse impunemente al Soberano Pontífice. Y así, para evitar la cárcel o quizás algo peor, el erudito y ardiente paladín de Dama Pobreza se vio obligado a huir de la ciudad papal y a buscar refugio en la corte de Luis de Baviera (1328).

Puesto al servicio de la causa imperial en su lucha contra el omnívoro papado, se constituyó, por así decirlo, en el primer teórico de la separación de la Iglesia y el Estado, en un predecesor inmediato del concepto bodiniano de soberanía y en uno de los pilares del espíritu laico (2).

El "tu me defende gladio et ego te defendam calamo", si no es literalmente cierto, describe al menos en su esencia las relaciones del fraile inglés con el monarca germano.

A mediados del siglo XIV muere en Múnich, abatido tal vez por la "peste negra".

La filosofía de Ockham, contra lo que afirman algunos historiadores como Ph. Boehner (3) con más piedad fraterna que histórica imparcialidad, no solamente es empírica sino que, según dice Gilson (4), constituye además "uno de los empirismos más radicales que se conocen".

Para Ockham existen dos clases de conocimiento: uno intuitivo y otro abstractivo. Solamente el primero (notitia intuitiva) nos pone en contacto con la realidad y nos permite aprehender la existencia de los objetos.

Pero es evidente que tal intuición no es una intuición intelectual sino sensorial. Luego, todo nuestro conocimiento de lo existente y real proviene de los sentidos.

El conocimiento abstractivo (notitia abstractiva) se funda enteramente en la intuición sensorial y, más aún, se reduce a ella.

En efecto, un conocimiento puede llamarse abstractivo en

---

(2) Cfr. C. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. Vols. IV-VI, Paris, 1942.

(3) Ph. BOEHNER, *Ockham. Philosophical writings*. 1959, p. 18.

(4) E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*. Paris 1952, p. 640.

dos sentidos: 1º) como representación mental de un objeto, dejando de lado la consideración de su existencia o no existencia; 2º) como representación mental de un objeto, dejando de lado la referencia a su individualidad, esto es, como imagen esquemática, susceptible de ser aplicada a muchos individuos reales.

Ahora bien, es claro que en ambos casos no se trata de un conocimiento esencialmente diferente al que se obtiene por los sentidos. En el primero, la abstracción (que ya no tiene nada que ver con el intellectus agens) no consiste sino en un prescindir o dejar de lado la existencia del objeto para retener sólo el contenido sin que éste pierda por cierto su carácter sensible. Se trata, en fin de cuentas, de ese alejamiento mínimo que supone la imaginación con respecto a su objeto.

En el segundo, abstracción no significa sino esquematización, esto es, adecuación, por simple resta de rasgos, de la imagen de un objeto singular hasta convertirla en imagen aplicable a una multitud de objetos. Y tal es precisamente para Ockham el concepto universal.

Si a la intuición sensorial se reduce, pues, todo concepto genérico y específico, esto es, toda simple aprehensión (notitia incomplexa) el juicio que, a su vez, se forma con ésta (notitia complexa) toma como materia necesaria, la intuición sensible y en tal sentido la llama Ockham "causa de la proposición universal que es principio del arte y de la ciencia" (causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae).

Parece difícil conducir los principios del empirismo con mayor consecuencia y rigor lógico <sup>(5)</sup>.

Con tal empirismo se vincula naturalmente su nominalismo que no llega, sin embargo, todavía a los extremos escépticos de un Nicolás d'Autrecourt, que ha sido llamado el Hume medieval <sup>(6)</sup>, o a las ingenuamente paradójicas formulaciones de algunos

---

<sup>(5)</sup> Cfr. L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*. Breslau, 1913.

<sup>(6)</sup> Cfr. H. RASHDALL, *Nicolas de Ulricuria, a medieval Hume*. London, 1907.

maestros del siglo XII que negaban hasta la posibilidad de la relación predicativa en la proposición (7).

En efecto, para Ockham las cosas individuales no sólo preceden a los universales en el orden del conocimiento sino también en el orden del ser. Todo lo que existe fuera del alma es singular (*omnis res extra animam est singularis*).

El universal no sólo no tiene realidad alguna anterior y superior a las cosas singulares (como sostenía el ultrarrealismo de Anselmo de Canterbury y Escoto Erígena sino que ni siquiera puede decirse que exista en las cosas singulares (como afirmaba el realismo moderado de Alberto Magno y Tomás de Aquino).

El universal es una "cierta ficción" (*fictio quaedam*) del sujeto.

Y sin embargo no es una ficción arbitraria y puramente convencional (*figmentum*).

Ockham distingue con precisión las palabras (voces) que son universales por convención (*ex institutione*) y las palabras en cuanto son aptas para ser predicadas de muchos objetos singulares o sea los conceptos (*conceptus*) que son universales por naturaleza (*naturalia*).

A éstos, pues, no se los puede considerar como meros "flatus vocis" ni como "una mera ficción sin semejanza alguna con la realidad" (*figmentum tale cui non correspondet aliquid consimile in esse*).

Estas ideas diferencian claramente a Ockham de los nominalistas rígidos de la Antigüedad al modo de Antístenes (8) y de los modernos como Hume (9) o Condillac (10) y lo acercan en cambio a la teoría de Abelardo (11) cuya distinción entre

---

(7) Cfr. C. PRANTL, *Storia della logica in Occidente*. Firenze. 1937 I. p. 224.

(8) Cfr. PLAT, *Soph.* 251 b.

(9) Cfr. D. HUME, *A treatise of human nature*. London, 1898. I. p. 330.

(10) Cfr. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris. 1798, I. p. 214.

(11) Cfr. B. GEYER, *Die Stellung Abälards in der Universalienfrage nach neun Landschriftlichen Texten*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 1913.

“vox” y “sermo” parecería corresponder a la antes referida distinción del maestro inglés.

Teniendo en cuenta todo esto M. de Wulf <sup>(12)</sup> considera que Ockham no debe ser contado entre los nominalistas y propone para su doctrina el nombre de intencionalismo.

Otros autores <sup>(13)</sup> distinguiendo del nominalismo propiamente dicho la teoría conceptualista colocan a nuestro autor entre los decididos partidarios de ésta.

“Pero, en todo caso, como hace notar Verweyen <sup>(14)</sup>, se oponían en la Edad Media, y ya en los siglos XI y XII, los *nominales* y los *reales*; aquéllos negaban y éstos reconocían la existencia real de lo universal. Tal diferencia era un criterio decisivo de división. Se prescindía de la distinción de un nominalismo riguroso y otro atemperado (según que se admitiera o negara la universalidad conceptual del pensamiento). Pero fue esta diferencia la que determinó el citado juicio de De Wlf”.

Por otra parte, aun en la comparación con Abelardo (cuya doctrina constituiría el prototipo del conceptualismo medieval) cabe señalar un importante matiz diferencial.

El autor del “Sic et non” no acepta que al universal le correspondiera una “esencia” (essentia) en la realidad pero habla de una “forma común” (communis forma) o “estado general” (status generalis) que el sujeto traduce en el “sermo”. Ahora bien, esto es algo más de lo que Ockham, obsesionado por el afán de “non multiplicare entia sine necessitate” estaría seguramente dispuesto a admitir.

Para él los universales no tienen existencia alguna fuera del alma.

Esta tesis que se halla propuesta y enunciada en varios pasajes de sus obras <sup>(15)</sup>, como que constituye la esencia de su gnoseología y de su metafísica, es desarrollada especialmente

---

<sup>(12)</sup> M. DE WULF, *Historie de la philosophie medievale*.

<sup>(13)</sup> Cfr. Ch. BOYER, *Cursus philosophiae*. Buenos Aires, 1943, I. p. 217-218.

<sup>(14)</sup> J. M. VERWEYEN, *Historia de la filosofía medieval*. Buenos Aires. 1957, p. 156.

<sup>(15)</sup> Cfr. I Sent. 2,8 Q; I Sent. 2,7 S; I Sent. 2,7 T; etc.

bajo este aspecto en la *Summa totius logicae*, I, c. XV. El primer argumento que allí da, reza así: "Ningún universal es substancia singular y numéricamente una. Si tal cosa se dijera seguiríase que Sócrates es algo universal porque no hay mayor razón para que sea universal una substancia singular antes que otra cualquiera. Ninguna substancia singular, por tanto, es algo universal, más toda substancia es numéricamente una y singular".

Lo que existe en la realidad, esto es, lo que existe fuera del alma son los individuos, las substancias singulares, que son lo que son y nada más.

Es cierto que también existen los accidentes más éstos no se distinguen realmente de la substancia sino sólo por el modo de la predicación (16).

Pero ningún universal es una substancia singular porque si así fuera se borrarían los límites entre lo universal y lo individual y podría decirse que Sócrates o cualquier otro individuo humano es el Hombre en sí.

Por tanto, ningún universal existe en la realidad y fuera del alma (extra animam).

Aquí podría darse por terminada la primera prueba pero Ockham, con un procedimiento rigurosamente dicotómico, quiere mostrar cómo el universal para existir en la realidad tendría que dejar de ser universal.

"Porque toda cosa o es una sola cosa y no muchas o es muchas cosas. Si es una y no muchas, es numéricamente una, pues esto es lo que todos llaman numéricamente uno". Y entonces nos hallamos frente a la cosa singular o individual, porque lo que es numéricamente uno no supone ninguna relación intrínseca con la multiplicidad y ésta es precisamente la idea de la singularidad.

"Pero si alguna substancia es muchas cosas, o es muchas cosas singulares o muchas cosas universales. Si se supone lo primero, síguese que una substancia sería muchas substancias

---

(16) Cfr. *Summa totius logicae* I c. XXXVIII.

singulares y, por consiguiente, la misma substancia sería muchos hombres. Y entonces aunque el universal podría distinguirse de un particular, no se distinguiría, sin embargo, de los particulares". Porque en ese caso el universal sería la suma o agregado de los particulares (singulares) y como tal sería él mismo algo particular (singular). Se trataría, en efecto, de un ente colectivo como un cardumen, un ejército o una pira, los cuales no por ser colectivos dejan de ser singulares. Aunque un ejército se distingue de cada uno de los soldados que lo integran no se distingue empero de la suma de todos ellos.

"Si, empero, alguna substancia es, por hipótesis, muchas cosas universales, tomo cada una de estas cosas universales y pregunto: ¿Es una sola cosa y no muchas o es muchas cosas? Si se supone lo primero, síguese que es singular; si se supone lo segundo, pregunto: ¿Es muchas cosas singulares o muchas cosas universales? Y así, o no habrá un proceso al infinito o se establecerá que ninguna substancia es universal de tal manera que deje de ser singular. Por lo cual sólo cabe inferir que ninguna substancia es universal".

Si se supone lo primero, estamos otra vez frente a lo singular o individual porque lo absolutamente uno, lo que no tiene relación intrínseca con la multiplicidad, es la substancia individual.

Si se supone lo segundo, o nos dejamos llevar por un proceso "in infinitum", lo cual es irracional, o arribamos de nuevo al seguro puerto de la substancia individual.

Hasta aquí la argumentación de Ockham está dirigida contra aquella forma extrema del realismo que considera a los universales como realidades subsistentes y separadas de los entes individuales (Escoto Erígena, Anselmo). Ahora enfrenta otra forma del realismo porque considera al universal como realidad anterior y superior por naturaleza a los individuos pero con una existencia no separada de la de éstos, de tal modo que se da como una naturaleza única, existente en todos los individuos de los cuales se predica aunque sin multiplicarse con ellos. Tal era la

sentencia que, dos siglos antes, había combatido Abelardo en su maestro Guillermo de Champeaux (17).

“Si el universal fuera una substancia única con existencia en las substancias singulares como distinta de ellas, se seguiría que podría existir sin ellas, porque cualquier cosa anterior a otra por naturaleza, puede existir sin ésta, por el poder divino. Pero tal consecuencia es absurda”.

Ockham se propone reducir esta forma del realismo a la anterior, ya refutada.

Si en cada individuo hubiera dos partes: una propia, que lo separara de todos los demás miembros de su especie, y otra común, que lo uniera a ellos, se daría una yuxtaposición de lo individual y lo universal. Pero toda yuxtaposición o suma implica homogeneidad. Luego lo universal sería esencialmente idéntico a lo individual y se reduciría a éste. Con lo cual hemos arribado a la misma conclusión que en el caso anterior: o el universal no existe de ningún modo en la realidad y fuera del alma o se reduce a la substancia individual y ya no es más universal.

Esta conclusión se hace tanto más forzosa cuanto que, según los sostenedores de dicha sentencia realista, el universal es por naturaleza anterior y superior a los individuos. Lo cual, en última instancia significa para Ockham que es más individuo que los individuos. En efecto. Dios puede hacer que una cosa que es anterior a otra por naturaleza y no depende de ella (aun cuando esté con ella íntimamente unida) exista aparte e independientemente de la misma. Podría hacer entonces que el *Hombre en sí* pusiera en fila con Pedro, Antonio y Felipe. Lo cual, como Ockham concluye, es evidentemente absurdo.

Contra tal manera de concebir la existencia de los universales *in re*, aduce otro argumento de índole estrictamente filosófica y además dos argumentos que podríamos llamar teológicos. Aquel ataca desde otro ángulo la idea de la composición de las substancias individuales con los universales.

“Tal universal no podría ser considerado como algo total-

---

(17) ABELARDUS, *Epistulae*, I c. 2.

mente exterior a la esencia del individuo. En tal caso formaría parte de la esencia del individuo y, por consiguiente, el individuo estaría compuesto de universales y de este modo no sería más singular que universal”.

En otras palabras, si el universal fuera un componente esencial del individuo, éste sería por lo menos tan universal como singular puesto que, si por uno de sus elementos constitutivos se diferenciaría de todos los demás miembros de la especie, por el otro, en cambio, se identificaría con la especie misma. Y así resultaría que no habría más razones para llamarlo individuo que para denominarlo universal. De lo cual puede fácilmente deducirse que, si queremos conservar la diferencia entre universal e individual y, aun más, si no queremos ponernos contra la misma inmediata certeza que la intuición sensorial nos proporciona sobre la existencia de los individuos como tales, sólo podemos concebir a los universales en el alma.

En cuanto a los argumentos que hemos denominado teológicos, el primero se refiere a la noción misma de creación.

Ockham opone aquí la noción cristiana de la creación “ex nihilo” a la noción platónica de participación y de emanación.

Ambas nociones que la mayoría de los pensadores cristianos desde Clemente Alejandrino y Orígenes hasta Tomás de Aquino y Duns Escoto se habían esforzado en conciliar, son enfrentadas aquí tácitamente por el franciscano inglés que asume en todo su rigor la idea del “ex nihilo”.

Tal asunción se funda en la necesidad de mostrar la absoluta omnipotencia de Dios con respecto al acto por el cual las criaturas llegan a existir. La voluntad de Dios puede hacer cualquier cosa que no implique una interna contradicción <sup>(18)</sup> y es principio absoluto y absolutamente incondicionado del Mundo. En este sentido puede decirse que para Ockham la voluntad divina ni siquiera se halla condicionada por las Ideas divinas. Y así como en el plano del deber ser una acción sólo es buena porque la libérrima voluntad de Dios quiere que sea buena y la misma acción

---

(18) OCKHAM, *Quodl.*, VI 6.

sería mala si Dios así lo dispusiese, de tal manera que él puede ordenarnos que lo odiamos y en tal caso el odio de Dios sería algo justo y meritorio <sup>(19)</sup>, así en el plano del ser una cosa es lo que es sólo porque Dios así lo quiere y si éste quisiera podría ser cualquier otra cosa diversa y aún contraria.

Pensar, pues, que el ser de las cosas no está íntegra, total y radicalmente originado en un acto de la libre voluntad de Dios, con absoluta prescindencia de toda realidad arquetípica, aunque se la sitúe en la propia Mente o Verbo de Dios, le parece a Ockham contrario a la doctrina cristiana <sup>(20)</sup>, como les había parecido antes a Tertuliano y Pedro Damiani, enemigos de la pagana filosofía en la medida en que ésta pretendía ser un conocimiento objetivo y necesario (aún cuando limitado) de la creación y del plan divino que la originara.

Afirmar que en las substancias individuales se dan los universales significaría que “ningún individuo podría ser creado sino que algo del individuo existiría con anterioridad porque no surgiría su ser todo entero de la nada si el universal que en él está, estuvo primero en otro”. Si Dios se propusiera crear ahora a un hombre no lo crearía en su totalidad porque antes habría existido el universal Hombre en muchos otros individuos. Pero aun al hacer a Adán no lo habría creado íntegramente si en el Verbo hubiera preexistido el universal Hombre. Y esto, según Ockham, atenta contra el primer principio de la filosofía que es al mismo tiempo el primer artículo del Símbolo apostólico: “Creo en Dios, Padre Omnipotente” <sup>(21)</sup>; puesto que, si Dios no pudiera crear algo total, íntegra y absolutamente, su omnipotencia ya no sería tal. Lo mismo que arguye por el lado de la creación (o paso de la nada al ser), lo arguye consecuentemente por el lado de la aniquilación (o paso del ser a la nada): “Por lo mismo, síguese también que Dios no podría aniquilar a un individuo en su substancia sin destruir a los demás individuos. Porque si aniquilara a algún individuo, destruiría to-

---

<sup>(19)</sup> Cfr. E. GILSON, *Op cit.*, p. 652.

<sup>(20)</sup> Cfr. OCKHAM, *Reportatio* II 19 F.

<sup>(21)</sup> Cfr. Ph. BOEHNER, *Op. cit.*, p. XIX.

do lo que es de la esencia del individuo y, por consiguiente, destruiría también aquel universal que en él está lo mismo que en los otros (de su especie) y por consiguiente no subsistirían los otros pues no podrían hacerlo sin una parte de sí mismos, según aquel universal se considera”.

En otros términos, así como Dios no podría crear íntegramente a un individuo, tampoco podría íntegramente aniquilarlo, pues para hacerlo se vería obligado a aniquilar la especie entera. Lo cual, si bien se mira, constituiría una limitación de la omnipotencia divina tan grave como la anterior. Si el concepto de la omnipotencia se traduce por una parte en la doctrina de la creación como acto enteramente incondicionado de la voluntad divina que saca los entes “ex nihilo”, por otra se concreta en la doctrina de la justificación y de la gracia como acto enteramente incondicionado de la voluntad de Dios que salva y predestina a quien le place y como le place, sin que nos sea lícito o siquiera posible vislumbrar en ella una norma o un plan.

Así como Dios crea cada substancia individual sin que exista universal alguno, así predestina a cada individuo, sin que medie en ello ninguna consideración genérica, anterior o distinta de su puro querer.

Dios que es individuo crea individuos, salva y condena individuos (22).

Pero he aquí que, si consideramos que el universal existe como realidad única y común en todos los individuos del género o la especie “se seguirá que en la esencia de Cristo habría algo miserable y réprobo, porque aquella naturaleza común que existe realmente en Cristo, existe realmente también en Judas y es en él réprobo. Existe, por tanto, a un mismo tiempo en Cristo y en un réprobo, puesto que existe en Judas. Pero esto es absurdo”. Y lo es porque entre Cristo y Judas, que son dos individuos de una misma especie, media, sin embargo, un abismo infranqueable: uno es el Santo por excelencia, el otro es, por excelencia, el réprobo.

---

(22) Cfr. P. VIGNAUX, *Justification et predestination au XIV siècle*. Paris, 1934.

El profundo voluntarismo e individualismo teológico de Ockham, que es antiplatonismo en la doctrina de la creación, antipelagianismo en la de la gracia y antipapismo en la de la Iglesia, no podría sostenerse, en verdad, sin su concepción de los universales en el alma y de la naturaleza de la substancia.

Quizás no se equivoque Baudry (23) al afirmar que en el fondo de la filosofía de Ockham se vislumbra un esfuerzo teológico. Pero lo cierto es que el presupuesto especulativo general de su teología (así como de su política) es una cierta especie de nominalismo.

Este supone ontológicamente dos clases de substancias: las materiales y las espirituales.

Ambas son siempre y en todo caso substancias singulares o individuales.

La distinción aristotélica entre substancias primeras y segundas (24) que luego acoge y hace suya Tomás de Aquino desaparece para Ockham.

Este sólo reconoce lo que Aristóteles denomina *πρῶτη οὐσία*

Toda substancia tiene, para el maestro inglés, por el hecho mismo de ser substancia, no sólo la propiedad de existir en sí y por sí (*Καθ' αὐτό*) sino también la de existir aparte y separadamente (*χωρῖστος*), la cual según el estagirita, es privativa de la substancia primera (25).

Según el concepto aristotélico-tomista la substancia primera es aquello que no está en un sujeto (como los accidentes) ni se puede predicar de un sujeto (como la substancia segunda).

El no estar pues en un sujeto es lo que distingue genéricamente a la substancia del accidente pero el no poder predicarse de un sujeto es lo que distingue específicamente a la substancia primera de la segunda.

Esto significa que la substancia segunda (*δεύτερα οὐσία*, en cuanto es substancia existe en sí y por sí pero en cuanto pue-

---

(23) Cfr. L. BAUDRY, *Le Tractatus de principiis theologiae attribué a Ockham*. París, 1936.

(24) Cfr. ARISTOT. *Metaph.* VIII 104 a; XII 1069 a etc.

(25) ARISTOT, *Metaph.* VIII 1042 a.

de ser predicada de diversos sujetos, no existe como separada de ellos (*χωριστόν*) y no es trascendente sino inmanente a los mismos.

Ahora bien, Ockham entiende que el existir separado y aparte es propio de cualquier substancia con lo cual necesariamente concibe toda substancia al modo en que Aristóteles y Tomás concebían sólo la primera (*πρώτη οὐσία*).

El Universo aparece entonces como una serie de individuos que se yuxtaponen pero que no se interpenetran.

Sin embargo, si esta no interpenetración fuera absoluta (como parecían suponer Roscelino y, antes que él, algunos sofistas y cínicos de la Antigüedad) la predicación se haría imposible, imposible sería el juicio y de este modo se aniquilaría toda lógica y toda ciencia.

Aun más, las relaciones humanas no podrían estar medidas por norma alguna, con lo cual fracasaría toda ética y todo ordenamiento jurídico y social.

Para salvar tales inconvenientes de los cuales era, sin duda, consciente, Ockham teniendo en cuenta la distinción ontológica fundamental, que antes mencionamos, entre substancias materiales y espirituales, atribuye a estas últimas, o sea a las almas, una misión conciliatoria. En efecto, si bien en la realidad sólo hay entes substantivos singulares y únicos y las almas son en sí mismas tan singulares y únicas como los cuerpos, sin embargo, tienen por su misma naturaleza una función propia frente a la realidad múltiple y dispersa.

Mediante una consideración unificante el alma supera aquella singularidad y unicidad con que los entes se presentan en el mundo objetivo. Tiende puentes entre ellos y hace posible la intercomunicación en el mundo teórico y en el mundo práctico.

En rigor, pues, si el hombre puede vivir una vida realmente humana es porque está dotado de esta asombrosa capacidad de unir lo disperso y de comunicar lo incomunicado: esta capacidad es su propia alma o espíritu.

El alma o espíritu es, en tal sentido, pensamiento. Pero el

pensamiento mismo es un lenguaje que constituye un sistema de signos por cierto no convencionales.

Este sistema de signos es comprensivo y nos proporciona una imagen abreviada y orgánica de la realidad.

Ahora bien, esta imagen en cuanto es imagen constituye una realidad derivada y secundaria. Pero en cuanto surge como resultado necesario de la actividad propia del alma, es, puede decirse, la imagen de la realidad que corresponde al ser humano y, en este sentido, cabría considerarla como la realidad primera.

¿No es acaso la única que hace posible la vida teórica y práctica del hombre?

Es claro que Ockham no llega hasta este punto, pero si hasta aquí llegara y, más aún, si recorriera hasta el fin el camino emprendido, su empirismo desembocaría luego en una suerte de idealismo: la afirmación de la absoluta singularidad de las substancias *extra animam*, conduce necesariamente a la idea de que lo existente *extra animam* no es la única ni la primera realidad y de que, al fin, lo originario y primero es lo que se da *in anima*.

De tal manera el franciscano inglés que es uno de los padres del espíritu laico y uno de los precursores del luteranismo y la Reforma, aparece asimismo en el terreno de la historia de la filosofía no sólo como predecesor de Hume (al cual se vincula a través de Nicolás d'Autrecourt) sino también como predecesor de Berkeley y, mediatamente, del idealismo posterior.

ANGEL J. CAPPELLETTI

Entre Ríos 75, Rosario