

---

## EL NOMINALISMO Y EL COLAPSO DE LA METAFÍSICA\*

---

*Juan Antonio Widow*  
*Universidad Adolfo Ibáñez\*\**

Este artículo recoge y analiza las consecuencias que se siguen de la difusión del nominalismo profesado por Guillermo de Ockham, principalmente, el colapso del saber metafísico, y, de acuerdo a lo anterior, estudia la influencia de la doctrina ockhamista según la cual lo único real es lo singular concreto en autores como Martín Lutero y los pensadores liberales, desde John Locke hasta Friedrich Von Hayek, por citar algunos.

*Palabras Claves: Metafísica, Guillermo de Ockham, libre albedrío, liberalismo.*



---

## NOMINALISM AND THE COLLAPSE OF METAPHYSICS

---

*This article takes and analyze the consequences that follow the diffusion of nominalism professed by William of Ockham, mainly the collapse of metaphysical knowledge, and, following this, it studies the influence of ockhamist doctrine by which only the concrete singular is real in authors like Martin Luther and the liberal thinkers, from John Locke to Friedrich Von Hayek, to name some.*

*Key Words: Metaphysics, William of Ockham, free will, liberalism.*

---

\* Conferencia leída en el seminario de doctorado de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 27 de agosto de 2007.

\*\* Viña del Mar, Chile. Correo electrónico: [juan.widow@uai.cl](mailto:juan.widow@uai.cl)

ENTRE LOS DATOS BIOGRÁFICOS QUE SE TIENEN SOBRE el fraile franciscano Guillermo de Ockham, muchos de ellos nebulosos e inciertos, no escapan a esta incertidumbre los que se poseen sobre las fechas de su nacimiento, que se sabe ocurre en la aldea de Ockham, en Inglaterra, y la de su muerte. La primera se sitúa entre 1295 y 1300; la segunda entre 1349 y 1350, probablemente a causa de la gran peste que en esos años despobló a Europa.

Pero hay certeza acerca de lo que en definitiva importa, y es que en esa primera mitad del siglo XIV se produce la ruptura más profunda y, por sus efectos, la más grave en la historia de la cultura de occidente. Afecta principalmente a la filosofía y a la teología, y desde ellas a todas las ciencias, incluidas las ciencias prácticas. Guillermo de Ockham tiene conciencia de esta ruptura y también, aunque no sabemos hasta qué punto, de la participación que a él le cabe como agente de ella: llama *via moderna* a la filosofía que con él se inicia, y *via antiqua* a la que queda tras él, caduca e inservible.

Por cierto, y como ocurre siempre con los acontecimientos decisivos, esta ruptura no es algo que se improvise ni sea efecto del azar. Ya en 1270, con la intervención del obispo de París, Esteban Tempier, para condenar los errores de los llamados averroístas, y en 1277, en que el mismo obispo lanza el anatema sobre doctrinas filosóficas condensadas en 219 proposiciones, se produce una especie de colapso en la vida intelectual de París, pues, en vez de discusiones académicas, ella empezó a consistir en una caza de errores y lanzamiento de anatemas.

Lo que es muy fácil que ocurra en estos casos es que no todo lo cazado fuera error. Entre los imputados estuvo Tomás de Aquino, que ya, en 1277, había muerto, y a quien defendió su viejo maestro, Alberto, ya de casi ochenta años, el cual, para hacer frente a los acusadores, viajó de Colonia a París, probablemente mediante el vehículo que solían usar entonces los frailes mendicantes: sus pies. Sin embargo, el hecho es que el clima intelectual de París no cambió en los años siguientes: los franciscanos se convertían en los depositarios de la ortodoxia y en los fiscales de los herejes. En 1279 aparece un *Correctorium fratris Thomae*, en que el franciscano inglés Guillermo de la Mare toma 117 artículos de las obras de Tomás como muestra de sus errores, y los corrige meticulosamente según la doctrina franciscana. El capítulo de esta orden que se celebra en Estrasburgo en 1282 prohíbe a sus miembros leer la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, a menos que dicha lectura fuera complementada por la del *Correctorium*.

Este clima de disputa intelectual en que los anatemas tienden a reemplazar a los argumentos, perdura en lo que queda del siglo XIII y en las primeras décadas del XIV. Una excepción a este clima fue Juan Duns Scotus, franciscano también y defensor de varias de las tesis sostenidas por sus correligionarios, pero santo varón que se preocupó de razonar, aunque con sutilezas tales que hacen muy difícil seguir el paso de sus argumentaciones. En todo caso, no fue contagiado por las estrecheces mentales de sus hermanos de religión. Se le puede considerar como el último de los grandes escolásticos. Muere en 1308. Poco después de este año la disputa intelectual se une a la disputa por el poder, tanto político como religioso, y en ésta también interviene, junto a Marsilio de Padua y Juan de Jandún, el ya citado franciscano Guillermo de Ockham, que pone su pluma al servicio del emperador Luis de Baviera en su pleito con el papado, al mismo tiempo que participa activamente en un movimiento de rebeldía dentro de su orden, siendo una de las cabezas de la facción de los *espirituales* contra los *conventuales*.

El carácter bastante desequilibrado de Ockham explica muchas de sus actitudes. Se ha visto en él, y con razón, a una especie de anticipo de lo que serán más adelante los ideólogos, sobre todo cuando toma parte directa en las luchas por el poder, tanto en su orden franciscana como en la corte del emperador. Este carácter también se manifiesta en su obra profesoral, como comentador de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde con suma facilidad aplica lo que se ha llamado su *navaja* para cortar y excluir todas las doctrinas que, a su juicio, no explican lo que deberían explicar.

Pero lo que no explica la personalidad de Ockham es la acogida enormemente favorable que tuvo, en los ambientes intelectuales y principalmente en París, su pensamiento filosófico. Personajes de gran prestigio como Juan Gerson y Pedro d'Ailly siguieron las aguas de lo que se llamó *nominalismo*. Los profesores de mayor renombre de las universidades también fueron nominalistas. No es que hayan sido todos discípulos de Ockham o se hayan reconocido deudores de su pensamiento, pero el hecho es que existió un clima intelectual más o menos difuso y favorable a la simplificación doctrinal propuesta por el franciscano inglés. En esta corriente ya no se encuentra sólo a franciscanos, pues los hay de todas las órdenes que tienen entonces presencia en las universidades, y también maestros seculares. Las causas de este clima son, por cierto, complejas: entre ellas hay que tener en cuenta la crisis, ya mencionada, de la vida académica hacia fines del siglo XIII y lo que ésta trajo consigo: una especie de profundo cansancio o tedio intelectual a propósito de la metafísica y de sus problemas. Es a estos temas metafísicos a los que se aplica con preferencia la *navaja* de Ockham. Y es esto lo que lleva a reemplazar dichos problemas metafísicos por problemas lógicos —se trata ya de una lógica sin fundamento metafísico— o por investigaciones sobre mecánica o astronomía.

## II

La piedra angular del nominalismo es su afirmación de que *lo único real es lo singular*. Se trata, por cierto, de lo singular *concreto*, es decir, de la individualidad de lo corpóreo, de lo que es manifiesto a los sentidos. Aunque aparentemente esta afirmación sea de sentido común, es sin embargo la causa de una completa subversión de la filosofía y de un divorcio con disolución de vínculo entre el entendimiento humano y la realidad de las cosas.

«Ninguna realidad fuera del alma –enseña Ockham–, ni por sí ni por algo añadido, real o de razón, de cualquier manera que sea considerada o entendida, es universal; y tan imposible es que una cosa fuera del alma sea de algún modo universal –a menos que lo sea por institución voluntaria, al modo como esta *voz hombre*, que es una voz singular, es universal– cuanto imposible es que un hombre, según cualquier consideración o cualquier modo de ser, sea asno»<sup>1</sup>.

Si lo *único* real es lo singular concreto, no hay *algo* que sea singular y que pueda ser concebido y expresado haciendo abstracción de su singularidad: ésta, la singularidad, no es un *modo de ser* de la cosa, en la cual pueda considerarse *lo que es* prescindiendo de su modo de ser singular. Es decir que para Ockham la cosa singular concreta no puede entenderse sin implicar directamente su particular concreción. Esto, en estricta consecuencia, supone que el singular concreto es de suyo ininteligible, pues es imposible que de algún modo su ser, *lo que* ese singular es, se haga presente en un entendimiento, es decir, en un más allá de su concreción misma.

Es cierto que las cosas corpóreas son en sí mismas ininteligibles, y que lo son en razón de su materia, que no puede ser en otro al mismo tiempo que es en la misma cosa. Pero estas cosas no son su materia, aunque sean materiales, por lo cual es posible que, en virtud de una cierta inmaterialización, es decir, por abstracción de la materia individual, sean presentes en un entendimiento, sin que esto implique una alienación de la cosa. Del mismo modo como la forma es principio, en la cosa, de lo que ésta es, esa misma forma es, en el entendimiento, principio de su ser entendida.

Para Ockham, esto, es decir, el conocimiento de *lo que es* la cosa en virtud de la natural proyección de la forma más allá de su materia, es imposible, pues no se concibe a la materia y a la forma como co-principios reales, constitutivos del ente corpóreo, sino a lo más como voces o nombres referidos convencionalmente a la cosa. La cosa singular concreta, en consecuencia, queda reducida a su singularidad, lo cual implica una completa clausura de la cosa en sí misma. Esa singularidad no es ya un *modo de ser*, sino la afirmación absoluta del ser de la cosa; carece de sentido incluso el hablar del ser *de algo*, pues no hay ningún *algo* distinto a su mera singularidad. «Cualquier cosa es en sí misma singular –dice Ockham–, pues la singularidad le conviene de modo inmediato a aquello de lo cual es; por lo cual no puede convenir a la cosa en razón de algo distinto a la singularidad misma»<sup>2</sup>.

De este modo queda ratificado el divorcio entre la cosa y el entendimiento, pues es imposible que lo que hay en el entendimiento corresponda realmente a lo que es la cosa. Y si se extreman las consecuencias, va a resultar que tampoco puede haber comunicación entre lo singular concreto, si éste se halla de tal manera clausurado en sí mismo, y los sentidos. Se puede pensar en una impresión física causada por el fenómeno sensible en el sentido, pero no hay manera de explicar dicha impresión como verdadero conocimiento. Las consecuencias de la tesis de Ockham ya se pueden reconocer, a estas alturas, en David Hume.

<sup>1</sup> *Ordinatio in libros Sententiarum* I, d. 2, q. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, q. 6.

Por lo general, las últimas consecuencias que se siguen de la doctrina de un autor no son inferidas por el mismo autor, sobre todo cuando esa doctrina es falsa. Por esto, si bien no se explica, a partir de las premisas de Ockham, cómo la relación entre la cosa singular y el entendimiento o el sentido pueda ser llamada relación *cognoscitiva*, él sostiene, sin embargo, que existe conocimiento, y que éste es una intuición de la cosa singular. «De ningún modo –dice Ockham– puede ser conocido algo con evidencia y en sí mismo si la cosa no es introducida intuitivamente por el sujeto, a saber, si no es sentida por algún sentido particular o, en el caso de ser inteligible y no sensible, si no es vista por el intelecto de manera proporcional a como la potencia visiva exterior ve lo visible. Por lo cual no se puede conocer con evidencia que la blancura sea o pueda ser, si no se ve una blancura, y así respecto de lo demás»<sup>3</sup>.

¿Cuál es, entonces, dando por supuesto que haya un conocimiento intuitivo, la diferencia entre la intuición sensible y la intuición intelectual? Aquí lo que cortó la navaja hay que reponerlo de algún modo, pues de lo contrario dicha diferencia no existiría ni tendría sentido preguntarse por ella: la intuición intelectual, dice el franciscano, es no sólo de lo singular existente, como la del sentido, sino también de lo singular inexistente. Ahora bien, «el conocimiento intuitivo –son palabras de Ockham– nunca existe ni se conserva naturalmente, a menos que el objeto exista y esté presente. Por esto, el conocimiento intuitivo natural se corrompe por la ausencia del objeto»<sup>4</sup>: ¿cómo, si esto es así, puede haber intuición de lo inexistente?

Si no puede haber intuición natural de lo inexistente, la respuesta para Ockham es sencilla: tal intuición ha de ser necesariamente sobrenatural. Si el conocimiento intuitivo natural se corrompe por la ausencia del objeto, tal como deja de haber visión si desaparece lo visible, y dicho objeto, a pesar de ello, se conserva, esto no puede ser sino porque, por lo menos en cuanto a su conservación, dicho conocimiento intuitivo es sobrenatural. «Por tanto –concluye Ockham–, es preciso que el conocimiento intuitivo por el cual conozco que una cosa no es cuando no es, sea sobrenatural en cuanto a la causación o en cuanto a la conservación, o en cuanto a ambas. Así, si Dios causa en mí el conocimiento intuitivo de algún objeto no existente y conserva ese conocimiento en mí, puedo yo, mediante tal conocimiento, juzgar que una cosa no es»<sup>5</sup>. Este conocimiento introducido por Dios en el sujeto es intuitivo, y por ello es evidente. Es una evidencia que no se alcanza mediante el acto cognoscitivo del sujeto, sino por esa causa extrínseca que es Dios, quien tiene que suplir una carencia de su criatura mediante su intervención sobrenatural. Lo que con esto se anticipa ya no es Hume, sino Descartes, Malebranche y Berkeley.

Lo que Ockham llama abstracción es la consideración de aspectos o ciertas determinaciones de la cosa singular, sin considerar explícitamente los demás aspectos; o también la prescindencia de la existencia o no existencia de algo. En cualquier caso, para él la abstracción siempre empobrece el conocimiento, pues el sujeto se aleja así del singular

<sup>3</sup> *Summa totius logicae* II, 25.

<sup>4</sup> *Reportatio in libros Sententiarum* II, q. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*

concreto conocido por la intuición. En ningún caso la abstracción explica la percepción de lo universal: siempre se refiere a lo singular concreto. Lo que sí puede encontrar explicación en lo que Ockham concibe como abstracción, es el conocimiento matemático, cuyo objeto se destaca directamente como un aspecto de lo singular concreto: el número y la dimensión no son universales, aunque sí sean abstractos. La filosofía de este franciscano despeja así la vía para el desarrollo de las ciencias físicas, o en general de lo que se ha llamado ciencia moderna, para lo cual, además, se había previamente desembarazado de los problemas metafísicos. Hablar, en perspectiva ockhamiana, del *ente en cuanto ente*, o del *acto de ser*, o de las *esencias* de las cosas, etc., obviamente no tiene sentido; pero sí lo tiene hablar de la *experiencia*, de la *observación*, de la *medición del fenómeno*, etc.

Lo que ocurre en el entendimiento cuando decimos que éste conoce, no depende bajo ningún respecto, para Ockham, de lo que sea la cosa en sí misma. Lo que es para Ockham la universalidad de lo concebido por el entendimiento se funda, por tanto, únicamente en el hecho de la predicación: es decir, es universal lo que se dice de muchos, simplemente por decirse, y no porque este decir exprese lo que la cosa es. Es así como lo que llamamos concepto de una cosa no es, según Ockham, el verbo interior que manifiesta o expresa lo que es algo, sino un *nombre* al cual conviene por convención o acuerdo voluntario referirse a un individuo o a un conjunto de individuos. Un término o nombre puede ser concebido, proferido o escrito, sin que haya diferencia esencial entre estos tres modos suyos<sup>6</sup>. De esta manera, el universal que Ockham reconoce como tal es solamente el que se dice de varios individuos que coinciden en la intención del nombre singular: del mismo modo como a varias personas se les puede llamar *Pedro*, así también se les puede llamar *hombre*.

Se entiende así que las ciencias naturales que han encontrado su fundamento en el nominalismo de Ockham no traten acerca de las cosas en sí mismas, sino sobre las proposiciones, las cuales *suponen* por aquello de lo cual se habla<sup>7</sup>. La suposición de las proposiciones no apunta, por lo demás —según se puede inferir de todo lo dicho—, a la naturaleza de las cosas, sino a un individuo o a un conjunto de individuos, en los cuales importará, en definitiva, lo que se pueda averiguar en ellos acerca del número y la cantidad.

Por último, para cerrar esta breve síntesis sobre la filosofía de Ockham, es necesario observar que, al ser despojado el entendimiento de su condición activa, es decir, del acto suyo que consiste en poner en sí el verbo interior que manifiesta lo que es la cosa, posición que se consume en el acto del juicio, no queda más remedio que insuflar a éste una potencia activa que él por sí mismo no puede tener. De este modo la voluntad ocupa el lugar del entendimiento, como causa eficiente de la formación de la proposición<sup>8</sup>.

Es obvio que, en el contexto de Ockham, no tiene sentido hablar de *naturaleza* de la voluntad o del entendimiento. Tampoco lo tiene, por lo mismo, el referirse a *facultades* distintas. Hay actos del alma que referimos a la voluntad y los llamamos voluntarios, y otros que referimos al entendimiento y que llamamos cognoscitivos o intelectuales. A aquéllos

<sup>6</sup> *Summa totius logicae* I, 1.,

<sup>7</sup> *Ordinatio* I, d. 2, q. 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, d. 3, q. 4.

corresponde de suyo la eficiencia, la condición de motores; a éstos, en cambio, atañe la determinación formal: si los comparamos, aparece claramente la primacía de los actos de la voluntad, pues comprenden, en el orden de la eficiencia, una independencia completa. En cambio, el acto del intelecto no es de suyo eficiente, por lo cual se subordina, en este orden, a la voluntad. Ésta goza de una espontaneidad de la cual carece el entendimiento. En esa espontaneidad consiste su libertad: «se hace en propiedad libremente, lo que se hace espontáneamente»<sup>9</sup>.

Esta noción de libertad tendrá amplísima repercusión en los continuadores del nominalismo. Se deja atrás la libertad de albedrío, que supone la unión de intelecto y voluntad, y se hace presente una libertad respecto de los fines, que es absoluta, pues el acto de la voluntad no depende de ninguna otra condición, ni intrínseca ni extrínseca, para que se ejerza: «En el agente libre —dice Ockham—... el objeto conocido puede estar presente a la voluntad en cuanto apetecible, y también Dios puede estarlo para causar el acto de querer, e igualmente todo lo requerido y suficiente para dicho acto puede permanecer por mucho tiempo, y sin embargo no producirse el acto de querer, pues éste, como un todo, está en la libertad de la voluntad»<sup>10</sup>. La voluntad es libre incluso respecto de la acción de Dios por la cual produce, como causa primera, el querer de esa voluntad.

Y si esta independencia absoluta se afirma de la libertad de una criatura, con mayor razón se ha de reconocer en la voluntad divina, que es así una *potencia absoluta*, en cuyo poder está, en consecuencia, hacer, por ejemplo, que un acto de caridad no sea meritorio. «Ningún acto, por sus puras condiciones naturales —enseña fray Guillermo—, o por cualquier causa creada, puede ser meritorio, sino por la gracia de Dios voluntaria y libremente aceptante. Por tanto, de la misma manera como Dios libremente acepta el buen movimiento de la voluntad como meritorio cuando es producido por el que tiene caridad, así, por su potencia absoluta, puede aceptar el mismo movimiento de la voluntad aún si no hubiera ahí caridad... El mismo acto que así es producido por el que tiene caridad y que es meritorio, puede Dios, por su potencia absoluta, no aceptarlo, y no ser así meritorio, y sin embargo sería el mismo acto y la misma caridad»<sup>11</sup>.

Al afirmarse que lo único real es lo singular concreto, y que éste, en consecuencia, sólo puede ser conocido por intuición, el entendimiento queda rebajado al nivel de los sentidos y mutilado, pues se le han amputado tanto su facultad contemplativa o propiamente teórica como su dimensión práctica, pues ya no se une a la voluntad para ordenar la conducta. El espacio abandonado por el entendimiento es ocupado por la voluntad, cuya libertad consiste en su perfecta independencia, incluso respecto de Dios, y en su espontaneidad. Se anticipa así la teología protestante y la libertad individual según la conciben Hobbes, Locke, Hume, Smith, Stuart Mill, etc.

<sup>9</sup> *Ibid.*, d. 10, q. 2.

<sup>10</sup> *Reportatio* IV, q. 15.

<sup>11</sup> *Ordinatio* I, d. 17, q. 2.

## III

Martín Lutero se forma intelectualmente en los escritos de Pedro d'Ailly y de Gabriel Biel. Este último, en vez de comentar en su cátedra los libros de las Sentencias, como era la costumbre, lee y explica los textos de Guillermo de Ockham. *Sum occamicae factionis*, decía el Reformador.

La influencia de Ockham en la llamada teología de Lutero se manifiesta, en primer lugar, en la clausura del sujeto singular: es sólo en el interior del hombre donde Dios se hace presente mediante el don de la fe, o confianza en la propia salvación. Este hacerse presente de Dios en el interior del sujeto es una experiencia única e incommunicable; es imposible que ello se realice mediante recursos o signos externos, como los sacramentos, pues la singularidad del sujeto es absoluta. La filosofía de Ockham da un respaldo conceptual a la doctrina de Lutero sobre la gracia y la salvación. No hay participación ni comunicación, pues la clausura del alma en sí misma es completa: no hay, por consiguiente, comunión de los santos ni, en sentido propio, Iglesia. Tampoco puede haber autoridad o magisterio doctrinal. Todo se resuelve mediante la acción directa de Dios en el alma. La fe es el don de Dios mediante el cual se diviniza la interioridad del sujeto, el cual es de esta manera cristiano.

La inexistencia del libre albedrío tiene su fundamento, para Lutero, en este carácter absoluto de la interioridad del sujeto: allí está presente Dios, con dominio completo de dicha interioridad, o no lo está. Si está allí, es Él quien actúa, y no el hombre. Si no está, es decir, si el sujeto no ha recibido el don de la gracia, sus actos tampoco son suyos, pues son los actos de un condenado, que no pueden no ser malos. Cualquiera sea, entonces, la situación del hombre, en ningún caso es su albedrío el que determina el sentido de su conducta: es Dios, si se trata de uno que ha sido salvado, o es el demonio, si el sujeto no está predestinado a la salvación. Atribuir al hombre mérito o culpa según él impere su conducta es, para Lutero, una blasfemia, pues supone coartar o condicionar la potencia absoluta de Dios.

No obstante esta negación de la existencia de la libertad de albedrío, hay la afirmación en Lutero de que el cristiano es libre. Al identificarse su subjetividad con la divinidad, lo cual ocurre cuando Dios hace suya al alma mediante la gracia de la salvación, no es el cristiano el que actúa, sino Dios en él: ahora bien, en Dios su voluntad es potencia absoluta, es decir que no está subordinada a alguna razón o a otra instancia. No es que Dios quiera lo que es bueno, es que lo que Dios quiere, por quererlo, es bueno. El voluntarismo, o independencia y autonomía completas de la voluntad, es el mismo en Ockham y en Lutero. «Dios es tal —escribe Lutero—, que su voluntad no tiene causa ni razón que le sean prescritas como norma o medida, pues nada es igual o superior a ella, sino que ella es regla de todo. Si hubiese para ella alguna regla, o causa, o razón, ya no podría ser la voluntad de Dios»<sup>12</sup>.

Si es Dios el que actúa en el que está predestinado a la salvación, éste goza, en su actuar, de la libertad divina: ésta es la llamada por Lutero *libertad del cristiano*. «Así vemos —escribe— que la fe basta a un cristiano, él no tiene necesidad de ninguna obra para justificarse. Si no tiene necesidad de ninguna obra, está ciertamente desligado de todos los mandamientos

<sup>12</sup> *De servo arbitrio*, en «Dr. Martin Luther Werke», Weimar, vol. 18, pág. 712.



y de todas las leyes; y si está desligado de ello, ciertamente es libre. Esta es la libertad cristiana, es la fe sola la que la crea ... Y así se da que por la fe el cristiano es levantado tan alto sobre todas las cosas que, en el orden espiritual, se convierte en señor de todo, pues nada puede estorbarle para su salvación... Ved cuán inestimables son la libertad y el poder de los cristianos"<sup>13</sup>. Dueño de todo y no subordinado a nada, ni siquiera al Decálogo, el cristiano, en la clausura de su individualidad, no está obligado a hacer el bien o a evitar el mal, pues lo que quiere, por quererlo, es bueno, y lo que rechaza, por rechazarlo es malo. Lo que en el siglo XVIII se llamó, para expresar la actitud del protestante ante la Sagrada Escritura, *libre examen*, es esta misma libertad del cristiano en relación con cualquier clase de autoridad doctrinal.

La afirmación de la singularidad como algo absoluto, y por tanto ininteligible, según se da en Guillermo de Ockham -como antes se ha visto- y en Martín Lutero, excluye toda posibilidad de una metafísica. Y por tanto de una verdadera teología. En lo que es radicalmente ininteligible, y que se expresa por ello solamente en términos de poder o de voluntad pura e independiente, y no en los de entidad, verdad o bondad, no tiene sentido plantear temas como, por ejemplo, el de la transubstanciación, o el de la participación de la gracia. En relación con esos temas, y en general con los que son objeto de contemplación metafísica o teológica, Lutero asume la misma actitud despectiva y burlesca que conoció en las obras de algunos humanistas, especialmente en Erasmo.

#### IV

Hasta finales del siglo XVII se mantuvo en la Universidad de Oxford la enseñanza de la filosofía nominalista, principalmente mediante los textos de lógica de Guillermo de Ockham y de Juan Buridan. Thomas Hobbes y John Locke se formaron intelectualmente en la disciplina rigurosa, aunque vacía de toda metafísica, propia de esa enseñanza. Ciertamente despreciaron esa filosofía, con la cual identificaron a toda la escolástica, pero aprendieron sus métodos y quedaron contagiados por sus carencias. No es extraño, en consecuencia, que su pensamiento, en lo que tiene de filosófico, haya sido influido decisivamente por el nominalismo.

A partir de estos autores, y principalmente de Locke, se desarrolla el sensismo o empirismo en filosofía del conocimiento, el utilitarismo en filosofía moral y el individualismo en filosofía política, posiciones propias y características de la filosofía inglesa desde entonces hasta nuestros días. Es lo que se ha llamado también, considerando sobre todo sus proyecciones prácticas, filosofía del liberalismo<sup>14</sup>.

Idea, dice Locke, «es todo lo que se entiende por fantasma, noción, especie o cualquier cosa en que se ocupa la mente al pensar»<sup>15</sup>. Ahora bien, lo que podría conocerse son las

<sup>13</sup> *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Aubier, Paris, 1955, págs. 264 y 270-272.

<sup>14</sup> Véase de Locke principalmente *An Essay concerning Human Understanding*; *Epístola de Tolerantia*; *Second Treatise of Government*. Estas tres obras se publican a fines del año 1689 (aunque en el pie de imprenta se pone 1690). Su redacción es anterior en varios años, pero se editan luego del triunfo de la «Gloriosa Revolución», es decir, cuando Locke siente más segura su cabeza sobre sus hombros.

<sup>15</sup> *An Essay*, libro I, capítulo 1, párrafo 8.

cosas singulares, en su singularidad, por lo cual no puede haber diferencia entre sentido y entendimiento: es la misma singularidad de la cosa lo que se hace presente al sentido y al intelecto. Lo que éstos conocen es *lo mismo* y lo conocen de *la misma manera*. Esto ya lo sostenía Ockham: «Lo singular que primeramente es percibido por el sentido es lo mismo, y bajo la misma razón, que lo que primeramente entiende de manera intuitiva el intelecto»<sup>16</sup>. Además, lo que se conoce no es la cosa según es en sí misma: esto, ya se vio en el franciscano, es imposible, pues la cosa, reducida a su singularidad, no puede ser en otro, es decir, es ininteligible. Lo que se conoce es la *idea*, que es, dice Locke, el «objeto inmediato de percepción, del pensamiento, o del entendimiento»<sup>17</sup>.

Ante la imposibilidad, o incapacidad, para explicar el conocimiento como presencia inmaterial de lo conocido en el cognoscente, es decir, para explicarlo metafísicamente, el intento de explicación cae hacia el extremo opuesto: «Debe haber –escribe Locke– en los objetos exteriores un cierto movimiento que, actuando sobre ciertas partes de nuestro cuerpo, es continuado por medio de los nervios o de los espíritus animales hasta el cerebro o hasta la sede de nuestras sensaciones, para excitar en nuestro espíritu las ideas particulares que nosotros tenemos de estas cualidades primarias»<sup>18</sup>. A Hobbes se le había acusado, por sus contemporáneos, de materialista. Locke, por cierto, no andaba lejos de una posición parecida, a la cual conduce el principio recibido de Ockham: lo único real es lo singular concreto, es decir, lo corpóreo.

Ahora bien, la incomunicabilidad o ininteligibilidad del singular impide decir algo con sentido acerca de lo que ese singular sea en sí mismo. Por esto, escribe Locke, «si alguno quiere examinar qué idea tiene de la substancia en general, hallará que no tiene absolutamente otra idea que la suposición de un no se qué soporte de las cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros: cualidades a las que comúnmente se las llama accidentes»<sup>19</sup>. En definitiva, se parte del sujeto y a él se llega: el accidente no es un modo de ser de algo que es la substancia, sino lo que produce ideas simples en nosotros. Con el nominalismo y su afirmación, aparentemente tan realista, de que lo único real es lo singular, se llega inevitablemente al pie forzado de que todo, el ser de las cosas y el conocimiento de ellas, debe ser explicado desde el sujeto y en el sujeto, que también es él mismo un singular incomunicado. Algunos intentarán tender un puente para ir desde el sujeto a la realidad de las cosas, pero ¿cómo tenderlo, si no se tiene el punto de apoyo en el más allá del sujeto, la cosa en sí misma? Después de Locke, Berkeley negará directamente la existencia de substancias corpóreas, y Hume llegará a negar la evidencia de la propia identidad del sujeto, es decir, de sí mismo.

## V

En el orden práctico, el subjetivismo materialista al cual conduce el nominalismo establece que el placer y el dolor son el único criterio según el cual podemos juzgar una acción

<sup>16</sup> *Ordinatio* I, d. 3, q. 6.

<sup>17</sup> *A Essay* I, 8, 8.

<sup>18</sup> *Ibid.*, II, 8, 12.

<sup>19</sup> *Ibid.*, II, 23, 2.

como buena o mala. «Lo que es propiamente bueno o malo —dice Locke— no es otra cosa que el placer y el dolor»<sup>20</sup>. Más tarde, Adam Smith intentará dar alguna objetividad al juicio sobre la moralidad de las conductas, explicando que el sujeto puede ponerse en situación de espectador de sus propias acciones, para anticipar de este modo el sentimiento de simpatía o de antipatía que generaría en otros la propia conducta. Pero en definitiva el juicio moral es un sentimiento, una impresión subjetiva, que aunque sea de alguna manera común y efecto de las influencias que el medio y las circunstancias ejercen sobre cada individuo, no deja de ser algo puro y enteramente subjetivo. Resulta imposible trascender al individuo y descubrir normas universales: precisamente es esto lo que no puede, bajo ningún respecto, ser real.

Jeremy Bentham, que pertenece a la siguiente generación de pensadores liberales ingleses, escribe lo siguiente: «La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el poder de dos maestros soberanos, el dolor y el placer. Ellos son los que señalan lo que hemos de hacer y también determinan lo que haremos»<sup>21</sup>. Se da un paso más en esta lógica del subjetivismo: el placer y dolor no son sólo los únicos criterios para juzgar acerca de la moralidad de las acciones, sino que las *determinan*.

El libre albedrío queda definitivamente eliminado: lo confirmará poco después Stuart Mill, cuando sostenga que «dados los motivos presentes al espíritu, el carácter y la disposición actual del individuo, se puede inferir infaliblemente la manera como obrará»<sup>22</sup>. El mismo dice en su ensayo sobre el utilitarismo: «Las acciones son buenas en proporción del bienestar que reportan, y malas si tienden a producir lo contrario. Por bienestar se entiende placer o ausencia de sufrimiento; por desdicha, sufrimiento o ausencia de bienestar;... si conocemos a fondo la persona y a la vez las influencias a las que está sometida, podríamos prever su conducta con tanta certeza como un acontecimiento físico»<sup>23</sup>. Los continuadores, hasta nuestros días, del pensamiento liberal coinciden todos en la negación de libre albedrío y en la afirmación de una libertad que consiste en la ausencia de lo que Hayek ha llamado *presión autoritaria*, por la cual entiende cualquier acción sobre un individuo que implique intencionalidad moral, como podría ser, por ejemplo, exigir obediencia en razón de un fin<sup>24</sup>. Se sigue, por consiguiente, la idea de Lutero sobre la libertad: inexistencia de la libertad de albedrío, y la libertad del cristiano, o total independencia de norma u obligación —ya completamente secularizada para Hayek y los demás liberales— afirmada como principio o valor superior del hombre.

La secularización de las doctrinas protestantes es, por lo demás, algo que empieza a producirse ya en vida de los principales reformadores, y en razón de una lógica consecuencia, pues la autonomía del individuo que allí se afirma no tiene, en cuanto tal, ninguna connotación religiosa, aunque se sostenga que en esa autonomía actúa Dios directamente. El ser salvado es una convicción interior del sujeto, cuya conducta tendría que ser efecto de esa convicción.

<sup>20</sup> *Ibid.*, II, 21, 61.

<sup>21</sup> *Principles of Morals and Legislation*, cap. 1, parágrafo 1.

<sup>22</sup> *A System of Logic ratiocinative and inductive*, libro VI, cap. 2, parágrafo 2.

<sup>23</sup> *Utilitarianism*, cap. 2.

<sup>24</sup> Véase VON HAYEK, FRIEDRICH, *The Constitution on Liberty*, Routledge, Londres, 1960, capítulo V, «Responsibility and Freedom».

Allí, en esa interioridad, se resuelve y acaba todo: que sea Dios quien lo resuelve y acaba, eso dice saberlo el interesado, pero sin ninguna certeza objetiva de que así sea.

Locke decía, en su *Carta sobre la Tolerancia*, que «nada debe hacerse en forma imperativa, y ninguno está obligado a prestar obediencia a las admoniciones o mandatos de otro, más allá de lo que se lo permita su propia convicción. En ello, todo hombre tiene autoridad suprema y absoluta para juzgar por sí mismo, ya que esto no atañe ni perjudica a ninguna otra persona»<sup>25</sup>. Y consecuente con esta autonomía del individuo, Locke define lo que entiende que es una iglesia: «Considero que ésta es —escribe en su *Carta*— una sociedad voluntaria de hombres que se reúnen de mutuo acuerdo para rendir culto público a Dios en la forma que ellos juzguen que le es aceptable y eficiente para la salvación de sus almas»<sup>26</sup>. No hay diferencia entre la índole de esta sociedad que es la iglesia y la de cualquier otra asociación voluntaria. Todo se resuelve en la subjetividad, es decir, en este caso, en el juicio u opinión de cada cual sobre lo que sea Dios y sobre su propia salvación.

En realidad toda sociedad humana tiene, para la filosofía liberal, este carácter uniforme: se constituye por el consentimiento libre de los individuos que la forman. Y de esta manera es de la misma naturaleza una iglesia, o una sociedad política, o un club de campo. Por esto no es por azar que desde Lutero y Calvino se haya tendido en el protestantismo a fundir en una sola entidad la iglesia y la sociedad política, fusión que encontró su más pura expresión en algunas de las colonias de Norteamérica.

## VI

No debe extrañar que la concepción que los herederos del nominalismo tienen sobre lo que es la sociedad humana, cualquiera sea su especie, consista en la idea de una agrupación de individuos que se constituye en virtud del libre consentimiento de ellos. El principio en el cual se funda esta concepción es el principio de la filosofía nominalista: lo único real es lo singular concreto. Lo cual, traducido al plano de la existencia y el vivir de los hombres, significa que lo único real es el individuo y que, por tanto, sus notas son la autonomía y la independencia. De aquí surge la teoría del pacto, en cuanto es la única forma legítima de constituir la sociedad, y que de hecho es un postulado necesario, fundado en el principio del nominalismo, y no una realidad.

John Locke dice, en su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno civil*, que «la libertad natural del hombre consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal y en no verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural»<sup>27</sup>. ¿Qué es esta *ley natural*? Como es claro según el principio del nominalismo, esta ley no consiste en otra cosa que en la espontaneidad con que el individuo tiende a procurar su particular bienestar al mismo tiempo que, en virtud del pacto social, tiende a respetar la espontaneidad de los otros.

<sup>25</sup> *Op. cit.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Second Treatise of Government*, capítulo IV, párrafo 22.

El pacto concebido por Hobbes engendraba aquel monstruo, el *Leviathan*, «serpiente huidiza y tortuosa» según la Sagrada Escritura<sup>28</sup> que reunía en sí las voluntades particulares de todos los súbditos, que éstos le cedían, por lo cual la libertad de ellos desaparecía, asumida y ejercida por el monstruo. Locke, hacia el final de su vida, pretendió no haber leído nunca a Hobbes. Era, por cierto, incómodo el que se pudiera identificar la teoría del pacto con una versión tan cruda y destemplada como la de Hobbes. Para suavizar las consecuencias de la entrega, mediante el pacto, de las voluntades individuales a la comunidad, Locke buscó en la institución de la propiedad la defensa de la libertad individual frente a la colectividad: «el fin supremo y principal de los hombres –escribe– al unirse en repúblicas y someterse a un gobierno es la preservación de sus propiedades, algo que en el estado de naturaleza es muy difícil de conseguir»<sup>29</sup>. La propiedad de cada cual es el ámbito en el cual el propietario es completamente libre; no hay nada que pueda obligar a alguien respecto del uso que pueda hacer de lo suyo: también los límites de las posesiones de cada cual garantizan –y aquí el garante es la sociedad– que ellas no serán invadidas por los otros. El derecho de propiedad, entendido como la facultad que cada cual tiene para disponer, sin límite ni condición, de lo suyo, es absoluto.

«Así, pues –establece Locke en la introducción a su *Segundo Tratado*–, entiendo que el poder político es el derecho a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte y, consecuentemente, también cualquier otra que conlleve una pena menor, encaminadas a regular y preservar la propiedad»<sup>30</sup>. Sin embargo, esto no evita la enajenación de los individuos en la colectividad, pues «cuando los hombres entran en sociedad –dice en otro lugar–, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que disfrutaban en el estado de naturaleza, y ponen todo esto en manos de la sociedad, para que el legislativo disponga de ello en bien de la comunidad»<sup>31</sup>. Por otra parte, en la conclusión de su *Segundo Tratado* declara Locke que «el poder que cada individuo entrega a la sociedad al entrar en ella, no puede nunca revertir en los individuos mientras la sociedad subsista»<sup>32</sup>.

Había dicho él mismo que el hombre es de tal manera libre, que «no puede verse sometido a la voluntad legislativa de ningún hombre»<sup>33</sup>. Sin embargo, está claro que ahora habla de una subordinación a un poder legislativo: se concilia lo uno con lo otro, en la mente de Locke y en la de todos los autores *pactistas*, si se tiene en cuenta que por el pacto se entrega la propia voluntad particular del individuo a la sociedad, que así se constituye con su poder legislativo, el cual, en virtud de dicha entrega, es el poder *propio* de cada individuo, de manera que éste –como sostiene Rousseau– al obedecer al poder legislativo de la sociedad no obedece más que a sí mismo. Así como es imposible que un individuo cometa injusticia contra sí mismo, así lo es también que el poder colectivo sea injusto o tiránico para el individuo.

<sup>28</sup> *Isaías* 27, 1; *Job* 3, 8; 40, 20; *Salmos* 73, 14 y 103, 26.

<sup>29</sup> *Second Treatise* IX, 124.

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, 3.

<sup>31</sup> *Ibid.*, IX, 131.

<sup>32</sup> *Ibid.*, XIX, 243.

<sup>33</sup> Véase nota 27.

El lugar que se otorga a la institución de la propiedad en la sociedad de individuos pone a la *actividad económica* como la base que da su razón de ser a todas las relaciones sociales, pues el individuo, sumido en la independencia que le dan sus posesiones, sólo se podrá asómar fuera de ellas y establecer alguna relación con los otros individuos mediante la compra y venta de bienes. Está puesto así el antecedente que llevará a las conclusiones asentadas explícita o implícitamente por Adam Smith, David Ricardo, Carlos Marx, Ludwig von Mises o Friedrich von Hayek, quienes ven en las relaciones económicas lo único objetivo en la consideración de los vínculos sociales: lo demás pertenece al sentimiento o a las impresiones, es decir, a la subjetividad pura.

Es claro que resulta imposible evitar la índole totalitaria de una colectividad a la cual los individuos entregan, se supone, su voluntad singular, cualesquiera sean los paliativos que se quiera aplicar a esta entrega. Es la consecuencia ineludible del principio según el cual *lo único real es lo singular concreto*.\*

### **Bibliografía**

LUTHER, MARTIN, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Aubier, Paris, 1955.

VON HAYEK, FRIEDRICH, *The Constitution on Liberty*, Routledge, Londres, 1960.

---

\* Artículo recibido: 13 de septiembre de 2007. Aceptado: 1 de octubre de 2007.