



La sombra de Ockham es alargada; su influjo en las corrientes filosófico-lingüísticas modernas

Dr. Juan Fernando Sellés - Universidad de Navarra

Resumen

En este trabajo se resume la influencia del pensamiento de Ockham en las corrientes de filosofía modernas de corte lingüístico: pragmatismo, filosofía analítica y hermenéutica. Se alude a los autores más representativos de esos movimientos: Peirce, Wittgenstein y Gadamer. Para notar dicho influjo, se atiende tanto al método cognoscitivo de dichos autores como al tema real por ellos tratado. A la par, se establece una sucinta corrección de sus principales tesis desde la filosofía de L. Polo.

Abstract

In this paper we study the influence of philosophy of G. of Ockham in the modern philosophies of language: pragmatism, analytical philosophy and hermeneutics. We study the most important philosophers of these philosophies: Peirce, Wittgenstein and Gadamer. To know this influence, we attend their method of knowledge and also their real theme. We include also a brief correction of these thesis from the philosophy of L. Polo.

Palabras clave

Guillermo de Ockham, pragmatismo, filosofía analítica, hermenéutica, L. Polo, navaja de Ockham.

Key words

William of Ockham, pragmatism, analytical philosophy, hermeneutics, L. Polo.

Planteamiento

Si se revisa la historia de la filosofía y se intenta esbozar una síntesis de las corrientes de pensamiento más influyentes, se puede sostener que tres han sido las más relevantes: el *realismo*, el *racionalismo* y el *voluntarismo*. Cada una de ellas ha otorgado, respectivamente, más favor a uno de los trascendentales metafísicos principales: *ser*, *verdad* y *bien*¹, respectivamente. A distinción de ellas, otras corrientes de filosofía menos relevantes que las precedentes han dado más realce a otros trascendentales: por ejemplo, el neoplatonismo, a la *unidad*²; la posmodernidad, a la *belleza*³.

Se puede decir que, en sentido fuerte, el fundador del realismo es Aristóteles. En cambio, el padre del segundo y tercer movimiento es Ockham. Si bien se mira, al realismo griego antiguo siguió el realismo escolástico medieval, buena parte de la escolástica renacentista, el neoaristotelismo, la neoescolástica y el neotomismo de los ss. XIX y XX, y otros autores de esas centurias y de nuestros días, etc. En

cambio, al racionalismo ha seguido históricamente la Ilustración, el idealismo, la fenomenología, etc. Para los primeros, el trascendental por antonomasia es *la verdad*, para los últimos, el *lenguaje* parece ser previo a la verdad⁴. Por su parte, con el voluntarismo medieval están más vinculados el empirismo inglés, el utilitarismo, el voluntarismo del s. XIX, el pragmatismo del s. XX, etc. Para unos de éstos movimientos filosóficos el trascendental preferente es el *bien*; para el último, el *factum*.

En este escrito se intentará explicar cómo las corrientes lingüísticas tienen como *Venerabilis Inceptor* a Ockham. Pero como esas filosofías han dado lugar a multitud de movimientos modernos, aparentemente heterogéneos, para su estudio, se dividirá este trabajo en los siguientes apartados: a) *Ockham en el pragmatismo*. b) *Ockham en la filosofía analítica*. c) *Ockham en la hermenéutica*. Si ese múltiple influjo se comprueba, al final de la exposición se podrá concluir lo que se adelanta en el título, que "la sombra de Ockham es alargada". "Sombra", porque el *método* cognoscitivo ockhamista es reductivo, y arroja sobre el *tema* real abordado más oscuridad que luz. "Alargada", porque su proyección llega hasta nuestros días.

A raíz de la exposición de los puntos clave de estas corrientes se intentará fundamentar una sucinta rectificación de sus principales tesis desde el realismo de Aristóteles. Para esbozar tanto el influjo de Ockham en la modernidad, como la rectificación de esas tendencias, se ha tomado como hilo conductor la filosofía de Leonardo Polo, buen conocedor de la historia de la filosofía, filósofo realista de inspiración aristotélica, y uno de los pensadores más profundos de la actualidad.

1. Ockham en el pragmatismo

Es sabido que Peirce, el padre del pragmatismo, oponía su filosofía a la aristotélica, y consideraba, en cambio que "estos dos hombres, Escoto y Guillermo de Ockham, son decididamente las dos mentes más grandes de la Edad Media, como también los dos más profundos metafísicos que han vivido"⁵. Con todo, dista mucho la posición filosófica de Escoto de la de Ockham, pues si bien ambos son *voluntaristas*, sin embargo, el primero se suele encuadrar dentro del *realismo*, mientras que el segundo, en el *nominalismo*. Pues bien, teniendo en cuenta la evolución de Peirce, quien dice seguir siempre a ambos –"nunca he podido pensar distinto respecto al nominalismo y el realismo"⁶– hay que señalar que es más escotista que ockhamista. Escotista lo es a su manera, pues en su lógica modificó y adaptó las tesis de Escoto a sus intereses, bastante platónicos. Pero lo que es claro es que, con el paso del tiempo, no aceptó el nominalismo, bajo el cual encuadró a los grandes pensadores de la filosofía moderna⁷, a los que califica con virulentas adjetivaciones. Por tanto, Peirce es más cercano a Escoto y se aleja de

Ockham⁸.

Ahora bien, si se repara en el *método* y el *tema* tratados por Peirce, tal vez se comprenda mejor, no sólo su rechazo al aristotélismo, sino también su filiación escotista y ockhamista (en los puntos centrales Ockham es muy próximo a Escoto). En cuanto al *método*, es neto que Peirce ensalza el procedimiento de las ciencias, es decir, el *analítico*⁹. Pero este método es deudor de la máxima de Ockham según la cual no hay que multiplicar los entes sin necesidad¹⁰. Las ciencias experimentales no son sistémicas o reunitivas, sino analíticas, y Peirce toma de esas ciencias su método como modelo. Téngase en cuenta también que Peirce opinaba que la teoría no es la forma más alta de vida, sino más bien la acción práctica. En esto, no sólo se oponía al Estagirita, sino también a algunos de los sus mejores comentadores del s. XIII (Tomás de Aquino, por ejemplo). En efecto, los aristotélicos subordinaban la actividad práctica a lo teórica: resolvemos los problemas de la vida práctica –vendrían a decir– para que la contemplación no choque con inconvenientes. Recuérdese su supeditación de la razón práctica a la teórica¹¹ y, asimismo, su subordinación de la vida activa a la contemplativa¹². En cambio, para Escoto, la teología (el saber superior), era exclusivamente práctica, y lo era, además, aptitudinalmente, puesto que la activación de esa practicidad correría en últimas a cargo de la voluntad. Y no sólo la teología, sino que la razón práctica es siempre –según Escoto– superior a la teórica¹³. Como es sabido, este planteamiento escotista estuvo presente en Ockham¹⁴ –y fue posteriormente en Kant (quien vinculó la fe sólo la razón práctica)–. Por lo demás, los dos pensadores medievales que son fuente de inspiración peirceana dan mayor relevancia a la voluntad divina (la omnipotencia) que a su inteligencia. Y Peirce acepta esa opinión¹⁵. Como también es sabido, esta tesis incurre en *voluntarismo*.

En efecto, si el saber superior es práctico y se subordina a la voluntad, implica que el conocer no es fin en sí, sino que su fin es externo. Si la inteligencia se considera inferior a la voluntad y se subordina a ella, habrá que decir, en consecuencia, que la verdad (objeto de la primera) se subordina al bien (objeto de la segunda). Y como hay distintos tipos de bienes, entre los cuales se encuentran los *útiles*, se podrá concluir –como lleva a cabo Peirce– que la verdad debe subordinarse a la *utilidad*. "Considérense qué efectos de importancia práctica pueda tener verosímilmente el objeto por nosotros concebido. Nuestra concepción de tales efectos es todo lo que sabemos de aquel objeto"¹⁶. Y más explícitamente todavía: "el conocimiento, aun el de tipo puramente científico, tiene un valor en dinero"¹⁷. Ahora bien, en esta tesitura, todo conocimiento que no tenga una vertiente práctica es incomprensible y causa de perplejidad para el pragmatismo. Por eso no es descabellado afirmar que "para los pragmáticos, el tratamiento filosófico del conocimiento es una sorpresa rayana en la

impertinencia"¹⁸. Téngase en cuenta que la teoría del conocimiento no se reduce a lógica (que tiene abundante desarrollo en el pragmatismo), sino que más bien la lógica es una parte (la inferior) de la teoría del conocimiento. En efecto, la lógica estudia las llamadas "segundas intenciones", es decir, los *objetos* pensados como tales y las relaciones entre ellos, objetos todos ellos de índole ideal, intencional. En cambio, no atiende directamente al *acto* de conocer (que no es intencional sino real, aunque inmaterial); tampoco a los *hábitos* cognoscitivos, a las diversas *vías* operativas de la inteligencia, a la inteligencia como facultad, etc., temas propios de la teoría del conocimiento.

Frente al pragmatismo, para los realistas griegos y medievales (y también para los racionalistas e idealistas modernos) la verdad no tiene sustituto útil. En efecto, la verdad es lo interesante, *fin en sí*. En cambio, lo útil no es fin en sí, sino *medio* respecto del fin. En este sentido se puede decir que "el pragmatismo es una obcecada exaltación del cauce histórico de algunos medios"¹⁹. Pero si se toma el ámbito de lo pragmático, del interés, como fin en sí, esa actitud carece de fundamentación, porque el interés por el interés carece de interés. Además, la tesis pragmatista puede dar lugar a una concepción del hombre reductiva, pues se lo tiende a describir en la medida de sus posibilidades factivas (como postuló Escoto, y aceptó Heidegger²⁰) o por sus acciones (hipótesis de Ockham, que acepta Peirce²¹). Según esta concepción, se corre el peligro de entender al hombre en términos meramente pragmáticos²².

Pero el *hacer* no describe nuclearmente al hombre, como tampoco las hojas describen al rábano. Intentar comprender el ser personal humano por medio de la acción equivale a intentar "coger el rábano por las hojas". En efecto, el *obrar* no es un *trascendental* personal, sino del ámbito de las *manifestaciones* humanas y segundo respecto del *ser*. Por eso la ética no es la antropología. Para los pensadores clásicos medievales el ser es el *fundamento* del obrar. Pero esto no lo aceptaría el pragmatismo, pues declara sin ambages que "no hay fundamentos ni en las ciencias naturales ni en las ciencias humanas"²³, tesis que, si bien se mira, es contradictoria, pues de aceptarla, —es decir, de ser coherente con su propio postulado—, habría que aceptar que ella misma carece de fundamentación. Con todo, se puede estar de acuerdo con el pragmatismo en que la persona humana no es un "fundamento", es decir, no es un *primer principio* como los que estudia la metafísica, precisamente porque la persona es libre. Si la persona fundara, lo fundado por ella no sería libre, sino necesario. No obstante, se puede estar de acuerdo con el pensamiento clásico —y en mayor medida que con el pragmatismo— en que las manifestaciones humanas son segundas respecto del *acto de ser personal* humano, que es primero, en importancia, o sea, en el sentido del acto. Por eso, las acciones humanas, que son *transitivas*, dependen de los actos de

pensar y querer, que son *inmanentes*; éstos, a su vez, de los hábitos cognoscitivos y de las virtudes de la voluntad, que todavía son *más inmanentes*; y éstas perfecciones de las dos potencias superiores humanas dependen del acto de ser personal, que es transinmanente: *trascendental*.

En suma, el pragmatismo es una filosofía que carece de fundamentación y de fin, sencillamente porque está vertida sobre los *medios*; filosofía que –como la de Ockham– usa su mismo *método* lógico–lingüístico–analítico para conocer tales medios, procedimiento que es reductivo, pues no permite conocer los *temas* de la realidad física según su concausalidad real, y que es completamente ineficaz para alcanzar las realidades inmateriales; filosofía que –como la del *Princeps Modernorum*– tiñe los temas tratados con el barniz del voluntarismo. La filiación ockhamista de esta nueva filosofía –reconocida explícitamente por su propio fundador– queda, pues, fuera de duda.

2. Ockham en la filosofía analítica

“No todos los filósofos modernos son idealistas, pero aquellos que no lo son suelen dedicarse al estudio de las lógicas formales, y siguen siendo nominalistas (en el sentido de admitir que la realidad exterior es fáctica, lo que equivale a renunciar a un mejor conocimiento de ella), o recalcan en el voluntarismo”²⁴. Atenderemos ahora a la reclusión de la filosofía en las lógicas formales, que en buena medida ha caracterizado a la *filosofía analítica*.

Se considera que Frege es el iniciador del análisis lingüístico. Como se sabe, la clave de su método estriba en distinguir entre *sentido* y *referencia*. ¿Qué tiene en común esta distinción con la filosofía de Ockham? Se puede hacer la siguiente equivalencia: para Ockham el sentido son las ideas; en cambio, la referencia es la intuición. El sentido no se corresponde con lo real porque es ideal²⁵. Por eso se puede atender al sentido sin atender a la referencia. Ahora bien, “si consideramos lo intencional prescindiendo de la pregunta por su significado (referencia), ¿qué pasa con el fenómeno del sentido? Pues que se supone como pura ficción, es decir, que está delante, se puede examinar y hacer lógica ¿Y eso qué es? Un juego. La incompetencia en orden a la realidad no afecta a la capacidad de fingir la idea ni a la lógica: la mente puede seguir fingiendo todo lo que le plazca, siempre que no pretenda atribuirle ningún valor real, siempre que prescinda de su significado. Para un nominalista, la distinción entre sentido y significado permite su desconexión. Si no se plantea ningún problema sobre el valor de la idea respecto de la realidad, como ese problema no es pertinente y está resuelto por otro lado, es posible atenerse al sentido de la idea, es decir, a la suposición de ella misma. Si se pregunta por la conexión entre sentido y significado, se ha pasado *eo ipso* a la intuición, porque la intuición es lo único que está por la realidad. Pero, por lo mismo que las ideas no están por la realidad, cabe jugar con ellas sin salir de

ellas. Por su falta de enclave real, el pensamiento es algo así como un juego entre las ideas"²⁶. En suma, la distinción que establece Frege entre sentido y referencia es ockhamista y, como tal puede dar lugar tanto al *idealismo* como al *voluntarismo*, como, por lo demás, se ha ratificado en la historia de la filosofía posterior a él.

En efecto, ¿quiénes fueron idealistas tras Frege? Por ejemplo, Whitehead, precedente hegeliano en el s. XIX del intento neoidealista del s. XX. Pero estos pensadores no fueron los que más destacaron. ¿Quiénes fueron voluntaristas? Por ejemplo, Wittgenstein, que pasa por ser el pensador más representativo de la filosofía analítica en el s. XX. Como es sabido, para el primer Wittgenstein (el del *Tractatus*) el pensamiento se reduce al lenguaje (tendencia nominalista), el lenguaje habla del mundo y mediante un análisis exhaustivo de las proposiciones se puede sostener que sólo son verdad, con sentido, las que se pueden ratificar experiencialmente. La experiencia queda referida a lo singular (*empirismo*, al que después se ha llamado *positivismo lógico*). La afinidad de esta tesis con la *intuición* ockhamista es clara. Con todo, a Wittgenstein lo que le interesa en este periodo no es lo que puede ser dicho con sentido del mundo, sino precisamente aquello de lo que no se puede hablar, lo *místico*, tema que por adolecer de racionalidad es, semejante la fe ockhamista, es decir, un asunto reservado únicamente a la *voluntad*²⁷.

Atendamos sucintamente, al *método* y *tema* tratados por el primer Wittgenstein. En cuanto al *método*, se trata del mismo que el de Ockham, el *analítico*, y éste usado hasta el "atomismo lógico", y con las mismas consecuencias ockhamistas: el pensamiento se reduce a lenguaje, pues, en rigor, se admite que el pensamiento es imposible sin él²⁸. Esta tesis recorre la entera historia de la filosofía analítica hasta el actual pragmatismo²⁹. Con todo, en esa época Wittgenstein parece distinguir entre concepto e imagen, pues de lo contrario no hablaría de que los pensamientos son 'pinturas lógicas de los hechos'. Es significativo que no las llame 'pinturas' a secas, sino *lógicas*, lo que quiere decir que tienen un estatuto distinto al de las imágenes. En cambio, esa distinción no es tan clara en otros analíticos y pragmatistas posteriores. Sin embargo, esta posición no es correcta, pues la distinción entre pensamiento y lenguaje transitivo (hablado o escrito) es neta. En efecto, por una parte, la *intencionalidad* del objeto pensado es *pura*, es decir, se agota remitiendo; en cambio, la del lenguaje es *mixta*, pues en él se da algo que remite (el significado sobreañadido a las palabras por convención), y algo que no remite (la materialidad sonora o gráfica de las palabras)³⁰. Por otra, todo acto de conocer es *inmanente*, mientras que toda *praxis* lingüística es *transitiva*³¹. Además, hablamos porque pensamos, no a la inversa, es decir, el pensamiento es

condición de posibilidad del lenguaje, no al revés³². "Por eso no es procedente la cura lingüística de la filosofía sino la cura gnoseológica del lenguaje; de otra manera se vuelve a incurrir en la sofística"³³. En efecto, las palabras del lenguaje ofrecen ambigüedades (por ejemplo el término "es"), pero el pensamiento no es ambiguo. En suma, fundir pensamiento y lenguaje lleva a una aleación en la que tiene las de perder el metal más noble. Esa mezcla conduce al *cosismo*, en rigor, al *materialismo*, pues –como en Ockham³⁴– se pasa a entender que el objeto pensado es un signo.

En cuanto al *tema*, el primer Wittgenstein tiene a su favor que barrunta la existencia de realidades superiores al lenguaje, a las que denomina lo *místico*³⁵, y a las que el pensamiento lingüístico no alcanza, y a las que el lenguaje hablado o escrito no puede describir sin dar una imagen empobrecida de ellas. Esa tesis es correcta, porque el lenguaje es sensible y no habla bien de lo que no lo es. En efecto, el lenguaje está hecho para hablar de lo sensible porque es lo más remitente entre lo sensible, la primera *praxis* y condición de posibilidad de las demás acciones humanas: laborales, culturales, económicas, etc. Con todo, lo que precede no debe llevarnos a concluir –como Wittgenstein postula– que respecto de lo que no se puede hablar, lo mejor no es callar³⁶, pues respecto de esas realidades lo mejor es, justamente, pensar, y no sólo a nivel de razón, sino, sobre todo, a nivel personal³⁷ (niveles cognoscitivos humanos que no conforman el lenguaje, sino que son superiores a él). Además, para ejercer esos altos niveles cognoscitivos viene muy bien el silencio lingüístico.

Por otra parte, para el segundo Wittgenstein, (el de los *Cuadernos* o el de las *Investigaciones Filosóficas*), el *método* es el de los *juegos lingüísticos*, los *usos* del lenguaje; afirmación que –como la de Ockham– admite que caben todas las hipótesis que se quiera, siempre y cuando se diga que éstas son múltiples e inconmensurables, porque no conocemos todas las reglas lógicas para formarlas. La afinidad con la filosofía ockhamista en este segundo periodo es también palmaria: "Lo que dice Wittgenstein acerca de los juegos... cabe también expresarlo de este modo: el orden de la intencionalidad es el orden de la posibilidad, en tanto que la posibilidad es contradistinta de la realidad singular. Se *pueden* fingir muchos mundos *posibles*: exclusivamente *hipotéticos*. Esa es la tesis nominalista estricta, siempre que se entienda que la hipótesis es un sentido intencional que no remite a la realidad, sino que es considerado en tanto que pensable, y nada más"³⁸. Si el primer Wittgenstein estaba más preocupado por la *verdad*, el segundo lo está, en cambio, por el *uso*.

Con todo, si en el primero la tendencia al voluntarismo era neta, en el segundo no lo es menos, pues es claro que subordina la verdad al *uso*: "el sentido de una

palabra es su uso en el lenguaje"³⁹. Wittgenstein parece decir algo así como: "puedo usar el lenguaje, articular, construir sentido, pero es imposible decidir hasta qué punto ese sentido contiene verdad, porque desconozco las reglas últimas del lenguaje"⁴⁰. Ahora bien, si la combinación o juegos posibles entre las ideas es incontable, y cada lenguaje es manifestación de un juego, los posibles usos del lenguaje son incontables, y por ello, inagotables. En efecto, el hombre siempre puede formar más palabras y nuevos usos entre ellas (asunto que sucede a diario con los idiomas). Por eso, "el argumento que puede esgrimir un nominalista, en discusión con el idealismo, es la pluralidad de ámbitos lingüísticos y la imposibilidad de reducirlos a unidad. Yendo más allá, el nominalista tiene que sostener que el lenguaje no puede ser agotado en su uso. El lenguaje trasciende la literatura. La literatura es posible por la lengua, pero no es más que un trozo, una posibilidad finita de la inagotabilidad lingüística"⁴¹. Esta última tesis conduce al *lingüismo trascendental*, que caracteriza –como veremos– a la hermenéutica de Gadamer. Pero, de momento, baste notar que el usar o dejar de usar un juego lingüístico u otro depende de la *voluntad* humana. Pero si se acepta que la última palabra de los usos lingüísticos la tiene la voluntad, incurrimos, de nuevo, en el *voluntarismo*.

El *método* que emplea el segundo Wittgenstein tampoco es correcto, porque "el sentido del lenguaje no está en su uso. No conocemos porque oigamos decir, sino porque estamos en el mundo. Aunque nos enteremos a través de transmisiones verbales, la transmisión verbal no es el estar en el mundo: una cosa es aprender y otra saber; una cosa es enterarse y otra entender: hay que distinguirlos"⁴². En rigor, lo que defiende Wittgenstein en este segundo periodo es la separación del uso lingüístico respecto de la lógica. En régimen de independencia, el lenguaje parece ser una *praxis* que es eficaz aunque no sea lógica. Con esta tesis, el *pragmatismo*, más que esbozado, está servido en bandeja. Sin embargo, que esta hipótesis es incorrecta también es claro, pues lo que está en juego ahora es saber si lo que se comunica es un saber o un estímulo para hacer. Si se responde que el lenguaje es una mera práctica separada del saber, no hemos añadido ni una nota más a la tesis central de Gorgias. En rigor, *sofística*. Si, por otra parte, se dice que el saber depende del lenguaje hablado o escrito, en esa tesitura no se puede saber cuando un lenguaje es verdadero o falso, sino simplemente si se usa o no con eficacia; o se acaba diciendo que un lenguaje es verdad en la medida en que se usa. Según esta tesis tampoco hemos añadido una nota más a la propuesta de Marx, que afirmaba que algo es verdad en la medida en que se practica. En rigor, *materialismo*. Pero que esta tesis es contradictoria salta a la vista, porque ella misma no es ninguna práctica.

Con todo, el segundo Wittgenstein tiene a su favor que distingue más

explícitamente que en el primer periodo entre el lenguaje y el habla. En efecto, si bien sigue fusionando lenguaje y pensamiento⁴³, los distingue del habla, que es una acción transitiva. Precisamente por separar el lenguaje hablado o escrito de la lógica, se da cuenta de que nuestro pensamiento es superior al habla de doble modo: a) porque las ideas no se reducen a imágenes⁴⁴; b) porque los actos de pensar no son procesos o mecanismos, como las acciones lingüísticas y las transitivas⁴⁵. Sin embargo, no saca partido de estas advertencias de cara a estudiar los temas humanos más activos, los más relevantes, los transinmanentes, es decir, los superiores a los propios actos de conocer racionales.

En cuanto al *tema* que Wittgenstein busca en este segundo periodo, no se puede decir que sea lo *místico*, al menos en las *Investigaciones filosóficas*, pues alude poco y tangencialmente a esos temas⁴⁶. En sus trabajos recopilados bajo el título *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, por ejemplo, no parece salir del escepticismo⁴⁷. La clave de esta actitud estiba en que el segundo Wittgenstein considera que todo nuestro pensamiento se reduce a nuestros niveles cognoscitivos racionales que empleamos para formar el lenguaje. Añade que "asociamos un uso determinado con una imagen"⁴⁸. Ahora bien, como todas las imágenes que alguien puede formarse de realidades que no son mundanas son hipotéticas, declara que acerca de ninguna de ellas se puede estar seguro (en rigor, el mismo escepticismo kantiano que admitía que los pensamientos sin intuiciones sensibles son vacíos⁴⁹). Como se puede apreciar, no salimos del *nominalismo* ockhamista, según el cual se pueden hacer todas las hipótesis mentales que se quiera, admitiendo que esas tendrán validez según el *uso* práctico convencional que se les dé, pero que sobre ninguna de ellas cabe hablar de verdad.

En suma, las diversas fases por las que atraviesa la *teoría del conocimiento* de Wittgenstein se queda corta, sencillamente porque se reduce a *teoría del lenguaje*. Ahora bien, si frente al primer Wittgenstein, había que sostener que la filosofía no es una gramática (menos aún la teología⁵⁰), pues "la filosofía no inventa el lenguaje, sí su significado filosófico, el cual no está en modo alguno precontenido en el *légein* y, por tanto, no puede descubrirse en él... Si esto se acepta, hay que concluir que el lenguaje no es absolutamente anterior al saber"⁵¹, frente al segundo Wittgenstein hay que detectar y exponer los diversos niveles humanos de conocimientos superiores a los que empleamos para formar el lenguaje. Este desarrollo, ante la mirada del segundo Wittgenstein, podría parecer una explicación filosófica, y según él "toda explicación (filosófica) debe desaparecer, y no ser reemplazada sino por la descripción"⁵². Pero ante esta tesis hay que notar que ella misma es filosófica, no una descripción. No obstante, se

trata de una tesis filosofía incorrecta, porque, como se puede apreciar, se contradice a sí misma.

En síntesis, el primer Wittgenstein usa el mismo *método* cognoscitivo que Ockham –el analítico– y con el mismo alcance *temático*: sólo se puede conocer lo singular por la experiencia sensible (*nominalismo*). Por su parte, el segundo Wittgenstein usa la otra cara de la moneda *metódica* ockhamista, las hipótesis mentales (*idealismo*), a las que ahora se llaman *usos lingüísticos*, pero añadiendo que sentido de éstas hipótesis sólo se puede dirimir en la medida en que se usan (*pragmatismo*). Por lo demás, el *voluntarismo* wittgensteiniano, que va *in crescendo* de la primera a la segunda fase de su pensamiento, es afín al ockhamista, pues ante la restricción del conocer (y, consecuentemente, de la verdad) quien gobierna la actividad humana es la voluntad autónoma.

3. Ockham en la hermenéutica

Como es sabido, la hermenéutica como método fue usado en el s. XIX por Schleiermacher. Esa práctica sufrió en esa centuria una notable crispación con el desarrollo de las que Ricoeur denominó "hermenéuticas de la sospecha": las de Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud, pues estas interpretaciones consideraban que su respectivo punto de vista era el único enfoque válido y por ello, desposeían de legitimidad a cualquier otra filosofía precedente⁵³. Ricoeur, que también hizo un uso abundante de este método (entre otros), no sólo señaló la existencia de varias hermenéuticas, sino también la irreconciliabilidad entre ellas. Por ello propuso una teoría general de la hermenéutica, asunto que no deja de parecer contradictorio, pues si el criterio interpretativo se absolutiza, las demás posibles interpretaciones desaparecen, y con ellas, la propia hermenéutica deja de ser *una* interpretación y pasa a ser *la* interpretación. En cualquier caso, es claro que no fue Gadamer quien descubrió este procedimiento. Es más, él lo tomó de Heidegger⁵⁴, quien entendió la fenomenología como la *capacidad* del hombre de comprender, de "desocultar" la verdad⁵⁵. Con todo, fue con Gadamer, y no con Heidegger, con quién ese método adquirió celebridad en el s. XX.

Ahora bien, ¿qué caracteriza al método hermenéutico de Gadamer? Decíamos en el epígrafe precedente que en la tesis wittgensteiniana se da una marcada tendencia a considerar el lenguaje como un *trascendental*. Pues bien, esa es la posición explícita de la *hermenéutica* gadameriana⁵⁶. Pero procedamos por partes... En primer lugar hay que tener en cuenta que Gadamer usa este método, para huir, como todos los posthegelianos, del *sistema*⁵⁷. El sistema postula la existencia de una lógica unitaria y cerrada en un tiempo *presencial*. Por el contrario, la hermenéutica postula diversas lógicas abiertas desde el tiempo *presente* a diversos tiempos *pasados*. La hermenéutica gadameriana (también la

de Schleiermacher) se aplica, sobre todo, a textos antiguos que no se acaban de entender, porque pertenecen a tiempos, contextos, lenguajes, sociedades, culturas, etc., distintas a las del propio hermeneuta. Se postula que, familiarizándose con los textos, el lector puede entenderlos incluso mejor que el propio redactor⁵⁸.

Desde el inicio, Gadamer declara que su interés (a distinción de Heidegger) es ponerse al margen de una verdad incondicional. Más que tal verdad, le llama la atención lo "clásico" o "intemporal", lo que permanece con el paso del tiempo, a lo que describe como "un modo del ser histórico"⁵⁹. Si el segundo Wittgenstein mantenía que la verdad está en su *uso* lingüístico, Gadamer parece añadir que depende de su uso canónico prolongado, temporal, histórico. Ello es debido a que acepta que nuestro ser hombres se caracteriza por una finitud que domina nuestra conciencia histórica⁶⁰. En consecuencia, estamos dentro de una "situación" ("horizonte") abierta a otras situaciones⁶¹. No parece reparar, pues, que si bien el hombre es un ser finito, con una dimensión histórica neta, tiene, sin embargo, otra dimensión absoluta que trasciende el tiempo, a saber, la vertiente de su conocimiento que puede conocer verdades permanentes, indubitables, no sometidas al tiempo⁶² (ej. que existimos, pensamos, que nos conocemos⁶³, etc.). Pero que estas verdades no caen bajo la interpretación es manifiesto, pues respecto de lo obvio, sobra el interpretar, ya que llevarlo a cabo, no es sino necedad y pérdida de tiempo. Ahora bien, no todo lo que conocemos es de esa índole. Por eso es correcto, como enseña Gadamer, que "el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él"⁶⁴, sin dejar que se impongan al sentido del texto las propias opiniones o prejuicios. La relación entre el intérprete y el texto –añade– no es arbitraria. Según él, el intérprete está vinculado o condicionado por la comunidad en que vive y el nexo de ésta con la tradición⁶⁵. Además, para interpretar acepta el método heideggeriano de la *pregunta*⁶⁶. Ahora bien, es claro que la pregunta no alcanza directamente su tema, precisamente porque lo supone. En efecto, preguntar es dar por supuesto que hay respuesta sin conocerla. Por eso mismo, el suponer no es el mejor modo de conocer. Por último, declara que la tarea hermenéutica es –como la búsqueda de Popper– sin término⁶⁷. Con todo, si el conocer toda verdad se toma como una tarea interminable, de ser coherentes con esa propuesta, habría que preguntarse si la supuesta verdad de esa tesis se da por ya por alcanzada, o es semejante a los trabajos de Sísifo.

Si, como *método*, la hermenéutica tuviese que compararse con algún uso racional empleado en la filosofía griega y medieval, habría que hablar de la *razón práctica*⁶⁸. Gadamer alude a la hermenéutica de Aristóteles⁶⁹. Si, como *tema*,

tuviéramos que poner en correlación los tratados por esta corriente de filosofía con lo que trabajó especialmente la vertiente práctica de la aludida filosofía clásica, tendríamos que decir que son cualesquiera de los que caen dentro del ámbito de lo *contingente*, en este caso, lo contingente encuadrado en el *pasado*⁷⁰, aunque el propio pasado, como tal, no es contingente sino necesario. De manera que, en una primera aproximación, hay que advertir que la hermenéutica es un método distinto de los tradicionalmente reservados a la *razón teórica* y, consecuentemente, no debe aplicarse a temas de índole *necesaria*⁷¹. La razón teórica atiende a verdades sin vuelta de hoja, claras, indubitables; en cambio, la práctica versa sobre lo verosímil, lo que puede ser más o menos verdadero, lo probable, lo que es de un modo pero podría ser muy bien de otro; sobre lo que no cabe una última posibilidad y, por tanto, una última verosimilitud. Téngase en cuenta, además, que tal filosofía clásica explicaba que la razón teórica es *superior* a la práctica, sencillamente porque es su *raíz y fin*. Señálese también que la realidad necesaria es *superior* a la contingente, porque es, precisamente, su *fundamento*. Recuérdese asimismo que dentro de dicha tradición el hábito cognoscitivo superior de la razón práctica es la *prudencia*⁷²; de manera que el uso de la hermenéutica debe ser prudencial, es decir, aplicado según medida⁷³. Pero al margen de estas consideraciones, atendamos a las semejanzas metódico-temáticas entre Gadamer y Ockham.

Por una parte, en cuanto al *método*, ambos autores dan primacía a la vertiente *práctica* de la razón. En ambos ese uso práctico de la inteligencia se fusiona con el *lenguaje*. Y en ambos *el lenguaje es más amplio que su uso*. ¿Qué añade Gadamer? Que el lenguaje es *superior* a su uso. Pero de ser eso así, el lenguaje es más que cada hombre que pueda usarlo, pues cada ser humano conoce sólo un uso (o pocos) del lenguaje. En suma, la tesis antropológica de la hermenéutica sostiene que los hombres dependen del *lenguaje* y no a la inversa⁷⁴. Asimismo, que dependemos de la *historia*, y no al revés. En el fondo admite que el *tiempo* y el *lenguaje* son *trascendentales*, asunto en modo alguno correcto, pues, por una parte, ambas realidades son potenciales, no actos; y, por otra, porque de serlo, no lo podrían ser los demás trascendentales (el ser, la verdad, el bien, etc.). Que la hermenéutica y el *nominalismo* son afines es notorio. En efecto, “la interpretación trascendental del lenguaje no deja de ser nominalista... En el fondo, el planteamiento se limita a observar que si el lenguaje es trascendental, nosotros no agotamos nunca el lenguaje. Por consiguiente, el lenguaje sustituye al pensamiento en su papel trascendental justamente al colocar, en vez de una totalidad expresa de contenido inteligible –eso sería la totalidad de la verdad–, la capacidad de hablar, que el hombre no puede agotar”⁷⁵. El hombre está, pues, frente a una apertura lingüística que lo trasciende, respecto de la cual sólo puede usar unas

pocas posibilidades sin saber cómo se vinculan todas ellas, es decir, cómo se reducen a la unidad.

Por otra parte, en cuanto al *tema*, tanto para Ockham como para Gadamer, ante lo que se las tiene que haber la filosofía es lo contingente, si bien para fines diversos: en el primer caso, para *obrar* de muchas maneras sobre la realidad física; en el segundo, para *comprender* con muchas lecturas los textos. En el primero, el nexo entre el hombre y el mundo serían las *materias* a transformar; en el segundo, el *lenguaje*, que es superior a aquéllas. Con todo, los temas de Ockham miran al *futuro*; los de Gadamer, en cambio, al *pasado*. Ahora bien, es claro que en el hombre pesa más el futuro que el pasado, pues él es un ser de proyectos ya que él mismo es un proyecto como hombre.

Por último, el *voluntarismo* está presente en ambos pensadores, aunque es más manifiesto en Ockham, porque admite a las claras la superioridad de la voluntad sobre el conocer (incluso en Dios). Pero en Gadamer también se puede advertir, porque "la hermenéutica no es un criterio firme de verdad"⁷⁶. Ahora bien, si no se admiten verdades incondicionales, se deja la puerta abierta a la preeminencia del *interés*. Por eso, no es extraño que, un pensador que usa el mismo método, "Habermas sostenga, en definitiva, que no existe la razón pura... El elemento con el que la razón está mezclada es el *interés*". En consecuencia, en este contexto, el diálogo social pasará por el *consenso*. Pero es claro no sólo que "la noción de consenso es hermenéutica"⁷⁷, sino que quien tiene la última palabra en el consenso es la *voluntad*.

En resumen, en cuanto al *método* cognoscitivo, Gadamer –como Ockham– atiende más a la razón práctica que a la teórica. En cuanto al *tema*, a Gadamer – como a Ockham– le importa más lo contingente que lo necesario. Por último, en cuanto al *voluntarismo*, éste, aunque es explícito en Ockham y más tácito en Gadamer, describe ambas filosofías, pues si se mantiene lo práctico por encima de lo teórico, se sienta un voluntarismo.

Juan Fernando Sellés

Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra.

Fecha de Recepción: 3 de noviembre de 2007

Fecha de Aceptación: 20 de diciembre de 2007

¹"El realismo sostiene la primacía del trascendental ser. El segundo trascendental es la verdad. El tercero es el bien. En cambio, el sujeto-objetualismo altera ese orden: no es el ser, sino la verdad o el bien el primer trascendental. Sostener la primacía o autofundamentación de la verdad es lo propio del idealismo. La primacía del bien, o la perseidad de la voluntad, es mantenida por el voluntarismo... La filosofía del siglo XX comienza con una nueva versión del idealismo. Más tarde, entran en escena nuevas posiciones voluntaristas", Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001, 12.

- 2 Según Polo, "para el monismo el uno es el primer trascendental. Sostengo que el uno sólo es trascendental como el primer principio de identidad. Se puede hablar de unidad en otros sentido, por ejemplo, como mismidad o como todo. Estas ideas son admisibles, pero no son trascendentales. La identidad como primer principio no se confunde con ninguna de esas nociones", *Ibid.*, 217.
- 3 Para Polo "en nuestros días, está en alza el pulcrismo, es decir, la tesis de que la belleza es lo primero, por tanto, la filosofía se entiende como filosofía del arte", *Ibid.*, 216. Pero si se pone la belleza como primer trascendental, se incurre en esteticismo. La descripción de éste –como Polo recuerda– ya la había denigrado Kierkegaard: "La temática del esteticismo es lo superficial... El esteticismo no es una manifestación superficial, sino la superficialidad manifiesta", Nietzsche como pensador de dualidades, Pamplona, Eunsa, 2005, 79.
- 4 "Según la opinión de algunos analíticos, el lenguaje es el tercer trascendental de la historia de la filosofía. El primer trascendental sería el ser. El segundo trascendental sería el pensar. El tercer trascendental sería el lenguaje", *Nominalismo*, ed. cit., 38.
- 5 "Lecture I. Early nominalism and realism", MS 158 (noviembre-diciembre 1869) tal como figura en W 2.310-317. Una parte de este manuscrito fue publicada en *Collectet Papers* 1.28-34.
- 6 *Collectet Papers*, 1.20. Cfr. *asimismo: Ibid.*, 5.470.
- 7 *Collectet Papers*, 1.149, 11.
- 8 Beuchot, M., "El realismo escolástico de los universales en Peirce", *Estudio sobre Peirce y la escolástica*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 150, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 51-61.
- 9 Cfr. Peirce, C. S., "Review of Clark University 1889-1899. Decennial Celebration", *Science* XI, 20 abril 1900, 621. Y en otro lugar indica: "Este modo de proceder es tal método analítico al cual la física moderna le debe todos sus triunfos. Ha sido aplicado con gran éxito en las ciencias físicas. (También así, los economistas políticos clásicos, especialmente Ricardo, siguen este método.)", "Lecciones de historia de la ciencia", en *Escritos filosóficos*, 64, trad. de Vevia, F.C., El Colegio de Michoacán, México 1997, pp. 47-76.
- 10 "Es en vano hacer con muchas cosas lo que se puede hacer con pocas", *Summa Logicae*, I, 12, 34-35 (OPh I, 43).
- 11 Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- 12 Cfr. Tomás de Aquino, *Super Ill Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, qc. 1 co; 2 co; *S. Theol.*, II-II, q. 182, aa. 1-4 co.
- 13 Cfr. Miralbell, I., *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 52, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, cap. II: "La superioridad del conocimiento práctico", 33-45.
- 14 No podía ser de otro modo si para Ockham la ciencia es un sistema lingüístico, pues el lenguaje es una praxis. Sobre la primacía de la praxis sobre la teoría explica Miralbell que "con Escoto y Ockham, a mi entender, se produce una pérdida del espíritu socrático que de una u otra forma había fecundado las más variadas escuelas del pensamiento antiguo y medieval, para dejar paso a un nuevo avance del espíritu de la sofística, dando lugar así al comienzo de un pensar moderno en el que la subordinación del conocimiento al poder, la primacía de la praxis sobre la teoría y la renuncia a la sabiduría en aras de la ciencia y de la técnica, serán moneda de cambio común entre los intelectuales europeos. A esta sofística moderna se ha denominado después, a partir del siglo XIX, pragmatismo", *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 56, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 9.
- 15 Cfr. Murphey, M.G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Cambridge, Mass, Harvard, University Press, 1961, 347.
- 16 "How to Make our Ideas Clear", en *Popular Science Montly* (1878), *Collectet Papers*, V, 402.
- 17 *Lecciones de historia de la ciencia*, ed. cit., nº 122.
- 18 Polo, L., *Antropología trascendental*, II, *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 220, nota 268. Y en otro lugar indica: "De un lado, la filosofía de la ciencia, la lógica y el análisis del lenguaje; de otro, el psicologismo voluntarista y el pragmatismo, han inhibido el estudio del conocimiento", *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona Eunsa, 1ª ed., 1984, XI.
- 19 *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 250, nota 12.
- 20 La noción heideggeriana de plexo y de Da-sein que tiene a su cuidado (sorge) los entes intramundanos para dotarles de sentido es una versión más fundada del pragmatismo que la de muchos pragmatistas.
- 21 "La identidad de un hombre consiste en la consistencia de lo que hace y piensa, y consistencia es el carácter intelectual de una cosa, esto es, su expresar algo", *Colectet Papers*, 5.314, 1868.
- 22 Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 88.

23 Nubiola, J., "Pragmatismo y relativismo: C.S. Peirce y R. Rorty", en Lizarraga, P., - Lázaro, R., (eds.), Pragmatismo y nihilismo, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 149, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002, 81.

24 Polo, L., Curso de teoría del conocimiento, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1988, 140. El texto sigue: "Todo esto muestra que la tesis según la cual lo que se conoce con la operación abstractiva puede ser declarado insuficiente en dos líneas propositivas no se admite desde Ockham. La tarea filosófica del idealismo omite el mejor conocimiento de la realidad porque acepta, siguiendo al nominalismo, que insistir en el conocimiento de la realidad carece de sentido, o bien que la realidad no permite un mejor conocimiento. A partir de ese divorcio entre las ideas y la realidad, el idealismo se ciñe a lo pensado – esse obiectivum– y deja lo real fuera de su investigación", *Ibid.*

25 Advierte Polo que "Frege distingue entre Sinn y Bedeutung –se podría traducir por sentido y significado–. Pues bien, según Ockham, el sentido se cambia en el significado –no es otra cosa–, porque el significado es la suposición. El sentido se suprime en la suposición. Dicho de otro modo: considerar la intencionalidad en función de la pregunta ¿qué es lo real a lo que la intencionalidad remite? es simplemente anular el sentido, porque la respuesta a la pregunta es otra instancia, a saber, la intuición. Ockham no quiere decir que no aparezca el fenómeno del sentido, puesto que es la intencionalidad misma, la idea y los conectivos lógicos. No se trata de negar la aparición de la idea. Tampoco se trata de dudar de la idea. No es eso lo que quiere decir Ockham. Lo que dice es que en cuanto ese sentido se remite a un correlato real, aparece la intuición por su propia cuenta. La correspondencia con la realidad no es asunto ideal. La suposición de lo real no es la de la idea. Por eso, tampoco en ese punto hay ningún problema por resolver. La realidad no es ningún acertijo para la mente ni para la intuición", *Nominalismo*, ed. cit., 26.

26 *Ibid.*, 27.

27 El paso del ámbito de la razón al de la voluntad en Wittgenstein es semejante al de Kant ("tuve que poner límites a la razón para dar paso a la fe"), sólo que el primer Wittgenstein no se mantiene en el plano racional, sino en el del lenguaje ("todo intento de probar la existencia de Dios carece de sentido, porque no es cuestión de probar, sino materia de fe").

28 "La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total", *Tractatus*, prop., 4, 11; es decir, la totalidad de las proposiciones verdaderas abarca y circunscribe todo el campo de lo que es pensable. Cfr. prop., 4, 115 y 4, 116. En rigor, la tesis que se mantiene es que "toda filosofía es crítica del lenguaje". Sin embargo, esta tesis –como Wittgenstein reconoció, y que hoy no se reconoce– es contradictoria, pues como no es crítica del lenguaje, no es filosofía. Cfr. prop. 6, 54.

29 Para Nubiola, "Si se sostiene que el lenguaje es vehículo del pensamiento y se está de acuerdo con Wittgenstein en que no puede haber lenguaje privado y en que sólo la comunicación con los demás nos proporciona el uso correcto de las palabras, entonces, de la misma manera y con la misma rotundidad, ha de afirmarse que no puede haber pensamiento privado y que es la comunicación interpersonal la que proporciona también la pauta de objetividad en el ámbito cognoscitivo", *op. cit.*, 84-85. Sin embargo, que esta tesis no es correcta es manifiesto, no sólo porque, por ejemplo, según ella no cabría posibilidad de conocimiento personal ninguno (a menos que dialogáramos de nuestra intimidad con los demás, y con cuantos más, mejor), sino porque es contradictoria, pues si su supuesta verdad u objetividad pasa por que sea comunicada y aceptada por los demás, no sería verdad si no se pensase y comunicase, y no sería verdad si se comunicase pero no se aceptase.

30 Polo advierte que "la convención intencional presupone la intencionalidad pura. No cabe sostener, por ejemplo, que la palabra es anterior al pensamiento. Sin la intencionalidad pura, a nadie se le ocurriría dotar de intencionalidad a algo que de suyo no lo es. Solamente si lo intencional de suyo (eso es lo que se quiere decir con la expresión *esse intentionale*), caben las intencionalidades latas, es decir, el carácter significativo que se presta a lo físico", *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1985, 182. Y más adelante añade: "Mientras no se note la diferencia de lo pensado con lo hablado, no se advierte la intencionalidad pura. El que diga que la intencionalidad requiere un soporte real, niega la intencionalidad pura –caso de Ockham–, o bien la ignora", *Ibid.*, 187.

31 Cfr. *Id.*, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984. Lección primera.

32 Polo sostiene que "el lenguaje no tiene primacía sobre el pensar. No se debe prejuzgar desde el lenguaje, ni abordar su estudio por separado. De este modo se incurre en imprecisiones que no es posible notar, o, si se notan, no se sabe qué hacer con ellas. Ahora bien, si el lenguaje se corresponde con distintos niveles cognoscitivos, se han de estudiar los lenguajes de acuerdo con los niveles cognoscitivos", *Id.*, *Curso de teoría del conocimiento*, II, ed. cit., 290.

33 *Id.*, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, ed. cit., 40.

34 La suposición, más que parte de la teoría ockhamista del conocimiento, es parte de su teoría semántica y de su teoría del lenguaje, o por no decirlo en términos anacrónicos, la *suppositio* es parte de las *proprietas terminorum*. Ockham hizo una reinterpretación muy drástica de la suposición, pues él comenzó a darle una interpretación más extensional que intensional, e incluyó los conceptos como

términos que suponen y también como supuestos por otros términos. La suposición de los conceptos, es, para Ockham, la vuelta al mundo mediante la semántica, cuando hablamos y pensamos –pensar para él es hablar en nuestra cabeza– nos referimos por medio de palabras a las cosas del mundo.

35 Cfr. *Tractatus*, prop. 6, 522.

36 Cfr. *Ibid.*, 6, 54.

37 Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

38 Polo, L., *Nominalismo*, ed., cit., 27.

39 *Investigaciones Filosóficas*, n. 43. Y en otro lugar indica: "Si tuviéramos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su uso", Cuadernos azul, trad. de García Guillén, F., Los cuadernos azul y marrón, Madrid, Tecnos, 1968, 27.

40 Polo, L., *Nominalismo*, ed. cit., 38.

41 *Ibid.*

42 Para Polo, "si se da preferencia al lenguaje sobre el conocimiento, no se sabe de qué se habla", *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, ed. cit. 91. Y allí mismo añade: "El lenguaje es anterior (temporalmente) a la filosofía; pero en cuanto anterior el lenguaje no es el lenguaje de la filosofía".

43 Admite que todo el conocer intelectual humano es como el que usamos para formar el lenguaje, asunto que tampoco es correcto, pues ya se ha indicado que nuestra razón dispone de diversos niveles cognoscitivos. Pues bien, sólo algunos de ellos son la condición de posibilidad del lenguaje, precisamente los inferiores.

44 En las *Investigaciones filosóficas* (nn. 139-141) expone, por ejemplo, que no es suficiente para determinar el significado de la palabra 'cubo' que a uno se le represente la figura de un cubo. Más adelante indica que una habitación imaginada no tiene ningún dueño, es decir, no incorpora como parte de su significado algo que es evidente para nosotros en cualquier concepto: que esa habitación pertenece a fulano de tal (389). En *Remarks on the Philosophy of Psychology*, II, se pregunta: ¿en qué consiste un pensamiento? Respuesta: en nada que lo puedas asociar fácilmente a él. 'For (porque) the picture or word, etc., which may perhaps have appeared was not the thought' (n. 34). Y explica, en muchos otros sitios, que el pensamiento no es un proceso 'acompañante' de la significación, como si fuese, un complemento por el que la significación de algo resulta enriquecida. En *The Blue Book* explica que la imagen mental que tenemos de King's College no es una copia del King's College real. Cuando uno piensa en la imagen que tiene de él, uno puede preguntarse: ¿qué es lo que la hace imagen del real? Verdad es que uno no se da aclaraciones a sí mismo para decir, "sí, esta imagen que tengo es de King's College, aquella otra no", pero nada en la imagen en cuestión te dice o determina el lugar de donde procede (pp. 39-42).

45 Cfr. *Philosophische Grammatik*, Basil Backwell, 1969, pág. 148; Zettel, Basil Backwell, 1967, párrafo, 236. *Investigaciones filosóficas*, 339. Cfr. al respecto: Kenny, A., Wittgenstein, Madrid, Alianza Editorial, 1988, cap. 8: *Comprensión, pensamiento y significado*. Para Wittgenstein, además, "es perfectamente posible que ciertos fenómenos psicológicos no se puedan estudiar fisiológicamente, porque nada corresponde a ellos fisiológicamente", Zettel, 608-10.

46 En las *Investigaciones filosóficas* las alusiones al alma, a la ética y a Dios son irrelevantes, y las que se refieren a lo místico y a la religión, inexistentes.

47 He aquí algunos textos que ejemplifican este extremo: "en un sentido comprendo... las palabras "Dios", "separar", etc., Comprendo. Podría decir: "No creo eso", y ello sería verdadero, significando que no tengo esos pensamientos ni nada que tenga que ver con ellos", Barcelona, Paidós, 1992, 132. La razón que da es que "en un discurso religioso usamos expresiones como: "Creo que sucederá tal y tal cosa", pero no las usamos del mismo modo que las usamos en la ciencia", *Ibid.*, 133; "No puedo tomar esas palabras como tomo normalmente la frase concreta de "Creo tal y tal cosa", *Ibid.*, 139.

"Supongan que alguien dijo: "¿Qué cree usted, Wittgenstein? ¿Es usted escéptico? ¿No sabe si sobrevivirá a la muerte?" Yo, de hecho, contestaría convencido: "No lo puedo decir. No sé", porque no tengo una idea clara de lo que estoy diciendo cuando digo: "Yo no dejo de existir", *Ibid.*, 147.

48 *Ibid.*, 149. Y añade: "Si digo que él usa una imagen estoy haciendo simplemente una observación gramatical: (Lo que digo) sólo puede ser verificado por las consecuencias que él saca o no saca", *Ibid.*, 150.

49 *Crítica de la razón pura*, p. 2ª, Introducción, I.

50 "La teología deviene una gramática", *Investigaciones filosóficas*, n. 373.

51 Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, ed. cit., 328.

52 *Investigaciones filosóficas*, n. 109.

53 Según Polo "la hermenéutica de la sospecha... parte de la presunción siguiente: el hombre no entiende propiamente lo que escribe o lo que dice, porque su pensamiento obedece a un motivo más o menos profundo, y oculto, que sólo el intérprete desvela. De aquí la distinción entre sentido directo e

indirecto y la reducción del primero al segundo", Nietzsche, ed. cit., 72.

54Advierte Polo que "Gadamer parte de unas sugerencias de Ser y tiempo que, vistas desde la interpretación heideggeriana de Nietzsche, se centran en la noción de productividad. La hermenéutica aplica la producción a la comprensión del pasado; es el intento –también esto viene de Heidegger– de eliminar la rigidez, la dureza de la tradición. Comprender el pasado, del que nos separa su rigidez y nuestra reducción al presente, exige una movilización mutua. Entablar un diálogo con algo que desde Dilthey se consideró como una constelación de sentido diferente, se lleva a cabo según lo que llamamos producción: una especie de intercambio, una relación recíproca en la cual el lector se va enriqueciendo con el texto y, a la vez, le va sacando de su mudez, es decir, de su rigidez y lejanía. En este planteamiento la producción es la categoría central, abarcante o cuasitrascendental. Por eso, se puede decir que la hermenéutica es un saber práctico. Evidentemente, la práctica es productiva. Con todo, hay distintos tipos de producción", Nominalismo, ed. cit., 148.

55¿Por qué, según Heidegger, el hombre puede desocultar? Porque describe al hombre según la pluralidad de posibilidades (influencia de Escoto). Pero, como se ve, esa descripción responde a un planteamiento modal.

56 Esa es la tesis que sostiene Polo: "la interpretación trascendental del lenguaje viene a decir que las estructuras de discurso que somos capaces de llevar a la práctica a lo largo de la historia... son modos múltiples de aprovechar las posibilidades infinitas del lenguaje. Por aquí se vislumbra la raíz de lo ficto. Las reglas totales o últimas de la capacidad de hablar son desconocidas por el hombre. Al considerar la capacidad humana de verdad, lo más que puede decir un nominalista es esto: nuestra mente finge – como partícipe finito de una capacidad inagotable– una pluralidad semántica, sintáctica y pragmática. Esas ficciones, en definitiva, son los nombres: nuda nomina tenemus. Por eso se trata de una posibilidad siempre abierta: la capacidad de hablar y el hablar efectivo, es decir, el ejercicio del habla – escrito u oral– están desnivelados", Nominalismo, ed. cit., 38.

57Polo nota que "la hermenéutica renuncia a la verdad como adecuación y como sistema", Id., Nominalismo, ed. cit., 148.

58La razón que da Gadamer es que "el sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre", Gadamer, H-G., Verdad y método, Salamanca, Sígueme, 1984, 366. De ser eso verdad, quienes usan de este método en sus escritos no deberían molestarse de que otros, al leer sus propias opiniones, las entendiesen mejor (también en el caso de que las consideren erróneas) que el propio autor.

59Cfr. Verdad y método, ed. cit., 359.

60"Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce", Ibid., 343. Como es claro, la propia tesis de Gadamer se contradice, pues se establece como válida para cualquier contexto histórico. Más adelante afirma: "en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella", Ibid., 334. También es claro que esa tesis sólo se puede postular como verdad si no se la toma como histórica. De manera que esta nueva afirmación también cae bajo su propia crítica. Y asimismo lo que dice en páginas sucesivas: "La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto", Ibid., 353.

61Ibid., 372, ss.

62 Téngase en cuenta que conocer verdades absolutas, no es conocer absolutamente las verdades. Por lo demás, darse o no cuenta de que esas verdades son intemporales no es irrelevante para el hombre, pues si se cae en la cuenta de ello, advierte que en él existe una dimensión que se corresponde con lo intemporal; en definitiva, que él no es tiempo físico.

63Esto mismo parece ponerlo en tela de juicio Gadamer cuando afirma que "el hombre es extraño a sí mismo", Ibid. Y más adelante "éste (el hombre) se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es", Ibid., 386.

64Ibid., 335.

65"La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición", Ibid., 363.

66"La suspensión de todo juicio, y, a fortiori, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la pregunta. La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades", Ibid., 369.

67 "El verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito", Ibid., 368.

68Polo defiende taxativamente esta tesis: "La hermenéutica es puro lógos practikós. Ese lógos, según Aristóteles, se ocupa de lo contingente y es distinto del lógos teoretikós, que se refiere a lo necesario y universal. Esta derivación voluntarista es clara en la hermenéutica, y pasa a los epígonos de la Escuela de Frankfurt. Aunque la hermenéutica ha perdido buena parte de su influjo (concretamente,

Gadamer), sin embargo, la noción hermenéutica de la verdad es propuesta en las últimas décadas, y de ella, en el fondo, se alimentan las filosofías sincretistas. También los teólogos están comprometidos en los planteamientos hermenéuticos... La hermenéutica es, en definitiva, saber práctico. La razón social es razón hermenéutica y, en tanto que tal, no enteramente sistemática. La hermenéutica renuncia al sistema, porque el estatuto del conocimiento práctico está mezclado, no es puramente racional: sólo trata el problema de la verdad en el terreno práctico. Además, el planteamiento hermenéutico es con frecuencia confuso y ofrece muchas variantes... En resumidas cuentas, la hermenéutica no es un criterio firme de verdad. La verdad teórica no es hermenéutica, porque la interpretación de la verdad deja en suspenso su rendimiento en términos de verdad... Tampoco la hermenéutica de Gadamer es razón teórica, sino razón práctica; es la teoría lo que está en tela de juicio, o se deja de lado", Polo, L., *Nominalismo*, ed. cit. 148-169.

69 *Verdad y método*, ed. cit., 383 ss.

70 "El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición", op. cit., 360. Para Polo, "la hermenéutica es un método que intenta salvar la distancia entre un documento del pasado y un lector perteneciente a una época posterior. Las diferentes contextualizaciones epocales exigen un proceso de aproximación. Si se admite algo así como un intercambio entre ambas contextualizaciones, como hace Heidegger, aparece lo que él llama círculo hermenéutico. El texto antiguo perteneciente a otro contexto es iluminado por el contexto del propio lector, y recíprocamente. Pero se insiste sobre todo en que la hermenéutica destaca aspectos de la obra ajena que de otra manera no se pondrían de manifiesto... Hay algunos campos en los que el uso de este método es fecundo. Es el caso de la hermenéutica jurídica. Es patente que el juez tiene que interpretar las pruebas, sobre todo las testificales, pues éstas no suelen concordar, y su distinto contexto reside, sobre todo, en las diferencias de apreciación de cada testigo. También hay que interpretar la ley, porque el acuerdo entre ella y el caso juzgado no suele ser perfecto. Otro campo propicio a la interpretación es la exégesis bíblica. Asimismo, el arte se presta a la hermenéutica por tratarse de una actividad humana fuertemente contextualizada", Nietzsche, ed. cit., 71.

71 Según Leonardo Polo, "la hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco inteligible, por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por este motivo no es aplicable a la temática de la metafísica ni a las otras partes más profundas de la filosofía", Nietzsche, 71, nota 1. Entre esas materias más profundas se encuentra la Antropología trascendental, es decir, la que estudia el acto de ser personal humano. Tampoco se debe usar este método en Teoría del conocimiento, pues lo propio de esta disciplina filosófica es la axiomática: "La hermenéutica no debe emplearse en teoría del conocimiento porque destruye la intencionalidad al someterla a una condición previa que no es de índole cognoscitiva. Dicho sometimiento es intolerable e incoherente (cualquiera que sea la instancia: producción, interés, principio de placer, etc.)", Id., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, ed. cit., 300. Y en otro lugar añade: "La hermenéutica está muy bien cuando se trata de la razón práctica, pero cuando se trata de la teoría la hermenéutica no ha lugar. Yo no tengo que interpretar a Tales de Mileto, sino que tengo que decir que Tales está ejerciendo esa misma operación que yo ejerzo, y si no es así, no lo puedo entender como filósofo, porque entender hermenéuticamente no es entender teóricamente, filosóficamente", *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 111.

72 Cfr. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

73 Polo sostiene que "el cometido de la hermenéutica es más modesto de lo que a veces se proclama. La idea de comprensión hermenéutica presupone una falsa autonomía de la cultura humana", Polo, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 274. Lo que precede tal vez sea difícil de aceptar en una sociedad como la nuestra, en la que todo pensar parece ser del ámbito de la razón práctica; más aún, que no usa los niveles superiores de ésta, sino que considera que todo es opinable e, incluso, que toda opinión es equivalente. Con todo, que esta tesis es errónea salta a la vista, porque es contradictoria, ya que se afirma como un absoluto (como una verdad necesaria) su propio postulado. Por lo demás, sentar que toda verdad cambia no es una tesis novedosa, sino perteneciente a los albores de la filosofía, en concreto, a la sofística.

74 Escribe Gadamer que "la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente", *Ibid.*, II, 539. Por eso se puede concluir que "resulta difícil afirmar desde sus presupuestos que el hombre sea algo más que la epifanía del lenguaje", Fernández Labastida, F., "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de H-G., Gadamer", *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), 74.

75 Polo, L., *Nominalismo*, ed. cit., 39.

76 *Ibid.*, 169.

