

LA SUBJECTIVIDAD CONVERTIDA POR OCKHAM EN PSICOLOGISMO CIENTIFISTA

F. J. Fortuny*

*Frecuentemente he dicho que uno se convierte en escritor cuando piensa una historia, no por medio de una historia. [Alfred Bester (1976): *Oh luminosa y brillante estrella*. Barcelona, 1985, p. 30]*

1. *Praenotanda* a la Física: Principios lógicos (epistemológicos) previos

“Expositurus itaque naturalem Aristotelis philosophiam, a libro Physicorum qui primus est incipiam. Sed antequam ad expositionem textus accedam, aliqua PRAEAMBULA, sicut in principio LOGICAE feci, praemittam. Et quia forte ‘Expositio super Logicam’ ad manus aliquorum non deveniet, qui tamen istam forte videbunt, idcirco aliqua ibidem dicta hic replicare addendo aliqua non pigebit” [Guillelmi de Ockham Expositio in libros Physicorum Aristotelis. Prologus.¹].

* F. J. Fortuny

¹ Guillelmi de Ockham *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*. Prologus. 1, lín. 33-39. Editio V. Richter et G. Leibold. Opera Philosophica et Theologica. Opera Philosophica IV, St. Bonaventure (N.Y.), Inst. Franciscanus

1.1 Cuestiones previas de Ockham, preguntas a posteriori de hoy

Ockham cree que debe anteponer unos preambulos que orienten al lector antes de que acceda al tema del tratado propiamente dicho ¿es que se da una cierta propensión a desorientarse en el s. XIV, como no la había en el 4 a.C.?

Exacta y esclarecedoramente, según el contexto, los prolegómenos que son imprescindibles corresponden a lo ya expuesto en los “libros de Lógica”, es decir, en los libros de la Epistemología de Ockham).

Pero Aristóteles también antepone una cierta “epistemología” a sus libros de *Física* (cfr. *Phys.* I,1) ¿son del mismo tipo las epistemologías de los dos autores? ¿Apuntan al mismo objetivo? ¿O, precisamente, porque no son ni tan sólo parecidas hay que reincidir en el tema ya afrontado por el primer autor? O, ¿quizás son los demás, y no el propio Ockham, los necesitados de un fuerte subrayado de las ideas aristotélicas?

Curiosa la pregunta o el motivo que enfrenta a Ockham con la labor de redactar la *Expositio*: “*Et quoniam quidem ... quid de eius intentionem senserim ad studentium utilitatem...*” Ockham tiene una clara consciencia del protagonismo subjetivista del *Magister* universitario: es su opinión, su *sententia*, lo que va a dar a los discípulos y para utilidad de ellos. Aquí late todo un orden docente institucional que dudosamente se daba en la Academia o el Peripato, más concebido como una discusión entre iguales (y de aquí la Nueva Academia, con sus discusiones sin discusión incluso en la vida senatorial de Roma) y acerca de

La Subjetividad convertida por Ockham en psicologismo cientifista
un mundo patente a todos cuantos vivían simplemente la cotidianidad.

1.2 Cuatro cambios radicales respecto a Aristóteles

A la luz de lo apuntado en el apartado anterior ya apuntan, por lo tanto, cuatro cambios respecto al mundo clásico:

- a) “SUBJETIVIDAD” PSICOLÓGICA, que en realidad es un reflejo “agustiniano” de lo que inconscientemente ya es “constructivismo semiótico objetivo” en Aristóteles. Se plasma en la oposición entre *intentiones* y *sententiae*;
- b) DOCENCIA INSTITUCIONAL, frente a la *areté* personal y a la discusión comunitaria de la cotidianidad. Se cifra en el *quid senserim*;
- c) CUERPO DOCTRINAL ESPECÍFICO, a partir de una pregunta previa delimitadora y condicionadora: queda patente en la propeudeica de unos *preambula*;
- d) EMPOBRECIMIENTO Y FRAGMENTACIÓN del pensar: los *prolegómena* acotan campos excluyentemente y el desvanecimiento del sujeto constructor (muy justificable por razón del psicologismo de su formulación) impide la globalización vital de unos conocimientos demasiado especializados. Oposición *scientia* - ciencias.

1.3 Nacen los especialistas, los *peritii*, al subir un grado el metalenguaje sobre la *Physis*

Ockham, va a dar su opinión sobre (a) cómo leer a Aristóteles, y (b) cuál era su verdadera intención. El problema ya no es el aristotélico entender los discursos

dispares sobre la *Physis*, o responder a la pregunta sobre qué es la *Physis*.

Lo que va a afrontar el *Inceptor* es un problema de comunicación y de equivocidad de las palabras antiguas, un trabajo de hermenéutica diacrónica de un texto, más venerado que leído. Emprende Ockham una labor de segundo nivel, al filo de un texto, y no inmediato a la realidad de la *Physis* o a la multiplicidad de los discursos, que todos usamos, acerca de una *Physis* inmediata y convivida.

También recolectó Aristóteles los textos de los Antiguos y se preguntaba por su sentido. Pero se diría que Aristóteles, si bien margina con tranquila suficiencia algunas opiniones espúreas a su entender y no le preocupan los discursos abandonados al olvido, por lo contrario su esfuerzo se vuelca en los marcados por la característica del "todos decimos". Trabaja con ahínco el conjunto de las opiniones inevitables y busca incansable su unidad de fondo, pese a la manifiesta divergencia.

En cambio, en Ockham ocurre lo contrario; él olvida un "todos decimos" que le suena a callejero, y discute como *peritus* universitario sobre unas opiniones sabias, incluso peregrinas o excepcionales, afronta y opta entre los divergentes "Aristóteles" del entorno. Aquello que "todos decimos" en la calle es irrelevante; lo que sólo unos pocos alcanzan y es difícil, es lo que importa al nuevo profesional¹ de la Filosofía en las *scholae*.

¹ El peso específico de unas instituciones docentes como las universidades latinas en la marcha del pensamiento occidental fue destacado desde la perspectiva del Islam por los Profesores Rafael Ramón Guerrero (Madrid) y Remy Brague (Paris) en el último Congreso Internacional de la SIEMP (Erfurd en 1998).

Ya decía Cicerón² que, con Platón y Aristóteles, la filosofía había dejado su primera naturaleza y espontaneidad, para pasar a ser un saber organizado, obra de taller y paciencia. Con las Universidades del siglo XIII inicial, el taller del artesano filósofo ha pasado a ser laboratorio del científico especialista. Pero su cientificidad estaba aquejada de un grado insuficiente de objetividad por la resaca agustiniana del sujeto, la misma que desorientaría a Descartes, en la segunda Modernidad. Veamos todo esto con mayor detalle.

2. Definición de la "Ciencia" frente al simples "conocer" o "saber"

*Circa p r i m u m dicendum est quod scientia vel est quaedam qualitas existens subjective in anima vel est collectio aliquarum talium qualitatum animam informantium. Et loquor tantum de scientia hominis. Hoc probatur: quia... [Guillelmi de Ockham *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*. Prologus. 2, lín 2-5; OPh. pág. 4].*

2.1 La caída de la realidad de los universales da su fruto

Se recoge aquí la última *sententia* del *Inceptor* sobre los universales³. En el texto aducido *supra* el autor ya no acepta una *factio obiectiva in anima*, sino que, como alcanzó a definir al tercero y definitivo intento por

² M. T. Cicerón : *Académica*. I, 4.

³ I *Sent.*, D.II,q.8 - OTh. II, 269,1-16). y *Logica Maior*, I, 12.

conseguirlo, y ya no abandonó o corrigió nunca; Ockham establece una *qualitas mentis subiective existens in anima*. Un concepto o signo mental existe y sólo existe en el alma, en el bien entendido sentido de que tal existencia subjetiva se compensa con su vacuidad, tal como en una primera tesis sobre el concepto su contenido positivo de “*fictum*” se compensaba por su existencia meramente “*obiectiva*”⁴.

Tal vez Ockham todavía no explicitaría la *ipsamet intellectio*, como tercera y última puntualización de la *qualitas* que es la ontología del conocer del autor en la *Logica Maior*, I, 12. Pero esto ya sólo es un matiz que en nada afecta al tema que nos ocupa.

2.2 Conocer es la acción de una entidad intelectual

Porque, efectivamente y en definitiva, en Ockham el conocer “es” un verbo, como el propio verbo “ser”, una acción primordialmente, y no un “conocido”, un “producto”, un “ente”, un acto o una entidad⁵. Sólo hay conocimiento en acto, mientras está en activo por primera vez o es reactualización de un acto que fue, primero, la vivencia intelectual de una determinada cosa, extramental o inmanente, por la acción intelectual de contactar inmediatamente con ella. En el primer acto de conocer, la cosa era para el intelecto vivencia en acto de ella. Pero luego desapareció, para quedar reducido el conocer a una mera

facilidad de reactualización del acto vivencial primero en cualquier momento que fuera necesario⁶.

Ockham no acepta como conocimiento ninguna *species*, ni *impressa* ni *expressa*; no es un “concepto” en el sentido literal (que Ockham atribuye a Tomás⁷) del término: algo, una entidad que se gesta en la mente. Conocer no es nada en sí mismo; tan sólo es una acción del intelecto o una accidental y cualitativa “facilidad” del propio intelecto para “reactualizar” actos intelectivos pasados, propia de un ente inteligente, o, en tercera acepción, es la “actualidad de la vivencia primera singular”, como sólo numéricamente contrapuesta a otra vivencia posterior que no tiene consistencia propia por proceder de un objeto perteneciente a la misma especie última. Ockham ejemplifica didácticamente el estatus del conocer con el rubor en el rostro: este rubor no és una nueva “realidad” en la cara del ruboroso, sino una manera, una modalidad nueva del flujo sanguíneo de siempre, más acelerado por causa de las circunstancias.

Conocer, como “acción en acto”, para el *Venerabilis Inceptor* es tener por vez primera o reactualizar una vivencia que no admite demora en el alma por parte de la propia alma inteligente, sino que, de manera inexorable, la “extraña” fuera de sí, al mundo de la nó-alma, de donde inmediatamente procede sin interiorizar nota alguna de su originante en tanto que vivencia de lo otro en mí.

⁶ Como es bien sabido, las grandes ideas epistemológicas o la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham se encuentran en la *Logica Maior*, trat. I^o; en el *Prologus* al *I Sententiarum*; en su *Distinctio II^a* del mismo *I Sent.*, y en el *Prologus* a la *Expositio in Libros Physicorum*. Salvo para citas muy puntuales e importantes, remitimos al lector a estos *topoi* si quiere verificar las bases de nuestras afirmaciones sobre la doctrina del *Inceptor*.

⁷ *I Sent.* L. I^o, D.II^a, q.8^a, *OTh.* II, p. 269, 15-16.

⁴ Cfr. *I Sent.* D.2^a, q.8^a; *OTh.* I, p.271, 13 - 272, 19.

⁵ Esta es la razón profunda de porque es necesario “memorizar” o, mejor, “interiorizar” los conocimientos: porque no “son”, si conocer es primordialmente una acción y sobre todo una acción que sólo es un aspecto de la acción radical e infraccionable del vivir humano. Por esto es tan verdadero que cultura es aquello que se tiene cuando se ha olvidado dónde se leyó.

2.3 La ciencia, como el conocer, es un accidente, pero no una "cosa" accidental

En realidad, esto tiene una suma importancia en vistas a las "consecuencias" posteriores. La *Conclusio secunda*⁸ plantea lo que dará pie a una ciencia sin materia ni forma: quien conoce es el propio ser total del sujeto, reestructurado inmanentemente. En una formulación rigurosa y estricta no hay en el hombre facultades ni productos de ellas, sino sólo actividades del único sujeto indistinguibles de su acción total y única de ser.

Conocer es, en realidad, para Ockham una modalidad accidental de la unidad substantiva inteligente. La unidad substancial de Ockham no admite adiciones ni pegamentos, sino que, en todo caso, como una ameba, cambia de estructura inmanente, sin menoscabo ninguno de una unidad, que se vería comprometida con adherencias cognoscitivas, ciertamente desde el exterior e incluso desde el interior de sí misma.

2.4 Las "formas" a la luz del siglo XII y de la infrangible unidad de los singulares

Aparentemente, lo que usa Ockham en su concepto del conocer como de "ser subjetivo accidental" es la noción de "*morphé*" puramente aristotélica, no alterada por la sobrecarga ontológica que añade Tomás y la desmesura óntica y axiológica de las formas del dominico.

Sin embargo, lo que presenta Ockham es algo absolutamente nuevo en realidad. En efecto, las formas

⁸ *Expositio in libros Physicorum Aristótelis. Prologus. 3, lín. 3, 30-57. OPh. IV, pág. 7. Cfr. también I Sent. Prologus. Q. 1; OTh. I, p. 21, 5 ss.*

La Subjetividad convertida por Ockham en psicologismo cientifista
franciscanas, desde Duns Escoto, no son "realidades", sino exclusivamente "noemata" en la inteligencia y en el discurso, escrito u oral.

Las formas franciscanas son "naturalezas comunes" que sólo la inteligencia distingue en la infrangible unidad de cada realidad singular, cuando compara estas "naturalezas comunes" y "separa lo que está unido y une lo que está separado"⁹. Por esta razón los franciscanos pueden y deben admitir los plurimorfismos, sin menoscabo ninguno de la unidad substancial. Esta unidad ellos la entienden y defienden como nadie, sólo que lo hacen a la inversa de Tomás y de Anselmo de Canterbury. Más bien prolongan a Roscelin y Pedro Abelardo, frente a una concepción de las ideas que ya resulta algo *naif* a partir del s. XII. Los franciscanos, sobre todo, ya han saltado de una filosofía de "ideas" a una filosofía de "juicios" sobre proposiciones vinculantes de términos.

2.5 Ser científico versus poseer una ciencia

En Ockham, una "reestructuración" del ente noético se adquiere sin entrada de nada absolutamente: *nada procedente de la sensibilidad es causa proxima del conocer*¹⁰. En la "reestructuración" se da una transformación inmanente de su entidad que constituye una

⁹ Ockham acaba de eliminar todo equívoco en las "naturalezas comunes" de Duns Scotus al rechazar sin paliativos las distinciones formales *cum fundamento in re*, que para el joven inglés quizás sean aceptables y útiles en estricta teología trinitaria, pero injustificables en el mundo temporal. Sin la distinción de Duns Scotus, las *naturae communes* sólo pueden separarse con una pura distinción de razón, extrínseca a la entidad ferozmente una.

¹⁰ *I Sent. Prologus, q. 1, a. 1, concl. 3; OTh. I, 22, 3-15; cfr. también I, D. 3, a. 6 - OTh. II, 506 ss. - y Quodl. - OTh. IX, 86, 68-73.*

vivencia de algo exterior, la inteligencia conoce vivir o haber vivido algo exterior.

Es, pues, la propia entidad noética la que se realiza, crece, se desarrolla noéticamente con su conocer sucesivamente aspectos puntuales de la "realidad". En modo alguno, conocer puede pensarse como el "poseer" una excrecencia indiferente llamada "conocimiento" o "ciencia", que, como producto, se erija tanto frente al sujeto como frente a la realidad objetiva. Y esto es una adquisición ockhamista muy importante, pese a que de momento quedará gravemente comprometida por su impostación psicológica e inestable¹¹.

2.6 El problema desde la semiótica del siglo XX

Hoy, semióticamente, denominaríamos a las "formas" o "naturalezas comunes" en el sentido escoto-ockhamista los *semas* de determinados *sememas*, sólo

¹¹ Nótese la reversibilidad de la proposición: el conocimiento no se erige frente al sujeto ni frente a la realidad; pero, de la misma manera, no hay más realidad que la conocida ni más sujeto que el cognoscente. Realidad, sujeto y conocimiento son tres aspectos o modos de una única realidad noética: el cognoscente que, precisamente no puede ser conocido salvo por oposición a los otros dos, conocimiento y realidad. Naturalmente, tomado así el sujeto, es el vínculo entre conocimiento y realidad que los unifica, pero ya no puede ser a su vez conocimiento de sí, escapa a toda narración, ha de ser pre-categorial, aquel dinamismo noético que unifica el yo conocido categorialmente como cognoscente y el mundo, el sujeto "residual" husserliano del "yo-mundo". De aquí la distinción del título del apartado: ser científico o poseer ciencia. Quien "posee" ciencia es el yo psicológico y categorial que "está" en el mismo "mundo" descrito por la ciencia y el saber cotidiano. Poseer, estar ubican una substantividad categorizada frente a mundo y ciencia. "Ser" es el verbo conectivo del sujeto como el viejo "*noésis noéseos, zooé*" en versión subjetiva, la inteligencia de la intelección que es vida en ellas.

La Subjetividad convertida por Ockham en psicologismo científico
generados y detectables por el uso de los signos en un discurso.

La epistemología semiótica precisamente vendrá a equilibrar los dos aspectos de momento opuestos inadecuadamente: 1) el "yo psicológico", que, en efecto, él sí suma efectivamente conocimientos y discursos; 2) y el "yo residual", en expresión husserliana, que sólo adquiere estructuras ónticas inmanentes al "decir-se-en-el-mundo".

Formulado objetivamente, se dirá que: (a) la construcción de conjuntos semióticos sí que contrapone al yo residual nuevos objetos y realidades, incluido el "yo psicológico" frente al "mundo" categorizado en el discurso; (b) pero el yo residual nada adquiere desde el exterior, sino que amplía su *virtus* inmanente por la creación semiótica a partir de la nada "real" de este juego semiótico en el alma, pues un juego semiótico puramente noético (no así el habla o la escritura, rasgo muy importante) no es sino la estructura de "lo otro" del juego semiótico objetivado como "yo-mundo" categorizados.

2.7 Efectos de resaca histórica y errores ideológicos de la ciencia ya presentes en Ockham

Para poder formular así el tema, que adivina sin duda, Ockham debiera haber superado su "atomismo realista" epistemológico. El peso de la mínima "realidad óntica, cognoscible y exterior al alma" que él todavía admite, hunde al *Inceptor* en el psicologismo agustiniano, sin alcanzar o conservar la teológica trascendencia de la subjetividad divina formulada magistralmente por el Eriúgena, con su "*Deus sive Physis vel Natura*" consciente,

y esencialmente "imposible" al alcanzar su cuarta *species*, "manifestación" o "presencia"¹².

Ockham, como después harán casi todos los autores de la Modernidad fieles a Descartes, confunde el yo de la subjetividad noseológica, situado más allá de toda narración, con el "yo psicológico", que se puede definir y se autodefine en un discurso espontáneo o científico (las psicologías y las antropologías, más o menos *naïf*).

Pese a negarlo, como Descartes después, Ockham trata al "yo" como si fuera una "cosa" substantiva y equívocamente "extensa", un "cuerpo" entre cuerpos, grado entitativo para el que están pensadas primariamente las categorías del lenguaje. Y ello a pesar de que Pedro Abelardo, en su *Theologia Summi Boni*, ya alertó sobre la "corpulencia" del lenguaje humano en sí mismo, incluso del mental exclusivamente.

Y así, frente a la cosa en sí conocida y al lenguaje-conocimiento, Ockham erige una tercera cosa en sí: el sujeto psicológico. Como que, en tanto que cosa entre cosas, es un tercero inoportuno que intenta inmiscuirse oscurecedoramente en el decir científicamente la realidad estudiada, al sujeto se le margina de ella apenas inventados el tal sujeto y la tal ciencia.

Como margina, también, Ockham el lenguaje natural del sujeto, juzgado demasiado complejo y barrocamemente rico¹³, para arbitrar el esquelético lenguaje

¹² **Johannis Scoti Eriugena** *Periphyseon*, Liber I (441B-442A) Trad. Castellana de F. J. Fortuny: Juan Escoto Eriúgena: *División de la Naturaleza*. Barcelona, 1984, pág. 46.

¹³ En la *Logica Maior*, trat. I, Ockham invierte muchas páginas en dilucidar si y hasta que punto hay un estricto paralelismo de recursos entre el lenguaje mental y el verbal. Por su sobriedad de *abreviatio*, en el *De Successivis* (un pseudo-Ockham muy fiel) sorprende la brutal reducción de expresiones "de calle" a fórmulas técnicas estrictas, de cerradas comprensiones.

La Subjetividad convertida por Ockham en psicologismo cientifista
artificial de turno, creado *ad hoc* para el problema a estudiar, a golpe de economía y formalidades, delimitadoras de unas especialidades noéticas plurales e irreductibles.

2.8 El extraño triángulo de la Modernidad

A la subjetividad, al lenguaje y a la pluralidad de ciencias, se les descubre simultáneamente en la historia europea. A causa de la simultaneidad, y por la contraposición epistemológica que se genera, nacen las ciencias específicas, incipientes sobre una base epistemológica ya activa y redondeada de la Baja Edad Media, bien determinadas y evolucionadas en el s. XVII. Pero, apenas *teenager* todavía, la ciencia ya margina a sus padres, el yo y la lengua, y sigue hoy en plena edad del pavo.

Ockham es el primero que, a plena consciencia, descubre las tres cosas y margina dos, en un record histórico de modestia investigadora. Y sería un record también de cientifismo ideológico si precisamente no fuera tan reciente el descubrimiento que tan sólo él, entre todos, lo expresa de modo tan claro y fundamentado: es una simple novatada o quizás una *boutade de nouveau riche*.

3. *Nulla scientia habet nisi duas causas..., scilicet finalem et efficientem*

Secunda conclusio sequens est ista quod nulla scientia habet nisi duas causas, proprie loquendo de causa, quia nullum accidens habet nisi tantum duas causas, scilicet finalem et efficientem. Quia secundum Philosophum, VIII Metaphysicae, accidens non habet materiam ex

qua sed in qua; nunc autem materia in qua non est causa illius cuius est materia in qua, sicut materia non est causa formae sed compositi; ergo accidens non habet materiam; sed si non habet causam materiale, non habet causam formalem; ergo nullum accidens habet nisi tantum duas causas esenciales, scilicet finalem et efficientem. Sed omnis scientia quae est una numero, est una qualitas numero, sicut dictum est; ergo nulla talis scientia habet nisi tantum duas causas. Sed quando aliquid est aggregatum ex multis diversarum rationum, quorum nullum est materia alterius, si nullum illorum habet materiam, nec illud aggregatum habet materiam; ergo scientia quae est collectio multorum talium habituum, non habet materiam, nec per consequens habet causam formalem. Ideo dicendum est quod loquendo de virtute sermonis nulla scientia habet nisi tantum duas causas esenciales, scilicet efficientem et finalem.

Sed quod dicitur quod quaelibet scientia habet causam materiale et formalem: si habeat veritatem, est locutio impropria et metaphorica, et tunc vocatur materia illud de quo est scientia. Sed iste est improprius modus loquendi; sic enim possem dicere quod color est materia visionis meae et quod calor est causa materialis apprehensionis et sensationis. Similiter forma improprie vocatur distinctio partium scientiae; sic enim possem dicere quod tres lineae sunt causa formalis trianguli et quod manus et pedes et caput et cetera membra hominis sunt causa formalis hominis, quod non est proprie dictum.

Ideo proprie loquendo scientia non habet nisi tantum duas causas, quia non habet causam formalem nec materiale. Quia proprie loquendo causa materialis est de essentia illius cuius est causa; sed subiectum scientiae non est de essentia scientiae, sicut patet manifeste. Similiter, proprie loquendo causa materialis recipit formam in se; sed subiectum vel obiectum non recipit in se scientiam nec aliquam partem scientiae, sed solus intellectus recipit scientiam; ergo obiectum vel subiectum non est proprie loquendo causa materialis scientiae; et per consequens non habet causam formalem. [Guillelmi de Ockham Expositio in libros Physicorum Aristotelis. Prologus. 3, lín. 3, 30-57. OPh. IV, pág. 7]

3.1 “Accidens non habet materiam ex qua sed in qua”

Efectivamente, este es el meollo del tema desde el siglo XI final, con Roscelin¹⁴. Si la unidad substancial del ente singular es la nota primera y esencial de la realidad concreta, inviolable desde cualquier punto de vista, un accidente no puede ser una entidad ni aún disminuida, ténue y deficiente, apariencia o magia. Tan sólo puede ser una modalidad que adopta el singular.

¹⁴ Esta interpretación de Roscelinus es especialmente clara en la *Carta sobre la Encarnación del Verbo* de Anselmo de Canterbury, clara reacción asombrada del de Aosta, tradicionalmente neoplatonizante, frente a la epistemología de un *dialecticus modernus* más certeramente intuída que comprendida o ni tan sólo leída.

En la terminología ontológica de Aristóteles, una modalidad¹⁵ no es ni una nada, ni mera apariencia sin ninguna realidad, ni magia evanescente. Pesar cincuenta o cien kilos no es una nadería, y en cambio sólo es un “accidente en una persona”. Pero estos cincuenta kilos de diferencia no són una entidad adherida, por ténueamente entitativa que se la suponga, ni por quirúrgicamente tratables que resulten.

Pero, si es así, el accidente - quizás alguno con mayor evidencia y necesidad que otros, v.gr. en orden decreciente: noético, sensitivo, biológico, corporal - sólo “estará en” pero no “será en”. Será una “forma educida” de y en la substancia; bien radique en el *synolón* que le sirve de

materia en la cual está, bien radique propiamente en la materia del *synolon* de donde se educa y a la que informa directamente. Recuérdese que la inviolable unidad substancial del singular es el transfondo motor de estas consideraciones: que, en modo alguno, ni la materia es todavía declaradamente una “materia prima fabril” ni la forma un tinte, sino sólo “principios” entitativos¹⁶.

3.2 Loquendo de virtute sermonis nulla scientia habet nisi tantum duas causas essentielles

Pero las cosas no son tan sencillas. Ockham destaca que el accidente, própiamente, no tiene materia que sea verdaderamente suya, sino que es la misma del *synolón* y es la materia del compuesto substantivo la que *educit* de sí la forma modal y la que “tiene” en sí la forma modal, y no la tiene en modo alguno el accidente supuestamente inmanente al compuesto¹⁷.

Pero esto, que se ha venido formulando, es una oposición entre el discurso que atribuye la forma accidental al *synolón* substantivo y el que la atribuye al accidente propia y determinadamente.

Y quizás esta segunda atribución sólo sería la manera de afrontar la problemática propia de un tomista que tomara a la letra la *analogía entis*, y reconociera al accidente una cierta precaria entidad dentro, sobre o adherida a otra entidad robusta. Reproduciría en referencia al accidente la misma relación que afirma existir entre Dios y las substancias creadas.

¹⁶ Sin embargo ¿quizás ya es de Guillermo de Ockham la expresión “*substancia de la posibilidad*” aplicada a la materia prima?

¹⁷ Cfr. el tema *De la gramática* en Anselmo de Cantébury, sobre el estatuto de la forma del conocimiento.

¹⁵ Pero ¿conoce explícitamente las modalidades Aristóteles? No tiene un término para agrupar las notas modales que menciona en las varias figuras del silogismo. Mucho menos lo tiene para la modalidad ontológica u óptica. Pero seguro que conoce implícitamente las modalidades: su “*noésis noéseos, zooé*” no es más que una unidad con tres modalidades y, por esta razón y en el campo cristiano siempre extremo, frente al arrianismo alejandrino linealmente descendente, el aristotelismo predominante de Antioquia erige su modalismo triangular y cerrado. Y, más moderadamente, frente al linealismo descendente-ascendente de Plotino, se erige la terna descendente-ascendente de los tres ámbitos: unidad, *noésis, zooé* de Proclo. Y adviértase cómo las modalidades ópticas u ontológicas no son las modalidades proposicionales de la lógica ni las modalidades lógicas son la expresión de la estructura modal de un ente singular. Las modalidades lógicas afectan a ciertos “vínculos” entre sujeto y predicado en tanto que relación formal, abstracta de toda entidad y concreción. Por lo contrario, la modalidad óptica nada tiene que ver con la vinculación abstracta y formal de variables ni, seguramente, de proposiciones. La modalidad óptica es la identidad de sujeto para una pluralidad de discursos y, si bien la formulación es ontológica y reductivamente quizás podría analizarse en las modalidades lógicas de las proposiciones, la semántica y la pragmática textual no permiten confundir la comunidad de sujeto para varios discursos fenoménicos irreductibles con los apartados diferentes de un único discurso fenoménico sobre un sujeto especialmente rico. En el primer caso se da oposición (contrariedad y, mejor, contradicción entre los discursos sólo vinculables dialécticamente). En el segundo caso se da sólo una distinción topónimica de distribución del continuo, una heterogeneidad retórica.

En efecto, las sustancias creadas no són accidente de Dios, pero “en Dios vivimos, nos movemos y somos”, en frase densa y paradigmática de Pablo de Tarso. En la frase paulina, pese al cristianismo en que se sitúa, se resume todavía la oposición profundamente aristotélica entre el *ens a se* y el *ens ab alio*. La oposición entre ser por sí y ser accidental, en el Filósofo, reformula, precisa y matiza el “ser y no-ser” de Platón, polaridad con la que éste, a su vez, busca dinamizar a Parménides y unificar a Heráclito.

La complejidad del tema, tal como se desarrolla aquí y ahora, radica en que, a la postre, todo lo que sucesivamente va apareciendo, no se formula en la óptica, sino en el *discurso del conocer*, ya como producto, como conocimiento, y en la *vertiente ontológica de este conocimiento*, que, a su vez, es una *óptica diferente y opuesta a lo narrado ontológicamente*: necesariamente se dice en lo ya dicho del decir lo óptico sólo fenomenizable así, en una óptica ajena a la óptica “denotada”.

La consecuencia de la mediación de la específica y propia óptica del decir en el discurso - el decir mediante los signos del juego semiótico - es que se torna muy difícil saber qué y sobre qué decimos algo, dada la pluralidad de planos ópticos y ontológicos. Y, sin embargo, es muy importante acotar bien lo que se dice en vistas a las consecuencias ulteriores, las lógicas y las ontológico-ópticas.

3.3 La oposición entre la escuela franciscana y los tomistas

Por la superposición de planos óptico-ontológicos surge la oposición de la escuela franciscana con los tomistas. En efecto, los tomistas entienden la epistemología o la teoría

del conocimiento como una ontogénesis y una ontología objetiva del producto del conocer, del “concepto”, al que describen como una “cosa” más del mundo real, aunque situada en las mentes. Por lo contrario, la escuela franciscana¹⁸ lentamente va aislando y delimitando la función vital e inmanente del conocer subjetivo, acción en la que aparecen las cosas “objetivas” u “objetivandas” y, ciertamente, más acción de “juzgar” que de “aprehender”.

Por su punto de partida noético y subjetivo, en la escuela franciscana la opción es plurimorfista, frente al monomorfismo substancial tomista: la substancia extramental sólo aparece en una multiplicidad de proposiciones y, naturalmente, cada predicado es una “forma”. Pero cada predicado es y sólo es y puede ser algo mental; la unidad del objeto singular queda siempre inviolada e inviolable como un “*factum*”, tal como querían los *dialectici* de los siglos XI-XII - el accidente es un predicado del sujeto proposicional, objeto substantivo del conocimiento o *scientia*.

En nada puede sorprender que un franciscano, como Ockham, afirme que el “accidente” es una forma, e inmediatamente afirme que el accidente no posee causa material y, por lo tanto, tampoco formal. En efecto, el accidente es una forma, pero sólo una forma mental en el cognoscente y del cognoscente todo, puesto que hay un discurso sobre tal accidente y cada predicado es una forma. Objetivamente, en la realidad extramental, en cambio, el accidente no es ni materia ni forma, ya que, en caso de darse tales principios e incluso uno de ellos, la forma, ya pondrían

¹⁸ Véase el artículo, ya clásico pero aún interesante, de Rohmer, J. : *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine de Alexandre de Halès à Jean Pecham*. En AHDLMMA III (1928) 105-184.

en entredicho la unidad substancial y noética de la cosa singular substantiva.

Pero, a su vez, la forma mental es un accidente en el sujeto cognoscente; la *scientia* es un accidente inmanente al sujeto inteligente y bien propio del mismo, absolutamente ajeno al objeto conocido. Es en este punto donde Ockham extrae consecuencias de su ontología del *signum mentis*, es decir, de su adivinada y proclamada semiótica. Desgraciadamente también será aquí donde en un segundo momento fracase la insuficiencia de su *signum mentis* por la inestable situación entre signo lingüístico y signo natural. Ockham no alcanzó a explotar consecuentemente su intuición - por otra parte muy tradicional y muy franciscana - de la inmanencia subjetiva del pensar como acción constitutiva del inteligente.

3.4 *Subiectum non est proprie loquendo causa materialis scientiae*

Consideremos primero la parte innovadora del pensamiento semiótico de Ockham. Tanto Tomás como Ockham hablan de un "intelecto paciente", pero de manera diametralmente opuesta, pese a que ambos apelan a Aristóteles y a su Comentarista, Averroes.

Para Tomás el intelecto humano es en parte agente y en parte paciente, en parte activo y en parte pasivo, en parte causa eficiente y en parte causa material. Gracias a ello el intelecto produce la acción inmanente de conocer activamente por "abstracción" y adquiere pasivamente por "información" el "concepto": el intelecto agente abstrae, y mejor extrae, del *phantasma* sensible la forma del objeto extramental y ésta es recibida pasivamente por el intelecto paciente. Tomás cree seguir a Aristóteles, para quien todo

ente vivo es agente y paciente, en reflejo del primordial *ens a se* y *ens ab alio*.

Ockham lee también Aristóteles, con el *commentum* oportuno de Averroes. Pero lo lee en un Oxford que, por obra del dominico Robert Kilwardby, ha renovado la condena parisina de Tempier en 1277 contra ocho tesis de Tomás. Y lo lee en ambiente franciscano, proclamadamente tradicionalista y agustiniano¹⁹, y, quizás sin saberlo explícitamente, también eriugeniano e inspirado por el *Liber de Causis*.

En estas coordenadas, Ockham también considera que el viviente substantivo singular es *ens a se* y *ens ab alio*, activo y pasivo a la vez. Pero el aspecto totalizante del hombre concreto - que no "parte" - que es activo en este ente vivo inteligente, es el espíritu autoconsciente, aquel espíritu por el que se autoconoce y define el hombre como ser, pensar y amor, según el texto célebre agustiniano²⁰.

A su vez, el aspecto - que no "parte" o "facultad" - pasivo del hombre es su "intelecto", es decir, aquella función del todo espiritual del hombre que, todo a la vez y como un todo, conoce la realidad y se somete a ella sin manipuleos ni conformaciones falsificadores provenientes de la iniciativa propia. Es decir, la totalidad es activa y automotriz incluso en el aspecto noético acerca de la realidad, sólo la función noética objetiva es la parte pasiva

¹⁹ Ockham nunca se cansa de subrayar que él no siente aprecio ninguno por los *moderni*, que han dado en hablar de unas substantividades que los *antiqui* jamás vieron, pensaron o necesitaron. Por lo contrario, incluso los manuales tomistas contemporáneos, atribuyen, como un mérito bien patente a los ojos de los contemporáneos de Tomás de Aquino, la inaudita novedad de sus doctrinas, la osada aceptación de un dudoso Aristóteles: véase la épica de G. Fraile: *Historia de la Filosofía. II.- El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*. Madrid, 1966², Parte VIII, cap. 17 al comienzo, págs. 1020-1021.

²⁰ Augustini Hiponensis *de civitate dei*, XI, 26 (85-88).

del todo pensante y viviente, pura fidelidad a lo que hay en la realidad.

Concretando la oposición entre Tomás y Ockham en cuanto a la pasividad o actividad, se ha de decir que **a)** la manera de hablar de Tomás se presta mucho más al equívoco de reificar o cosificar el intelecto como una verdadera entidad autónoma frente al todo del individuo hombre; **b)** que la extensión de la actividad es muchísimo más restringida en Tomás. En efecto, la actividad del intelecto en Tomás sólo afecta a la extracción de algo “real” de la “realidad”, si el objeto conocido es corpóreo, para que pueda pasar a convertirse en una entidad noética, con adquisición de unas cualidades de espiritualidad ajenas a su naturaleza.

Por lo contrario, en Ockham el espíritu **b1)** selecciona activamente según sus intereses los aspectos atómicos de la realidad del objeto en el momento del conocer; **b2)** es responsable activo de la vinculación a otros aspectos atómicos; **b3)** es activamente responsable de la unión textual, discursiva, de la totalidad de las proposiciones vinculadas entre sí según determinado grado de unidad y orden concreto y intelectualmente teleológico; **b4)** en consecuencia, es libre de definir esencialmente un mismo objeto con atributos diferentes y generar una nueva *scientia* de acuerdo con esta nueva definición esencial; **b5)** porque, en realidad y para el Ockham franciscano, la *scientia* a nivel de signo compuesto o de tratado fáctico, siempre es un discurso que agrupa una o más proposiciones bajo el valor que le o les atribuye un juicio de V/F lógico-epistemológico.

3.5 Precisamente por su pasividad el intelecto no es la *causa materialis scientiae*

Dentro del ámbito de la filosofía tomista del conocimiento, parecería que el intelecto ha de ser lo que ejerza funciones de “materia” aristotélica para cualquier producto noético, ya que es paciente, . Y ciertamente esto es lo que ocurre en Tomás, y no metafóricamente. El intelecto paciente es receptor pasivo de una forma que ha sido sustraída al *phantasma* sensible, que a su vez la ha contraído pasivamente, como en una especie de contagio o fecundación, por el impacto del objeto material, si este es el caso.

Pero en Ockham es exactamente al revés: porque es meramente pasivo, el intelecto no puede ser, ni metafóricamente, la materia de la *scientia* en ningún grado. Lo aristotélicamente relevante y esencial en la *hyle* aristotélica no es la pasividad, sino la generatividad: la materia *educit de se* las formas en el Aristóteles histórico. También las formas estrictamente inteligibles. Sólo en Tomás la “materia” es la “materia prima” fabril de hoy, soporte meramente pasivo de una acción eficiente extrínseca. En Aristóteles o los clásicos, no hay ningún movimiento o cambio que no sea inmanente a la *Physis*, y manifestación de su vitalidad.

Ello no ofrece ninguna dificultad de comprensión a quien entienda razonablemente el *arjé-télos* aristotélico y sus funciones en el discurso del Estagirita. Un Plotino lo entendió así perfectamente: la verdadera materia, la *hyle* aristotélica por antonomasia, es el Uno Noético Viviente, *arjé-telos* de la totalidad *Physis*, la cual brota de y se recluye en el tal *arjé-telos*. El Eriúgena hace de esto la base de su sistema: la materia noética viva de Dios, como un

dinamismo único *educit* de sí, en sí y para sí sus *theophaniai*, como en un discurso que superara con la suprema negación de la cuarta *species* de la *Physis*.

Para todos los neoplatónicos, la segunda modalidad, la modalidad noética del uno, en acto ante el uno viviente, aporta a la perfección del Todo Unico su diferenciación, división del Uno en sus aspectos particulares y, esta estructuración de cada unidad en la que se divide el Uno conocido en *Logos*, se denomina en Aristóteles “*morphe*”. Las *morphei* son herederas de las *eidoi* platónicas y raíz de las *bonitates* del *Liber de Causis*, después de pasar por la explicitación y purificación de los neoplatónicos.

Pero notemos que la *materia spiritualis* - en realidad, noética - de los grandes neoplatónicos nada tiene que ver con la “materia prima” de Tomás y de los fabricantes de productos industriales, esencialmente corpórea y extensa. La materia noético-vital neoplatónica es pura capacidad de dividirse y pasar de la más estricta unidad a la pluralidad intelectual, y de aquí y si es el caso a la pluralidad corpórea sólo numérica y accidental.

3.6 *Causa materialis est de essentia illius cuius est causa*

Exactamente por su pasividad el intelecto de Ockham no puede ser la “materia” de la *scientia*. Pero tampoco puede serlo el espíritu humano o la totalidad humana pensante, por muy activa que sea en el doble sentido de semoviente y de selectivo en su conocer.

En este caso la razón está muy clara en el texto. La materia de una entidad pertenece a su esencia mientras

que el sujeto de la ciencia²¹ no puede en modo alguno pertenecer a su esencia:

subiectum scientiae non est de essentia scientiae, sicut patet manifeste. Similiter, proprie loquendo causa materialis recipit formam in se; sed subiectum vel obiectum non recipit in se scientiam nec aliquam partem scientiae, sed solus intellectus recipit scientiam. (Expositio..., Prologus. 3, 58-61)

Notese la doble razón que aduce Ockham para justificar el aserto de que el sujeto no es causa material de la *scientia*: 1/ que el sujeto de la ciencia no pertenece o “es” de la esencia de la ciencia; 2/ que el sujeto, uno e infrangible, no recibe en sí mismo ni la ciencia ni parte de ella.

Sin mayores comentarios aduce la razón primera: *sicut patet manifeste*. Y en verdad que no es nada manifiesto que el sujeto no pertenezca a la esencia de la ciencia.

Es manifiesto que el sujeto no pertenece a la esencia de la *scientia* si y sólo si se define la ciencia de una determinada manera, aquella que autonomice perfectamente a la ciencia respecto del sujeto, aquella que, considerando su valor de verdad objetiva e intersubjetiva, la establece más

²¹ Ockham distingue muy claramente en el *Prologus* dos sentidos de “sujeto de la ciencia”. En las líneas que siguen presuponemos que el sentido que usa Ockham en el texto citado es el de “*illo quod recipit scientiam et habet scientiam in se subiective*”, es decir, el sujeto del verbo conocer (3, 70-72). Pero luego abordaremos el segundo sentido: “*Alio modo dicitur subiectum scientiae illud de quo scitur aliquid.*” (3, 76-77). Este segundo sentido apunta al sujeto lógico de las proposiciones conocidas, sujeto lógico que no es la entidad o el aspecto de la entidad conocido, sino un *signum mentis* y una *ipsamet intellectio* reactualizada que *supponuntur* por la cosa o su aspecto puntual.