

LA ONTOLOGÍA DEL ESPÍRITU: PRINCIPIO DE LA EPISTEMOLOGÍA DE OCKHAM

FRANCISCO J. FORTUNY

RESUMEN:

El principio radical de toda la filosofía de Ockham no es ni una metafísica del singular, ni una actitud logicista, teologal o escéptica. El *Inceptor* es la culminación de una tendencia neoplatónica, también central en el Eriúgena: aun para la creatura humana lo «inteligente» es anterior y ontológicamente superior a lo «inteligible» o «sensible».

Heredado de Agustín de Hipona, pero transformado en el análisis hasta ser inmediato precedente de la Modernidad o comienzo de ella, el «yo pienso» es el quicio del sistema de Ockman. De la exacta acotación moderna de «espíritu» arranca todo el sistema; a partir de él se justifican incluso los rasgos que más sorprende hallar en un filósofo del siglo XIV: la centralidad de las nociones opuestas «intuición/evidencia», la plena actividad cognoscitiva del espíritu junto a la pasividad del intelecto, la nula causalidad próxima de las cosas sensibles en el conocimiento humano, el paradigma perfectamente lingüístico del conocer. El nacimiento de una moderna «teoría del conocimiento», se da a partir de la constatación de que el acto más perfecto y paradigmático de la vida del espíritu es la intuición de los «intellectualia» que radican en él mismo, y no la captación de los externos «sensibilia» aristotélicos.

OCKHAM, CULMINACIÓN DE UNA TENDENCIA
EN LA GÉNESIS DEL CONCEPTO

Sin duda, la manera más espontánea y elemental de abordar el estudio de la génesis del signo simple o concepto de Ockham sería partir del *primum cognitum*. En multitud de contextos el medieval inglés subraya que el objeto singular, el individuo real, es lo primero conocido¹ y, con frecuencia, apostilla que necesariamente ha de ser así, pues nada existe en la realidad que no sea individuo singular.²

Con todo, escoger tal punto de partida para el estudio de la génesis del concepto, tiene graves inconvenientes. Nos resulta demasiado familiar y ello ya es sospechoso por el riesgo que entraña de anacronismo en el mismo comienzo de la cuestión. Además, quizá no permitiría advertir todo el entramado de cambios semánticos que comporta la teoría genética del concepto de Ockham y su distancia respecto a nosotros. Quedaría en la penumbra, por ejemplo, el crucial concepto nuevo de «espíritu»; la novedad que implica la distinción franciscana entre conocimiento abstracto y concreto frente a la concepción griega de un mundo inteligible y sensible a la vez; el origen no teológico, sino cosmovisional, del problema de la «ciencia» y su «necesidad».

Que conocemos primero lo singular, si alguna vez fue dudoso, es ciertamente una banalidad teórica desde el siglo XII y la polémica de los universales. Sólo como una consecuencia empí-

1. Véase, por ejemplo, *Quodl. I*, q. 13 (*Op. Th.*, IX, 72 ss.); *Ord. I*, 5; III, q. 6 (*Op. Th.*, II, 483 ss.); *Ord.*, *Prologus*, q. 1, a. 16 (*Op. Th.*, I, 63, 19-65, 9).

Debe subrayarse que para OCKHAM: 1.º: la cuestión del *primum cognitum primitate generationis* está inmediatamente conexo con la *primitate notitia intuitiva* y 2.º: que explícitamente se afirma no sólo para los objetos singulares sensibles, sino también para los «*intelligibilia*», actos singulares inmanentes del sujeto cognoscente espiritual. No menos importa advertir que se trata de la *cognitio prima simplex et propria* del singular, pero no equivale a una «definición propia» de tal singular, ni exclusiva, a la larga, de otro singular de la misma especie. Es la interpretación del hecho del conocimiento lo que opone a OCKHAM y a sus adversarios —nominalmente Tomás de Aquino y Enrique de Gante— y no la experiencia del conocimiento en la mente.

2. Ninguno de los adversarios de OCKHAM, directamente aludidos, niega que *extra animam* sólo existen singulares (*vide*, por ejemplo, *Ord. I*, d. III, q. 6 (*Op. Th.*, II, 488, 9-11)) pero, como resultado de la interpretación de la experiencia del conocimiento, se establecerá una diferente concepción de la ontología del objeto conocido que, esta vez, llegará a oponer a OCKHAM con el mismo DUNS SCOTUS (rechazo de la *natura communis* real de éste, y no sólo de la «forma» en la semántica tomista del término «forma»). Con los mismos términos en liza sobre la teoría del conocimiento, los «juegos lingüísticos» de los cuatro autores —TOMÁS, ENRIQUE DE GANTE, DUNS SCOTUS y OCKHAM y su inspirador común, ARISTÓTELES— son perfectamente incompatibles, reflejos de sendas cosmovisiones inarmonizables.

ricamente evidente de una teoría más compleja, Ockham vuelve una y otra vez al *topos* del singular como objeto primero de nuestro conocimiento. Su filosofía no es una «metafísica de la singularidad»,³ sino propiamente una «epistemología positiva de la singularidad». Iniciar el tema de la génesis del concepto con el *primum cognitum* fácilmente conduciría a la atribución de la «metafísica de la singularidad» a nuestro autor. Ockham aparecería entonces, con todo derecho, como un epígono aristotélico, más o menos genial, pero, a la postre, fiel a su maestro.

Con Ockham culmina una tendencia claramente neoplatónica, por mucho que virtualmente esté en los grandes clásicos griegos, en Platón o en Aristóteles. Inexorablemente, el neoplatonismo, de Plotino a Proclo, privilegiará el «inteligente» por encima de lo «inteligible» de la gran época griega. A través de los grandes pensadores cristiano-neoplatónicos la primacía del inteligente alcanzará la inversión total del paradigma del mundo griego. Y es tal inversión lo que constituye el meollo de la Modernidad. Con Ockham, la primacía del inteligente ya alcanza la cota de la subjetividad individual humana. Muy atrás queda el momento psicologista representado por Agustín de Hipona. Y también queda atrás el metafisicismo, la *altior theoria*, realístico-subjetivista, de Juan Escoto Eriúgena.

No es de extrañar que, con estos precedentes, el punto de inflexión entre el predominio de lo «inteligente» y subjetividad —punto representado por Ockham— aparezca teñido de teologismo a los ojos actuales. Un teologismo aún más claramente perceptible en su inmediato predecesor, el también inglés Juan Duns Escoto.

3. Ya el tema de las sustancias primeras aristotélico puede denominarse una «metafísica de la singularidad», por mucho que se quiera acercar ARISTÓTELES a PLATÓN, como mero comentarista con ciertas peculiaridades y acentos. Por caracterizar elemental y brutalmente a OCKHAM en este punto, se diría que para él no «conocemos-intuimos» realidades singulares, sino sólo notas singulares de singulares. «Construimos» todo lo demás a partir de las notas intuitas, verdaderos átomos noseológicos, no recibidos en bloque infraccionable desde la realidad junto con otras singularidades, concomitantes pero separables de la misma. A su manera, la doctrina de TOMÁS DE AQUINO también es una «metafísica de la singularidad»: fuerza el aristotelismo resaltando la universalidad del «conocimiento de la esencia» de los singulares. Y también es «metafísica de la singularidad» —esta vez sin confusión con «física», como en los anteriores —la teoría de la esencia en las naturalezas comunes escotistas. Pero nótese como, de ARISTÓTELES a OCKHAM, pasando por TOMÁS y DUNS SCOTUS, se da un progresivo alejamiento o debilitación del vínculo entre el «concepto» y la «definición», a causa de una cada vez más clara consciencia de la naturaleza «dis-cursiva» del lenguaje y del carácter lingüístico del pensamiento. No abordaremos en este trabajo la relación entre «concepto» y «definición» en el que OCKHAM aporta decisivas novedades de gran porvenir, con una radical resemantización de la «sustancia primera» y «segunda».

Y tampoco puede sorprender, con estos precedentes, que el *Inceptor* no tenga propiamente una psicología o una metafísica de la génesis conceptual o de la realidad conocida, sino una epistemología genética del concepto, más emparentada con la trascendentalidad moderna que con la «física» o la «metafísica» del conocimiento anteriores a él.

Los «intelligibilia» inmanentes del espíritu

Lo que todavía es una excepción en Duns Escoto⁴ por su excesivo aristotelismo, es el punto radical de la teoría de Ockham sobre el concepto. Y, en verdad, no es un punto de partida que pueda considerarse sorprendente en un buen agustiniano: soy, conozco y amo son los conocimientos primeros y ciertísimos⁵ que el Padre de la Iglesia Latina opone a la probable verosimilitud de su gran mentor romano, Cicerón, y de la Nueva Academia.

Para Ockham, el punto privilegiado para estimar cómo nacen y qué valor tienen los conceptos, es la adquisición del conocimiento de los propios actos espirituales⁶ o, por lo menos, inmanentes al individuo humano. Es el conocimiento de los actos inmanentes al mismo espíritu o, al menos, al hombre singular y concreto, lo que proporcionará el paradigma de la génesis de cualquier concepto en el individuo singular finito.

4. *Opus Oxoniensis*, IV, d. 43; *Quodlibet VI*, a. 1 [7]; *XV*, a. 1 [18]. Véase DAY, S. J.: *Intuitive cognition*, St. Bonaventure (N. Y.), 1947, esp. pp. 123-137; GILSON, E.: *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris, 1952, esp. pp. 550-555, 564-565.

5. Machaconamente AGUSTÍN DE HIPONA remite a unas «verdades ciertísimas» como punto de partida para escapar de las incertezas académicas (neoadadémicas: CICERÓN en sus *Quaestiones Académicas*), desde el *Contra Académicos* hasta las obras de plena madurez (v. gr. *Civitas Dei*, XI, 26). Estas verdades ciertísimas son los primeros principios lógicos o matemáticos, pero sobre todo el «*sum, nosco et amo*». Por su amplio encuadramiento son relevantes las formulaciones de *Civitate Dei*, y de *De Trinitate*, IX, 4.

6. Damos a «espiritual» en este contexto un sentido muy estricto: realidad autocognoscente y autoconstituyente en el autoconocimiento de su individualidad contingente. Quisiéramos dejar fuera de consideración todo posible equívoco sobre la «espiritualidad» o «inmaterialidad» del *nous* griego. El *nous* griego tal vez sea autocognoscente y autoconstituyente, sobre todo en versión neoplatónica. Pero, también y esencialmente, es lo «inteligible» que constituye el *cosmos* inteligible y sensible, el principio de lo Uno y Múltiple como un Todo. «Espíritu» en la Baja Edad Media comienza a tener la semántica que más tarde se desgajará en «espíritu» y «subjetividad», se admita o no un «espíritu» antónimo de «materia». A nuestro entender, la doble faz del «espíritu», que le permitirá desdoblarse en una «subjetividad» que arrastrará consigo los principales temas noseológicos, nace con JUAN ESCOTO ERIÚGENA y su *Periphyseon*. Vide nuestra *Introducción a JUAN ESCOTO ERIÚGENA: «La división de la naturaleza» (Periphyseon, I)*, Barcelona, 1984.¹

La misma máquina y la mecánica espiritual del hombre cognoscente es claramente novedosa en Ockham frente a las propuestas de sus antecesores. La novedad no queda limitada meramente al producto mental o a la secuencia de pasos para alcanzarlo. Muy escolásticamente, también en Ockham el operar depende del ser; es el ser del espíritu del hombre lo que cambia radicalmente en el *Inceptor*, y no la mera psicología del conocimiento o sólo la ontología de lo conocido en tanto que conocido.⁷

«Ad principale dico quod Philosophus dicit quod nihil eorum quae sunt extra intelligitur nisi prius sit sub sensu, et illa sunt solum sensibilia per eum. Et de illis vera est auctoritas, de spiritualibus autem non.»⁸

Bajo una moderada fórmula de matización y precisión hermenéutica de las *auctoritates* aristotélicas, Ockham confiesa paladinamente su ineludible y consciente antiaristotelismo. La oposición entre «*sensibilia*» y «*spiritualia*» es patente. Sólo clude pronunciarse sobre la ausencia, de hecho y de derecho, de unos tales «*spiritualia*» en el sistema de Aristóteles. No porque no existan en la obra del Estagirita conceptos asimilables a las exigencias de los «*spiritualia*» del siglo XIV. Los hay, evidentemente, y para cerciorarse basta aducir los clásicos ejemplos de «acto puro» y de «*noesis noeseos*», perfectamente transformados en el neoplatonismo y absorbidos sin dificultad mayor incluso por la neoescolástica. Pero una cosa es que los conceptos sean «asimilables», «absorbibles», «resemantizables» en una filosofía ulterior, y otra cosa muy diferente que los antiguos conceptos continúen resultando equivalentes, idénticos a los posteriores. En las polémicas vivísimas a que da lugar la reintroducción novedosa del aristotelismo durante el siglo XIII occidental, se hace patente que la primera impresión de los medievales fue, precisamente, que los «*spiritualia*» eran los grandes ausentes de la filosofía pagana y, por ende, materialista del Filósofo. Con toda la agudeza de quienes

7. El corte epistemológico que aporta OCKHAM y su modernidad radican precisamente en esto: él ya estudia específicamente el ser del espíritu cognoscente humano. No profundiza, como sus antecesores, en la naturaleza del espíritu angélico, o de los productos del acto de conocer humano (los clásicos *intelligibilia* de lo sensible), o del acto de conocer humano como paso de la potencia al acto («física» del conocimiento). DUNS SCOTUS es el primero en postular una «metafísica» que ya no es «física» a secas —estudio del movimiento vital del «zoon eudaimón» bajo el prisma universal de potencia/acto—; OCKHAM aprovecha esta vía y la prolonga con la caracterización del sujeto o «subjektividad» capaz de crear de hecho tal «metafísica».

8. *Quodl. I*, q. 14, 92-95 (*Op. Th.*, IX, 82).

estaban redescubriendo el dualismo después del pseudo-monismo del Eriúgena,⁹ los escolásticos detectaron con alarma el aún más radical monismo físico aristotélico. Rápidamente opusieron el monismo aristotélico al dualismo agustiniano, que les era tan familiar y que tan mal parado quedaba en caso de adhesión a la física y la metafísica del aristotelismo árabe o de los comentarios heleenísticos directamente traducidos del griego.

Sólo Tomás de Aquino, por su talante intelectualista, pudo aclimatarse suavemente al más profundo dualismo griego de «inteligible *versus* sensible», que determina también todo el sistema aristotélico. Así Tomás pudo confiar a la hipocodificación lingüística ambiental la labor de leer en las fórmulas del griego lo que jamás puso el autor, la espiritualidad de todos los «actos», aun los materiales. Tomás, con algunos de su entorno, vino a suponer la identidad entre espiritual e inteligible, y entre inteligible y estructural o morfemático. Todos propendían a verlo así por presión lingüística del entorno cultural cristiano; pocos osaban afirmarlo sin reservas. Las reservas crecían al advertir con cuánta facilidad el dualismo revelado agustiniano quedaba inapelablemente sometido a la censura de un monismo filosófico autónomo, pagano y superior, en este mundo, a cualquier lenguaje revelado por razón de los receptores de la Revelación.

Agustín de Hipona es el baluarte que se opone a la «paganización» aristotelizante que invade las universidades. Ockham pertenece a la línea de resistencia frente al aristotelismo, eximamente representada por la escuela agustiniano-franciscana. Y Ockham es precisamente aquel punto culminante en el que las viejas oposiciones irreductibles —agustinismo *versus* aristotelismo— han alcanzado tal imbricación en el enfrentamiento que pierden su virulencia y acunan simplemente algo nuevo. Algo

9. Nunca suscribiríamos la interpretación «monista» —«panteísta», decían los escolásticos del siglo XIII y repiten mecánicamente los manuales de hoy— de JOHANNES SCOTUS ERIUGENA. El irlandés es un neoplatónico. Pero en realidad todos los grandes Padres de la Iglesia también lo eran y a nadie se le ocurrirá tacharlos de «panteístas» por ello. La condena de París del 1210, con la extraña mezcla de DAVID DE DINÁN, AMAURI DE BENE, el ERIÚGENA y ARISTÓTELES, ciertamente señala un cambio de cosmovisión, con pérdida de las hipocodificaciones de los discursos generados en la anterior visión del mundo. Un cambio de cosmovisión así, altera sustancialmente el significado de los discursos anteriores y explica la mezcolanza y la condena. Pero, en sí mismo, el juego lingüístico de JUAN ESCOTO ERIÚGENA, en el contexto del siglo IX, es extraordinariamente matizado y cuidadoso. No confunde en modo alguno Dios y las creaturas, incluso es menos equívoco que la metafísica de la «participación» del siglo XIII, que también es de cuño neoplatónico. El «monismo» o «panteísmo» del ERIÚGENA es uno de los tantos filosofemas sin sentido de la historiografía menor, rutinaria.

que se supone continuador de los dos términos de la oposición y, en realidad, poco tiene en común con alguno de ellos.

De Aristóteles, como sus precedentes del siglo XIII, Ockham superará el *non plus ultra* lingüístico-conceptual de «inteligible *versus* sensible», que ni tan sólo permitía atisbar la oposición más comprensiva, superior, de «espíritu *versus* materia»,¹⁰ perfectamente ajena a la *physis* monista clásica. De Agustín, Ockham superará su larvado y vigoroso sustantivismo¹¹ y los restos, bien perceptibles, de monismo latentes bajo la capa, especulativamente más superficial que real, de dualismo.¹²

Es por estas retorcidas sendas por donde las grandes intuiciones «ciertísimas» de Agustín —«soy, conozco que soy y amo este ser y este conocer»— fundamentan un concepto especulativo de espíritu que bien poco tiene que ver con el sujeto cognoscente, tan sustantivista, de Agustín de Hipona. Un serio análisis semántico seguramente vendría a confirmar que el «espíritu» de Ockham,

10. Nótese que en los grandes clásicos griegos, *pneuma*, como el latino *spiritus* nada tiene de «espiritual». En su sentido metafórico de «vida que escapa en el último hábito», queda subordinado a la oposición semántica última de «inteligible *versus* sensible». A veces se aplica a aquello que denota la primera parte de la oposición última, como principio de intelección además de vida en general, en tanto que el «aire» es semoviente e invisible, en oposición al «fuego», visible y semoviente. Ver РОИДЕ, E.: *Psyche*. Friburg, 1890-1894. (Hay tra. cast.).

11. Substantivismo en el sentido de suponer una entidad permanente, estática, que subyace bajo unos cambiantes accidentes y se manifiesta al intelecto humano a través de ellos. La lectura de *De Civite Dei*, XI, 26, obliga a percibir, bajo el dinamismo del acto de percepción, a) cuán inmutable es la estructura ternaria, sea cual sea el contenido y las circunstancias del acto; b) cuán heterogénea la tríada: *sum* actúa de principio sustantivo, *nosco* y *amo* son el acto de dos facultades del *sum*; y c) el contenido real de la terna se desvela en el curso de la historia: *sum*, *nosco*, *amo* dan pie a la sistematización escolástica de los «trascendentales» *ens*, *verum et bonum*. La terna agustiniana es absolutamente diferente de la terna momentáneamente recuperada por J. ESCOTO ERÚGENA: la dinámica tríada neoplatónica de *oussia*, *dynamis* y *enérgeia*.

12. Dificilmente una breve nota puede justificar una afirmación de tal calibre. Piénsese, tan sólo, cuán diferente al de AGUSTÍN es el resultado a que llegan los agustinianos de la Baja Edad Media partiendo de sus premisas. La totalidad del lenguaje de AGUSTÍN funciona igual cosmológica y epistemológicamente, pero no cosmovisional, axiológica y sociológicamente, que la totalidad del lenguaje neoplatónico, y lo hace así gracias a las hipocodificaciones cosmovisionales del neoplatonismo. Apenas el neoplatonismo desaparece en la escolástica del siglo XVI, la mitad divina del dualismo agustiniano se desvanece del ámbito de la razón para recluirse «fideísticamente» en la estricta teología. Las grandes intuiciones correctoras que AGUSTÍN aporta al neoplatonismo son, destacadamente: las tres hipótesis trascendentales quedan personalizadas y dispuestas en la forma cerrada de Dios Trino; la noción de historia como ámbito, ni «lógico» ni «físico», sino «antropológico», propio y peculiar del hombre, a partir del «*Verbum caro factum est*». Estas dos modificaciones mismas hacen estallar el sistema agustiniano por dentro. A causa de ello, el dualismo semántico último de su lenguaje, que sería seguramente el de «eterno *versus* temporal» y vino a sustituir, degradándolo, el neoplatónico clásico de «inteligible *v.* sensible», es a su vez sustituido por el de «teológico *v.* racional» y, más radicalmente, por el de «real *v.* pensado».

por la estructura semántica en la que se inscribe, guarda una proporción de proximidad semántica a Agustín y al *Geist* del idealismo alemán similar a la proximidad cronológica.

«*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*»

Juan Duns Escoto ya había atendido al hecho de la intuición que la mente humana tiene de sus propios actos.¹³ Había abundado también en la apreciación del acto de conocer humano como operación inmanente y perfección del ser del espíritu.¹⁴ En la cuestión 14 del *Quodlibeto I*, Guillermo de Ockham, a partir de Escoto, derriba unas murallas demasiado angostas para la nueva definición del ser del espíritu humano. El resultado es una epistemología totalmente nueva, no alcanzada por sus antecesores, todavía en exceso aristotélicos y agustinianos, que de ambas partes procedía la imposibilidad de abrirse a nuevas realidades.

La muralla es una tesis aristotélica: nada hay en el intelecto que primero no esté en los sentidos.¹⁵ La virulencia de la tesis radica en que se la entiende como referida al *homo viator*.¹⁶ Si el hombre concreto, de carne y hueso, no conoce nada que no pase primero por los sentidos, fácilmente puede afirmarse que el co-

13. Véase la nota 4.

14. Véase, por ejemplo, *Quodlibeta XV*, 1 [7 y 24]; *XIII*, 3 [27]. De hecho se trata de una consideración perfectamente tradicional, en alto grado aún típica de TOMÁS DE AQUINO (véase CANALS VIDAL, F.: *La esencia del conocimiento*, Barcelona, 1987, *passim*). La novedad radica en forzar el inmanentismo de la perfección del espíritu —siguiendo las huellas del ERIÚGENA y su Dios que «se crea» al «crear»— hasta distanciar mucho más el cognoscente de lo conocido, en especial de lo conocido sensible, aún tan determinante en TOMÁS con escándalo de la escuela franciscana.

15. Tesis perfectamente normal y coherente en el lenguaje griego clásico, rigido y limitado por la oposición semántica última de «inteligible v. sensible», en la que el «*noesis noéseos*» es el acto primero de la *physis*. Pero tesis que se va convirtiendo en cada vez más violenta, a medida que en la cosmovisión crece la consciencia de que sólo existen entidades absolutamente individuales y que algunas de ellas son esencialmente inextensas e, incluso, «espirituales» en la semántica postclásica del término.

16. Si el sistema filosófico da la primacía a lo inteligente por encima de lo inteligible (claramente en el neoplatonismo tardío, quizás también en el averroismo) o bien un Dios espiritual «ilumina» el intelecto humano, el hombre no queda coartado por los límites del mundo sensible material: el origen del auténtico conocimiento no está en el hombre individual, sino que es superior a él. Pero desde 1268 en Occidente queda claro: a) que es el individuo quien piensa; y b) que es lesivo de la dignidad humana, y disolvente de toda ética, la tesis que ubique de algún modo fuera del hombre individual la raíz del pensamiento, aun atribuyéndole el origen más elevado. Es entonces cuando limitar el conocimiento a lo que pasa por los sentidos equivale a identificar al ser humano con el animal.

nocimiento del hombre histórico, singular, debe ser explicado a partir del mundo sensible que le envuelve. Se creará por la fe que el alma es separable del compuesto humano, alma y cuerpo. Pero el paradigma de comprensión del conocimiento, orientado desde fuera hacia adentro, viene a someter el alma del *viator* a la *physis* sensible e inteligible de los griegos, como si no existiera realmente un más allá del cosmos clásico y el hombre sólo fuera un momento del mismo cosmos.¹⁷ Ockham derriba esta muralla aristotélica y abre al *homo viator* una vía filosófica, y no sólo teológica,¹⁸ hacia el más allá del espíritu encarnado, precisamente como tal espíritu y como encarnado. Y ello sin caer en platonismo antropológico¹⁹ alguno, pese a la autonomización del espíritu, y olvidando filosóficamente las necesidades de fundamentación que puedan derivarse de la teología como tal.

17. Recuérdese que ésta es la acusación que TOMÁS DE AQUINO hace a SIGER DE BRABANT en la polémica parisiense del 1268-1270. Y exactamente el mismo reproche hace la escuela franciscana al aristotelismo de Tomás: el hombre queda reducido a la condición del animal, esclavo de las circunstancias materiales e incapaz de responsabilidad ética, tal como ya lo veía la «filosofía pagana». Para la polémica entre Tomás y Siger, el clásico todavía insustituible es VAN STEENBERGHEN, F.: *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, 1966,² y *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977,² a pesar de las puntualizaciones de Et. Gilson y las nuevas perspectivas abiertas por el discutido WÉBER, Ed.-H.: *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1979.

18. Como ya era el intento de Juan Duns Escoto, con su «metafísica» tan noéticamente neoplatonizante. Véase una exposición sintética sobre este punto en OROMÍ, M.: *Introducción general*, en las *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, de la B.A.C. (n.º 193), Madrid, 1960, pp. 15*-129,* con abundante bibliografía.

19. Es relativamente usual calificar de «platonismo» antropológico toda filosofía que autonomiza fuertemente la razón del hombre. Se achaca platonismo a la escuela escolástica franciscana, al cartesianismo y, en general, a todos los pioneros de la «filosofía moderna» no tildados de «materialismo» o «sensismo». En efecto, aquellos explotan cada vez más la ampliación que sufre el principio aristotélico en el entorno y en la filosofía de Ockham: nada hay en el intelecto que no haya pasado por los sentidos, salvo el mismo intelecto. Pero calificar esto como platonismo es medir un lenguaje potente y evolucionado con el rasero de otro anterior, más débil y homogeneizante. Además de injusto, resulta ser un error hermenéutico, sólo justificable sobre la base de pensar que existe un único lenguaje, eterno y omnicomprendido para hombres y dioses, con el que conocer la realidad en sí misma y totalmente. En definitiva, es confundir todavía hoy «filosofía» con «sabiduría». Si tal modelización arcaizante pretende ser científica, tiene el grave inconveniente de una excesiva oscuridad y complejidad hermenéutica del modelo. Considérese, tan sólo, la cantidad de interpretaciones que presenta la historiografía de Platón, de Aristóteles, etc. Pero esto ya son observaciones que pertenecen al campo de la filosofía de la historia de la filosofía, problema grave en el que no debemos entrar aquí.

La cuestión 14 del *Quodlibeto I* afirma:

«Notitia abstractiva praesupponit intuitivam; sed cognitiones intellectuales cognoscuntur abstractivae; igitur cognoscuntur intuitive.»

Y su opuesto, la tesis rechazada, es:

«Quia nihil cognoscitur ab intellectu nisi quod prius fuerit sub sensu; sed intellectiones nunquam fuerunt sub sensu; igitur, etc.»²⁰

Ockham puntualiza otra vez muy claramente el tema en la *Ordinatio, Prologus*, q. 1, a.1. El título del segundo corolario es «*Datur notitia intuitiva rerum pure intelligibilium*».²¹ Afirma:

«Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia, nec sub aliquo sensu cadunt.»²²

El ejemplo que inmediatamente aduce es «*ego intelligo*».²³ Subraya que esta es una proposición contingente. Y de una proposición contingente no es posible tener conocimiento si no es por experiencia. «Experiencia»; a su vez, es rápidamente identificada con «intuición», «origen intuitivo» del conocimiento.

El conocimiento de origen intuitivo se opone al adquirido por revelación, al derivado del simple conocimiento de los términos (esto es: proposición evidente por sí misma o analítica), o al conocimiento derivado a partir de unas proposiciones unidas en silogismo.

«Intuitivo» se opone, a su vez, a conocimiento «abstractivo» o «abstracto», con relación de prioridad del conocimiento intuitivo respecto al abstractivo, tal como sugiere la formulación de la

20. *Quodl. I*, q. 14, 7-9 y 4-6 (*Op. Th.*, I, 78). Véase, también, *Ord., Prol.*, q. 1, a. 6 (*Op. Th.*, I, 67, 21-67 13, con la limitación de la p. 69 5-18).

21. *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 39).

22. *Ord., Prol.* q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 39, 18-40, 4).

23. *Idem*, p. 40, lín. 6. En *Quodl. I*, 14, 13-14 (*Op. Th.*, IX, 79) los ejemplos son: «*intellectio est*» y «*volitio est*».

tesis propia en el *Quodlibeto I*, q. 14, antes aducida.²⁴ Del mismo *Quodlibeto* habremos de retener que en nada afecta al tema el carácter reflejo que pueda tener el «conozco que conozco».²⁵ Y de la *Ordinatio* destaquemos que hay un paralelismo entre el conocimiento de las cosas corporales y el de las espirituales²⁶ y que, tras citar a San Agustín,²⁷ Ockham afirma:

«Ex ista auctoritate patet quod intellectus aliqua intelligit quae prius erant sensata et aliqua non. Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidentissime cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur <inter> omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidenciores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus cognoscantur. Ex quo ulterius sequitur quod ad earum notitiam evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibilis.»²⁸

Los «intelligibilia» y el intelecto puro perfecto

Tiene una gran importancia el fuerte acento que pone Ockham sobre la perfección y certeza de la evidencia interior de nuestros

24 *Vide* nota 20.

25. En respuesta a la opinión de W. Chatton, que niega que el alma del *viator* tenga naturalmente algún acto intuitivo por el cual conozca sus propios actos. Ockham no reproduce las objeciones antes de responder a ellas: *Quodl. I*, 14, 20-90 (*Op. Th.*, 9, 79-82). Las objeciones se recogen, en cambio, en *Ord.*, *Prol.*, q. 1 a. 6 (*Op. Th.*, I 53, 5-56, 8) y las respuestas aceptan que «*proprie loquendo et stricte*» no existe ninguna intelección reflexiva, pero reafirma que «*large*» existe en el conocimiento de los *intelligibilia* una intelección refleja y, a la vez, intuitiva (*idem*, pp. 65, 10-20, esp. lín. 16-17).

26. *Ord.*, *Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 43, 3-6).

27. *De Trinitate.*, xv, 12, n.º 21: «scio me vivere, scio quod volo esse beatus, scio quod nolo errare».

28. *Ord.*, *Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I 43 24-44 6): «Por esta autoridad se evidencia que el intelecto entiende algo que primero fue sentido y algo que no [lo fue]. Similarmente se evidencia que *las verdades contingentes de los inteligibles son conocidas evidentísimamente*, de tal manera que no puede dudar de ellas quien tiene tal noticia como sea que la tiene por propia experiencia. En consecuencia, entre todas las verdades contingentes, estas de lo meramente inteligible son las más evidentes y, en consecuencia, no presuponen otras a través de las cuales sean conocidas. De lo cual se sigue, ulteriormente, que *para la noticia evidente de otras se requiere la noticia intuitiva de algunas meramente inteligibles.*» (Subrayamos nosotros). Es realmente difícil exagerar la importancia de «las verdades contingentes de los inteligibles» cuando se las erige en principio de cualquier evidencia posterior: la verdad contingente inmanente al mismo espíritu es el fundamento de cualquier otra evidencia de origen extrínseco. El aire de familia agustiniano-cartesiano es patente. El problema radica en aqulatar cómo se ejerce tal función fundamentadora. La historia de la filosofía presenta varias posibilidades (aristotélica, tomista, agustiniana, cartesiana, etc.). Con la vacuidad del signo mental, que es el mismo acto de conocer, ha de resultar muy propio de Ockham, como su *verbum mentis*.

proprios actos intelectuales. Son conocimientos «*evidentiores*», los más evidentes. No presuponen otras verdades a través de las cuales se hagan patentes. He aquí, pues, un cerrado círculo cognoscitivo, el de mayor perfección y evidencia: estamos ante un espíritu en perfecto uso de sus posibilidades. Y en este perfecto despliegue de sus posibilidades no depende en absoluto de algo exterior al mismo espíritu;²⁹ todo se realiza en la inmanencia y es acto perfecto de perfección inmanente, una «operación inmanente» en términos de Escoto, perfecta en sumo grado.

Ockham, pues, ha conseguido aislar claramente el mundo del «espíritu» aun en el *homo viator*. Y éste será el punto de partida y la pauta para su epistemología, que le ha de conducir al «decirse» en, para y desde sí mismo del espíritu.³⁰ Un «decirse» que abarca tanto su mismo ser como el mundo exterior. Si para Ockham «conocer» es «decirse», es poque quien «dice» para «conocer» el mundo es un espíritu separado del mundo y no «impactado», «paciente» frente al mundo sensible e inteligible.³¹ Ya en Ockham, todo lo inteligible lo es por el espíritu, que, aislado en su ser (nunca en su conocer), entiende activamente lo real, «espiritual» o «material». Y lo entiende, además, en un modo de

29. Pese al matiz de *Ord., Prol.*, q. 1, a. 6 (*Op. Th.*, I, 68, 7-13 y 67, 8-10). Re- producimos el texto de la p. 67, 8-20: «... nihil est intelligere sine phantasmate, quia omnis notitia intellectiva praesupponit pro statu isto necessario cognitionem sensitivam tam sensus exteriores quam interiores.

Si dicatur: notitia intuitiva est prima, igitur nullam aliam praesupponit, dico quod notitia intuitiva nullam praesupponit eiusdem in eadem potentia, tamen praesupponit aliam notitiam in alia potentia, sicut ... Similiter, notitia intuitiva intellectionis vel affectionis vel delectationis praesupponit notitiam obiecti illius intellectionis vel... Tamen si esset possibile quod esset amor in voluntate sine omni cognitione praevia, notitia intuitiva illius amoris nullam aliam praesupponeret. Sed hoc non est possibile pro statu isto.» Pero, con todo, es necesario destacar que, en su física, Ockham da una fundamentación del tiempo basada, precisamente, en la intuición meramente inteligible de «saberse» en un ser mutable sucesivo. Y, si el tiempo surge del ser mutable del espíritu, adquiere valor determinante la afirmación del texto de la nota anterior: las verdades contingentes de los inteligibles fundamentan toda otra evidente. Para el tiempo en Ockham véase el *De Successivis* (Ed. de Ph. Böhner, trad. castellana nuestra, Barcelona, 1955), St. Bonaventure (N. Y.), 1944, esp. pp. 104-108 y los lugares paralelos de obras más importantes.

30. En fórmula que se remonta a Johannes Scotus Eriugena: *Periphyseon I*, 453 A y 454 BC, por ejemplo. *Mutatis mutandis* el lingüismo de Ockham tiene un gran parecido estructural con el del Eriúgena: sólo aplica al individuo humano singular lo que éste atribuía a Dios. Véase nuestra *Introducción a Juan Escoto Eriúgena: Periphyseon I (La división de la naturaleza)*. Barcelona, 1984.

31. Véase esta peculiaridad del pensamiento franciscano en GILSON, Et.: o. c. nota 4, pp. 533 ss. Y, más especialmente, en ROHMER, J.: *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine, de Alexandre de Halès a Jean Pecham*, en «Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age.» 3 (1928) 105-184.

«decirse» lo real que no lo reproduce en modo alguno, sino que lo «textualiza».³²

Ockham tiene una clara consciencia de la novedad que aporta. Así, se siente forzado a disminuir la impresión de cosa inaudita que pudiera suscitar el tema. Aduce, para ello, una extensa cita de Duns Escoto,³³ en la que, efectivamente, algo parecido se adivina. Pero incluso el mismo Ockham no debía de estar muy convencido³⁴ de la claridad y paternidad de las ideas de su inmediato predecesor.³⁵ Ciertamente, sea cual sea el grado de fidelidad hermenéutica de nuestro franciscano frente a Escoto, parece muy justo afirmar que el escotista todavía es «un espíritu *en* el mundo», mientras que el ockhamista es claramente «un espíritu que *se dice* el mundo». Y se dice el mundo en una relación de acusadísima independencia frente a una totalidad, el «mundo», que ni tan sólo existe en la realidad, sino sólo noéticamente.³⁶

El «espíritu» de Ockham mira desde fuera su objeto de conocimiento, capta de él sólo relaciones extrínsecas, exteriores al ser de los entes. Es plenamente anticlásico: para Ockham «*intelligere*» no equivale a «*intus-legere*». Es plenamente postmedieval si no se quiere usar simplemente el calificativo de «moderno». Ciertamente a partir de la ontología del espíritu de Ockham, remotamente inspirada en Agustín de Hipona, nacen una epistemología y una concepción de «ciencia» que heredará la Modernidad con su doble versión, empirista y racionalista.

Y, pese a ello, Ockham es un pensador medieval todavía. Su «espíritu», esencial y radicalmente activo, aún paga un fuerte tributo a un «intelecto» esencial y radicalmente «pasivo». Pero esta

32. Nos remitimos a los conceptos epistemológicos —lógicamente anteriores pero inabordables aquí— sobre el *verbum mentis* y su mera denotación vacua, que origina la noción ockhamista de *suppositio* como imprescindible para alcanzar el auténtico conocimiento, ausente del signo simple a pesar de poseer una *significatio* aun tomado aisladamente.

33. En *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 44, 8-46, 24).

34. *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 47 11-16). La disparidad entre Ockham y Escoto, sobre este punto, fue estudiada especialmente por DAY, S. J.: *Intuitive cognition*, St. Bonaventure (N. Y.), 1947, esp. pp. 143 ss. También por BÖHNER, Ph.: «The critical value of the quotations of Scotus in Ockham's writings», en *Franciscan Studies* 8 (1948), 192-201

35. Se entiende que sólo en el orden cronológico y lógico y en la similitud de fama, ya que en realidad Ockham no parece haber recibido directa enseñanza de viva voz de Juan Duns Escoto.

36. Para esta afirmación remitimos, v. gr., a la *Summula Philosophiae Naturalis*, I, *Praeambula.*, 103-106 (*Op. Ph.*, VI, 141). Es una de las afirmaciones explícitas de Ockham de sabor más kantiano y, evidentemente, opuesta por completo al «cosmos» como «*zoon eudaimon*», platónico, aristotélico, estoico, neoplatónico e incluso cristiano durante cierto tiempo.

aparente paradoja, que debía citarse para evitar extrapolaciones anacrónicas, ya no es objeto de este estudio.

Los «intelligibilia», nueva base para la estructuración del acto de conocer

Cuando la reflexión sobre el conocimiento de los *intelligibilia* dibuja y define el ser del espíritu humano en el *Venerabilis Inceptor*, no sorprende que la intuición, la nula causalidad de lo material sensible y la plena actividad del espíritu se establezcan como los quicios sobre los que gira la epistemología genética del autor. Los *intelligibilia* están inmediatamente presentes en el espíritu para el espíritu. La adquisición del conocimiento *certior* de los *intelligibilia* excluye totalmente cualquier causalidad sensible e, incluso, simplemente exterior al espíritu. La percepción espiritual de los propios actos es un acto voluntario del espíritu que reflexiona sobre sí mismo. A partir de la gran variedad de actos espirituales, Ockham ha conseguido aislar, decantar el puro espíritu. Desde este paradigma analizará toda la actividad cognoscitiva, apoyado en el principio neoplatónico que establece que la entidad superior puede y debe realizar cuanto es posible a las entidades inferiores y aun hacerlo mejor.³⁷

Ockham no niega que conocemos lo sensible a través de los sentidos, ni que éstos son imprescindibles *in statu isto*.³⁸ Pero la mayor dignidad del espíritu hace que Ockham vea los sentidos como abertura a través de la cual el mismo espíritu intuye el

37. Tesis cara al franciscanismo y especialmente valorada en DUNS ESCOTO: *Quodlibeta XIII*, 9 [9]; *VI*, 1 [8]; *Oxon. II*, d. 3, q. 9, n.º 6; *IV.*, d. 45, q. 3, n.º 17; etc. Su origen remoto claro es neoplatónico, pero los agustinianos —con más o menos matizaciones— propendían a leer en AGUSTÍN DE HIPONA (*De Trinitate.*, X, 45 y *De Genesis ad litteram.*, XII, 16) la doctrina de la prolongación a través de los sentidos de la acción cognoscitiva del alma, superando, con ello, la pasividad noética de ARISTÓTELES. Ockham hace suya la tesis en múltiples ocasiones, v. gr., *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 45, 1-3); *Quodl. I*, 15 (*Op. Th.*, IX, 83, 7-14); *Ord.* d. 3, q. 5 (*Op. Th.*, II, 474, 13-15); *idem*, q. 6 (*idem*, p. 494, 19-24); etc.

38. *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 27, 14-18).

39. La concepción clásica presupone que el espíritu-alma «anima» los sentidos; se trata de una tesis ontológica. Pero epistemológicamente la misma concepción afirma que los sentidos, en toda su secuencia hasta el «sentido común» y la «fantasía», median positivamente entre la realidad sensible y el intelecto. Tal mediación presenta varias posibilidades en una amplia gama que va desde el ocasionalismo hasta alguna forma de causalidad eficiente, formal o final. A partir de la ontología del espíritu como tal, fundada en la experiencia del conocer como acto judicativo, incluso sobre verdades contingentes respecto a individuos, Ockham recorta severamente el poder mediador de los sentidos. Pero no los suprime jamás *in statu isto* y llega a admitir una cierta precedencia necesaria de su actualización en el orden genético del conocimiento. Véase la nota 29.

singular sensible, o como unos meros instrumentos de la actividad del espíritu.³⁹ La intuición, conocimiento inmediato, espiritual,⁴⁰ de Ockham, se opondrá absolutamente a la «abstracción» tomista. La esencial y total actividad del espíritu, uno e infraccionable, superará en mucho la limitada actividad del «intelecto agente» del Aquinate. El binomio «intuición» y «actividad plena», imposibilitará cualquier causalidad de lo material y sensible sobre el espíritu en la génesis del concepto. Una génesis que ya no es una mera psicología del conocimiento; como tampoco es «física» o «metafísica» del mismo, sino epistemología y lógica noética. Es preciso ver este proceso genético sin sugerir nunca unas traducciones tan corrientes como falseadoras del pensamiento del *Inceptor*.⁴¹

Ninguna causalidad próxima, inmediata y total de la sensibilidad en el conocer intelectual

Ockham afirma con absoluta rotundidad:

«... nullus actus partis sensitivae est causa proxima et immediata respectu alicuius actus iudicativi. Igitur si intellectus potest iudicare rem esse vel non esse quando sensibiliter sentitur sensibile, et ante non potuit, oportet quod aliquid in se habeat, praeivium illi iudicio, quod prius non habuit; et illud non potest esse nisi aliqua notitia quam prius non habuit et modo habet; ergo etc.»⁴²

texto que duplica y refuerza la fórmula que se lee un poco antes :

«Tertia conclusio est quod nullus actus partis sensitivae est causa immediata proxima, nec partialis nec totalis, alicuius ac-

40. Salvo para los supremos *intelligibilia* neoplatónicos (el Uno y el *Logos*), o los principios primeros *a priori* (v. gr. en Tomás o algunos tomistas), lo característico de la intuición clásica era quedar reducida al objeto de los sentidos. DUNS ESCOTO y OCKHAM son los primeros en aceptar sistemáticamente una intuición intelectual pura de verdades contingentes.

41. Lo novedoso en Ockham no es el empleo de conceptos peculiares. Ni tan sólo lo es el uso que hace de cada uno de los conceptos aisladamente. Lo que realmente aporta el *Inceptor* es la estructuración de los usuales conceptos de la doctrina sobre el conocimiento en un juego lingüístico regido por la ontología del espíritu como tal espíritu. Este «espíritu puro» —si se nos permite la sugerencia— es la base para que pueda desplegarse el conocimiento como una estructura lingüística de signos, cuyo modelo es el lenguaje oral y no la escritura ideográfica. En cambio, escolarmente, tal vez podría presentarse el ideograma como el paradigma del *verbum mentis* agustiniano y eriugeniano o, incluso, el *verbum mentis* tomista por limitarnos a figuras relevantes de la «filosofía cristiana».

42. *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 26, 11-17).

tus iudicativi ipsius intellectus. Haec conclusio potest persuaderi: quia qua ratione ad aliquem actum iudicativum sufficiunt illa quae sunt in intellectu tanquam causae proximae et immediatae, et ad omnem actum iudicativum.»⁴³

La importancia de unas afirmaciones tan tajantes difícilmente puede ser exagerada. Sin paliativo alguno, Ockham excluye cualquier causalidad inmediata en el acto intelectual de juzgar, no ya de la cosa sensible, sino aun de los mismos actos cognoscitivos sensibles.⁴⁴ Y excluye lo mismo, con idéntica firmeza, aun para los juicios existenciales, el juicio sobre si existe aquí y ahora una concreta cosa sensible.

De estos textos importa subrayar que, para Ockham, son los juicios los puntos álgidos del pensar, cosa que en modo alguno puede sorprendernos a estas alturas. Es un juicio lo que hallamos en la base de la «significación» de un término mental («*hoc est talis*»). Sabemos también que no existe realmente conocimiento si no es en la proposición, y la proposición es un juicio, implica un juicio que le atribuye el valor de verdad o falsedad.

Según los textos transcritos, es precisamente sobre el juicio, punto culminante y meollo del pensar, donde ni la cosa sensible, ni tan sólo el acto cognoscitivo sensible, tan estudiado por Aristóteles, tienen una causalidad inmediata y próxima. Y es de advertir que, para Ockham, las causas remotas no son verdaderas causas.⁴⁵

No sorprende menos constatar que, según los textos, el juicio intelectual, en el que no existe causalidad inmediata próxima, ni parcial ni total, de cosa alguna sensible, precisamente versa sobre las más elementales minucias del mundo de lo sensible: si existe o no existe aquí y ahora un ínfimo singular, v.gr., una mota de polvo en el papel en el que escribo, si amarillea, si está bien cortado.

43. *Ord., Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 22, 4-9). El texto aduce como premisa menor el caso del silogismo verdaderamente demostrativo, en el que, esencialmente, una vez relacionadas las premisas «inmediatamente se conoce la conclusión *omni alio circumscripto* (prescindiendo de cualquier otra cosa)». Y aún aporta otro argumento, típicamente escotista-ockhamista («tijeras de Ockham»): «Si pueden bastar las que se dan en el intelecto, innecesariamente se introducen otras causas.» (Líneas 14-15).

44. En clara oposición con TOMÁS DE AQUINO. Véase CANALS VIDAL, F.: o. c. nota 14, pp. 395 y ss.

45. *Ord.*, d. 45 (*Op. Th.*, IV, 666, 26-667, 2): «Et ideo hoc est universaliter verum quod proprie et stricte accipiendo causam nihil est causa alicuius nisi sit causa immediata ipsius.»; *II Sent.*, q. 5 (*Op. Th.*, V 87 9-10): «Et sic est causa remota et sic non est proprie causa...»; *Idem*, q. 3-4 (*Op. Th.*, V, 61, 3-5): «Et ex hoc sequitur quod causa remota non est causa, quia ad eius praesentiam non sequitur effectus.»

La razón por la que cualquier causalidad próxima de lo sensible queda excluida del conocimiento, la formula Ockham al final del segundo de los textos citados; para el acto por excelencia del intelecto, que es el juicio, pueden y deben ser suficientes como causas inmediatas próximas, que den cuenta del acto, los mismos elementos que existen en acto en el mismo intelecto. Si en el conocimiento y juicio sobre los *intelligibilia*⁴⁶ bastaba lo que únicamente podía estar presente en el intelecto, no hay mayor razón para pensar que para el conocimiento y juicio sobre los *sensibilia*, deban implicarse otras causalidades que, a la postre, harían más dudosa la intelectualidad de su conocimiento, inferior el intelecto frente a los sentidos, y más esclavo al hombre frente a lo material por la pasividad inherente a los sentidos.

Noticia intuitiva sensible, intelectual y del no-ser

Así Ockham, entre una y otra de las citas aducidas antes, dice:

«... ad notitiam alicuius veritatis contingentis non sufficit notitia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere praeter illam etiam notitiam intuitivam intellectivam. Et ideo si intellectus habens notitiam incomplexam extremorum, vel significatorum per extrema, illius veritatis, assentit illi quando extrema, vel significata extremorum, sentiuntur, et quando non sentiuntur non assentit, oportet quod aliam notitiam incomplexam habeat de illis quando sentiuntur quam quando non sentiuntur. Hoc patet ex conclusionibus preambulis quia dictis est prius quod formatio propositionibus praesupponit in intellectu notitiam incomplexam terminorum, secundum Commentatorem, igitur eadem ratione notitia evidens talis veritatis praesupponit notitiam intuitivam in se, et non sufficit sola notitia intuitiva sensitiva, sicut nec ad formationem propositionis sufficit sola notitia intuitiva sensitiva terminorum vel significatorum per terminos».⁴⁷

46. Precisamente la mayoría de las reflexiones sobre el conocimiento intuitivo de sus actos por parte del espíritu se ubican a continuación de estas tesis que niegan toda causalidad sensible en los juicios del intelecto, como una ampliación —reveladora a la vez de una ontología del espíritu cognoscente— del ejemplo del silogismo (ver nota 42) hacia áreas más contingentes y más individuales. El espíritu aparece ante nuestra experiencia cognoscitiva como juzgando en perfecto aislamiento acerca de lo individual y contingente. Nuestro espíritu no es sólo capaz de conocimientos universales y necesarios, como sostenía la tradición filosófica. La tesis de un intelecto conocedor de lo singular contingente arrastrará hacia una más profunda revisión de la experiencia del conocer que tiene el espíritu, y asentará su carácter lingüístico en el sentido más fuerte del término.

47. *Ord., Prol.*, q. 9, a. 1 (*p. Th.*, I, 25, 15-26, 10). Nótese que debe traducirse

El juicio es el acto más propio del intelecto, la perfección —en el más pleno sentido escolástico— del intelecto. Para este acto de autorrealización, el intelecto ha de poseer en sí mismo todos los elementos necesarios.

Ockham es consecuente con su caracterización del espíritu o intelecto agustiniano, al postular un conocimiento intelectual aun de los singulares sensibles, incluso en el aspecto de existencia o inexistencia real, extramental, de los mismos. No se arredra en lo más mínimo por las consecuencias que implica tomar el conocimiento de los *intelligibilia* como paradigma del ser y actuar del espíritu humano individual.

Por ello postulará intuición espiritual directa del singular sensible, en contra de toda solución al problema de los juicios existenciales sobre singulares sensibles que se limite a una colaboración entre inteligencia y sensibilidad. Y, con no menor coherencia, formulará la equívoca tesis de la existencia de una intuición intelectual, no sólo de lo existente, sino incluso de la «no-existencia»,⁴⁸ según una fórmula que parece que hay que entender como el acto de intuición de la realidad existente que advierte que no se da en ella algo teóricamente posible, es decir, existencia de un «vacío», una «ausencia» no necesaria o predecible *a priori* según los datos ya conocidos de la realidad.

La experiencia de los *intelligibilia* permite a Ockham sacar a la luz un espíritu humano mucho más autosuficiente que el tradicional. Y mucho más activo: es él mismo quien busca en la realidad; por ser ontológicamente superior a las facultades sensibles, por sí mismo conoce la realidad sensible, incluso la realidad

extremum por «término» en atención a que el autor, en la *Logica Maior*, define el *terminus* como «*extremum orationis verum vel falsum continens*».

48. *Ord.*, *Prol.*, q. 1, a. 1 (*Op. Th.*, I, 23, 16-17; 31, 10-13 y 17-22; 39, 7-10); *idem*, a. 6 (*Op. Th.*, I, 64, 10-18 y 70, 21-71, 9). Importa el último texto por destacar un punto relevante sobre la intuición de lo que no es: se trata de una intuición perfectamente normal y natural, que en modo alguno debe confundirse con el «*casus supernaturalis*». También insisten en la intuición de la no-existencia *Quodl. V*, q. 5, 17-25 (*Op. Th.*, IX, 496); *III*, q. 8, 13-18 (*idem*, p. 233). Naturalmente la bibliografía sobre un punto tan importante en Ockham es abundantísima. Permisos remitir simplemente a la nota segunda de GHISALBERTI, A.: «L'intuizione in Ockham», en la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 70 (1978) 207-226. Importa subrayar que un espíritu plenamente activo como el que define Ockham, *in statu isto* necesariamente ha de tener intuición intelectual de la no-existencia de un objeto: es él quien busca su objeto en la realidad entorno, quien se pregunta sobre la realidad aventurando hipótesis. Necesariamente debe tener «experiencia intelectual» de la falsación de sus hipótesis meramente posibles con la intuición de la ausencia de lo buscado en «el estado de las cosas», tal como sugiere *Ord.*, *Prol.*, a. 6. El «*casus supernaturalis*», además de ser usual en las escuelas, es una minucia relativamente poco importante en el sistema de epistemología «científica» de Ockham, incluso en la *Ord.*

sensible individual. El espíritu por sí mismo tiene conocimiento directo e intuitivo del singular concreto que la realidad contiene y de la ausencia del que no se halla en ella, pero puede pensarse presente en ella.

Como un dato positivo, Ockham admite que *pro statu isto*, como espíritu encarnado y en un mundo material sensible, no puede darse intuición intelectual del singular sensible sin conocimiento intuitivo sensible. Pero la sensibilidad no por ello es causa inmediata próxima, ni total ni parcial, de juicio alguno. Ockham está proclamando la naturaleza transitiva, de paso o camino, de la sensibilidad humana hacia el objeto. El conocimiento sensible humano no es una provincia o una frontera inviolable para el espíritu, como en Aristóteles y Tomás de Aquino, sino un instrumento fiel, una puerta. El espíritu mismo, el intelecto como potencia o fuerza superior e indistinguible del espíritu, atraviesa el portón de los sentidos para entrar en contacto noético inmediato incluso con el singular sensible.

La concepción ockhamiana de las relaciones entre espíritu y materia, intelecto y sensibilidad, podrían parecer a primera vista muy platonizantes. En realidad Ockham ya se mueve en un ámbito muy diferente y aun opuesto al del platonismo.⁴⁹ Aplicarle este calificativo es banalizar completamente el concepto.

Para Ockham no existe en absoluto un mundo de ideas extramentales,⁵⁰ alimento exclusivo del conocimiento intelectual; en realidad tampoco para Platón, a juzgar por el *Parménides* y el *Sofista*. Pero acontece que para Ockham no existe tampoco un mundo de ideas, ni mentales ni propiamente como «forma inteli-

49. Sólo justificable en la metáfora del alma auriga del cuerpo, tomada en su sentido más frívolo, para oponer el espíritu ockhamiano (forma junto a otras formas) al cerrado monoforismo tomista, considerado la solución perfecta para la unidad sustancial del hombre. Como la mayor parte de los agustinianos y franciscanos de la época, Ockham cree en la pluralidad de formas en el hombre: *Quodl. I*, 15, 27-31 (*Op. Th.* IX, 84); *II*, 10, 7-19 (*idem*, p. 157); etc. Pero es más que dudoso que el término «forma» resulte ni tan sólo análogo entre Ockham y Tomás de Aquino. Por lo contrario, la férrea unidad real del ente concreto nunca fue tan proclamada como en el sistema de Ockham, sea cual sea el modo de «decir denotativamente» la realidad en el *discurrere* (discurso) mental de signos vacuos pero no por ello apartados de la realidad, sino todo lo contrario: remitiendo meramente a ella precisamente por la vacuidad del signo simple mental. Discutimos abundantemente este tema en F. J. FORTUNY: *Naturalidad y vacuidad del signo en Guillermo de Ockham*, en *Paraula i Història. Miscel·lanea P. Basili de Rubí* (F. Pourell, editor) Barcelona, 1986, pp. 535-569.

50. Ni tan sólo en la forma tenuemente realista de «inteligible en potencia» de Tomás de Aquino, ni en la forma «metafísica» escotista de las «naturalezas comunes» formalmente distintas con fundamento en la realidad. Para Ockham el conocer humano es de «textos», en el sentido fuerte de la expresión, y no de «reproducciones» o duplicados espirituales del singular extramental.

ble» de las cosas sensibles: los «*verba mentis*» ockhamistas son vacíos, los entes singulares perfectamente infrangibles en su unidad constitutiva: «*ens et unum convertuntur*». El intelecto sólo conoce «textualmente», la forma discursiva no comporta una «forma esencial», sino que la constituye al organizar el discurrir del «texto» mental. Y, además y pese a ello, la unidad del ente humano singular en ninguna escuela filosófica contemporánea a nuestro autor pudo ser tan fuerte como en su antropología. Ningún rasgo de platonismo hay en Ockham, sino, en todo caso, los atisbos de una «razón pura» en una investigación epistemológica que intenta aquilatar y dar cuenta del fenómeno del conocimiento humano —científico y plural⁵¹— en un mundo que ya no aparece sino como coexistencia de singulares perfectamente autónomos.

Ante un planteamiento cosmovisional nuevo, las calificaciones arcaizantes no son una útil conceptualización histórica. Lo que subrayamos más arriba acerca de la síntesis entre dos posturas antagónicas irreductibles, como son la agustiniana y la aristotélica, ha de decirse ahora y con mayor fuerza respecto al platonismo. Ockham tal vez manipula el platonismo para adecuarlo a un mundo de individualidades, tal como Tomás forzó a Aristóteles para amoldarle al mismo mundo. Pero el resultado, resonando vagamente en él la voz de todos, es absolutamente nuevo en todas sus partes, incluso las más literalmente parecidas a las originarias. El cambio toponímico en la estructura lingüística ha transformado su semántica de manera cualitativa hasta el puro equívoco terminológico, en muchas ocasiones. La caracterización del espíritu en Ockham transtrueca todos los valores semánticos de sus grandes antecesores, nada es ya como sonaba antes, todos los acordes son nuevos.

51. La vieja problemática adivinada por la sofística —primera y segunda— que ahora se formula en términos de «lenguajes útiles» y «ciencias ciertas y verdaderas», superando el equívoco entre «teorías científicas» y «cosmovisiones sapienciales».