

EL CONOCIMIENTO DEL ALMA POR SI MISMA. OCKAM O EL PRIMADO DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO

QUINTANA, G.
QUINTANA, J.

INTRODUCCION

No resultaría difícil comprobar que toda la psicología moderna puede ser calificada como "introspectiva", y que no fue este el caso de la elaborada por el pensamiento medieval, en el que efectivamente las concepciones psicológicas eran fruto en la mayor parte de los casos de una mezcla de la "reflexión interior", de la "argumentación racional" y de la Teología. Campanella, Hobbes y Descartes, tres de las figuras más representativas de la primera mitad del siglo XVII en nuestro campo, abandonaron el "método argumental" y la Teología y se decantaron exclusivamente por la vía de la "reflexión interior". Eso hizo que sus actitudes en este punto, particularmente las de Hobbes y de Descartes, vinieran a configurar —en su aspecto metodológico— lo que sería luego la investigación psicológica de la modernidad, en sus dos grandes vertientes, a saber, la del introspeccionismo empírico y la del introspeccionismo metafísico.

Frente a la Psicología Metafísica —la de la "res cogitans" de Descartes, la de la "mónada" alma de Leibniz o la denominada por Wolff "Psicología Rationalis" —que era en todos los casos una "Psicología del alma"—, el pensamiento moderno vio nacer y desarrollarse otra forma de Psicología de signo contrario, a saber la "psicología empírica" —a la que, siquiera por simetría con la anterior, podemos denominar "Psicología de la mente"—, que, iniciada por Locke —incluso antes, por Hobbes— en el mismo siglo de Descartes, iba a merecer la consideración de los mismos pensadores racionalistas en el siglo siguiente cuando el mismo Wolff escribiera su doble tratado de *Psychologia Empirica* (1.732) y *Psychologia Rationalis* (1.734). En ambas formas de Psicología el método básico era el de la "reflexión interior" "observación interna" o simplemente "intuición". Nadie dudaba entonces ni de la "posibilidad" ni de la "cientificidad" de dicho método; la discrepancia entre unos y otros residía en la determinación de su "alcance", que para unos —los racionalistas— era metafísico, mientras que para los otros —los empiristas— era meramente fenoménico.

Dado que la psicología racionalista, al necesitar todavía las categorías de "sustancia", "facultades", etc., para pensar el objeto psicológico, continuaba siendo aun una "metafísica del alma", es evidente que, desde el punto de vista histórico, la posición más novedosa era la de la psicología empírica, que, con su carácter puramente "fenoménico", constituía una verdadera revolución metodológica y doctrinal en relación a la del pasado. Pues bien, ante este fenómeno histórico globalmente considerado, nuestra actitud como historiadores se siente obligada a plantear interrogantes del tipo de los siguientes: ¿Por qué toda la psicología moderna hubo de configurarse como una reflexión introspectiva?, ¿Por qué una parte de esa psicología —la empírica y fenoménica—, sin duda la más llamativa, hubo de romper tan drásticamente con el pasado metafísico?, ¿Qué acontecimientos históricos hicieron posible esta brecha tan profunda entre la forma metafísica medieval de la introspección y la forma moderna de la introspección fenoménica? Pues bien, estos interrogantes fijan la temática de nuestra disertación presente, en la que la insigne figura de Ockam —psicólogo del alma, pero a la vez crítico de dicha psicología— ocupa un lugar preferente.

DE LA "INTUICION" AGUSTINIANA A LA "ARGUMENTACION" TOMISTA

Uno de los grandes problemas del pensamiento medieval se centra en "el conocimiento del alma por sí misma". Para alcanzar este cometido el método utilizado era el de la "reflexión interior". Este método no representaba nada nuevo, pues tanto Platón como Aristóteles lo habían utilizado ya en la Grecia clásica: El primero (Repò., 611b) en su dimensión metafísica; el segundo, en su doble dimensión: meramente empírica (Etic. Nicò., IX, 9, 1170b) y metafísica (De An., III, 429b).

El pensamiento cristiano se iba a hacer cargo de ambas dimensiones, siendo sus teorizadores más destacados Agustín de Hipona (Siglo IV) y Tomás de Aquino (Siglo XIII), respectivamente. En todo caso, para introducir claridad en el problema presente, subrayaremos que el Medievo utilizó la "reflexión interior" desde una doble perspectiva: a saber, como conocimiento directo e inmediato o como conocimiento indirecto y mediato, dirigido en ambos casos al gran objeto de sus intereses —el alma—, en su realidad inmaterial y espiritual, esto es, como sustancia —sujeto de las facultades y operaciones, que se distinguen de ella realmente y que en ella inheren.

1.— Configurador de la primera de estas perspectivas, tras proclamar el principio de "interioridad" con su célebre "no quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior es donde reside la verdad" (VR, XXXIX, 72), Agustín de Hipona mantenía que la "reflexión interior" del alma sobre sí misma es posible —"nada hay tan presente a la mente como la mente misma" (DT, X, 3, 5; 7, 10; XIV, 7, 7)—, produce una "certidumbre absoluta" (DT, X, 10, 14), es una vía de conocimiento "infalible" —en razón de su inmediatez— y, en fin, su eficacia traspasa los límites de la experiencia psicológica empírica para alcanzar al sujeto metafísico mismo —el alma— de dicha experiencia. El Doctor Africano podía asumir este intuicionismo puro, respecto a la "existencia" y a la "naturaleza" intrínseca del alma, porque su concepción "instrumentalista" del hombre —en la que el cuerpo no es más que un simple instrumento del que se vale el alma—, heredada de los neoplatónicos, así se lo permitía. Por lo demás, aunque aducía ciertas "dificultades" en el ejercicio de la "reflexión interior", él estaba más interesado en las raíces éticas y teológicas de las mismas que en las posibles vinculaciones con problemas meramente psicológicos.

Afirmaron con el de Hipona este conocimiento directo e inmediato —y con alcance metafísico— del alma por sí misma los integrantes de la dilatada Escuela Agustiniiana y sus simpatizantes, cada uno con sus peculiaridades específicas en relación a su alcance metafísico, tales como Escoto Eriúgena, Eirico de Auserre, Anselmo de Canterbury, Hugo de San Víctor, Guillermo de Auvernia, Mateo de Aquasparta, Duns Escoto, Guillermo de Ockam, Juan de Mirecourt, Pedro de Ailly, Tomás de Campanella, y luego el mismo Descartes y la subsiguiente tradición racionalista moderna que él inaugura.

2.— Por el contrario, opuesto a aquella doctrina "instrumentalista" y defensor de la concepción hilemórfica aristotélica, aunque aceptara el citado intuicionismo puro en el conocimiento del alma por sí misma cuando se halla en "estado de separación" del cuerpo (ST, I, 89; QDA, a. 15—20; CG, II, 97), Tomás de Aquino rechazaba dicho conocimiento intuitivo para el caso de su "estado de unión" con el cuerpo (CG, III, 46), pues mientras se encuentra en este estado, todo conocimiento ha de realizarse mediante la "conversión" del entendimiento a los "fantasmas" (ST., I, 89, 2). Es en relación a este estado donde realmente queda centrado el problema para nuestra discusión presente.

Tomada en este estado, Tomás de Aquino comienza por rechazar la inmediatez absoluta del intuicionismo agustiniano, incluso para el conocimiento de "existencia" del alma por sí misma, pues —afirma— "nadie puede percibir que entiende sino a partir de que entiende algo... y por eso el alma llega a percibir que existe por (medio de) aquello que entiende y siente" (DV, 10, 8). Dado este primer punto de partida —a saber que "el alma entiende algo" actualmente—, que modera el intuicionismo radical agustiniano, el aquinatense coincide con el filósofo de Hipona en que la "reflexión interior" del alma sobre sí misma produce un conocimiento inmediato absolutamente cierto de su "existencia": negar dicho conocimiento conduciría al absurdo a quien se decidiera a hacerlo (DV, q. 10, a. 8; q. 10, a. 12 ad 7; CG, III, 6), pues el conocimiento de existencia del acto de conocer y del sujeto de dicho acto aparece siempre como una dimensión concomitante de cualquier "conocimiento de algo"

Mas, el problema epistemológico de mayor interés reside no en este tipo de conocimiento —de la "existencia"— del alma por sí misma, sino en la comprensión de su "esencia", pues es esto lo que constituye el verdadero conocimiento de su naturaleza. Esta última clase de conocimiento puede a su vez ser, por un lado, directo o reflejo, y, por otro, claro y distinto u oscuro y confuso. Pues bien, aunque se debe afirmar que el alma tiene un conocimiento directo e inmediato de su propia esencia y caracteres, que es concomitante al citado acto de conocimiento directo de su existencia, Tomás de Aquino (DV, 10, 8) entiende que se trata aquí solamente de un "conocimiento habitual", meramente implícito, oscuro y confuso —similar al que alguien tiene de un objeto concreto por estar en posesión del "hábito de la ciencia" de dicho objeto—, por lo cual "el conocimiento (claro y distinto) del alma por sí misma" deberá ser un conocimiento reflejo, necesariamente indirecto y mediato. He aquí un resumen de la posición teórica tomista, realizado al hilo de la exposición que Gredt (Elem. Phil. Arist.—Thom., I, Herder, Barcelona, 1951, Thesis LII, pág. 444—441): primero, en principio, el entendimiento humano conoce el sujeto de la intelección —el alma, el entendimiento y la especie impresa—, el acto de entender y la especie expresa o concepto resultante (CG, II, 75); segundo, en el "estado de unión" alma—cuerpo, no puede conocer ninguna de estas cosas de manera directa, dado que "nuestro entendimiento no se conoce por su esencia sino por su acto" (ST, I, Q. 87, a. 1); las conoce sólo de manera indirecta, pues ninguna de ellas está contenida en el "objeto formal propio" del entendimiento en este estado, esto es, en la "quiddidad de las cosas materiales representada por la fantasía, no en cuanto singular sino en cuanto universal" (ST, I, 84, 7); Tomás de Aquino sigue aquí la tesis de que el entendimiento no conoce nada a menos que esté contenido en su "objeto formal propio"; tercero, el entendimiento conoce la "existencia" de todas esas cosas por una "reflexión simple" —mera advertencia al acto de conocimiento de dicha "quiddidad"— en tanto que están contenidos —correpresentadas— en este "objeto formal" (DV, 10, 8; CG II, 75); pero, dada la distinción real entre el alma y sus actos y potencias, el conocimiento de éstos no es en sí mismo el conocimiento de la naturaleza de aquella; y, cuarto, en fin, el entendimiento alcanza un conocimiento claro y distinto de la naturaleza o "esencia" de todos aquellos extremos sólo gradualmente y por medio de un "razonamiento", que —no debe olvidarse— resulta legítimo sólo en tanto en cuanto lo sea el "principio de causalidad" que lo fundamenta. Basado en este principio —y en otros como el que mantiene que "todo agente obra (produce) un ser similar a sí mismo"— el razonamiento discurre de las propiedades de los actos y las potencias a las propiedades de su agente, esto es, del alma.

En efecto, del hecho de que el entendimiento produce un (concepto) universal, se deduce que es una potencia inorgánica; de ahí, que es inmaterial y espiritual; y de esto, que el sujeto del entendimiento —el alma— es una sustancia espiritual. De la misma manera, sólo el raciocinio puede dar cuenta de las distinciones reales alma—entendimiento, entendimiento—intelección, intelección—especies: "así como sabemos que el alma es por ella misma, al percatarnos de su propio acto, y para conocer su esencia investigamos sobre los actos y objetos por los principios de las ciencias especulativas, así también de lo que hay en nuestra alma, o sea, potencias y hábitos, sabemos que son porque percibimos sus actos, pero la esencia de ellos la conocemos a través de las cualidades de los mismos actos" (CG, III, 46). Estamos aquí en presencia de un conocimiento verdaderamente demostrativo. Cierto que una "reflexión simple" puede dar a conocer tanto estas distinciones reales como la naturaleza del alma, pero el conocimiento que surge de dicha "reflexión" será únicamente confuso y oscuro, un conocimiento que sólo el "razonamiento" puede tornar claro y distinto. Es evidente que, en este punto clave, Tomás de Aquino había abandonado el "método intuitivo" de la Escuela Agustiniiana, directo e inmediato, para defender un "método argumental", indirecto y mediato. De ahí que, frente a la tesis del conocimiento directo e

inmediato —claro y distinto— (de la esencia) del alma por sí misma de Agustín de Hipona (DT, IX, 3), Tomás de Aquino opusiera la de que "en esta vida, el alma no se entiende (directamente, en su esencia y con un conocimiento claro y distinto) a sí misma por sí misma" (CC, III, 6), posición que para él está perfectamente de acuerdo con la de Aristóteles, en su III De anima, antes aludido.

Mientras Tomás de Aquino defendía la tesis argumentalista, Mateo de Aquasparta, agustiniano de la escuela de San Buenaventura, mantenía que, en el "comienzo" del conocimiento, el alma "no puede intuirse a sí misma ni los hábitos que se dan en ella" y que "el primer acto de conocimiento no puede dirigirse a sí mismo ni a las cosas que están en él" (QDFC, pág.329; cit. por Copl., II, pág.434—435). Mas, si bien en ese primer acto de conocimiento, ha de ser provocado por un estímulo distinto de sí mismo, una vez que ha tenido lugar esta provocación, por un proceso de "reflexión" el alma puede volverse sobre sí misma, en una especie de "conversión espiritual", siendo así como llega a conocer sus potencias y a sí misma, lo que consiguientemente acontece, en su opinión, no por un proceso argumentativo sino por una verdadera "intuición". Así las cosas, sus diferencias con Tomás de Aquino en este punto parecen ser más nominales —y escolares— que reales. Duns Scoto, por su parte, aceptaba, con Aristóteles y Tomás de Aquino, que, en su estado de unión, el alma no se conoce a sí misma directa e inmediatamente; pero difería de ellos en su tesis de que esto se debe no a su "naturaleza" —no por una cuestión "de iure"—, como afirman ellos, sino por una cuestión "de facto", a saber, por un "impedimento" añadido quizá a causa del pecado—, pues "de iure" podría intuirse a sí misma directa e inmediatamente incluso en el estado de unión con el cuerpo, dado que por sí misma es un objeto natural de intelección (Ox., 2,3,8, núm. 13).

LA CRISIS DE LA "REFLEXION INTERIOR" COMO MÉTODO

A lo largo del Siglo XIV ambas maneras de concebir "el conocimiento del alma por sí misma", la agustiniana y la tomista, se vieron sumidas en una profunda crisis de fundamentos. La crítica, en efecto, incidió de modo especial, por un lado, en la "reflexión interior" —naturaleza, formas, alcance, etc.—, y, por otro, en los apoyos básicos del "método argumental". La figura central de esta crítica iba a ser Guillermo de Ockam; le sigue en importancia Nicolás de Autrecourt, que se encargará de extraer, con una lógica implacable y sin la menor concesión, las últimas consecuencias de los presupuestos de su pensamiento.

1.— La gran novedad que introduce Ockam, en el campo epistemológico, queda resumida en estos dos principios enunciados por él mismo: "Nada puede ser conocido en sí mismo de manera natural si no es conocido intuitivamente" (I Sent., Quaest. 1, KK, Pról.), "Se ha dicho más arriba que el conocimiento intuitivo precede al universal y que todo conocimiento abstractivo de una cosa supone el conocimiento intuitivo" (I Sent., Dist. III, Quaest. VI A). Veamos este desarrollo.

Dado que "toda cosa es singular", de manera que nada existe si no es singular, decía Ockam (PT, pág. 58; I Sent., d. I, q. 5 E), el "conocimiento intuitivo" ("notitia intuitiva") o aprehensión directa e inmediata del objeto conocido constituye el paso primero y fundamental de todo conocimiento verdadero de los objetos (I Sent., d. III, q. 6, F). Se trata de una verdadera visión, en la que no existe intermediario alguno entre la potencia y el objeto conocido. El "conocimiento intuitivo" es la vía por la que tenemos constancia de la existencia de las cosas reales (I Sent., q. 1 Z, Pról.) y por la que "asentimos a las verdades contingentes de la cosa intuida" (PT, pág. 147), único tipo de verdad asequible en el mundo en el que Ockam se ha colocado, pues él relegaba las verdades necesarias al mundo de la Lógica. He aquí los caracteres que definen para Ockam el conocimiento "natural" intuitivo: primero, su campo es el de la contingencia; segundo, su base la "experiencia" de los individuos; tercero, su estructura, la de un proceso natural caracterizado por una estricta inmediatez sujeto—objeto ("yo

digo —afirma Ockam contra la teoría tomista de las "especies"— que la cosa misma es conocida inmediatamente sin intermediario alguno entre ella y el acto por el cual es vista o aprehendida", (I Sent., d. XXVII, q. 3, K); y, cuarto, su resultado, la evidencia de dicho conocimiento (I Sent., d. I, q. 2, Pról.). Se trata, pues, de una verdadera "visión" del objeto.

Por otro lado, el "conocimiento intuitivo" puede ser, según Ockam, de dos clases: "sensible", cuando recae sobre las "cosas sensibles", e "intelectual", cuando recae sobre "objetos inteligibles". El campo de la "intuición intelectual" es complejo: Hay "objetos inteligibles" (digamos que) artificiales, que son aquellos cuya "intuición intelectual" ha de ir precedida de la "intuición sensible" de ese mismo objeto, y "objetos inteligibles" naturales, respecto a los cuales la "intuición intelectual" no necesita ir precedida por aquella "intuición sensitiva", pues ellos mismos son de manera natural "inteligibles", y "de ningún modo sensibles": se trata sin duda, para Ockam, las propias operaciones mentales del sujeto: "Las intelecciones, afecciones, deleitaciones, tristezas y cosas semejantes son inteligibles y de ningún modo sensibles..." (I Sent., q. I, Y, Pról.). Ockam, mientras critica a Aristóteles por no haber dejado lugar para el conocimiento intuitivo intelectual (Quodl., I, q. 14 y 15), procuraba apoyarse en Scoto (I Sent. q. MM, Pról.), para hacer así más tolerable a sus contemporáneos la idea de la intuición de realidades no sensibles. En consecuencia, para Ockam las dos únicas fuentes de conocimiento "natural" de la realidad existente son la percepción sensible —la intuición sensorial— y la intuición intelectual. Esto es precisamente la intuición psicológica. Se trata de una actitud netamente empírica que anuncia la posición de los futuros empiristas modernos y que, puesta en la terminología de éstos, dará lugar a la división de Locke de las fuentes del conocimientos en "sentidos externos" y "sentido interno" —en la intuición sensible y la reflexión—, o a la más elaborada de Stuart Mill entre "intuición sensible" y "conciencia"

1.1.— La primera dimensión de la crítica de Ockam fue desarrollada contra la tesis del alcance metafísico de la intuición agustiniana. Siendo cada uno de los hombres un sujeto individual, Ockam podía aplicar también aquí su teoría del "conocimiento intuitivo", en su vertiente de la "intuición intelectual", al conocimiento psicológico de los mismos. Así lo hizo y el resultado fue el siguiente: "De acuerdo con esto, se enseña que nuestros actos se conocen intuitivamente, porque, cuando entiendo oao, una vez formado este complejo, entiendo oao, inmediatamente asiento y sé que yo entiendo, y así pasa con la voluntad y otras potencias" (PT, pág. 148). Desde este punto de vista, Ockam permanece aun en la defensa de la misma línea histórico—doctrinal del conocimiento inmediato del alma por sí misma que Agustín de Hipona resumía con sus expresiones "entiendo que entiendo" y "entiendo que quiero" (DT, X, 11) y se coloca frente a las tesis opuestas de Aristóteles o Tomás de Aquino; la afirmación de la realidad del "yo", pues, no constituye para él una "conclusión" sino un conocimiento plenamente "intuitivo", directo e inmediato.

No obstante, hay que subrayar que las coincidencias entre las tesis de Ockam sobre el conocimiento del sujeto por sí mismo —a saber, que es posible y que es directo e inmediato— y las de la línea agustiniana terminan ahí, pues en lo relativo al alcance de dicho conocimiento Ockam toma un camino propio: Dado que el ámbito específico de la "notitia intuitiva" es el de la individualidad y la contingencia, lo que en realidad se aprehende en dicho conocimiento no puede ser otra cosa que los "actos" de la mente, pero en modo alguno, como pretendía la escuela agustiniano—franciscana, un "sujeto" de dichos actos diferente de ellos. El discurso de Ockam puede resumirse en lo siguiente: El alma conoce de manera directa sus propias "intelecciones, afecciones, deleitaciones, tristezas, y las cosas que son similares a ellas"; pero, como para él no existe distinción real entre el alma y sus potencias y operaciones, la intuición de los actos constituye automáticamente un "conocimiento intuitivo" de la propia alma, la

cual se intuye a sí misma como un conjunto de estas operaciones. De esta forma, la intuición psicológica ockamista no autoriza al que la práctica a hablar de un supuesto sustrato—sujeto y, menos aun, a atribuir a dicho sujeto los caracteres de sustancialidad, inmaterialidad, espiritualidad, etc., pues ninguno de esos caracteres pertenece a la categoría de lo contingente. En consecuencia, el "conocimiento intuitivo" —incluido el relativo a la mente humana—, defendido por Ockam, debe ser calificado sin titubeo alguno como "fenoménico", y la psicología de él derivada, igualmente como "fenoménica". Es evidente que, mientras hablaba del conocimiento meramente natural, Ockam estaba abriendo la denominada "vía moderna", que en el campo de la investigación sobre la "psique" iba a cuajar definitivamente en la posterior "psicología de la mente" de los empiristas modernos.

Esto no quiere decir que Ockam renunciara sin más a la elaboración de una psicología de la "sustancia", esto es, a una metafísica del alma. El sólo pretendía dejar claro que una tal metafísica —que efectivamente es posible— ha de realizarse por un camino diferente al seguido por el conocimiento natural. Ese otro camino tiene como fuente la Revelación. De esta forma, Ockam transfirió la decisión sobre los problemas básicos de la psicología metafísica a la Teología y así vino a concluir que las grandes cuestiones de aquella metafísica —la del yo como "realidad sustancial", la del alma como "forma sustancial", como "sujeto" de la inteligencia y de la voluntad, como ser inmaterial y espiritual, etc.— son todas ellas cuestiones de fe y, consiguientemente, susceptibles de ser tratadas únicamente por la Teología (Quodl. I, q. 10; I, q. 12). Ciertamente que los hombres tenemos "experiencia" de nuestros "actos" de entendimiento y de voluntad. Mas, desde el punto de vista del conocimiento natural —esto es, del "conocimiento intuitivo"—, dicha experiencia no autoriza a atribuir tales actos a una forma sustancial e inmaterial, llamada "alma", pues el alcance de la "notitia intuitiva" —en este caso, de la "intuición intelectual"— no es metafísico sino meramente fenoménico: "Si se entiende por alma intelectiva una forma inmaterial e incorruptible que está totalmente en todo y totalmente en cada una de las partes (del cuerpo), no puede conocerse de modo evidente, ni por la argumentación ni por la experiencia, que haya en nosotros tal forma, o que la actividad de entender pertenezca a una sustancia de ese tipo en nosotros, o que un alma de este tipo sea la forma del cuerpo. No me interesa lo que Aristóteles pudiera pensar acerca de ello, porque me parece que habla siempre de una manera ambigua. Entendemos esas tres cosas solamente por la fe" (Quodl. I, q. 10). En consecuencia, Ockam no afirma la tesis de que los hombres no tienen un "alma" espiritual, que a su vez es la "forma sustancial" del cuerpo y el "sujeto" de las operaciones del entendimiento y de la voluntad; lo único que afirma es que nosotros no podemos probar de manera natural, por la "experiencia" —científicamente— que poseamos una forma metafísica con tales características.

1.2. — La segunda dimensión crítica de Ockam apunta, de modo directo, al problema del alcance metafísico del "principio de causalidad" y, de rechazo, a la metodología de la psicología tomista, pues, como veíamos, dicho principio constituía el apoyo básico del "método argumental" de la psicología metafísica de la tradición aristotélico—tomista. Se trata, en el fondo, de una crítica contra la especulación metafísica, y su resultado final fue igualmente la reconducción del saber natural, incluido el saber sobre la mente humana, hacia el campo de lo meramente "fenoménico".

La base fundamental de la crítica estribaba en la adopción de una concepción voluntarista del universo y de la divinidad, en la que la salvaguarda de la omnipotencia divina se hacía en detrimento del valor de la causalidad de las criaturas. Encontramos dicha concepción ya en Algalcel (1.085—1 111), entre lo pensadores árabes, y Duns Scoto, en su oposición al determinismo de Averroes, le abrió las puertas de par en par al pensamiento escolástico cristiano. No obstante, limitado a su propósito apologético, Scoto no supo o no quiso prever las consecuencias negativas que dicho volun-

tarismo podía implicar para el pensamiento escolástico en general —y para la psicología en particular—, a través de su incidencia directa en conceptos tan fundamentales como los de "causalidad" y "sustancia". Ockam, Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt y muchos más se encargarían de sacar a plena luz dichas consecuencias.

Para salvar la omnipotencia absoluta de la divinidad —limitada, en su opinión, únicamente por el principio de contradicción—, Ockam hubo de mantener el principio de que Dios puede producir y conservar inmediatamente por sí mismo todo cuanto normal y naturalmente produce en nosotros por mediación de las causas segundas (Quodlò. VI, q. 6). De ello se sigue inmediatamente que la tesis de la presencia de "relaciones necesarias" en el universo queda automáticamente anulada y que el orden que existe en el mismo tiene un carácter meramente contingente, dado que es fruto de un decisión absolutamente libre de Dios, cuya voluntad soberana puede incluso tomar la decisión de cambiarlo, si así lo desea. Una concepción voluntarista de esta naturaleza implica que el "principio de causalidad" carece de valor concluyente para el conocimiento del Universo, sea en su dimensión material sea en su dimensión mental. En el pensamiento de Ockam, el análisis de la causalidad se vuelve decididamente empirista; él mismo tendió a considerar la relación causal en la naturaleza como una "mera secuencia" regular e invariable de "acontecimientos", sin el menor atisbo de una relación esencial entre ellos: "... ni la experiencia, ni la razón, ni la autoridad, por ningún lado convencen que algo sea causado por otra cosa en el sentido de que admitido ello debe admitirse la otra y sin ello no puede admitirse" (PT, pág. 155—156; I Sent., d. XLI, q. 1, F). Hume, y con él los empiristas modernos, mantendría una posición similar a ésta de Ockam. Ockam parece ir todavía más lejos en su análisis de la causalidad, pues en alguna ocasión (PT, pág. 158) apuntó incluso hacia una posición que presagiaba claramente lo que iba a ser luego la futura posición "ocasionalista" moderna de que sólo Dios es verdadera causa. En tales presupuestos nunca llegaremos a saber con certeza si, ante un efecto determinado, quien ha obrado realmente es una causa segunda o es directamente la misma divinidad. Además Ockam (I Sent., d. II, q. 5) defendía que no se puede demostrar que el proceso de las causas no sea infinito dentro de cada orden.

Las consecuencias que estos análisis fenomenistas de la causalidad tienen para la investigación psicológica aristotélico—tomista debían resultar necesariamente fatales: en su inferencia desde la experiencias de las operaciones mentales de entendimiento y voluntad —efectos— a la existencia y naturaleza de una sustancia—sujeto de las mismas —el alma como causa—, la razón natural está absolutamente deslegitimada, pues su capacidad meramente natural —científica— queda del lado de acá de la constatación de las simples "secuencias regulares" de los acontecimientos mentales meramente fenoménicos.

Más aun, en lo concerniente al alcance del principio de causalidad, y por lo que se refiere al problema de la "objetividad" del conocimiento intuitivo, parece que Ockam se decidió a llevar las cosas, con una lógica implacable, todo lo lejos que podían ser llevadas. En efecto, aunque la mejor garantía de la validez y eficacia del "conocimiento intuitivo" —de la "notitia intuitiva"— es la inmediatez sujeto—objeto, esto es, el hecho de que dicho conocimiento debe ser causado de manera directa por la cosa individual existente, él defendía, sin embargo, adelantándose de alguna manera a la tesis cartesiana del "genio maligno" todopoderoso que quisiera engañarnos— la siguiente doble idea: por un lado, la tesis de que Dios podría causar en nosotros directamente la intuición de una cosa que no estuviera realmente presente, y, por otro, la de que podría conservar dicho conocimiento una vez destruido el objeto que lo hubiera provocado: "El conocimiento intuitivo no puede ser causado de manera natural a menos que el objeto esté presente a la distancia debida, pero podría ser causado de una manera sobrenatural" (II Sent., d. 15, E; Quodl. VI, q. 6): "Dios puede ocasionar el conocimiento

intuitivo sin estar el objeto presente y el conocimiento causado por el objeto Dios puede conservarlo sin el objeto; sin embargo, naturalmente no es ocasionado sin que esté el objeto presente. Mas, si una vez destruido el objeto, Dios conservara esta intuición, entonces esta sería la causa de que el entendimiento asintiera a este complejo formado: el objeto existe, el objeto no existe" (PT, pág. 147—148). Como producir en nosotros el conocimiento de un objeto sin que éste se halle presente, o conservarlo aunque haya sido destruido, no implica contradicción alguna, Dios puede producir dicho conocimiento intuitivo directamente —o, en su caso, conservarlo— aun en ausencia del objeto en cuestión. Ciertamente ésta no es la manera "normal" o "natural" de obrar de la Divinidad, pero, dado que no implica contradicción, en principio no puede excluirse que pueda obrar así en algún momento.

Tales presupuestos inducen de manera directa a una posición escéptica, pues destruyen no sólo toda metafísica que pretenda basarse en la existencia y en el conocimiento de las relaciones de causalidad "esenciales" en la naturaleza, sino que además destruye toda pretensión de "objetividad" del conocimiento intuitivo, tanto sensible como intelectual: el sujeto únicamente puede estar seguro de sus propias operaciones mentales, pero en modo alguno puede estarlo ni de una sustancia—sujeto de las cualidades físicas presentes en la "intuición sensible", ni de una sustancia—sujeto de las cualidades mentales presentes en la "intuición intelectual" o psicológica. Con esta inducción al escepticismo, el voluntarismo de Ockam constituye la ruina de la metafísica y repliega sin concesiones el saber sobre la naturaleza y sobre la mente a un descariado fenomenalismo.

En todo caso, parece claro que con tales estrategias, por lo que respecta directamente a nuestro campo, Ockam colocó la "intuición intelectual" —para él, la "reflexión interior"— dentro de los límites exactos que todo pensador podía aceptar y que ninguno —ni siquiera el escéptico— podía rechazar: de lo único que informa la "reflexión interior" con absoluta seguridad es de la existencia ideal o fenoménica de un yo pensante de naturaleza empírica. Dicho sea de paso, aunque todo esto lo había llevado a colocarse en el filo del precipicio, en materia psicológica él no fue de hecho un escéptico, pues la comprensión metafísica del alma que no pudo conseguir por la razón natural teórica, científica— fue traspasado de inmediato, en su esquema epistemológico, a la Teología. Así, pues, el resultado final de la obra de Ockam para la investigación psicológica fue que el "método argumental" clásico carece de todo valor científico y que para este cometido sólo es legítimo el uso de la "intuición", con el importante añadido de que ésta tiene un alcance meramente fenoménico.

2.— Además de la de Ockam, el Siglo XIV vio aparecer otras muchas filosofías que caminaban por el mismo sendero que él había desbrozado. Tomás de Bradwardine (1.290—1349), p. e., hacía de la voluntad divina la causa eficiente de todos los movimientos y de todas las voliciones, y Ricardo de Billingham (h. 1.344—1.414) mantenía que "todas las proposiciones metafísicas se fundan en la fe". En la misma línea, Juan de Mirecourt, si bien atribuía a la experiencia interna de la existencia de cada uno el carácter más alto de la evidencia —la denominada por él "evidencia potisísima"—, basándose en las mismas razones teológicas que Ockam, negaba dicho carácter al principio de causalidad, pues para él ni es analítico en sí mismo ni goza del apoyo de la experiencia inmediata, como le sucede a la experiencia propia, lo que evidentemente sí, por un lado, imposibilita el discurso legítimo de los fenómenos naturales —físicos o mentales— a la sustancia, por otro, hace que, al igual que Ockam, él defienda que la psicología metafísica es posible únicamente desde la Teología. En todo caso, aun sin haber sido un ockamista, la figura postockamista más representativa en el tema que nos ocupa fue sin duda Nicolás de Autrecourt (1.300—1.350), al que a veces se le ha denominado "el Hume del Medievo": ello se debe a que nadie

como él en su época quiso —o supo— deducir, con una lógica tan implacable, las consecuencias radicales que se seguían de los presupuestos teóricos de Ockam.

Para Nicolás de Autrecourt las fuentes naturales del conocimiento humano son la evidencia absoluta de los primeros principios —el de identidad y el de no contradicción— y la experiencia inmediata de los sentidos, cuya certeza es igualmente absoluta, si bien sólo en relación con la presencia de los objetos en la naturaleza, pero no en relación con el conocimiento de su esencia. Cualquier conocimiento que no pueda ser reducido a una de estas dos fuentes será un saber meramente probable. La novedad que introduce este análisis es que para justificar el "probabilismo" del conocimiento de la naturaleza, Nicolás de Autrecourt no necesita acudir a los postulados teológicos de la omnipotencia divina, como era el caso de Guillermo de Ockam o Bernardo de Arezo, contra los que polemiza, sino que le basta con mantener el análisis de las fuentes del conocimiento en el ámbito de lo meramente natural.

Nicolás afirma que las posiciones voluntaristas de Ockam y de Bernardo conducen inevitablemente al escepticismo; mas, lo que él rechaza realmente es la posibilidad misma de la intervención divina para mantener la ilusión de la percepción, pues se coloca desde el principio en una posición realista en función de lo cual afirma que todo lo que se exterioriza en la experiencia inmediata como apariencia es verdadero y cierto para el que la experimenta: La percepción inmediata de un color, p. e., y la conciencia de que lo percibo constituyen un solo y único acto; la inmediatez de la cognición es su propia y su mejor garantía." Contra lo que él veía como escepticismo —comenta Copleston—, Nicolás de Autrecourt mantenía, pues, que la cognición inmediata, tanto si adopta la forma de percepción sensible como si adopta la de la percepción de nuestros actos interiores, es cierta y evidente; y explicaba la certeza mediante la identificación del acto directo de percepción y la propia toma de conciencia de ese acto de percepción" (Cópl. III, pág. 139). Nicolás de Autrecourt dejaba así fijados, una vez más, los caracteres definitorios de la "experiencia inmediata" como fuente natural de conocimiento. Por lo que se refiere a la "experiencia interna" como fuente natural de conocimiento, los caracteres de la "intuición" o aprehensión directa e inmediata del alma por sí misma son para él los siguientes: su ámbito, los actos psíquicos, esto es, "fenómenos", pero no la "sustancias"; su condición, la inmediatez entre la operación de percibir dichos actos y la conciencia de esta percepción; su resultado, en fin, la evidencia y la certeza absoluta —infalible— de tal conocimiento inmediato. Por este lado, pues, para Nicolás de Autrecourt, al igual que para Ockam, frente a la escuela agustino-franciscana, la única psicología legítima, desde el punto de vista del conocimiento natural o científico, es la empírica.

Mas, junto a lo anterior, la posición crítica de este "Hume del Medievo" se volcó igualmente sobre los fundamentos del "método argumental", esto es, sobre el valor y el alcance del principio de causalidad. Aplicando su ya referido principio de las fuentes del conocimiento natural, él encuentra que, entre cosas que son realmente distintas, las relaciones esenciales que conlleva la noción clásica de causalidad ni son analíticas en sí mismas, ni son reducibles directamente a la verdad de los primeros principios, ni, en fin, son deducibles de la experiencia inmediata, externa o interna. Por consiguiente, en relación con la naturaleza, externa e interna, ningún argumento causal puede engendrar certeza absoluta. Si, no obstante, a pesar de que la razón natural no pueda detectar su certeza, los hombres tenemos —como así sucede de ordinario— conciencia subjetiva o "creencia" de la existencia de aquellas coexistencias en la naturaleza, dicha creencia no tiene otro fundamento que la mera experiencia de secuencias repetidas de aquellas conexiones que crea en nosotros la expectativa de que las cosas ocurrirán en el futuro del mismo modo que las hemos visto suceder en el pasado: "Si ha sido una vez evidente para mí (en el pasado) que cuando pongo la mano en el fuego siento calor, es ahora probable para mí que si pongo la mano en el fuego

sentiré calor" (en Cóp., III, pág. 140—141). Mas, la repetición de la experiencia de aquellas coexistencias, si bien aumenta la creencia subjetiva —el hábito— de aquella expectación, no añade nada a la evidencia objetiva de la relación misma. De nuevo hemos de subrayar que la novedad de Nicolás de Autrecourt, en relación a Ockam y a Bernardo de Arezo, reside en que para llegar a estos resultados él se desentiende de las razones teológicas que los otros aducen y, paralelamente, en que centra su análisis y su justificación únicamente en la mera razón natural: a saber, en la imposibilidad de reducir analíticamente la relación causal al principio de contradicción o de fundamentarlo directamente en la experiencia inmediata.

En fin, tanto en esta cuestión de la "causalidad" como en la relativa a la "sustancia" —que él soluciona en la misma dirección que la que ha dado a la causalidad— es evidente que Nicolás de Autrecourt anticipa las futuras posiciones fenomenistas de Locke, de Hume, de Stuart Mill, etc. Mas, en relación con nuestros intereses actuales, lo que en sus análisis de estos conceptos queda manifiesto es que una psicología que, para el "conocimiento del alma por sí misma", como era la aristotélico—tomista, tome como fundamento metodológico la argumentación causal es sencillamente ilegítima, pues quedaría sin justificación alguna la inferencia que partiendo de los fenómenos—actos psíquicos se remonta a la sustancia—alma y aun la noción misma de dicha sustancia.

CONCLUSION

En lo relativo a la explicación de los "cambios históricos", por muy pronunciados que éstos puedan aparecer a la simple mirada del observador, nos resistimos a pensar que la categoría historiográfica más adecuada para describirlos sea la de "revolución" pura y simple: si no verdaderas causas, es muy probable que una investigación paciente llegue a descubrir siempre en cada caso el antecedente o conjunto de antecedentes que hicieron posible el cambio en cuestión y que determinaron sus características y, al menos en parte, incluso las del resultado subsiguiente al mismo. Tal es el caso que nos ocupa. La doctrina de la "reflexión interior" que inaugura Locke —y antes que él Hobbes— tenía, a primera vista, todos los visos de constituir una auténtica revolución con relación a las presentada por Agustín de Hipona y por Tomás de Aquino, con sus respectivas escuelas. La de Locke, en efecto, vino a negar radicalmente el alcance metafísico que el primero atribuía a la "reflexión interior" —inmediata— del alma sobre sí misma, tomándose incluso la libertad de verter al papel una pincelada (1.690; confert Reid, 1.785, I, V, pág. 56—57) que ponía en tela de juicio la posibilidad misma de dicha "reflexión interna", en lo cual sería seguido igualmente por Hume (1.739—40, Introd., pág. 85); más aun, Locke vino a negar asimismo todo valor científico a la "reflexión interior" indirecta y mediata del alma sobre sí misma, tal como la proponía el segundo, "reflexión" que en último término no era sino otra forma de llamar al "razonamiento argumental". En ambos casos, la tesis básica de Locke era que, desde el punto de vista del método de la "reflexión interna", la "metafísica del alma" que ambas tradiciones venían defendiendo carece de toda justificación científica.

¿Implica esto que la actitud decididamente "fenomenista" en relación con la mente humana que Locke opuso a la tesis "metafísica" de la psicología medieval, en la que incluso los críticos de la sustancialidad del alma procuraron recobrarla por medio del subterfugio a la fe, constituye una verdadera "revolución" histórico—psicológica? Resulta difícil pensar que, en cuestiones humanas de tanta trascendencia como la que aquí tratamos, el pensamiento se hubiera lanzado a ello y la Sociedad hubiera transigido con una "revolución" semejante, a menos que dicha "revolución" viniera a nacer en un ambiente fuertemente preparado para ello. No sería difícil justificar que la aparición del Ensayo de Locke en el Siglo XIV resulta inconcebible. Si, no obstante, dicha aparición fue posible en el siglo XVII, es que algo había cambiado en profundidad en el

ambiente intelectual entre las Summas de Tomás de Aquino y dicho Ensayo. Indudablemente los diversos "Hume(s) del Medievo fueron los primeros artifices del cambio.

En efecto, entre la Escolástica del Siglo XIII y el Siglo XVII se fue produciendo un lento pero profundo cambio intelectual que vino a modificar algunos de los más firmes pilares de la cultura cristiana dominante hasta el momento. En relación con el conocimiento del alma humana, aunque las figuras que lo protagonizaron fueron muchas, la filosofía de aquel cambio histórico puede resumirse en los términos siguientes: desde que Tomás de Aquino estableciera un equilibrio entre la razón natural y la revelación como fuentes del conocimiento humano, desde dentro mismo del pensamiento escolástico la razón comenzó a luchar con vistas a delimitar un campo propio y a conseguir un estatuto autónomo, tanto en lo relativo al conocimiento del mundo como en lo relativo al conocimiento del alma. De acuerdo con esta perspectiva, con su negación de las pretensiones metafísicas de la razón natural, aquellos críticos del Medievo dieron la salida a esa larga carrera de la razón por conquistar, primero, su independencia y, luego, su supremacía en relación con la fe. Después, ya en el Renacimiento, intervenirían además en esta misma dirección —y con indudable éxito— otros agentes de este cambio histórico —que aquí sólo cabe enumerar—, tales como la Física, la Fisiología, el Protestantismo o la Escuela lusnaturalista. Mas, con su crítica de los poderes intuitivo y argumental de la razón, aquellos "Hume(s) del Medievo" consiguieron delimitar un campo propio para la razón natural —la razón no iluminada por la fe—, que quedaba fijado en el campo de los "fenómenos", externos e internos, y de sus relaciones, respecto de los cuales se debía entender que ella era autónoma.

Naturalmente, esta nueva epistemología iba a incidir de modo inmediato en la metodología de la investigación psicológica. Desde esta perspectiva "naturalista" del conocimiento humano, tanto la reflexión inmediata agustiniana— sobre el alma como la reflexión mediata o argumento causal tomista— perdieron su dimensión metafísica. Es por esta razón que aquellos críticos de la metafísica comenzaron a acostumbrar a sus contemporáneos a que, desde el punto de vista de los poderes naturales de la razón, el único saber legítimo de la psique humana es el conocimiento empírico y fenoménico y que tanto la "intuición inmediata" como el "método argumental" son válidos únicamente cuando su acción queda limitada a los fenómenos de la conciencia. Hay que subrayar que Ockam y sus seguidores de Medievo pudieron defender sin graves contratiempos estas tesis metodológicas —que eran verdaderamente revolucionarias para su época—, porque disponían del raro privilegio de poder nadar y a la vez guardar la ropa, esto es, de recuperar con la fé la metafísica del alma, que se había perdido con la razón meramente natural. En realidad, todo sucedía como si de una disputa doméstica —y por ello tolerable— se tratara, en la que únicamente estaba en juego un simple problema de distribución del campo entre la razón y la fe. Dado que en la práctica ellos practicaban la Teología, y efectivamente recobraban el alma espiritual e inmortal desde la fe, no se les podía acusar ni de herejes ni de escépticos. Locke, por el contrario, que no tenía intereses en la Teología, si hubiera escrito el Ensayo en el Siglo XIV, habría sido acusado de lo uno y de lo otro, y sufrido las consecuencias. Lo decisivo, desde el punto de vista histórico, es que Ockam y Nicolás de Autrecourt habían justificado, desde dentro de la Escolástica, la legitimidad del método introspectivo meramente fenoménico, y que, aunque por el momento no se vieran todas las implicaciones y consecuencias de este hecho, permanecía ahí tolerado y llamado a futuros desarrollos. Aunque de un modo indirecto, el Renacimiento se encargó de realzar dicho método, esta vez desde fuera, con el movimiento de la "nueva ciencia", física y biológica, y de consagrar con la teorización contenida en el *Novum Organum* baconiano. El prestigio de la Nueva Ciencia iba unido indudablemente al fenomenismo de sus métodos.

En tales condiciones, si del ámbito psicológico se trata, muy bien podría suceder que, andado el tiempo, pudieran surgir pensadores que ya no estuvieran comprometidos con la revelación y la fe y que, en consecuencia, decidieran quedarse del lado de acá —esto es, en los "fenómenos"— en la práctica de la "reflexión interna". Así sucedió de hecho y lo que antaño había sido considerado como actitud crítica ahora lo es menos, y hasta constituye la actitud más coherente con el nuevo ambiente científico y baconiano. Aquellos "Hume(s) del Medievo" reciben ahora nombres propios, como los de Hobbes, Locke, el verdadero Hume, Condillac, etc., y para todos ellos el único "conocimiento del alma por sí misma" que se tiene como legítimo es el de la "reflexión interior", directa e inmediata, pero inequívocamente "fenoménica". Con tales antecedentes, la revolucionaria tesis del fenomenismo metodológico mentalista de Locke, si por un lado, resultaba ser menos rupturista de lo que a simple vista aparece, por otro, nació en el momento oportuno para que su aplicación radical y su éxito final estuviera asegurado. De la aplicación consecuente de la "reflexión interior" lockeana y de su éxito subsiguiente daría buena cuenta el amplio y ajustado cuerpo de doctrina que, a lo largo de dos siglos, vino a ser logrado en el contexto de lo que en nuestra opinión constituye la posterior "Psicología de la mente"

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AGUSTIN DE HIPONA, De vera religione. En Obras de San Agustín, IV, BAC, Madrid, 1.975. (Abr. VR).
- AGUSTIN DE HIPONA, Confessionum libri tredecim. En Obras de San Agustín, II, BAC, Madrid, 1.974 (Abr. CC).
- AGUSTIN DE HIPONA, De Trinitate. En Obras de San Agustín, V, BAC, Madrid, 1.968. (Abr. DT).
- ARISTOTELES, Etica a Nicómaco. En Obras, Aguilar, Madrid, 1.967.
- ARISTOTELES, Acerca del alma, Gredos, Madrid, 1.978
- COPLESTON, F., A History of Philosophy. Trad. cast. Hª de la filosofía, Ariel, Barcelona, 1.969.
- GREDT, J., Elemente Philosophiae Aristotelico—Thomistae, Edit. Herder, Barcelona, 1.951
- HUME, D., A Treatise of Human Nature. Trad. cast. Tratado de la naturaleza humana, Editora Nacional, Madrid, 1.977.
- LOCKE, J., Essay concerning Human Understanding. Trad. cast. Ensayo sobre el entendimiento humano, FCE, México, 1.956
- MATEO DE AQUASPARTA, Quaestiones disputatae de fide et cognitione. Quaracchi, 1.903 (Abr. QDFC).
- OCKAM, G., Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones, en Opera Plurima, Lyon, 1.494—1.496: T. III: In Sententiarum I; T. IV: In Sententiarum II—IV Reimp. en Facsímil, The Gregg Press Limited, 1.962
- OCKAM, G., Quodlibeta Septem, Estrasburgo, 1.491. Reimpresión en Facsímil, Editions de la Bibliothèque S.J., Louvain, 1.962
- OCKAM, G., Tractatus de Principiis Theologiae. Trad. cast. Principios de Teología, Sarpe, Madrid, 1.985 (Abr. PT).
- PLATON, La república. En Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1.969.
- REID, TH., Essays on the Intellectual Powers of Man, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1.785.
- SCOTO, J. D., Opus Oxoniense. En Opera Omnia, 2ª edic., Paris (Vivés), 1.891—5 (Abr. Ox)
- TOMAS DE AQUINO, De veritate, en Opera Omnia, Parma, 1.852—73. reimpresión en Nueva York, 1.948. (Abr. DV).
- TOMAS DE AQUINO, Summa Theologiae, BAC, Madrid, 1.978 (Abr. ST)
- TOMAS DE AQUINO, Summa contra Gentes. Trad. cast. Suma contra los Gentiles, BCA, Madrid, 1.967. (Abr. CG).
- TOMAS DE AQUINO, Quaestio disputata De Anima. En Opera Omnia, Parma, 1.852—73 reimpresión en Nueva York, 1.948 (Abr. QDA)
- WOLFF, CH., Psychologia empirica, Francfort, 1.732
- WOLFF, CH., Psychologia rationalis, Francfort, 1.734. Madrid, Marzo de 1.989