

FRANCESC J. FORTUNY

***EL TIEMPO Y LA HISTORIA:
II.- TIEMPOS E HISTORIAS DESDE HOY***

ABSTRACT

What is in view here is a sharply contrasted comparison between the doctrine of time and its epistemological presuppositions in Aristotle's Physics and late-medieval physics. This contrast seeks to understand the long historical process that marks the transition from ancient classicism to the raising epistemology of modernity comprehending the years 1000 to 1350. That is, from an Aristotelian notion of Physics, centered around the concept of the continuous with clear physiological connotations, to several medieval "readings" of the Aristotelian text according to a plane understanding of physics as the mechanics of individual solids. Late mediaeval Aristotelianism seeks and establishes, at the same time, the decisive epistemological direction of 17th century physical science, and in a way justifies the loss of the historical meaning of the Aristotelian doctrines and even of reality itself. The late mediaeval concept of time does not invite us to assess history, but rather to forget it.

INTRODUCCIÓN

1.- LAS CIENCIAS INMEDIATAS Y GLOBALES DE LA TEMPORALIDAD

Hoy existen tres grandes ciencias inmediatas y globales de la temporalidad. Evidentemente, una de ellas es la Historia, con su novedosa epistemología nacida en los años 30-40. También, la Teoría Literaria. Y la tradicional Filosofía, cuya novedad actual es ser concebible sólo en dimensión histórica, con base en la epistemología histórica de los 40 y superado cierto lingüismo a ultranza de los 30.

Las tres ciencias, mal llamadas humanas, tienen orígenes remotísimos, en el mundo clásico, y las tres han evolucionado temporalmente de una manera sorprendente y estupenda. Y, sin embargo, las tres tienen como objetivo propio la globalidad y la temporalidad del mundo humano. Un objetivo que cada una aborda de una forma peculiar y, sin embargo, confluyendo necesariamente en un resultado único desde modalidades de conocimiento y de método diversos. Las tres se escriben desde el presente más concreto, y las tres confluyen en comprender el presente en tanto que resultado de tiempos anteriores.

2.- LA HISTORIOGRAFÍA NUNCA ES UN PRODUCTO ACABADO

La historiografía no es atemporal, nunca es perfecta, producto acabado. Hoy no lo son ni tan sólo las matemáticas o la lógica, con todo su formalismo, presuntamente descarnado y ucrónico: como totalidad nacieron en un momento dado y en vistas a un fin concreto y limitado. Hoy ya nada es descarnado, abstracto o etéreo. Fue el propio formalismo, que había crecido, saprofítico y engolado, a la sombra de las ciencias, quien dio el vuelco a toda pretensión de innatismo o eternidad de los formalismos, a todo equívoco sobre su homogeneidad plana y secuencial. De hecho, él mismo hubo de dar el giro copernicano gracias a la exigencia de las propias ciencias, ya que él, el formalismo, no era ciencia ni otra cosa que mero útil lingüístico.

El engaño de una historia perfecta tiene dos orígenes. De una parte, nace de la perspectiva globalizadora en la que se mueve la propia historia; fuera del momento profesional de los historiadores, mucho más cuando es conocida como sencilla divulgación, la historia actúa sobre una inteligencia limitada y sucesiva cuyo esfuerzo puntero es unificar espontáneamente todo lo que la constituye en un momento dado, incluidas las diferencias históricas. Así, desde su presente cada generación no se formula de manera explícita la posible finalidad diferente de la generación anterior, simplemente “vive” una diferencia, un poco a la manera de los típicos “conflictos generacionales”. Cada generación no sabe lo que vive, su propia vida parece distenderse en el tiempo sin rupturas, con el ritmo de las estaciones y las generaciones de la permanente naturaleza.

La exacta y eficaz visión científica, pues, ha enseñado al más reacio cuán artificiosa, constructa y cultural, es la “realidad” conocida “perfectamente” por el hombre científico, y cuánto más lo habrá de ser la realidad del cada día. Reactivamente, esta misma consciencia de la artificiosidad de lo científico, genera una voluntad de solidez de los temas vitales, que no han de pender del hilo de un pensamiento artificioso y disgregador. Y así, por la vía del yo psicológico superficial, el que confunde el decirse discursivamente con el principio dinámico del discurso, se recupera aparentemente el u-cronismo de fondo de la *Physis* del mundo clásico. En realidad se cae en una de las especies ínfimas del científicismo a-histórico: la de una ciencia acumulativa y homogéneamente eterna.

3.- LAS CONSECUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS DEL INEVITABLE PRESENTE DE LA HISTORIOGRAFÍA

Sólo hoy, enseñados por el uso centenario de los lenguajes artificiales en los conocimientos científicos, podemos advertir cómo y hasta qué punto en las ciencias globalizantes de la temporalidad laten una finalidad y unos objetivos del más estricto presente, bajo la capa de una herencia cultural milenaria.

Y, sólo hoy, podemos extraer las consecuencias epistemológicas de este presente inevitable, sin caer por ello en escepticismos, relativismos, perspectivismos, sociologismos, historicismos, ...; ni tampoco en sus opuestos formalismos, mecanicismos, positivismo factuales. Hoy la propia ciencia positiva, dura, es efímera, y nada escéptica ni formalista pese a la circunstancialidad de sus valores.

Precisamente por ello, es más evidente que nunca, menos aceptable y más perjudicial el fraude intelectual de la tradición, la erudición, el calculismo textual, el retoricismo ensayista, el acumulativismo borroso, el didactismo manualístico, el academicismo gratuito y el consenso sociológico de los *savants*.

Hoy es inevitable trabajar sobre la base de que no hay caminos en la mar, que sólo se hace camino al andar, en expresión de Machado. Concebirlo a la inversa es sacrificar el hombre vivo a un mecanicismo y un calculismo que han superado hace mucho las ciencias, y hunden hoy en la ineficacia y la patología, ya no contenidas y compensadas por las grandes ideas operativas de antaño.

4.- SÓLO EXISTE EL PRESENTE SOBRE EL TELÓN DE FONDO DEL PASADO Y EN VISTAS A ALGO FUTURO

En efecto, el pensar semiótico de la inteligencia humana y, si los hay, sus semejantes limitados terrenales, sólo tiene su presente sobre el telón de fondo del pasado. Y ello por la simple razón de que el sentido, la significación y la denotación de un signo sólo le adviene por la consciencia de su emplazamiento en el juego de signos de los que forma parte, pero, a su vez, cada conjunto aparece significativo sólo en el horizonte de los sucesivos conjuntos, fácticamente históricos, comparados entre ellos.¹

1. Ni el sorprendente Hal de la épica película o novela de FS "2001" podía ser maravillosamente consciente de sí, y una poderosa inteligencia artificial, sin recordar las primeras canciones que aprendió en aquella factoría que fue su cuna. La contradicción lógica de sus normas "éticas", y la fatal patología derivada de ella, resultaban de una superficialidad formal ridícula frente a la radicalidad de sus primeras y últimas canciones: ellas eran la unificación germinal de su comprensión e inteligencia, la comparación germinal de estructuras semióticas y el descubrimiento operativo en la oposición de la naturaleza del signo como tal signo, dotado de significación "diferente", portador de lo otro, *di-fero*.

Por esto es tan importante, hoy más que nunca, la dimensión histórica consciente del pensar humano y un recto planteamiento epistemológico y metodológico de las ciencias globalizadoras de la temporalidad humana. Si no hay historia por lo menos espontánea no existen personas, sino pobres terminales de un ordenador central reiterativo; si solo se da una historización espontánea no hay ciencia.

Y la periodización histórica y la historiografía arrancan precisamente del presente cultural. Ignorar el entorno, interpretarlo desde una estructura semiótica pasada, no aceptar que toda historiografía se fundamenta y acaba en su presente, es condenarse a una mala historiografía y al fracaso de su función en el presente.

5.- LAS CIENCIAS HISTÓRICAS Y DEL SENTIDO SON AUTOFUNDANTES

Lamentablemente - o por suerte, como mejor diría Cicerón² - es la “experiencia histórica” quien fundamenta a las ciencias historiográficas, y no unos axiomas eternos o una cuestión clara y unívoca. La historiografía es un autodefinido en la propia labor historiográfica, y no un pre-definido desde la extrinsicidad, como pueden serlo las ciencias parciales. Y ello no redunda en una menor certeza o exactitud de las mal llamadas ciencias humanas, ni les priva de necesidad, eficacia y utilidad.

Difícilmente será inexacta o equívoca la formulación de un modelo con tantos puntos definitorios como usan necesariamente las ciencias globalizantes: puede resultar una modelización errónea, insuficiente o simplemente falsa; es inconcebible que, si es idónea, resulte equívoca e indeterminada.

Por otra parte, si se atiende a que las ciencias globalizantes son “donadoras de sentido” por ubicación constructiva del todo constituido por el “yo psicológico” y “su mundo”, si hay un verdadero ejercicio de comprensión de las propias experiencias del sujeto sobre el fondo discriminador y semióticopoiético de las experiencias pasadas y de algún modo compartidas, la finalidad y función de este tipo de conocimiento ya se ha cumplido en el mismo proceso para pensarse históricamente. Lo único que resulta ineficaz en estas ciencias es el dogmatismo extrínseco, o la ausencia deseada o natural de aquella voluntad comprensora inmanente al sujeto.

6.- “SENTIDO” Y “SIGNIFICADO” NO ESTÁN EN EL PARADIGMA TÉCNICO DE “PROBLEMA - SOLUCIÓN”

Las ciencias del sentido, en efecto, no se alinean en el paradigma “problema-solución” de las ciencias propiamente dichas. El suyo es el paradigma muy ampliado del

2. M.T. CICERÓN: *Academica*. (Luculus)

“*speech act*”³. Las ciencias históricas son discursos que transforman, directa y primordialmente, al sujeto inteligente que los construye, no al mundo que le envuelve. Pero al transformar, al realizar su contenido con la mera elaboración del discurso, descubren al sujeto los senderos de libertad y le otorgan renovada vitalidad y capacidad productiva, incluso para el ámbito del inevitable paradigma de “problema-solución” en el que se muevan las acciones en vistas a un fin concreto en el mundo.

Propiamente, esta introducción se centra en la idea de que la temporalidad y la historicidad son un efecto del pensar propio del hombre y sus semejantes e iguales: propio del pensar semiótico, una acción vital, no su producto acabado. Pero esto sólo se advierte nítidamente hoy: ¿cómo se ha llegado a tal consciencia semiótica? ¿cómo se vincula semioticidad del pensar con temporalidad? ¿se cae, pues, inevitablemente en un “idealismo” parecido al de los comienzos del siglo XIX?

Precisamente estas preguntas, preguntas sobre el sentido del discurso historiográfico y no “problemas” seleccionables, son las que requieren historiografía autofundante, a partir de una apuesta o una hipótesis falsable, sobre qué es propio del presente. Es una apuesta, una hipótesis porque una inteligencia semiótica no puede conocer con propiedad el presente, sólo un *imaginaire* suficiente. Es este un detalle que el mundo clásico ignoró, y por ello su discurso suena extrañamente conceptualista, intelectualista, terso y cristalino, como un discurso apabullantemente “científico” cuando su racionalidad es muy dispar.

Brevemente se verán a) el mundo clásico, con Aristóteles; b) el nacimiento de la Modernidad. Este se analizará en dos momentos: b1) el de Tomás de Aquino y Siger de Brabant; b2) el de Ockham, prolongado hasta Hegel. Propiamente, con Hegel da comienzo la posmodernidad al introducirse el concepto de historia en la esencia de la Filosofía. Este concepto y esta redescubierta y resemantizada función del tiempo en el pensar filosófico, fue el desencadenante de las escuelas hermenéuticas, de los historicismos y de sus paradojas, de las escuelas de la sospecha, de los “platonismos” formales y, finalmente, de la epistemología semiótica con que parecen acabar el siglo y el milenio.

1.- EL TIEMPO DE LA PHYSIS SEGÚN ARISTÓTELES

1.1.- *La extraña realidad del Estagirita*

Importa sobremanera destacar desde la primera línea que la *Physis* aristotélica es una obra sobre la “realidad”, pura y simplemente⁴. Su *Physica* ni de forma remo-

3. J. L. AUSTIN: *How to do things with words*. Oxford, 1962. Trad. cast.: Barcelona, 1982. J. R. SEARLE: *What is a Speech Act?* En “Philosophy in America”, London, 1965. Trad. cast.: Valencia, 1977.

4. Nos parece muy esclarecedor el apartado *¿Qué es la Física aristotélica?* en I. DÜRING: *Aristóteles*. México, F.C.E., 1990 (2ª edición castellana: citaremos a partir de ahora “DÜRING, pp. ...”);

ta se reduce a un tratado sobre un aspecto parcial de nuestro entorno: el movimiento local, o la generación y corrupción. El Filósofo desea esclarecer ciertas dificultades que saltan a la vista, referentes a los puntos más generales de la totalidad real del mundo en el que vive. Persigue establecer exactamente esto: qué es y cómo ha de formularse con útil exactitud la realidad total, única y viviente, de la que el hombre forma parte, a fin de armonizar con ella su vida individual y social.

En su *Física* el pensador griego plantea las cuestiones medulares de *La Realidad*. Flanqueando y contribuyendo colateralmente a reforzar y aclarar el estudio central de la realidad, surgirán los dispares trataditos de la *Metafísica* - con los “principios” ónticos y ontológicos - y el conjunto del *Organon*, sobre cuestiones más bien metodológicas, epistemológicas, lingüísticas e incluso, y *avant la lettre*, semióticas. Pero el pensamiento del gran discípulo y sistematizador de Platón siempre está centrado por la realidad, la *Physis*, aquello que nace y muere ante nuestros ojos y constituye nuestra cotidianidad, simplemente nuestro entorno de cada día que nos da vida; todo lo demás es lateral, instrumental y coadyuvante.

Cotidianidad y simple realidad no significan para Aristóteles aporematividad, certeza, tranquila posesión, acuerdo de todos en los valores y en las acciones necesarias. Sólo desde finales de la Edad Media⁵, cotidianidad y realidad familiar y callejera han adquirido un cierto tonillo de irrelevancia, de cuestión menor y de sentido común patente o deleznable.

La “realidad” ofrece tantas dificultades para Aristóteles como su especialidad para el investigador científico de hoy; y el “nivel y calidad de vida” de entonces dependía tanto como hoy de la solución de las dificultades. Todo ha cambiado, y este cambio radical es lo que importa destacar y comprender.

Pero también importa sobremanera comprender que ciertas estructuras, profundas y meramente formales, ya estaban vigentes entonces y permanecen ahora. Gracias a ellas podemos asomarnos al mundo griego, y comprender con él nuestra realidad

el original alemán es del 1966: *Aristóteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, Universitätsverlag, 1966 Pp. Sin que ello quiera desmerecer en absoluto las aportaciones posteriores, citaremos la obra del reconocido profesor de Heidelberg como la síntesis de lo mejor entre lo reconocido con moral unanimidad por los especialistas, y como la revisión más afinada de las tesis de la evolución antiplatónica de Aristóteles, propuesta preferentemente por W. JAEGER : *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín, Weidmann, 1923. (Trad. española: *Aristóteles*. 1946).

5. La devaluación coincide con la entrada en escena de los doctos *peritii* universitarios, especialistas en complejos conocimientos. A partir de la *Ciencia Nueva* del siglo XVII, la “realidad auténtica” es acervo exclusivo y excluyente de los sabios, y el honrado hombre de a pie recupera la condición reconocida, corregida y aumentada, de cavernícola platónico. La distinción ya no pasa por la vía de la *arreté*, la excelencia de las personas; desde el siglo XI la frontera entre las personas nace objetivamente del tipo de conocimiento formal que se posea, y del valor dinerario que se atribuya a su saber.

de aquí y ahora. Se trata de las formalidades constitutivas de los juegos semióticos, y sus consecuencias funcionales. Por ahora son ellas el punto fijo que permite historiar⁶ unas “culturas” enormemente dispares desde un presente tan diverso de ellas, y unificar mediante unas secuencias significativas para el hoy unos pasados tan diferentes.

1.2.- *Viejas dificultades, nuevos métodos en el Corpus Aristotelicus*

Las dificultades de la realidad no las inventa Aristóteles: como mínimo se arrastran por el pensamiento griego desde los primeros presocráticos. Han sido desveladas con fuerza y sistematicidad en los escritos de Platón, discutidas por la Academia, aplicadas a la práctica por los sofistas. Son dificultades de conceptualización y ya no de mitopoiesis. El mito “religioso” está en franca regresión en la Atenas platónica; el mito como modo de expresión racional sugerente, en cambio, triunfa con Platón: Alma cósmica, Demiurgo, la caverna y Er son buena muestra de unos mitos espléndidos y todavía vivos en nuestro siglo.

Aristóteles, de la segunda generación post platónica, personifica la nueva, novísima cultura. A los ojos del Aureo Maestro, el joven Aristóteles es “El Lector”, sin paliativos e, incluso, con cierta admiración por los resultados⁷. Aristóteles lee pri-

6. Desde el arcaico *historein* griego, “testimoniar la realidad”, hasta el contemporáneo “comprender hoy nuestra realidad” mediante la secuenciación modelizadora de unos procesos de larga duración. Por muy diferente que sea la semántica de “historiar” siempre el problema es establecer el común denominador que justifica racional y eficazmente la secuenciación de hechos puntuales e irrepetibles. Si en la época clásica griega este denominador común fueron las leyes de la *Physis* como organismo viviente, hoy lo son las estructuras constitutivas de los juegos semióticos. Estas estructuras son lo suficientemente formales como para superar el impase de los historicismos, a los que dio pie la historicidad subjetiva hegeliana, y homologar claras disparidades pasadas en vistas a la comprensión del presente, desde el presente y para el presente, y no del pasado como tal. Al “yo-mundo” que busca el sentido - la unidad - ni le importa un mundo sin yo, como sería el pasado puro, ni le es posible un yo sin mundo, a-histórico y a-temporal, inefable e inconsciente en realidad.

7. *Vita Marciana*. 6, citado, con una interesante contextualización, por I. DÜRING: pp. 28-29 y 358. La tradición doxográfica nos ha legado la anécdota de un Platón que interrumpe ciertas discusiones para proponer: “Vayamos a casa del Lector [pues sin duda estará bien enterado]”. Aristóteles era el *Lector* por excelencia para un Platón que admiraba su potencia intelectual, su erudición, su incansable acopio de material informativo, tanto bibliográfico como empírico y observacional. Una admiración que posiblemente no excluía una pizca de prevención irónica sobre los que “buscan el alimento de las opiniones”. (*Fedro* 248b, *Sofista* 242b 6 - 251a 4, citados por I. DÜRING en el lugar reseñado). En la p. 27, Düring intenta reconstruir la relación de maestro y discípulo a partir del Aristóteles anacrónico que aparece junto a Parménides y a Sócrates en el diálogo *Parménides* de Platón. En este contexto, por lo que refiere a la teoría como opinión, la Nueva Academia - la de Arcesilao y Carnéades junto con Cicerón - no corrompió en modo alguno la doctrina inicial: simplemente explicitó y aquilató qué cosa era una opinión “firmemente asentada”. Vide nuestro *Un Aristóteles no realista sino neoadadémico*. Barcelona, Ed. Akal, 1999.

vadamente, sintetiza, esquematiza, abre fichas, acopia datos y explicaciones en un grado y a una velocidad insospechables para la generación anterior, auditores de lecturas públicas, morosamente comentadas y discutidas en comunidades de gente excelente que viven con plenitud su condición de conductores natos de su pueblo.

La nueva cultura de lectores individuales hace que Aristóteles sea muy capaz de ver por ojos ajenos. Leer copiosamente es constatar con viveza que la mirada no es nunca igual ni unívoca. Tener ante los ojos varias obras de autores diferentes es experimentar con enorme fuerza que la realidad aparece ante unos ojos diferentes con dispares manifestaciones. Sin embargo, al reflexionar sobre la acumulación de discursos dispares se advierte inevitablemente como, en distintas ocasiones, todos usamos oportunamente la mayor parte de los discursos correspondientes a manifestaciones muy dispares. La realidad aparece de muchas maneras, todo “se dice de muchas maneras”⁸, todos tenemos y usamos discursos tan dispares que incluso son contradictorios entre sí. La multitud de discursos leídos, esta es la realidad primera de Aristóteles, el Lector, y no unos entes corpóreos ante los ojos sensibles.

El Filósofo por excelencia ya no trabaja sobre la base del mirar la realidad con admiración, como tantas veces se le ha atribuido generalizando sus observación sobre este momento de la psicología de la invención. La primera “admiración” del Estagirita arranca de la multitud fáctica de discursos que convierten la realidad en algo polimórfico, en pura polifonía si este no fuera un concepto por completo anacrónico. Los instrumentos intelectuales se templan y aguzan ante las paradojas que generan tantos discursos divergentes al ser unidos, no precisamente en la especulación de un ocioso lector individual, sino por todos y en la toma de las decisiones vitales de cada día. En la Grecia clásica no hay propiamente ni una clase sacerdotal detentora del saber, gremio organizado de especialistas en generalidades, como en Egipto o Mesopotamia, ni unos especialistas en aspectos determinados del saber, como los habrá en la Europa medieval. Se dan grados en el dominio del saber, se da “excelencia”, pero el saber, como la propia vida, es cotidiano, inmediato, único y omnicomprensivo para todos y para cada uno.

8. En la *Física* se constata que se dice de muchas maneras el “ser” (*Phys.* 185b 6, 186a 31-34) y el “llegar a ser” (*Phys.* 190a 31), como lo “uno” y lo “uno y múltiple” (*Phys.* 185b 6 y 25 ss.; 227b 2). Se dice de muchas maneras, también, el infinito y la potencia (*Phys.* 255a 31, cfr. *Met.* 1019a 11 ss.), como primero (*Phys.* 260b 16) y continuo (*Phys.* 200b 25; 226b 19 - 227b 3; 228a 228b 18). Incluso la inefable “materia” se dice de muchas maneras (*Phys.* p.47), etc. Y, del “decir de muchas maneras” del discurso ordinario o del tradicional, saltan las contradicciones y las paradojas cuando se aproximan los discursos entre sí.

1.3.- Aristóteles y la realidad de los discursos que todos usamos

Por su novedosa situación cultural, Aristóteles⁹ queda polarizado por dos conceptos : realismo y discurso. Realismo, fisicalidad, realidad frente a los mitos; los mitos religiosos, ciertamente; pero sobre todo frente al mito conceptual sugerente, y frente al mito del conceptualismo descarnado, las ideas¹⁰. Los tres tipos de mito son posibles formas correctas de auténtico conocimiento, si y sólo si la *Physis* se mostrara por igual a cualquier mirada. Si no es así, los tres son formas demasiado rápidas de zanjar problemas complejos. Y, evidentemente, los discursos conservados por la tradición intelectual griega muestran que ni la *Physis* es unívocamente patente, ni la realidad es tan simple como a veces aparenta ser, ni aún en el caso de la pretendidamente diáfana realidad intelectual¹¹.

9. Citaremos las obras de Aristóteles según las siguientes traducciones : *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid, Ed. Gredos, 1995 (abreviaremos "Phys"). Alguna vez será necesario el griego o la traducción de J.L. Calvo Martínez. Madrid, Alma Mater, 1996 (abrev. "Phys.(J.L. Calvo)". *Tratados de Lógica (Organon)*. Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín. Madrid, Ed. Gredos, 1982-88. *Metafísica*. Intr., trad. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994.

10. Los estudiosos explican que "aquel que se alimenta de opiniones", en expresión de Platón (*Fedro* 248b, *Sofista* 242b 6 - 251a 4, es Aristóteles, el Lector. Muy a la par, aseguran que, "el amante de los mitos" de Aristóteles, es su maestro Platón. Sea cierta o no la denotación, si lo es la justeza con que ambos responden a la correspondiente alusión. Platón se deleita explicando las cosas todavía con formas míticas, consciente y claramente presentadas como esclarecedora expresión a falta de mejor discurso. Aristóteles, que nunca narra un mito como discurso alternativo, asegura que para el hombre no hay más episteme (conocimiento absolutamente cierto, auténtica "ciencia" en Platón) que la opinión bien probada ("El saber no necesita ser otra cosa que mera opinión ... firmemente fundada." *Gran Ética* II, 6, 1201b 4-9). Véase nuestro folleto *Un Aristóteles no realista, sino neoacadémico*. Barcelona. 1999.

11. "Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas." (*Phys.* 184a 1-25; sobre la "filosofía del lenguaje" en Aristóteles : DÜRING, I. : pp. 114-121) Es la experiencia que ha vulgarizado Agustín de Hipona en el Occidente latino con su célebre texto acerca de la paradoja del tiempo : "No hubo, pues, tiempo alguno en que tu no hicieses nada, pues que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente y éste, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y, cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos y entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? *Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.* Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él, y el futuro todavía no es? Y, en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal

La *Physis* o naturaleza apareció indudablemente una y viva a los ojos de muchos y, también, de Platón. Por esto el Aureo saltó, con su enorme facilidad de conceptualización¹², desde la realidad que tenía ante los ojos a una Alma o Vida cósmica¹³, principio y explicación de la constante renovación de la naturaleza. Los discursos muestran, al igual que las discusiones de la Academia, que ante los ojos aparecen multitud de fenómenos, pero no directa y palpablemente la *Physis*, una y única, que, ella sí, haría pensar que está regida y vivificada por una única Alma de la totalidad.

Aristóteles acabará aceptando que la *Physis* es un *zoón eudaimón*, un gran “viviente armónico” y que, efectivamente, una omnicomprendiva entidad viviente es el principio y el fin de la *Physis*, y origen de la multiplicidad de las sustancias y de la unidad radical del todo. Pero ya no aceptará el filosofema de la *Psijé* como punto de partida de una comprensión racional, como Platón, sino como resultado de un proceso racional, un gran esfuerzo de comprensión intelectual unificadora de múltiples manifestaciones, los *phaenomenoi* de la *Physis* y los discursos intelectuales que los plasman, ante la mirada humana.

Como consecuencia de ello, si Platón se muestra enormemente creativo en sus escritos, Aristóteles es enormemente consciente de que pensar es crear¹⁴. Es crear en absoluto para el *Nous* cósmico; es crear relativamente, a semejanza del *Nous*, para la limitada inteligencia humana. Pero el mundo de Aristóteles ya se parece tan poco al de Platón como la *polis* griega arcaica al imperio de Alejandro Magno.

Aristóteles siempre es platónico, y lo es durante toda su vida¹⁵; pero nunca comienza por ser platónico. Conocidas todas las opiniones aseguibles y aquilatadas

modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?” (*Confesiones*. XI, 14). A Agustín ni se le ocurre pensar que sus inmediatas certezas inmanentes al alma -soy, conozco, amo -también hubieran sido “opinión más bien confusa a la larga” para Aristóteles. Al Filósofo si se le ocurre, tal como señalan sus polémicas con Isócrates y contra el Alma (*Psijé*) cósmica de Platón. El primero le espanta con la tranquila inmediatez de su plural “lo que hay que discutir”, el segundo con la de un Alma que queda como un único *deus et machina* de la multitud de fenómenos.

12. Phys. VIII, 6; 259b 3-21; 253a 7-15; Met. XIII (*Lambda*), 1069a 24.

13. Cfr. especialmente I. Düring, pp. 515 ss. y 522-23; además de las múltiples páginas señaladas en el índice de nombres, en “Aristóteles, ..., relación con Platón”. El nexa entre “filosofía aristotélica del lenguaje” y la teoría del alma platónica, Düring la establece en la página 115 ss.; la teoría del *télos* en la página 379 s.. En conjunto lo que aparece es un proceso cognitivo y físico, en vez de un concepto cristalizado.

14. “Pues cada uno aporta algo propio a la verdad.” (*Ética eudemia* I, 6, 1216b 26-33; o bien, *Ética nicomaquea* 5, 1146b 27-31 Cfr. Düring, I. : p. 60-61 y 28) y genera el fáctico “las cosas se dicen de muchas maneras”. Inevitablemente, entonces, pensar se convierte en crear un orden y estructura que ya no procede de la sensibilidad inmediata. Más bien será “El saber [que] no necesita ser otra cosa que mera opinión ... firmemente fundada.” *Gran Ética* II, 6, 1201b 4-9).

15. Esta nos parece entender que es la tesis de Düring frente a la historiografía de Jaeger en la obras antes citadas. Sin embargo también “matizaríamos el matiz” de Düring a la fidelidad platóni-

cuáles son aquellas las que todos damos por validas en algún momento de la vida, a la postre descubre que la intuición de su maestro era muy certera, pero no era una intuición simple, sino producto final diáfano de muchos y difíciles pasos previos.

Y esta es la aportación de Aristóteles en su *Physica*: paso a paso reconquistar la unidad viva del Todo cósmico con la unificación cuidadosa de la multiplicidad de expresiones manifestativas de la realidad. Si Platón escribió para atraer la atención sobre la complejidad de la vida, los escritos esotéricos de Aristóteles son la sistematización, la argumentación y la didáctica de algunas de las respuestas que se daban en la Academia primero, en las conferencias independientes después.

1.4.- La realidad de los discursos: las paradojas

Difícilmente se puede considerar bueno, suficiente y uno, un conocimiento sembrado de contradicciones, generador de paradojas. Menos aún, si se considera que todos usamos ora uno ora el otro de los puntos contradictorios y paradójicos¹⁶.

ca del Estagirita. No radica en un discurso más ontológico en Platón y preferentemente lógico y empirista en Aristóteles. Mejor se dice que el del Filósofo es un discurso inicial puramente semiótico - cosa muy diversa de ser lógico o empírico - que gira a ontológico concreto y no abstracto siempre que se puede suponer alcanzada previamente la unidad de los fenómenos de la única *Physis*. I. Düring, págs. 49 (nota 122), 379, 465-466, 471 y, especialmente, 476.

16. De esta constatación fluye una epistemología muy clara de Aristóteles, subrayada con fuerza frente a la Estoa por los neoacadémicos, pero no inventada por ellos. Se resume en cinco puntos: 1.- *En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es pues necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas.* (*Soph. El.* 165a 6-13). 2.- *Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas* (*Phys.* 184a 1-25). 3.- *El uno mismo, como el ser, se dicen de muchas maneras* (*Phys.* 185b 6-25). 4.- *El saber no necesita ser otra cosa que mera opinión ... firmemente fundada* (*Gran Ética* II, 6, 1201b 4-9). 5.- *Pues cada uno aporta algo propio a la verdad.* (*Ética eudemia* I, 6, 1216b 26-33). Aristóteles, pues, subraya vigorosamente en *Soph. el.*, y en la *Física* cumple rigurosísimamente, que nunca, a una palabra o expresión, puede oponerse una "cosa", una "realidad", una percepción sensible. Nótese que, al hablar de nombre o de enunciado, Aristóteles recoge el tema platónico del *chorismos*, de la separación de ideas y realidad, pero lo imposta en otras reglas de uso lingüístico. Y al dar al *chorismos* una función entre pensamiento humano y cosa real, en vez de mediar entre el contenido eterno de cada idea y la imagen sensible de lo eterno al margen del cognoscente, lo que queda devaluado es la inteligencia humana que ya no contempla lo superior eterno, sino que mira y se afana con lo inferior caduco y, además, únicamente claro en la apariencia primera y circunstancial. A quien tal formulación le pareciere excesivamente "moderna", "anacrónica" o "relativista" habría que sugerirle la lectura del apresurado ejercicio de síntesis de toda su obra que I. Düring ofrece en las pp. 932-944: "El relativismo gnoseológico", basado especialmente en *Metafísica, Gamma*, 5-6, un texto del Aristóteles maduro.

El discurso sobre la realidad no es uno, sino que se dan tres grandes ámbitos de discurso, con contradicciones y paradojas específicas en cada uno. Tres grandes ámbitos discursivos que tienen el movimiento como punto inicial: el ámbito del propio movimiento, el del lugar o espacio en el que se da el movimiento, y el tiempo del movimiento. Ámbitos y paradojas que la tradición textual, la que está a disposición de Aristóteles¹⁷, ya ha formulado, pero no clasificado ni unificado. Las dos últimas operaciones serán el mérito del Estagirita, sin que aún pueda hablarse de una sistematización *more geométrico* o, menos, manualesca.

La operación de clasificar las observaciones discordantes, ofrecidas por la tradición textual acerca de la realidad física, constituye la parte doxográfica con la que Aristóteles abre siempre sus tratados más completos. Es el primer fruto de la cuidadosa curiosidad de Lector; ya es una información teñida por la óptica propia del Filósofo, como siempre se ha hecho notar y como es inevitable¹⁸.

Pero la recolección doxográfica todavía no es la comprensión personal de lo leído, no es todavía la plenitud de un verdadero trabajo intelectual a partir de la lectura de unos textos. Es simplemente estructuración problemática en un primer nivel taxonómico de comparación entre las opiniones. No es todavía una estructuración genética de los problemas, a partir de la constatación de que aparecen cuando los signos acerca de la realidad vista adquieren toponimias estructurales diferentes.

La comprensión sólo adviene con la vinculación y unificación generativa de los textos y sus estructuras semióticas¹⁹, y su recepción como momentos históricos en el presente del lector. Es esta segunda operación, la comprensión activa, la que

17. Constituye el *Libro Iº* de la *Física*, posiblemente el último que fue escrito. Los tres grades ámbitos son el núcleo fuerte de la *Física* y ocupan, con los principios de la *Physis*, los *libros II a VI*, escritos en la Academia al mismo tiempo que Platón explicaba su *Parménides*, su *Sofista* y su *Timeo*. Fueron redactados con evidente voluntad de contribuir a la aclaración de su temática, en un serio y profundo trabajo común entre el venerable maestro y el joven discípulo. Propiamente la separación entre Platón, nacido el 427, y Aristóteles, nacido en Estagira el 384, casi representa tres generaciones: más de cuarenta años de diferencia de edad. Entre los dos grandes filósofos no hay una discusión *inter pares* evidentemente, pero ni tan sólo una derivación inmediata de maestro a discípulo, pese a que si lo fue físicamente. Uno crea genialmente, el otro matiza y sistematiza genialmente, la Academia - tres generaciones - escucha y discute al Aureo y al Lector.

18. ARIST.: *Met.* III, prólogo. Posteriormente es un punto altamente valorado en Hegel: *La ciencia de la lógica. Prologo*.

19. “La vía natural consiste en ir desde *lo que es más cognoscible y más claro para nosotros* hacia lo que es *más claro y más cognoscible por naturaleza*; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que *lo cognoscible en sentido absoluto*. Por esto tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo más claro y cognoscible por naturaleza. *Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas*; sólo después cuando las analizamos, *llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios*. Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto a sus constituyentes particulares; porque un *todo es más cognoscible* para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un *todo*, ya que la cosa en su conjunto comprende una *multiplicidad de partes*.” (*Phys.* I, 184a 16 - 26; *vide* Platón: *República*

constituye la parte central de los trabajos del Estagirita: se presenta 1) en la exposición de su teoría completa, que incluye los aspectos sugeridos por la tradición textual²⁰, cribados por el “todos decimos”²¹, y 2) la solución de las dificultades por aplicación de la teoría propia a los ámbitos problemáticos “mal solucionados” por quienes trataron del tema antes²².

524c). Y Aristóteles culmina el texto : “ Esto mismo ocurre, en cierto modo con los nombres respecto a su definición, pues un *nombre significa un todo sin distinción de partes*, ..., mientras que su definición lo analiza en sus partes constitutivas.” (*Phys.* I, 184b 1-10).

20. I. Düring aporta comentarios muy esclarecedores en las pp. 47, 61, 626, 710 771. Es una peculiaridad cultural griega el respeto y la citación frecuente del saber común, expresado en refranes y máximas, y la estimación del juicio sobre personas por parte de la comunidad ciudadana: son los “ datos universalmente reconocidos” de *Ética Eudemia* I, 6 (1216b 26-33). La vieja cultura griega aprecia también la opinión que nace del modo de ser de cada uno, de sus cualidades y dotes: “cada uno aporta algo propio a la verdad”. Pero ello no significa precisamente una argumentación estadística ni una recepción indiscriminada de opiniones. Todo el choque frontal del sofista Isócrates - *Antidosis* - con la Academia y la respuesta casi punto por punto de Aristóteles - *Protréptico* - nace de la exigencia de una fina fundamentación de la síntesis de opiniones que exige tan variopinto punto de partida. Un reajuste y síntesis al que se ha de pedir que excluya incluso las actitudes inaceptables en la comunidad, el vaivén del oportunismo y la demagogia masificadora. Ello exige una inteligente criba de acuerdo con ciertos cánones y de aquí la acusación isocrática de elitismo y de conceptos primeros protocolarios -bien y prudencia, muy poco claros- en sus adversarios o competidores. La síntesis es, precisamente, el afinado y fundamentación en unos cánones bien reconocidos, tanto en la particularidad de cada conocimiento específico, como para la generalidad de los conocimientos que, en Aristóteles, son y sólo son lingüísticos, con la matización que ello implica para su “lógica”, más semiótica que formal. Aristóteles ya es perceptiblemente mucho más post-sofístico que el Sócrates de las opciones del primer Platón, y lo es en el sentido dialéctico: ha asimilado y transformado en algo superior la parte de verdad de la sofística. El Estagirita ya no habla desde el mundo separado de las ideas y su unificación formal por los “géneros supremos” o metaideas “, v.gr. los contrarios “lo grande” y “lo pequeño”, lo “más y lo menos” en la física; él habla a ras del suelo, con el hombre de la calle, con una inteligencia muy limitada y de un mundo fenoménico. Su unificación es limitada y no excluyente de la división fáctica. Para la oposición “física / matemática” ver *Phys.* 2,2, 193b 21 - 194a 14.

21. Lo que importa no es el número y cita de los textos, sino su sentido en Aristóteles. I. Düring, p. 47, lo cifra en: “ Si se argumenta con lógica y en ello se recurre a *hechos de la experiencia universalmente conocidos*, se convencerá con mayor facilidad a los hombres. Pues *cada uno aporta algo propio a la verdad*.” Importa destacar “*datos de la experiencia universalmente reconocidos*” y “*cada uno aporta algo propio*”, que pudieran parecer expresiones antitéticas y sólo son dialécticas en el plano epistemológico: véase la nota siguiente sobre el “consenso”.

22. La naturaleza, la *Physis*, es lo que contrapone y separa el pensamiento de Aristóteles respecto al de su maestro. Para Platón la *Physis* tiene un Alma semoviente que la mueve, a semejanza y en analogía con los vivientes singulares de la misma *Physis* (*Phys.* VIII,2, 253a 10 y 2, 6, 259b3-11). Para Aristóteles la analogía es equívoca, mítica incluso; él no propone una analogía, sino la consideración del proceso global biológico - genético: *Phys.* II,1, 193b 13 - como un único todo que hace problema, con un único *arjé* activo y unificador y unos contrarios pasivos que permiten el movimiento, como solución coherente del problema. Aristóteles no “conceptualiza” como los teóricos; él va reduciendo las contradicciones, aporías y paradojas de lo que “todos decimos porque así nos lo impone la *Physis*”, en vistas a un discurso omnicompreensivo pero coherente sobre la *Physis* real.

En este punto de conseguida unificación activa, sí que la “lectura” ha cumplido plenamente con su finalidad de comprensión - *com-praendere*, tomar conjuntamente - unificadora del conjunto de los datos tradicionales y de la propia percepción presente de la realidad, del mundo, de la *Physis*.

Aristóteles - como quería subrayar a toda costa Platón con sus prevenciones ante el texto escrito - ofrece la realidad de una vida intelectual auténtica, que comprende dónde está en presente gracias a una tradición histórica.²³ Ni Platón ni Aristóteles, han querido jamás ofrecer un vademécum de soluciones técnicas para algo. En su época todavía la *epojé*²⁴ - desaparición, muro - era encontrar cortado el *mét-hodos* - camino, vía - de la vida; salvo para algunos sofistas, que abusaban de la metáfora de la *thecné*, la artesanía, la *epojé* todavía no era una “duda” frente a un procedimiento para obtener algo extrínseco a la propia vida. Ni la lectura era la adquisición fácil de unas fórmulas a punto para ser recitadas o aplicadas ritualmente, sino la manera de adquirir conocimiento de unos testimonios (*historiein*, testimoniar) sobre la realidad.

1.5.- La superación de las contradicciones y las paradojas en una semiótica inconsciente

No es sencillo alcanzar la unificación de todos los datos cuando estos son contradictorios o generan paradojas. Pero tampoco es una circunstancia rara o anómala: lo normal al dialogar, al leer, es encontrarse en esta situación. Y, también, siempre el recurso semiótico es el mismo, y parecidos los pasos metódicos.

Por una parte, el paso hacia la unificación más creativo, y propio del sujeto inteligente, el toque del “presente” en la comprensión al definir el objetivo o el fin, el “para qué” se necesita unificar unos datos contradictorios o paradoxales. De otra parte, el más formal y semiótico, el que necesita de la tradición histórica, el encontrar la base común de los datos contradictorios, base que ha de permitir delimitarlos dialécticamente en vistas al objetivo propuesto.

La síntesis entre discursos contradictorios adviene a partir de una clara ubicación de cada parte contradictoria sobre una base semiótica común, que ha de auto-

23. No otra es la razón de que, desde Hegel, la única filosofía sistemática posible - y opuesta a cierta sistematización “moderna” y “científica” - sea una auténtica y científica “Historia de la Filosofía”, aquella que en verdad permita la comprensión, como momentos sucesivos y dialécticos de un itinerario hacia el presente, de todas las formas de pensar plasmadas en los escritos de la cultura filosófica, bien leídos en sus formalidades y sus contextos globales.

24. Véase el texto de *Met.* 3, 1, 995a 25 - 995b 4, que luego veremos usar en sentido “moderno” por Siger de Barbant. Es muy sugerente la nota de Tomás Calvo Martínez en su traducción de la *Metafísica* (Madrid, 1994).

rizar la seriación continuada de los tres momentos dialécticos, mediante los recursos formales de la construcción semiótica en vista al objetivo o fin.

Y esto, que hacemos todos, constantemente y sin clara consciencia de ello pese a - o más bien, a causa de - su elementalidad, es lo que hace Aristóteles, el Lector.

La artificiosidad superior del leer respecto al dialogar, le torna consciente de la artificiosidad menos perceptible de la locución. De lo que no es consciente el Filósofo del siglo IV a.C. es de que este proceso es necesario y posible porque el pensar humano es simplemente locutivo - interna y externamente; nunca solitariamente, pero tampoco "natural" - y, por ende, es semiótico. La competencia semiótica es a la vida inteligente como el latir del corazón o el respirar de los pulmones para la vida corporal: lo inolvidable es siempre olvidado por su elementalidad, si se vive espontánea y realmente.

En efecto, vemos y miramos significando, hablamos y pensamos con signos, comprendemos en una extensísima red de relaciones toponímicas, formales, de los signos. La "forma" (*morphé*) aristotélica no es más que el reconocimiento a través de un "proceso" paralelo al biogénético de la realidad, de las estructuras formales que delimitan las realidades. Esta forma no tiene nada en común con la "idea" pseudo-platónica (*eidós*), que mejor era ya una totalidad estructurada, unidad resultante ya "inmediata" y "patente" a la inteligencia, e instrumento hermenéutico ya dado frente a las cosas sensibles.

La artificiosidad del leer textos en lenguaje ordinario, con todo, todavía no desvela lo que, la asidua y prolongada lectura de algoritmos en lenguajes artificiales, obligará a descubrir conscientemente más de dos milenios después: que para la inteligencia sólo existe la "realidad" de una dilatadísima secuencia histórica de juegos semióticos, y que esta secuencia es "lo concreto" que está ante los ojos, a través de unos textos heredados. Que la "realidad" singular sólo se da en un texto complejo lo descubrirá Ockham, pero sin la dimensión histórica necesaria y sin soltar las amarras *tutoristas* del realismo básico de unos signos "naturales" en la mente.

1.6.- El "antes" y el "después", y la geometría generativa

Los tres grandes ámbitos discursivos de la *Physis* tienen en común, según Aristóteles, la peculiaridad de fundamentarse en una dualidad de términos o palabras: "antes" y "después". Tanto el movimiento como el espacio y el tiempo han de ser definidos²⁵ sobre la base del antes y el después, unos "contrarios" que para el griego son eminentemente espaciales²⁶.

25. Y sólo definidos para Aristóteles y al comienzo de su proceso de ascenso a la realidad única por unificación de discursos, en contraste con algunos predecesores y su manera de usar los "contrarios": véase Phys. I, 5, 20 ss I. Düring, o.c., págs. 360-61.

Pero el antes y el después presuponen un límite entre ellos, una parte final del antes en inmediato contacto con la parte final contigua del después. Esta separación entre lo anterior y lo posterior no tiene a su vez un anterior y un posterior; Aristóteles dirá que aquello que separa lo anterior de lo posterior no tiene magnitud, no tiene ni puede tener partes constitutivas. Si las tuviera, habría una multiplicidad de antes-después sucesivos, cada uno de los pares marcando su correspondiente separación, repitiendo *ad nauseam* el problema de la separación inextensa entre un antes y un después inmediatos, contiguos.

En cada ámbito de discurso sobre la *Physis* la separación entre el antes y el después tiene su propio nombre: es el “punto” en el espacio, el “ahora” o el “instante” en el tiempo, el “punto” o el “momento” del móvil en el movimiento.

Ahora bien, si el punto geométrico se desplaza hacia el después, si lo hace el ahora o instante, o bien el móvil avanza en dirección al después, el resultado es que crece el antes que dejan atrás. Precisamente esta es una experiencia de todos los niños: escribir letras de fuego, trazar líneas en la noche con el punto ígneo de un palito encendido - hoy un peligroso y ciudadano laser -, agitado con suficiente velocidad. Por el movimiento de un punto los pitagóricos definían generativamente la línea, por el de la línea el plano, y por el del plano el cuerpo geométrico.

Esta observación elemental del movimiento de la punta encendida del palo aplicada a la génesis del concepto de continuo por el Estagirita es fácticamente semiótica ya que alcanza reflexivamente hasta la construcción de los mismos signos, sin reservar el constructivismo para un discurso que los presupone ya dados. Esta geometría generativa pitagórica, convertida en paradigma semiótico, le proporciona a Aristóteles el acceso a la base común para unificar la tríada de discursos sobre la *Physis* y unificar cualquiera de sus ámbitos. E, incluso, es un instrumento eficaz para comprender la intelección en sí misma, el lenguaje en que se expresa y la misma Filosofía Primera que presupone, ya más allá de los campos de la realidad física, palpable, visible. El concepto de continuo es central en Aristóteles.

Hasta este punto, Aristóteles trabaja conscientemente en la construcción de una “teoría” desde las mismas raíces, los elementos conceptuales. Es su fase activa semiótica *avant la lettre*. Pero a partir de un momento dado, muy claro, la “teoría constructa” se le tornará pura descripción de la autoconstrucción de la *Physis*, la realidad única y viva: desaparecerá la semiótica y el lenguaje en aras de la realidad objetivada por ellos; el signo se desvanecerá en su función discursiva. Paul Ricoeur

26. Notemos que para nosotros, post-kantianos, son términos eminentemente temporales. Este contraste es cosmológicamente muy significativo. Y adviértase que la cosmovisión nada tiene que ver con la psicología, sino con el lenguaje y la epistemología semiótica, que es tanto como decir que no es objeto de una ciencia positiva, sino eminentemente formal, pero no lógica.

hablaba de la *kénosis* del signo en su función lingüística, y a este anoreamiento atribuía el fenómeno de la invisibilidad de los signos constitutivos del lenguaje y del lenguaje mismo durante siglos. Aristóteles sufre este fenómeno de mimetismo de los signos bajo su función, y el inicial proceso semiótico se torna proceso ontogénico.

1.7.- *La asombrada tortuga y el infeliz Aquiles, o la ironía discursiva*

En efecto, la paradoja más clásica y conocida acerca del movimiento es la de Aquiles y la tortuga. Fue formulada en la escuela eleática, probablemente ya no por Zenón, pero sí en su entorno de discípulos y seguidores. Si el legendariamente rápido aqueo da a la lenta tortuga un cierto tiempo de ventaja ya no podrá no sólo vencerla en la carrera, sino ni tan sólo darle alcance, ni, en realidad, moverse en su dirección. En efecto, siempre el guerrero velocísimo necesitará recorrer la mitad del espacio que le separa de la tortuga, y para ello antes deberá superar la mitad de la mitad, y antes la mitad de la mitad de la mitad, ... y así hasta el infinito, ya que las mitades de lo extenso nunca tienen un límite mínimo.

Una solución para la inesperada parálisis del guerrero pudiera ser, elementalmente, presuponer un espacio cuántico. No faltó quien lo propusiera antes y después de Aristóteles. Este no podía aceptar el recurso al *quantum*²⁷. Para él siempre sería verdad - es un postulado de su geometría generativa - que en un espacio finito dado, una unidad espacial, se pueden ubicar una infinidad de puntos geométricos inextensos, que serán el límite entre el antes y el después cambiantes o plurales. Es el rápido movimiento de la punta incandescente la que permite al griego pensar en un “moverse sobre un continuo”, no hacer la suma de las repetidas impresiones de la punta extensa o la evidencia de “correr sobre algo”. La punta incandescente, ni se suma ni corre, sino que su “moverse” genera activamente la “suma” y el “espacio” y, mas propiamente la magnitud continua y, por ende, el puro concepto de

27. Los atomistas antes, por ejemplo. La razón profunda de la imposibilidad de pensar realísticamente una teoría cuántica la da Aristóteles, curiosa y reveladoramente, al argumentar contra el *nous* cósmico de Anaxágoras (*Phys.* I, 4, 187a 27 -188a 18) tan próximo a él mismo, si se le considera superficialmente, pero no “generativo”. El mismo texto descubre cual es en verdad la raíz de rechazo de la teoría de las ideas neopitagóricas y la necesidad de una enmienda en las teorías demasiado conceptualistas y etéreas de Platón. El punto de partida del Estagirita es la génesis, el proceso real constitutivo de todas y cada una de las cosas que aparecen ante nuestro conocer inmediato (*Phys.* I, 7, 189b 30 ss.). Este proceso generativo real justifica su geometrización generalizadora en “geometría generativa” y la afloración del concepto de “privación natural” (*Phys.* I, 8; 191a 25 ss.) y de “continuo”

continuo espacial, temporal, kinésico, mental o conceptual. Que, pese a todo, no todo es físico en la viña de Aristóteles, pero sí es continuo²⁸.

Detalle importante: infinitos puntos, infinitos antes - después, pero siempre “dentro” de una unidad²⁹. Y todavía más importante si se atiende a que el paso a través de la geometría generativa mediante la cual Aristóteles vincula antes - después y punto geométrico para llegar a la unidad perfecta del “continuo” y, sólo después, deducir que, lo que fue múltiple antes que uno, es nuevamente divisible y divisible infinitamente. Aristóteles acaba de dar con el concepto clave y unificador de todo lo real al alcance del hombre: un “todo”, y unos “todos”, de talla humana serán magnitudinales³⁰.

1.8.- El concepto clave para la solución de las paradojas: el continuo

Aristóteles recurre a la geometría generativa para algo muy importante. Si se identifican el límite del antes con el límite inmediato del después, lo que era un sucesivo de contiguos (*echómenoi*) se convierte en un continuo (*synechés*), una “unidad” estricta en vez de una “multiplicidad”. Un continuo es una unidad en acto

28. Siguiendo a Proclo en un resumen muy agudo, el *Liber de Causis* (Damasco, s. IX?) ya asignará a la Inteligencia Primera el doble carácter que le corresponde en tanto que Segunda Hipóstasis: unidad absoluta como primer efecto del Uno, divisibilidad infinita como causa de la diversidad de la *Physis*, “corteza del Alma Primera”. La Inteligencia Primera ya es un continuo mediador, siempre dividido en la *Physis*, siempre unificado en el Uno. El mundo clásico nunca es panteísta, nunca es materialista, pero siempre ve un único mundo viviente gracias al continuo aristotélico, entre otras nociones, lógicamente anterior y superior al propio *arjé-telos* o a la *hyle*, tantas veces entendida como materia brutalmente fabril, cuando se trata del propio *noús*, intelecto.

29. Importante por cuanto el infinito griego resultará opuesto al matemático actual, que se limita a ser “tendencia hacia” sin límite por ambos extremos, por seguir con la imagen geométrica lineal: la griega es una ilimitación inmanente a la unidad previa. Importante porque gracias a esta unidad ilimitada “*ad intra*”, se pueden formular las varias expresiones que modulan la dialéctica “lo mismo es dividir y unificar, pero si son lo que son, son diferente”, fundamental como paradigma de la Física.

30. Lo que no sea magnitudinal, o no será a talla humana - una fórmula, que se presentó más tarde, fue la teologización, la talla divina personal - o pertenecerá a una extraña “ciencia primera, que se busca”, la mal llamada “metafísica”, porque se sigue su rastro en las manifestaciones “físicas” o “intelectuales”, que es la opción aristotélica. Pero, pese a todos los esfuerzos, la conceptualización de lo no magnitudinal son sombras, que más velan que desvelan, la realidad de aquello que supera la magnitud pese a postularse y reflejarse en ella. Es el tema caro al neoplatonismo, al Eriúgena y a Pedro Abelardo. Sólo muy circunstancial o recientemente lo no magnitudinal adquiere otras dos versiones paradigmáticas: la formalidad lógica, presuntamente omnicomprendiva de la Modernidad, y la “subjetividad del yo residual” generadora de todo discursos posible, de la fenomenología que inventó el matemático Husserl.

infinitamente divisible en potencia; o bien, aquellos contiguos cuyo momento final de uno e inicial del otro son uno por naturaleza (*Phys.* 227a 10-16)³¹.

Lo **continuo** es una subdivisión de lo **contiguo**; así, por ejemplo, digo que *una cosa es continua con otra cuando sus límites que se tocan entre sí, llegan a ser uno y lo mismo* y, como indica la palabra, se “con-tienen” entre sí, pero si los extremos son dos no puede haber continuidad. Según esta definición, resulta evidente que la continuidad pertenece a aquellas cosas en las que *en virtud de su naturaleza* llega a haber *una unidad por contacto*. Y así como lo continuo llega a ser uno, así también un **todo** será uno, por ejemplo, mediante el enclavado, el encolado, el ensamblaje o la vida orgánica.

Estrictamente, la estructura esencial de la continuidad³² o “unidad” es la divisibilidad sin límite de una cosa en algo de la misma especie, porque es un “unificado” de lo múltiple que aparece primero a los ojos sensibles. La posibilidad de que en lo múltiple se produzca algo que actúe como diferente de su división, es el aspecto resaltado por el añadido aristotélico: “por naturaleza”³³.

Sobre la base de un continuo, es perfectamente compatible un discurso centrado en la división del continuo divisible potencialmente, con otro discurso centrado en la unidad del continuo potencialmente divisible. Si el intento de los éléatas era atraer la atención sobre la deficiencia de las formulaciones discursivas sobre la realidad, Aristóteles ha sabido recoger la advertencia³⁴ y ofrecer una solución. A una paradoja lógica, corresponde una posibilidad lógica.

Todos usamos inevitablemente unas veces el discurso de la extensión dividida, otras el de la unidad extensa. Y ello no es contradictorio si la realidad o las realidades de las que se habla son un continuo. Lo que muestra el texto de la paradoja no es una contradicción lógica, sino una acción y un proceder injusto al tratar al que Ionio en términos discursivos de “actualmente uno , potencialmente divisible” y, en cambio, ofrecer a Aquiles un magnífico espacio infinito en potencia, que será dividido en acto en una escala inagotable de mitades. Pero injusticia fáctica no es contradicción discursiva en el conocimiento de la realidad. Lo fáctico es solucionable, lo contradictorio es *aporía*, total y brusca pérdida del camino por el que la vida pueda avanzar con seguridad, muro que encierra en la perplejidad e impide obrar.

31. Traducción de G. R. de Echandía. Subrayados y negritas nuestras.

32. La expresión “estructura de la continuidad” pertenece a la admirable síntesis sobre *El continuo* en I. Düring: págs. 506-511.

33. *Phys.* 227a 14.

34. Enormemente amplificada por Platón : *Parménides* o el *Sofista*, sin aparente “solución”.

1.9.- *Es necesario evitar la contradicción en el discurso, pero es insuficiente*

En el discurso sobre el continuo, Aristóteles supera la irónica aporía eleática entre el discurso sobre la magnitud divisa y el discurso sobre la magnitud unitaria³⁵. Con gran talento supera la contradicción sin eliminarla. Para que el discurso sobre la realidad sea conocimiento operativo, útil y vital no puede escindirse en una contradicción formal simple e irreducta. Pero para que la realidad no aparezca fosilizada en el discurso, este ha de ser dialécticamente contradictorio.³⁶

Siempre - simple o dialéctica - la contradicción es una característica semiótica constitutiva y un formalismo constructivista imprescindible del pensar discursivo. Ni la acción de pensar ni la de denotar significativamente en el discurso son algo formal, sino ónticos y “lo otro” de los signos discursivos. Aristóteles ciertamente no lo formularía así, pero lo sabe por simple competencia lingüística³⁷.

Por la misma razón, el griego sabe que, en el fondo, su continuo hace inicialmente posible el discurso rico y respetuoso con la tradición griega recepta, pero no es la realidad viva y, fácilmente puede ser una férrea barrera para cono-

35. La cifra clave técnica de Aristóteles es un brevísimo texto de *Phys.* IV, 13; 222a 20: “La división y la unificación son lo mismo y con respecto a lo mismo, pero su ser es distinto.” que tiene múltiples formulaciones - por ejemplo, en *Phys.* IV,11; 219b 15 ss. “El ahora es en un sentido el mismo, en otro no es el mismo. [...] Pero la cosa desplazada, cuando es lo que es, es la misma (sea un punto, una piedra u otra cosa similar), pero conceptualmente es distinta, como los sofistas consideran que ‘Corisco está en el Liceo’ es distinto de ‘Corisco está en el ágora’ porque su ser es distinto cuando está en una parte y cuando está en otro” - a lo largo de la obra como muestra de la importancia que Aristóteles le asigna. En el fondo, es la formulación del paradigma de la dialéctica de Platón, pero llevada a sus últimas consecuencias y a su máximo nivel de realidad concreta, de “físicidad” o “realismo”. Y es el paradigma sobre el que se formula el concepto de “continuo”, forma que adopta la dialéctica conceptual de Platón tan pronto se imposta en el proceso físico, biológico, de Aristóteles. Y, radicalísimamente, en el ámbito ya de la “Filosofía Primera, será el paradigma de base del “*ens a se*” y el “*ens ab alio*” que flexibiliza el “ser / no-ser” platónico y permite la doble versión del “*ens ab alio*” en “entidad accidental en potencia” o “privación” y “entidad accidental en acto”, referencia última del dinamismo de la *Physis* y del desarrollo del *noesis noéseos zooé*.

36. La nítida secuencialidad algorítmica da en simplificaciones, útiles en el ámbito técnico del paradigma de “problema-solución”, pero inaceptables sobre el paradigma de globalización vital o humanamente finalístico donde se muestra como reduccionismo empobrecedor y esterilizante.

37. Nótese que los griegos antiguos, todo el mundo clásico, todavía no está desorientada por las excesivas científicidades filológicas o lógicas que nacerán a partir de año mil, como fecha mnemotécnica fácil, sin más pretensiones historiográficas. Precisamente una de las finalidades primarias de este trabajo es mostrar el nacimiento, el impacto y la importancia pragmática de cierto tipo de formalismos que son notas esenciales para la periodización historiográfica. Al mismo tiempo se va sugiriendo cómo, cuándo y por qué tales formalismo han decaído e, incluso, desaparecido ya totalmente; hemos mencionado a Hegel (1770-1831) como hito mnemotécnicamente útil para el inicio de la desaparición lenta de tales formalismos, eminentemente “modernos” desde un punto de vista historiográfico e incompatibles con la entrada del concepto de “historia” en la reflexión filosófica.

cerla³⁸ y asfixiar la vida, por mucho que bocalmente proclame la movilidad de lo real con una formulación dialéctica³⁹.

1.10.- *El puente aristotélico hacia la realidad objetiva*

A partir de este punto Aristóteles comienza la construcción del puente hacia la realidad extra mental. Y la cabeza de puente es, de una parte, la propia noción de “límite”; del otro extremo, la segunda cabeza de puente es el “objeto”.

38. Se frustra el conocimiento apenas los formalismos semióticos constructivistas del discurso aparecen, en abstracto e irreflexivamente, como algo positivo y normativo. Han caído en la *kénosis* del signo y ya no son una mera función y ejercicio de determinación o delimitación negativa frente a otros discursos, sino que su significado es un absoluto sólido. Hay una cosificación medieval de lo lógico, tal como lo hay de lo ontológico. Si se produce esta absolutización ilimitada, la inteligencia se cierra sobre sí misma en un solipsismo tan lógico como estéril, que pierde de vista la realidad que denominamos “mundo” en el binomio uno e infrangible del “yo-mundo” psicológico y cambiante de la cotidianidad. También este “yo-mundo” se puede absolutizar dando pie a los psicologismos. Frente a ambas desmesuras se ha creado la epistemología semiótica, liberadora del sujeto cognoscente inefable, el “yo residual” husserliano. Partir del “yo residual” es obligarse a la reconstrucción personal de cualquier idea para descubrir la pragmática de su génesis y evitar la fosilización ritual del mero cálculo o de la mención sin uso real. La epistemología semiótica funcionaliza y niega entidad propia de cualquier tipo a los propios formalismos constructivistas de los signos; mucho más niega tal substantividad autosuficiente e inevitable a cualquier formalismo derivado. Incluso sitúa negativamente frente a los contenidos del discurso que expresan la realidad, por cuanto son reales en tanto que el propio discurso se ha construido de tal forma - con la estructura necesaria y suficiente como para obtener este efecto - que algo “dicho” se “objetive” ante los ojos en forma (estructura) de un “mundo” ordenado junto a y en oposición al “yo” pensante. Es importante anotar estos implícitos de un “constructivismo semiótico” que nació del uso reflexivo del lenguaje artificial matemático y ha pasado epistemológicamente a cualquier producto lingüístico, como el pensar y el discurso cotidianos, “naturales”.

39. Es la paradoja a la que sucumbe el discurso platónico, a juicio del gran discípulo: admitir en algún momento unas ideas ya perfectas desde su origen, como lo propone la “teoría de las ideas” heredado del pitagorismo evolucionado, conduce a un dualismo irreductible de “mundo de las ideas” frente a “mundo de las cosas sensibles”. Un dualismo que hiela la “realidad” como producto mental, por muy dialéctico que parezca el sistema conceptual - con mera dialéctica semiótica, pero no discursiva - y por mucho que proclame la existencia de un Alma cósmica, que no aparece inmediatamente en los *fenómeno* plurales de la *Physis*. Reducir el aparente esquince dualista de Platón, para dar buena cuenta de la compartida oposición a cierta “teoría de las ideas”, es la finalidad y la gran aportación del Estagirita al platonismo. El neoplatonismo recogerá y agradecerá la aportación aristotélica - que no oposición, filosofema este del s. XII en adelante - señalizando copiosamente un *métodos* que Aristóteles sólo recorrió a grandes trazos, como Platón sólo había esbozado el discurso que el discípulo completa y pule. Un gran sistema siempre es extensamente procesual y escolástico, tanto como una genialidad es siempre instantánea, datable y personal. La pieza clave es el continuo: la “teoría de las ideas” ignora que ella misma como proceso de separación ya es un continuo constructo de divisiones, y que cada Idea, estimada “simple” es otro constructo continuo unificador de un discurso definitorio.

Pero Aristóteles, que reconoce la presencia de los límites en su constructo mental, rechaza que inicialmente posea la percepción del objeto; él no ve un Alma cósmica en la inmediatez de los fenómenos plurales recogidos en los discursos de la dispar herencia tradicional: en la inmediatez de la percepción no hay “un” objeto, la *Physis*, sino multitud de ellos a talla humana, y se da la equívoca dispersión de los discursos que “todos decimos”.

El objeto único y unificador, el Todo⁴⁰, no es inmediato para Aristóteles, sino hecho necesario por la presencia de la pluralidad de los discursos según sus propias características peculiares. Una cabeza de puente es muy real, los límites de los discursos; la otra, la que precisamente da realidad a la unidad y entidad verdadera a las realidades aparentes en los discursos, ha de ser construida, pero no gratuitamente, arbitrariamente, sino que ha de resultar necesaria.

Y surge entonces la segunda gran genialidad elemental de Aristóteles: la noción de motor inmóvil. El camino a partir de esta noción será: objeto singular de conocimiento, finalidad de cada conocimiento, origen de la multitud de conocimientos y origen real de la división real del continuo.

1.11.- *Los modestos orígenes del genial “motor inmóvil” aristotélico*

En efecto, todo objeto mueve a la inteligencia que, nacida para conocer, no halla su realización y plenitud hasta hacerse una con su objeto a conocer⁴¹, hasta identificarse con su conocido. Por naturaleza, el dinamismo y la finalidad corresponden ópticamente - todavía no subjetivamente - a la inteligencia; el objeto ni se mueve para darse a conocer a la inteligencia, ni es afectado por el conocimiento en ninguna de sus fases, ni su fin óptico es ser conocido. Y, pese a ello, tiene una acción, rige la autodeterminación estructural de la inteligencia, que es “in-formada” por el objeto. El objeto de conocimiento, incluso el más ínfimo e irrelevante, si es conocido, es un “motor inmóvil”.

Aristóteles inició su andadura “física” desde la multitud de conocimientos discursivos y sigue en ella con gran coherencia cuando, después de la de “continuo”, formula su segunda gran noción noética, la de “motor inmóvil”. El “motor inmóvil” es 1) primariamente, una noción epistemológica, 2) inmanente a la actividad noética, 3) aparente en esta actividad por la mediación del discurso y la reflexión

40. Evidentemente, el “Todo” a que nos referimos no es el “todo” que aparece como uno y evidente a la sensación y al que hace referencia Aristóteles en su párrafo metodológico de *Phys.* I, 1, 184a 24. No nos referimos al “todo” aparentemente claro que es el punto de partida, sino al Todo como unificación final de los análisis (o definición) de los “todos” inmediatos.

41. Es la definición de conocimiento en *Acerca del Alma*, III, 1.

sobre él, y 4) significativa y dadora de sentido en la contrastación de la pluralidad de discursos, 5) los cuales “determinan” un continuo, y conducen a recuperar la unidad natural del mismo continuo después de su determinación hacia la pluralidad⁴².

Desde sus comienzos como ínfima nota epistemológica aplicable a cualquier objeto conocido, el motor inmóvil deviene, paso a paso, el poderosísimo *arjé-telos* noético real. Aquella realidad inicial que, en la pluralidad de la *Physis* una, se “realiza”, de *res*, cosa. O bien en la realidad plural se “categoriza”, expresión ésta que procede de *kategorēin* = acusar, criticar, discriminar, manifestar, enunciar; “categorizar” se establece en cierto paralelismo con otro término de cariz jurídico en sus comienzos etimológicos: *aitía*, causa, que significaba responsabilizar judicialmente de algo a alguien o a algo, siempre sobre la base de que “conocer” comporta necesariamente un juicio sobre la verdad o falsedad de una proposición u otro discurso más complejo.

1.12.- Necesidad lógica de un motor inmóvil en el continuo del conocimiento humano individual

El dinamismo noético de la inteligencia individual humana, el proceso de pensar, es un continuo: constantemente puede dividir y distinguir, tanto como seriar y unificar. No en vano “es lo mismo dividir que unificar, aun que, si son lo que son, sean opuestos” (*Phys.* IV, 13; 222a 20) en la epistemología más fundamental de Aristóteles^{43**}.

El continuo es potencial; lo es el continuo físico. Pero lo es también el continuo intelectual, pese a que su potencia no sea sólo pasiva, sino eminentemente acti-

42. Apenas caracterizado con brevedad el camino - *métodos* - aristotélico salta a la vista que el continuo del último punto es simplemente el “yo residual” husserliano como ya apuntamos antes, o, mucho antes de Husserl y en los límites del mundo clásico, la cuarta *species* del Eriúgena (s.IX). Pero decir esto no es posible en un mundo tan naturalista, tan biológico, como es el de la Antigüedad. Y por esta razón, aquel “conocer” que a nosotros nos conduce a una “subjetividad pensante” no psicológica, en Aristóteles se le convierte en una objetividad ciertamente pensante, pero como una especie de ADN de la *Physis* una, única y, sobre todo, Vida en sí misma, dinamismo vital inteligente: *noé-sis noéseos*, *zoé*, que es origen y fin de toda posibilidad real y posibilidad realizada, el gran *Zoón eudaimón*, tan poco mencionado, pero tan omnipresente, como todo lo comúnmente muy sabido, en la obra de Platón y su discípulo.

43. A través de la herencia boeciana, seguramente, y por la vía de Juan Escoto Eriúgena, al siglo XII le llega como un filosofema todavía pacíficamente poseído, y base para la problemática de los universales: que la inteligencia lógica es “aquella extraña facultad humana de unir lo que está separado y separar lo que está unido” (J. ESCOTO ERIÚGENA: *Periphyseon*. ; P. ABELARDO: *Logica* cfr. M^a T. BEONIO BROCHIERI FUMMAGALLI: *La logica di Pietro Abelardo*.

va⁴⁴. Es verdad que “el intelecto puede hacerse todas las cosas”, identificarse con todo y cualquier cosa. Es verdad que el propio intelecto, por naturaleza, es dinamismo hacia el conocer y nadie podría convertirlo exteriormente en cognoscente, ya que por una acción extrínseca sólo resultaría una copia, una reproducción del objeto exterior, no un conocimiento y un cognoscente.

Pero, aún cuando conocer sea una acción inmanente del cognoscente, no puede producirse sin el objeto cognoscendo. Conocer algo real exige la presencia determinante del objeto⁴⁵ como causa final. De otra manera nada puede precisamente dividir o unir, poner o quitar los límites que determinan el continuo del sujeto cognoscendo, romper la unidad real en favor de una multiplicidad potencial. Convertirse en lo mismo que el objeto conocido, identificarse es una relación como mínimo binaria, necesita de dos partes interrelacionadas, incluso en el caso de un *Noús* que se conoce a sí mismo en su *Logos*, y esto es su Vida, *Zooé* y *Psijé* de todo cuanto pueda conocer a continuación.

1.13.- Conocer humano y cosmogénesis física ante el motor inmóvil

Con el tema del objeto como motor inmóvil estamos en el punto crucial de toda la *Física* aristotélica, de toda su concepción de la “realidad” en el más pleno sentido. Es el punto en el que, pese a ser pensada para un problema de los discursos fácticos de la tradición en tanto que juegos semióticos, una función lingüística a través de un nuevo concepto, el de motor inmóvil, desborda el marco discursivo. Deviene en este punto problema crucial del conocimiento humano.

Pero, a la vez, mucho más y más vigorosamente, la función lingüística del continuo y el concepto de motor inmóvil, devienen meollo del proceso cosmogénico. El problema secundario en Aristóteles es el conocer humano, frente a la primarísima cosmogénesis noética de la *Physis* total. A final de cuentas el conocimiento humano sólo es, primaria y directamente, un conocimiento derivado, accidental y polimórfico de la estricta *Physis* como realidad sensible generada por la Inteligencia cósmica.

En Platón la realidad ya era un producto del conocimiento, una imagen desleída de unas ideas más reales que la propia realidad cotidiana del hombre. También en él, el conocimiento del hombre es derivado, secundario y accidental frente a un conoci-

44. Aristóteles reduce el movimiento vital a motor-movido incluso para el caso del *noésis noéseos*, *zooé* Véase *Phys.* VIII, 4; 254b 4 - 255a 20 pero también hasta 256a 3: Incluso lo que es semoviente - como lo que está vivo - recibe del Todo el motivo para iniciar, parar o especificar su movimiento natural.

45. Curiosamente este filosofema parece milagrosamente bien conservado en un Ockham que tiene muy poco ya de aristotélico. Sin duda la “presencia” del objeto es muy diferente, equívoca, en uno y otro autor, como veremos en su momento.

miento superior. Pero en Aristóteles, jugando sobre el concepto de continuo y el de motor inmóvil, la realidad y el conocimiento de cualquier tipo aparecen como un único gran proceso en el que cada detalle es necesario y armónico para una totalidad final superior. Como muy bien subraya I. Düring, un “proceso” muy tenue y sólo intelectual en el Maestro, con Aristóteles se convierte en la descripción y teoría vigorosísima de un proceso real omnicomprendivo, que va desde la unidad del comienzo a la totalidad unitaria final. Un proceso que es un auténtico estallido de momentos dialécticos.

1.14.- Libro Lambda y Physica VII, precedidos de Acerca de las Ideas sobre el Motor Inmóvil

Nada tiene de extraño que los grandes libros de Aristóteles se puedan ordenar, al parecer, de forma muy contigua cronológicamente. Recién acabado el *Acerca de las Ideas*, en el que Aristóteles se alinea junto a Platón en la denuncia de la neopitagórica “teoría de las Ideas”, surge el *Libro Lambda* de la *Metafísica* y poco después el *Libro VIII* de la *Física*.

El *Met. XIII* formula la genial versión aristotélica del *arjé* de la realidad toda y única como “*noesis noéseos, zoolé*” - inteligencia de la inteligencia, vida - y presenta este *arjé* como Primer y Único Motor Inmóvil. Por su parte, el *Phys. VIII* se ocupa de la necesidad lógica de los motores inmóviles y, entre ellos el Primero y Ultimo, para la existencia de la pluralidad potencial de la *Physis*.

Quizás antes de *Met. XIII* y de *Phys. VIII*, Aristóteles escribió el *Phys. VII*, una especie de esbozo y ensayo primero de la *Física*. Después de los dos grandes tratados sobre el motor inmóvil, el Estagirita escribiría *Phys. III-VI*, el núcleo de la *Física*, ya desde un comienzo concebidos como el itinerario entre en *arjé* de *Met. XIII (Lambda)* y el *telos* lógico de *Phys. VIII*. Más tarde, pero siempre obra aristotélica juvenil, se sumarán el esbozo sobre las causas (*Phys. II*) y el resumen doxológico de *Phys. I*.

En el entretanto, Platón escribe, publica y explica en la propia Academia sus *Parménides* y *Sofista*, junto con el *Timeo*. Todas estas obras resultan extraordinariamente paralelas por la problemática y muy afines en las soluciones, a lo más central del *corpus* aristotélico. Se trata de una doctrina de base sobre la realidad, que Aristóteles no sentirá ya ninguna urgencia de revisar o reformular a lo largo de su vida: es el inmutado y platónico Aristóteles de fondo: el de la realidad global, el discurso y la semiótica.

1.15.- Un métodos (camino) paso a paso frente a la intuición fulgurante de Platón

Como Platón, Aristóteles parte de una constatación cognoscitiva. Platón lo hace del conocimiento intelectual, simple e incorruptible, de las cosas sensibles;

Aristóteles constata, por lo contrario, la existencia de una pluralidad de discursos sobre las cosas sensibles y, también, la ausencia de una auténtica noticia fenomenológica de la *Physis* como realidad única y una.

Formalmente - en tanto que potencia - el concepto “continuo” aporta una primera unidad y una justificación de la unidad para la fenomenología plural de la realidad física. El motor inmóvil aparece después como única posibilidad de determinación y solidificación real de unas unidades que, abandonadas a su origen metafórico - la geometría generativa de líneas, planos y cuerpos - no pasarían de ser fantasmagorías lógicas posibles. Pero la unidad y unicidad de la *Physis* todavía no apunta por parte alguna. Esta imprescindible unidad frente a las fantasmagorías dispersas y a los discursos circunstanciales constitutivos de la verdad de cada uno, sólo se alcanza al extrapolar la propia naturaleza noética en el puesto del *arjé* y del *telos* del conocimiento de la única *Physis*. Se trata de una especie de gran pirueta dialéctica final.

1.16.- El proceso real constitutivo de la Physis tiene un arjé y un telos puramente noético

Insistimos: Aristóteles no ha inventado el paso y la pirueta; le han precedido Anaxágoras y Platón directamente en la atribución de un inteligir previo a todas y a cada una de las cosas; uno, como *arjé* presocrático; el otro, como conceptualismo post-socrático. Pero Aristóteles da la versión acabada.

En efecto, a partir de los discursos plurales de todos y por todos aceptados, una entidad noética, y sólo noética, cierra dialéctica y ascensionalmente el camino “continuo —> motor *primero* —> *Physis* una”. Pero también cierra descendentemente el itinerario “Uno-plural-uno”, en el que el uno primero es un puro dinamismo sin partes, que sólo puede darse en el campo noético puro, y el segundo uno es un *télos* motor determinante de sí mismo, que sólo puede ser automotriz en un *arjé* noético puro, donde es posible que lo “uno” sea lo “otro”, el motor el movido, el pensar lo pensado y, ello, en un dinamismo propiamente vital, automotor perfecto.

Sólo un automotor perfecto puede iniciar, mantener y perfeccionarse en un proceso temporal a partir de lo eterno. Y en este punto, gracias a la extrapolación de la acción intelectual como vida total y única, Aristóteles teoriza la perfecta unidad de la *Physis*. Él consigue evitar la dualidad irreductible de Platón, la pluralidad caótica de los sofistas, o la pluralidad matemática de los neo-pitagóricos, armónica pero gratuita. Y, evidentemente, la *Physis* única y una será “real” - “objetiva” diríamos nosotros, desde la otra vertiente del conocer, el de la subjetividad humana -: es la perfecta explicación de la pluralidad de los discursos que “todos decimos” porque nos es imposible otra cosa.

1.17.- *Las paradojas del tiempo: versión eléata, popularización agustiniana y análisis semiótico*

Lo que a los presocráticos e, incluso a Platón, les parecía claro y simple - que la *Physis* era una - al pensarlo se torna muy complejo. Es lo que Aristóteles recoge en uno de sus principios epistemológicos: “Las cosas aparentemente simples ...”⁴⁶

Y, si fue tan complejo recuperar la unidad, lo más simple de la *Physis* griega arcaica, no lo resulta menos recuperar la ingenuidad de las tres grandes zonas de los discursos plurales sobre la *Physis*: movimiento, espacio-lugar y tiempo. También esta triple multiplicidad de discursos necesita un gran esfuerzo de teorización para no resultar un caótico e inutilizador acervo de discursos contradictorios. Pues evidentemente el movimiento no es espacio o lugar, ni ninguno de ellos es tiempo a secas; constitutivamente se oponen entre sí.

Nosotros alegraríamos que se oponen entre sí por la acción intelectual de construir nuestro conocimiento semiótica, voluntaria y culturalmente. La experiencia viva y milenaria de la humanidad pivota discursivamente en la distinción de estas tres áreas. Como la unidad y unicidad de la *Physis*, esta solución nuestra no es inicial, sino complejo producto constructo final en vistas a ciertos y sólo ciertos problemas vividos. La semiótica *avant la lettre* aristotélica no permite aún este discurso postmoderno, de esta posmodernidad iniciada en Hegel y andada entre historicismos, sospechas, lingüísmos, estructuralismos, formalismos y pretensiones ya agostadas de ciencia semiótica.

Aristóteles emprende la lenta recuperación de la unidad-divisibilidad⁴⁷ de cada conjunto discursivo, y de todos ellos entre sí. La expresión “las cosas aparentemente simples...” es la raíz del filosofema helenístico popularizado tan mal por Agustín de Hipona, que lo convirtió en un quejido de la subjetividad psicológica ante el misterio del tiempo, como se describió al comienzo del artículo.

Para Aristóteles la reflexión sobre el tiempo y la *Physis* no era una expresión del alma dolorida por su insipiencia; la complejidad arrancaba de la percepción de las contradicciones y paradojas de los discursos que todos decimos porque la mismísima realidad los impone. El Filósofo hablaba ya fortalecido por su potente *arjé-télos* noético y bien poco dado, en un mundo conceptual naciente, a los misterios y soliloquios retóricos de una baja latinidad empobrecida cultural y económicamente.

46. *Physica* 184a 1-25.

47. Estudiado antes, hacia el comienzo del trabajo, en el apartado 1.4.

1.18.- *La paradoja clásica del tiempo no anda por vías de alma individual y memoria humana*

Asentemos de entrada, y por segunda vez, que el tiempo es irreductible a los otros dos ámbitos físicos y que, en Aristóteles, ha de ser tan físico y real como ellos. De otra forma se arruina absolutamente todo el discurso de la *Physis* aristotélica. Insistamos en subrayar que la *Physis* del gran Filósofo es un proceso temporal eterno, que sólo un automotor noético perfecto puede iniciar, mantener y perfeccionarse en él, sin que ello comporte todavía una consciente subjetividad epistemológica, una subjetividad que sólo apuntará conceptualmente casi un milenio más tarde pese a que ya se da bastante antes en lenguaje mítico psicologista.

La paradoja específica del tiempo⁴⁸ nace de su triple momento. El tiempo tiene esencialmente el “antes - después” - común a los tres ámbitos discursivos⁴⁹, pese a ser términos primariamente espaciales (219a 15) -. Y posee el agravante de un etéreo “ahora” o “instante” peculiar, que aparece como especialmente irreal. En efecto, un ahora inextenso, denominado “presente”, separa un “pasado”, que ya no es, de un “futuro” que aún no es. Con ello ninguno de los tres momentos del tiempo existen y, menos que ninguno, el complejo compuesto de los tres, el todo denominado tiempo.

Tan clara presenta Aristóteles la paradoja del tiempo, que Ockham, en el siglo XIV, se creerá autorizado a considerar que el Estagirita demuestra que el “tiempo no existe”.

1.19.- *El trasfondo latente de la paradoja clásica : tiempo y eternidad*

Con toda evidencia, la fórmula clásica de la paradoja del tiempo no subraya a simple vista el entramado paradójico de segundo nivel que la anida. Este nuevo nivel discursivo y paradójico se abre cuando, además, el tiempo, de triple momento, es la realidad física⁵⁰ de lo eterno, de colmada plenitud simple. En este marco del “antes - después v. eterno” es donde se ubica la auténtica problemática aristotélico-platónica del tiempo, que, recursivamente, vendrá a dar en el “ser por sí (*a se*, en latín)” y “ser en /por otro (*ab alio*)” de la metafísica aristotélica⁵¹.

48. Aristóteles la formula en *Phys.* I, 10; 217 29 - 218a 8.

49. *Phys.* IV, 11; 218a 25 ss. y IV, 11; 28b 21ss.

50. Platón : *Timeo*, 37d y 38b y 39c 5 - 39d 2 ; véase Aristóteles: *Phys.* IV, 10; 218a 29 - 218b

10.

51. C. SARRATE G.: *La categoría de relación en Aristóteles*. En “Acta Medievialia” 15 (1994).

Es en el mismo entramado de temporal-eterno dónde el Estagirita recupera la unidad, esta vez dialéctica - como siempre, pero más subrayadamente, si cabe - de la realidad simple del tiempo. En el bien entendido de que “lo mismo son el antes y el después, a pesar de que en tanto que son lo que son, se oponen”⁵². Y es precisamente frente a esta base “eterna” del tiempo aristotélico, y clásico en general, hasta el Eriúgena, donde los lectores psicologistas o ya mecanicistas, empiezan a perder pie en vez de “com-prender”: la eternidad no existe psicológicamente o de forma significativa y positiva para la mecánica de Newton⁵³.

1.20.- *El tiempo no es movimiento, ni espacio, ni número, ni esfera, ni el Todo*

A la luz de los discursos de la tradición griega, el tema del tiempo es especialmente oscuro hasta ser dudosa su realidad⁵⁴ (217 b 32-33), o, algo incomprendible para quien en la reflexión advierte la enorme riqueza de discursos incompatibles que pivotan sobre el término inasequible (218a 29-31). Prácticamente Aristóteles conoce y acepta todas las enciclopedias, o acepciones propias de un diccionario enciclopédico, del tiempo que recogimos en las páginas 345-347 de la primera parte de este trabajo⁵⁵. Aparentes repeticiones, posibles objeciones y defensas, en realidad mejor sería estimarlas como constatación y asimilación ponderada de enciclopedias diferentes. Las formas semánticas de la temporalidad aristotélica son extraordinariamente ricas en comparación con el monocorde tiempo de Ockham.

52. *Phys.* IV,11; 219a 20 ss. La expresión es a todas luces paralela a y pre-aplicación de la de “lo mismo es el dividir y el unificar...” (*Phys.* IV,13; 222a 20) citado antes, y meollo lógico del “continuo” como función discursiva que permite, en tanto que es la base común “construida” por ampliación de campo seriador, una unificación dialéctica de los discursos contradictorios que todos decimos porque son necesarios para describir la “realidad”.

53. Sí existe significativamente la eternidad en la mecánica dinámica de Newton. Pero sólo figura formal y negativamente: es la consecuencia formal y negativa de la “ley de inercia”, una ley que, de hecho y como mínimo, ya está presente desde la definición ockhamista de movimiento. La diferencia entre una presencia significativa positiva y la meramente negativa es que, en el primer caso, lo “eterno” es fundamento y causa óptica de la entidad y multiplicidad de las cosas, y, en el segundo, es sólo la ausencia teórica de límite en el movimiento local fáctico de una entidad nouménica tal como aparece en el mundo del discurso de la mecánica de los sólidos. En realidad, se da una equivocidad total entre la eternidad clásica y sus aparentes sinónimos modernos, como la hay entre “continuo” u “infinito” en un marco histórico o en el otro.

54. Ockham no matizará en absoluto su afirmación: para Aristóteles el tiempo no existe en el mundo extra mental, y lo demuestra palpablemente. Se verá posteriormente, pero importa destacar los vínculos ya desde ahora, para facilitar la superposición comparativa de estructuras semióticas que es el *métodos* de la Historia de la Filosofía.

55. *El tiempo y la historia. I: Tiempo del historiador, tiempo del filósofo*. En “Acta historica et archeologica mediaevalia” 19 (1998) 319-354.

En una primera operación de desbroce, algo va quedando claro para el Estagirita: ciertamente el tiempo no es el espacio, pero tampoco es simplemente el movimiento (219a 1 ss). No es la esfera de los astros fijos, que coincide con él en afectar a todas las cosas. Ni es la totalidad de las cosas temporales como tales, pese a que ellas son las que se suceden en el tiempo (218b 1-2). No es un puro “número” pitagórico ni, aún menos, algo que sólo existe en el alma⁵⁶. Y, sin embargo, es todas estas cosas a la vez, si se atiende a una u otra función, a un u otro predicado. Incansable, Aristóteles va discriminando funciones, predicados y niveles del variopinto entorno discursivo del tiempo y distiguiendolos de predicados, funciones y niveles aparentemente idénticos o similares asignados a otros conceptos, además de serlo al tiempo.

Por ejemplo, a la larga quedará muy claro que el tiempo es un tipo especial de movimiento, pero no el simple movimiento. Y será evidente que sin cambio y movimiento no existiría ni aparecería el tiempo en la *Physis*. Pero el tiempo como tal no es ni el simple cambio ni el simple movimiento sino el movimiento con “ahora” como unidad y vínculo (219a 30 - 219b 1).

Este trabajo de criba y comparación atenta a las relaciones de los términos del discurso entre ellos y al “lugar” que ocupan unos respecto a otros en los juicios del discurso para inferir identidades y diferencias, uniones y separaciones, orden y estructuración, testimonia en Aristóteles un semiólogo de primera línea. Es un hombre que piensa en profundidad, personalmente, y sabe que pensar es “construir” un discurso, tanto si él es el pensador, como si otros le ofrecen su discurso.

El Filósofo es un semiólogo tanto activo (autor, pensador) como pasivo (lector, “comprendedor”). Y nunca - superado el momento de rechazo de las opiniones extrañas y peregrinas, que nadie comparte de forma significativa - rechaza o reduce un discurso a otro “mas acertado”: esclarece, delimita, acepta comprensivamente gracias a su análisis de comparación de las toponimias semióticas, de las relaciones entre sí de los signos como tales signos, que muestran e imponen los textos concretos, y constituyen el “significado” y el “sentido” de cada signo material y objetivo.

1.21.- El tiempo, como el movimiento, está en la magnitud

Excluidas de la consideración inicial las identificaciones abusivas testificadas por la tradición, explicables por inexperiencia, apresuramientos o giros retóricos poco felices, Aristóteles emprende la exposición - en realidad, auténtica construc-

56. Afirmación que sí formulará, casi sin matices, Guillermo de Ockham, al que no se puede calificar, no ya de idealista, sino ni tan sólo de nominalista en sentido propio, exacto y actual del nominalismo posterior a Tarski. Como no es exacto etiquetar de idealista ni de nominalista el tiempo puro de Newton, tan “geometrizable” y pseudo-platonizante como su espacio.

ción - de la propia omnicompreensiva teoría del tiempo. Ahora es él quien vincula y estructura signos, términos tradicionales, para salvar todos los discursos aceptados por cualquier locuente y transmitidos culturalmente.

El punto de partida, como es de esperar, será a) la geometría generativa (219b 24-25), b) la noción de continuo y c) la de la inteligencía que mide, como ya recogimos. El tercer momento es el más discutido por la historiografía, tanto para la realidad total (la *Physis* y su *arjé-télos*) como para el tiempo. Y es discutible en verdad, pero no hasta atribuir al Estagirita unas incoherentes posturas tan radicales e impensables históricamente como sería un idealismo total respecto al tiempo⁵⁷; ni tan realistas - si alguna vez los hubo - como para leer en él un absurdo realismo “corpóreo”, un substantivismo individual del tiempo, tan perfectamente anacrónico en su momento como en el nuestro⁵⁸.

1.22.- El “ahora” (*nyn*) como el vehículo temporal para una geometría genética del movimiento

La geometría generativa en el caso del tiempo queda vehiculada por el *nyn*, el *nunc* o “ahora” (219b 21-32) . El ahora es el límite del tiempo, que lo genera al avanzar desde el antes hacia el después. Porque, en efecto, el ahora marcha generativamente sobre un “continuo” de magnitud, como el punto geométrico o el cuerpo móvil que se traslada (219a *passim*) en la dimensión “preferentemente espacial del antes y el después”. A la larga será el “número” (220a *passim*, especialmente al final, lín. 15-26) y la unidad de medida homogénea, determinada por dos límites numerados y aptos para medir otros movimientos desde el originario campo de la “temporalidad” irreductible.

1.23.- Lo peculiar y constitutivo del tiempo: el número del movimiento según lo anterior y lo posterior

Al tratarse de un ahora diferente cada vez, un ahora que delimita un continuo intermedio entre él y el precedente, más bien la función que ejerce el “ahora” es la

57. Vinculado de hecho a una subjetividad noética individual y meramente humana, desarrollada plenamente sólo en el s. XVIII, y a los a priorismos formales del yo trascendental. Preludiado muy certeramente por Ockham, como insinuamos

58. Lo que más se acerca a ello es el “*sensorium Dei*” newtoniano que, evidentemente, no es “corpóreo”, como no lo son el espacio o el movimiento pese a que sean condición incorpórea de la corporeidad de los cuerpos, de las sustancias extensas nouménicas y sus interrelaciones extrínsecas. Ockham, que ya marcha en la línea epistemológica de Newton, reacciona violentamente contra el realismo del movimiento, espacio y tiempo, opinión que atribuye no a los neoplatónicos - como Newton -, sino a sus “*moderni*”.

de separación de unidades de tiempo, unidades continuas en un contiguo seguido. Si estas separaciones y delimitaciones se numeran, el traslado bien relativo de un ficticio “ahora” idéntico, genera un movimiento numerado. Y un movimiento numerado según el antes y el después, es el tiempo para Aristóteles y uno de los tres campos irreducibles de la *Physis*, una terna relacionable con la terna.

En efecto, el desplazamiento numerado de un ahora que realiza las funciones básicas y esenciales de cualquier discurso que pueda calificarse como temporal: medir de una u otra manera la cantidad de otros movimientos, situar con precisión un momento dentro de una sucesión, medir la duración o permanencia de algo inmóvil, establecer la sucesión y ubicación exacta de unos hechos o acciones puntuales, fijar el desarrollo de algo en la posibilidad del después, el futuro, etc.

Tiempo “es justamente esto: número del movimiento según el antes y el después” (219b 1-2). El número numerado del movimiento según el antes y el después define exactamente el *quid rei* esencial del tiempo, junto y en oposición a los otros movimientos, los otros continuos. La oposición nace de qué y cómo se mueve: se mueve el ahora y lo hace numeradamente. Lo común genérico es aquello que constituye la base de absolutamente todo discurso, sea el discurso sobre la realidad sensible, sea el discurso sobre realidades puramente intelectuales, sea el discurso sobre relaciones entre cosas corpóreas o sólo pensamientos: la noción de continuo entre un *arjé* y un *télos* reales.

Está claro que el constructivismo visual⁵⁹, la geometría generativa de un ahora simple, inextenso, ideal en definitiva, que corre y es numerado sucesivamente a intervalos regulares sobre un continuo magnitudinal, es un producto y un ejercicio de la más pura y etérea semiótica. No ha imaginado nada Aristóteles, no ha mirado nada, no ha intuido nada del mundo visible: ha construido cincelandos signos.

Simplemente, Aristóteles ha creado un juego semiótico denominado discurso temporal. Y lo ha creado tan potente y tan de acuerdo con una semiótica funcional tan amplia, que la base semiótica le permite aplicar el mismo constructo temporal, pensado primeramente para la *Physis* extensa y sensible, hasta los recovecos de la pura y simple acción de pensar, evidentemente descrito sobre la experiencia del pensar humano pero bajo forma “conceptual” socrático-platónica.

Pero ocurre que esta magnífica construcción del continuo, de los continuos físicos, constructos de una potencia y nitidez inigualada hasta aquel momento, por ahora, son y sólo son construcciones, teorizaciones, juegos mentales de intelectual. Sobre todo a los ojos del propio Aristóteles, bien advertido del fallo conceptualista platónico.

59. Ver, especialmente, *Phys.IV*, 11; 219a 20 a 220a 25.

1.24.- El quiebro hacia el realismo, el fáctico destino histórico de Aristóteles

En este punto la historia - que para esto sirve la Historia de la Filosofía - aporta la existencia de tres caminos reales para superar el puro mentalismo vacío, efectivamente usados a lo largo de los siglos.

Hoy, con veinticinco siglos de madura experiencia sobre las maravillas que es capaz de obtener la mente humana con los adecuados lenguajes, se aceptaría tranquilamente que, en efecto, el tiempo es un constructo semiótico culturalmente riquísimo, pragmáticamente potentísimo e insustituible, prácticamente omnipresente. Es un salto en el vacío, la opción por el puro constructivismo convencional del pensar humano: resulta aceptable con normalidad sólo porque veinticinco siglos de éxito permiten la serena constatación de otra enseñanza histórica, la de que más angosta y más esterilizante resulta ser la dogmática cerrada acerca de la realidad, la verdad. La Historia proporciona cierta seguridad, útiles herramientas al pensar. Es, sin poesías, verdadera experiencia y maestra de la vida, apreciada desde la epistemología semiótica.

La Baja Edad Media y Ockham representarán el segundo modelo de epistemología temporal. Será el momento de caracterizar esta gran doctrina sobre el mundo, la teoría y el tiempo. Se trata ya de una concepción claramente subjetiva según las pautas de la Modernidad. Pero subjetividad a priorística y psicológica, son sus dos lastres característicos y graves.

Aristóteles vive en los albores de la escritura y la lectura. Platón todavía tiembla ante los efectos deletéreos de la novísima "cultura de la imagen" que inauguran los escritos, y recluye sus propias producciones escritas a propedéutica exotérica de más sólidas enseñanzas presenciales, es decir, son folletos de propaganda de la Academia y de los veinte años de convivencia ilustrada de sus académicos. Grecia no puede hacer en forma alguna piruetas en el vacío: demasiado joven, la experiencia, la costumbre no son tan fuertes como para permitir el abandono de las vías estimadas todavía "seguras" de la realidad.

Además, de hecho, muy bien construido y entreverado, los hilos semióticos del tejido en torno a los discursos y el "continuo" han aprisionado la mano del Estagirita. Aristóteles ya no es libre, pese a su semiótica espontánea de los comienzos, para optar por otra vía, otro *métodos* que no sea la aceptación de la realidad.

La joven promesa de la Academia se ha dejado atar a la realidad en el momento en el que ha reconocido que los constructos de su geometría generativa semiótica - continuo, tiempo, etc. - necesitaban que una "entidad", una "causa", un "sujeto" les diera auténtica realidad. ¿ Quien divide o unifica un continuo? ¿ Quién sitúa, quién determina dónde inciden los puntos límite, los ahora numerados? O bien, el propio móvil ¿ acaso no es el sólido real que corre sobre la magnitud? ¿ sobre qué corre ?

1.25.- *La eternidad como realidad óptica, epistemológica y ontológica del tiempo*

Al admitir que el movimiento y la presencia de unos límites en el ámbito del conocimiento exige una causa final objetiva, al aceptar la necesidad lógica, antes expuesta, de los motores primeros para la determinación del conocimiento, Aristóteles ha firmado la tesis de un Motor Inmóvil Primero y, además, ha aceptado que su entidad tenga la doble caracterización de ser noética y ser *per se*.

Por lo que respecta al tiempo, la existencia del Motor Inmóvil Primero real posibilita recoger otra antiquísima veta lingüística griega y seguramente indoeuropea: el vínculo ente *aion* y vida⁶⁰. En Aristóteles “realidad” y “eternidad” se dan físicamente la mano, son anverso y reverso de lo mismo, gracias al Motor Inmóvil Primero o “*noésis noéseos, zooé*”.

La razón de ello es muy simple. Si se ha de admitir un origen “físico” de la vida de la *Physis*, habrá de ser algo autosuficiente en la acción de ser el responsable radical de cualquier fenómeno de la misma. Habrá de ser anterior a cualquier aspecto óptico concreto y a su categorización en el discurso ontológico. Será necesario pensarlo como inmanente, uno, con la multiplicidad, y vinculado a ella de manera lógicamente necesaria. “Primero” comporta la unicidad de origen, ser principio. “Motor” vincula necesariamente *arjé* con *Physis*: no existe propiamente un motor sin un movido, como no existe un movimiento sin algo movido y algo que mueve; en su entorno cultural, al Filósofo no se le alcanza que pueda escindirse la unidad - en el fondo formal y semiótica⁶¹ - de los tres conceptos. Tanta unidad ve y postula para ellos que, en su versión de *noésis noéseos, zooé* presenta la terna como un único acto real en tres modalidades y, gracias a ello, único Motor Primero semoviente, es decir “viviente”, “vida” y origen de su propio despliegue en una multiplicidad de manifestaciones vitales que “realizan” las posibilidades latentes en el primer acto vital. Y sin embargo, la existencia de las manifestaciones no altera en nada al *arjé* precisamente porque sólo “dice fenoménicamente” en la *Physis* lo que ya estaba noéticamente en el *arjé* en tanto que *telos* rector de las determinaciones.

Los neoplatónicos, como buenos lectores “escolásticos” de Platón y su gran expositor, no harán otra cosa que desarrollar y pulir el dinamismo del *arjé-telos* y su *Physis* presentado por el Estagirita. El “todos decimos” aristotélico no será otra cosa que la manifestación en el discurso mental y, después, en el lenguaje humano, de la actividad vital del *arjé-telos*, su versión de la “memoria” y la “participación platónicas.

60. FESTUGUIÈRE, A.-J.: *Le sens philosophique du mot aión*. En “La parola del passato. Rivista di Studi Classici”, XI (1849) 172-189. Degani, E.: *AION, Da Homero ad Aristotele*. 1961.

61. Son las definiciones recursivas de cada uno de los tres signos lo que constituye en unidad infrangible y necesaria a la terna de signos, en este juego semiótico “constructo” y, por ende, sólo fácticamente necesario para nosotros.

1.26.- *El tiempo, determinación de la eternidad perfecta, una e infinita*

Naturalmente, un Motor Primero Inmóvil, noético y absolutamente precategorial, simplemente está indeterminado respecto a las categorías temporales, como acerca de cualesquiera otras, espaciales, cinéticas, lógicas, Este Motor trasciende cualquier idea neopitagórica. Su entidad es simplicísima y puro dinamismo para “realizar”, convertir en realidades los posibles. Ello le obliga a ser postulado como puramente noético y como eterno,

En efecto, es en la Intelección - acción, en el inteligir - donde se dan las determinaciones y categorías (*kategoriein*, acusar, manifestar). Y ha de ser eterno el Motor Primero óntico porque nada puede precederle ni moverlo, y, él mismo, ha de ser finalísticamente responsable de su automotricidad generadora de categorías, entre ellas la de tiempo, sucesión numerada entre un antes y un después. Pero lo que son categorías en una limitada inteligencia humana que mira fenomenológicamente la “realidad”, para el *arjé-telos* noético son realidades ónticas, aún que sólo accidentales y en la propia Intelección.

Si ha de contener todo lo que constituirá una *Physis* explicativa, el Motor no ha de ser tan sólo “in-finito”, con una unidad no dividida en una serie ilimitada inmanentemente. Además, ha de ser “eterno”: con la extraña motricidad de una vida intelectual simplicísima en acto perfecto, sin la más mínima sombra de categorización delimitadora, pese a contener finalísticamente “in-finitas” series “in-finitas” en la potencia de su unidad. Ser eterno en el mundo clásico es ubicarse en un tipo de vida, el de la plenitud absoluta; no es, como en la infinitud clásica, una mera indivisión dentro de una unidad divisible en potencia; ni cómo en la infinitud de hoy, una ilimitación por ambos extremos de la sucesión de una serie, una tendencia sin límites de un determinado sucesivo.

A partir del *arjé-telos* eterno, que contiene la plenitud de la realidad finalísticamente, el tiempo aparece como una determinación real y accidental dentro de una gama determinada de posibilidades, contenidas y desplegadas inmanentemente en, por y para el *arjé-télos*.⁶²

1.27.- *La eternidad, “entidad”, “causa”, y “sujeto” del tiempo*

En el *arjé-telos* noético eterno, Aristóteles encuentra efectivamente lo que andaba buscando en su largo itinerario desde los discursos varios hasta el análisis del

62. La fórmula de las tres preposiciones - en, por, para - es explícita y muy central en Juan Escoto Eriúgena (siglo IX) pero inscrita ya en un paradigma de subjetividad noética divina, ausente totalmente del juego semiótico de Aristóteles, limitado a un paradigma biológico, fisiológico. En cambio, la teoría de las ideas ni tan sólo era fisiológica - proceso dinámico vital: *physis* - en su versión neopitagórica, sin los géneros supremos de Platón: era simplemente morfológica, taxonómica.

conjunto de los discursos temporales. El tiempo está necesariamente enraizado en el *arjé-telos* noético de la *Physis* como una forma accidental del *ens per se* del mismo *arjé-telos*.⁶³

Efectivamente, Aristóteles ha encontrado el “sujeto” de su discurso sobre la *Physis*. Sujeto de la *Physis*, en el sentido más gramatical y lógico de “a quién se atribuye”, “de quién se dice” la *Physis*, tomando como un predicado simple la totalidad de los discursos de la Física. La unidad de los discursos múltiples y aún contradictorios de la fenomenología de *Physis*, se constituye como una verdadera unidad “por naturaleza”, un verdadero continuo constructo concreto, si y sólo si tienen un auténtico sujeto único del que se dice todo. Todo lo “físico” se dice del único *ens a se, per se*, que se despliega en la multitud de los *entes ab alio* sin dejar de ser el único *ens a se*, origen real de todas las cosas reales.

Aristóteles, a través de un itinerario laboriosamente construido, ha localizado finalmente la “causa”, el responsable real del movimiento y cambio de la vida del todo sensible, la *Physis*. El Alma de Platón es en realidad la tercera modalidad del acto único del único *arjé*: el *zooé* del *noésis noéseos, zooé*. Modalidad que en verdad adviene lógicamente como producto de las otras dos, en tanto que unidad viva de ellas. Pero, además, es realmente causa final de todas las formas accidentales que constituyen la *Physis*. Al mismo tiempo que la causalidad simplemente una y originaria del *arjé-télos*, se irradia a través de la Vida-Alma en la cuádruple causalidad de la *Physis* y de cada una de las realidades de la *Physis* capaces de ser “sujeto” de un discurso coherente y distinto de otro.

1.28.- La historia natural de la *Physis*

A los resúmenes de ciencias de la naturaleza - biología, mineralogía, zoología, botánica - de los manuales escolares, hace unos años se les daba el título genérico de “Historia natural”⁶⁴. Efectivamente un griego clásico habría denominado así a tales conocimientos; pero también en el mismo sentido denominaba historia natural a lo que hoy señalamos con el nombre de “historiografía” y oponemos radical-

63. Y, en este aspecto, con razón Ockham convertirá la “ciencia” en un *habitus*, accidente de la inteligencia. Con un cambio fundamental, radical: que Aristóteles habla de la Inteligencia cósmica que es *arjé-telos*, mientras que Ockham hable del conocimiento humano que es “decirse” limitadamente, y muy determinadamente, aspectos que son relaciones extrínsecas de unas plurales entidades nouménicas. Como veremos el tiempo deviene en este caso una mera variable unívoca en una fórmula calculable.

64. Respondería a unas semánticas exactas pero arcaizantes. De *historein*, testimoniar, narrar verdídicamente, y *physis*, naturaleza, lo que ha de nacer (*nascitura*, en latín), lo que nace sucesivamente en un proceso de generación y corrupción.

mente, como una de las “ciencias humanas”, a los estudios de las ciencias positivas propiamente dichas.

Muy en consonancia con ello, se atribuían unas determinadas funciones a tal historia de los hechos humanos. Si los hechos humanos eran tan naturales como los zoológicos, botánicos o minerales, a la historia de estos hechos, narración testimonial, se le podía pedir orientación, enseñanza experimental sobre las buenas o malas costumbres, presentación razonada de las estructuras óptimas de la *polis* y la concienciación del ciudadano acerca de su propio ser de “natural” de tal *polis*, la riqueza de las intelecciones de la realidad en los sucesivos discursos (doxología), etc.

En el mundo clásico, tan bien teorizado por Aristóteles, todo era susceptible de un cierto conocimiento discursivo, versión humana plural de las estructuras racionales únicas y objetivas que manifestaba el *noys-logos* en la realidad viva de la *Physis*. De la misma manera, en paralelo, también el discurso testimonial y auténtico acerca de los hechos humanos, no menos regidos por la racionalidad cósmica a través del pensar del hombre, eran un auténtico desvelar racional de la “naturaleza” humana y cómo mantener al hombre singular y a las comunidades ciudadanas en una óptima armonía con el todo, del que eran parte destacada.

Evidentemente una tal epistemología, arranca de la concepción del tiempo como manifestación sucesiva de una eternidad profunda y, hasta cierto punto, inmutable o, por lo menos evolucionable dentro de los límites de la “normalidad racional” y en tanto que al hombre le es dado conocerla como probada verosimilitud⁶⁵

Nada más lejos que las azañas, prevalentemente individuales, de los cantares de gesta; nada más diverso para el lector atento frente a la historiografía romántica, la

65. Efectivamente, este concepto de historia no es primitivo, sino el de Polibio (siglo II a.C.) arropado por la reflexión eminentemente epistemológica del aristotelismo recogido por la Nueva Academia, Cicerón en el siglo I a.C. La historia era el testimonio veraz de la armonía o de la desarmonización, según las ocasiones, de la *Polis* y la *Physis* como estructuras permanentes de la Realidad Total, y descubrimiento “causal” del efecto de felicidad o desgracia de los ciudadanos. Ante el sorprendente éxito de Roma en pocos siglos, Polivio convirtió el saber causal puntual y sucesivo, en testimonio de un auténtico proceso evolutivo de la realidad física y política. Cicerón recogió este evolucionismo de las “ideas” mismas, o de las estructuras noéticas profundas de la cotidianidad, si se prefiere, y las matizó con la prudente verosimilitud alcanzable de manera probada con la parte de verdad que cada uno aporta al conocer activo de la humanidad, riqueza de aspectos que las instituciones políticas deben organizar y convertir en razón práctica que guíe la Ciudad Imperiosa, que todavía no es un Imperio. La obra obligatoria de referencia sobre la historiografía griega es la de S. Mazzarino: *Il pensiero storico classico*. Bari, 1965-8, en varios volúmenes. Una muy útil visión rápida puede ser la de D. Roussel : *Les historiens grecs*. Paris, 1973 (trad. esp. Buenos Aires, 1975) Un repertorio comentado y abundante para la historiografía romana se ofrece como apéndice en J.-Me. André y A. Hus : *Histoire a Rome*. Paris, 1973 (trad. esp. Buenos Aires, 1975, apéndice en las pp. 235 a 272).

historiografía positiva, la modelización globalizadora de los procesos de larga duración o la falsación de los modelos por las singularidades de la investigación positiva. Decantada en un determinada filosofía, formulada o rechazada en modelos literarios, cada cosmovisión vital tiene también su historiografía propia, gestora de un tiempo, derivada, después, de la misma cosmovisión.

2/3.- DE *PHYSIS* A FÍSICA A TRAVÉS DE LA HISTORIA, LA EPISTEMOLOGÍA Y LA TEOLOGÍA

2.- TOMÁS DE AQUINO Y SIGER DE BRABANT SOBRE EL LIBER DE CAUSIS.

2.1.- *El pensamiento de la inteligencia humana nunca fue la persona pensante*

La cosmovisión clásica era fuertemente unitaria, una incluso: una *Physis*, un Alma, una Inteligencia. Pero, que no había panteísmo alguno en el “monismo” clásico lo percibieron bien los Padres de la Iglesia, especialmente los Griegos. Todos ellos eran neoplatónicos y alguno incluso de muy notable valor filosófico, además de gozar de autoridad religiosa. Así lo vio Juan Escoto Eriúgena (s.IX), el genial *magister* que recobró el vigor neoplatónico para el agustinismo “tradicional” del Occidente carolingio. Así lo vieron, también, los siglos décimo, onceavo y doceavo, que bebieron de las fuentes eriugenianas y nada tuvieron de incultos e ininteligentes pese a que su cultura no era ciudadana, ni su inteligencia era una racionalidad científica. Nadie vio trazas de panteísmo durante mil doscientos años de cristianismo neoplatónico

Sólo en el Paris del 1210, son condenados como panteístas el recién descubierto Aristóteles, junto con el Eriúgena y los *magistri* parisinos Amauri de Bene y David de Dinand. Una condena muy novedosa y antitradicional que no se explica tanto por la fe cristiana, cuanto por la novísima visión del mundo de una sociedad sin precedentes en la historia anterior. En términos psicológicos y jurídicos, es la “mentalidad” del siglo XIII, y no la ortodoxia en la fe cristiana, la causa de una condena injustificable ante un largo milenio de cristianismo. Se trata de un bello ejemplo de los dislates del logicismo ucrónico, sin historia de fondo.

2.2.- *Una alternativa y una elección satisfactoria : el olvido de la historia*

La condena de Aristóteles y del Eriúgena en el 1210, mucho menos vocinglera que las parisinas del 1268 y 1277, es el final oficial del mundo antiguo, en disolución a partir del mnemotécnico Año Mil.

La segunda operación de desguace de la herencia clásica y patristica elimina el concepto de historia que había aflorado con fuerza pese al monismo y eternismo del mundo antiguo. Se pierde lo mejor del legado de Cicerón, de Agustín de Hipona y del Eriúgena. La dimensión histórica ocupa lugar principal en el *De re pública* del primero; gracias a Cicerón, en el *De Civitate Dei* del segundo; a su vez, por Agustín, la historia es la estructura de la tercera *species* de la *Physis* eriugeniana.

Apenas iniciada su formulación con inesperada agudeza y profundidad, la historia cae paradójicamente junto con el realismo de los universales, en la frontera de los siglos XI-XII. Precedido de la poco ágil *De potentia Dei absoluta* de Pedro Damían (m. 1072), la historicidad tiene su espléndido canto del cisne en Joaquín de Fiore (m. 1202), como alternativa frente al formalismo naciente. Luego el tema ya no levantará cabeza en la filosofía hasta Hegel, seis siglos más tarde. La historicidad, como la filosofía, levanta el vuelo al atardecer de los periodos históricos, como la experiencia en el otooño de los individuos.

2.3.- *El Concilio Lateranense IV, doceavo ecuménico*

En 1215, el Concilio Lateranense IV, doceavo ecuménico, durante el pontificado de Inocencio III, condena a Gioacchino de Fiore y nominalmente encomia a su oponente, Pedro Lombardo (m. 1160). Punto final para el mundo antiguo, el Laterano IV es la condena de una concreta comprensión de la Santísima Trinidad, la que permitía al Abad cisterciense calabrés asumir un concepto de historia íntimamente vinculado al punto neurálgico de la vida divina⁶⁶. Evidentemente cerrar la Antigüedad, exorcizar la historia no era el propósito del Concilio; nunca la práctica es conforme con la pragmática de las acciones en el todo de un momento temporal dado⁶⁷.

El efecto de la condena conciliar fue realmente fortísimo y sorprendente. Como fortísimo y sorprendente resultó el juego de incomprensiones en torno a Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo.⁶⁸ La brutal Europa Latina se aprestaba a entrar por los caminos de la razón científica y, *post festum*, se asiste a sus inconscientes pero certeros pasos hacia una novedad que la gobernó *sine colega* durante seis siglos.

66. Véase el desarrollo del tema en nuestro : *¿Crisis o nuevo espíritu? 1.- Joaquín de Fiore y su "concordia". 2.- Joaquín de Fiore y su teología trinitaria.* en "Acta Historica et Archeologica Medievallia" (Barcelona) (1995-96)n. 16-17, 71-94 y 18 (1997) n° 18, 223-256.

67. En verdad, la historia no tiene sujeto que la dirija, pese a que la historiografía siempre consista en una modelización razonable. Podemos conocer muy bien la visión del mundo de tiempos pasados si empleamos constancia, inteligencia y método en ello; pero, con o sin estas cualidades, no podemos ir más allá de *l'immaginaire* respecto a nuestro presente.

68. Véase nuestro *Bernardo de Claraval y la intelectualidad de su tiempo.* en "Ilerda" (1991) 49, 59-95.

2.4.- *Historia y teología trinitaria: restos arqueológicos para el siglo XIII*

Eliminada una visión organicista, fisiológica del cosmos como viviente que desde la eternidad se distiende en el tiempo, y se recoge de nuevo en la plena unidad, lógicamente debía caer una historia demasiado próxima a un *istoreín* orgánico.⁶⁹

La poderosa concepción de la historia⁷⁰ del s. XII cayó por donde debía caer: no tanto por la sucesión de los hechos, cuanto por su unificación en una versión de la *arjé* clásica, la Trinidad cristiana.

Los aún abundantes tratados y polémicas sobre la Trinidad en el s. XII, desaparecen en el XIII, pese a su ya arqueologizante presencia, como molesta y escuálida reliquia inevitable, en los *Commentaria Sententiarum Petri Lombardi*, de obligada redacción y profesión académica para todo aspirante a *magister* en teología. Para Pedro Abelardo y sus discípulos todavía era evidente el paralelismo entre la revelación positiva divina de la Trinidad a los creyentes y la revelación natural de la misma por los filósofos, Platón, a los paganos; y por este paralelismo sabían qué significaba la Trinidad para los creyentes. La condena de Abelardo (1140) orilló esta consciencia de un paralelismo teológico, intelectual, e histórico. Permaneció como modelo de teología trinitaria el psicologismo catequético de Agustín, y nacerá el modelo causalista *sui generis* de Tomás embebido en la cosmovisión típica del siglo XIII.

69. La ciencia y la aplicación técnica de la ciencia no pueden depender de algo sólo perceptible dinámicamente en el tiempo de la subjetividad una vez desaparecida la razón cósmica. La ciencia no es compatible con la modelización omnicompreensiva, “borrosa” y, menos, de totalidades subjetivas; necesita modelizaciones nítidas y económicas o elegantes. Incluso cuando una de sus variables sea el tiempo, será el tiempo de relojes, no de sujetos. La gran aportación de Ockham será fundamentar este tiempo de relojes al servicio de una física mecánica. Una historia “física”, la querencia de K. Marx o la “historia sin sujeto”, que vienen a ser lo mismo, sólo renacerán en impostación semiótica. Ya aludimos a ella en la parte primera del trabajo, presentando la aplicación de una “historia sin sujeto” o una “modelización del proceso de larga duración” al tema de la filosofía, y valorando esta historia de la filosofía como la simple filosofía de hoy, en tanto que es la única epistemología y el único método que permiten modelizar la visión del mundo de cada época, su *imaginaire*, su pragmática y su valor en y para el presente, y guiarnos, con ello, a través del *imaginaire* de nuestro presente, para nosotros no asequible de otra manera como globalidad.

70. Subrayamos: de la historia, no de cierta “filosofía de la historia”. Lo que ofrecía Joaquín de Fiore era una modelización material de los hechos históricos, una lectura del “libro de los hechos temporales” en óptica trinitaria, como Newton leería el “libro de la naturaleza” en óptica geométrica. Recuerdese que el “*noésis noéseos, zoóe*” es la cima de una cierta “geometría genética” aristotélica. Valorar a Joaquín como hermeneuta o como teórico de una historia fantasmal, mal llamada “filosofía de la historia”, es fruto de los siglos posteriores, ya inaceptable para el nuestro como correcta estimación histórica.

2.5.- Tomás de Aquino, comenta el Liber de Causis

Hacia 1270-1272 un teólogo, Tomás de Aquino, comenta teológicamente⁷¹ el *Liber de Causis*⁷², todo él centrado en las tres hipóstasis neoplatónicas en versión de Proclo. Tomás quiere explícitamente advertir de los peligros para la fe que comporta la obra de un pagano en el tema de las tres causas supremas. Sin embargo, no atina a mostrar que precisamente la trinidad de hipóstasis del *De Causis* sería muy poco cristiana como Trinidad por su claro modalismo. Simplemente, el teólogo del s. XIII ya no reconoce el parentesco entre las trinidades. También para él, autor de un nuevo modelo teológico, su tratado *De Trinitate* es un teologuema fósil y aislado, acerca del cual lo menos esperable en aquel momento es la posibilidad de error. No interesa a nadie el tratado; a los teólogos les preocupa el *De Deo Uno* y los panteísmos larvados en él, no el *De Deo Trino*, tan vivo todavía en el siglo anterior y, dentro de una comparación proporcional de trinidades, desde mil quinientos años antes, de Platón al Abad de Fiore.

2.6.- Melius ostendimus nova, si diligentius vetera perscrutamur

Sería de un excesivo optimismo atribuir sólo a la autoridad del Laterano IV toda la desecación del *De Trinitate*; contribuyó sin duda en la medida correspondiente a las acciones mentales en la sociedad. Directamente el Concilio no trató de la historia joaquimita en clave trinitaria; sólo más tarde - mitad del s. XIII y en

71. Tomás emprende en París, entre los años 1270-1272, su *Expositio Super Librum de Causis*, la que, tal vez, sea una de sus últimas obras. Descubridor del origen neoplatónico y no aristotélico del *Liber*, realiza una comparación del texto de la *abreviatio* que recibe el nombre de *Liber de Causis* con los *Elementos de Teología* de Proclo originales y los escritos del Pseudo-Dionisio. En palabras de Saffrey, Tomás realiza una confrontación del “*aristotélisme avec le platonisme de Proclus et celui du Pseudo-Denys, sans perdre de vue la référence ultime à la foi chrétienne*”: Saffrey, H.D.: *Sancti Thomae de Aquino. Super Librum de Causis Expositio*. Louvain, Ed. E. Nauwelaerts, 1954. p. IX.

72. “*Proemium* : 1.- *Sicut Philosophus dicit in “X^o Ethicorum”, ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremae potentiae, scilicet intellectus, respectu optimi intelligibilis*. 2.- ... 5.- *Oportet igitur quod ultima felicitas hominis quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum, quia illud modicum quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his quae de rebus inferioribus cognosci possunt, ut patet per Philosophum in I^o “De partibus animalium”*. 6.- *Secundum autem quod haec cognitio in nobis perficitur post hanc vitam, homo perfecte beatus constituitur secundum illud Evangelii: “Haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum”*. 7.- *Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat ut, per omnia quae in rebus considerabant, ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent.*” Thomae Aquinatis *In librum de causis expositio*. Cura et studio fr. Ceslai Pera o.p. Cum introductione historica Sac. Petri Carmello et praeludio doctrinali Prof. Caroli Mazzantini. Taurini- Romae, Marietti, 1955.

ambiente franciscano - surge la reacción anti-histórica. Pero junto con la viveza de los tratados sobre la Trinidad, se desvaneció una inteligentísima captación y caracterización de la historia. Desapareció la sensibilidad intelectual de Abelardo ante la misma “corpulencia”⁷³ de los verbos de la lengua en el hombre que se expresa y piensa. Y desapareció el recuerdo de las varias fórmulas de trinidades históricas.

La aportación verdaderamente “moderna” del Abad de Fiore era concebir la historia como (1) un proceso intelectual (2) que se modelizaba a partir de un *arjé* único, (3) principio común para cualquier tipo de saber, (3) pero donador de sentido a la actividad humana como tal en su concreta y novedosa aplicación a la historia, y no sólo a la *Physis* o a la historia como “testimonio” sobre los momentos sucesivos de una *Physis* secuencial. La historia de Joaquín de Fiore era una “modelización” de un “proceso”. Un proceso que es autopoiesis de Dios y del hombre, en una relación dialógica entre personas, y no meramente aplicación de unas reglas o leyes, sean naturales o sean lógicas.

Cincuenta años más tarde, en torno a Tomás de Aquino y a Siger de Brabant, se explicitarían las causas del fracaso de la gran aportación especulativa del Abad de Fiore.

2.7.- *Theologia scholastica v. Theologia monastica; sobrenatural v. fisica*

La religión no era todavía rechazada, ni tan sólo olvidada, por la mayoría de los latinos del s. XIII. Pero la “teología” era cada vez más una ciencia de y para peritos especialistas, y la fe más “sobrenatural”, mientras para la mayoría de los mortales el mundo y la vida cotidiana corrían por otros cauces.⁷⁴

Tampoco se ignoraba, sino todo lo contrario, la dimensión humana en una nueva versión altamente individual y personal⁷⁵. Pero la vida cotidiana común abocaba al dominio de unas entidades ferozmente individualistas, pesables y contables, productibles, transportables, comercializables, pagables... y la vida humana transcurría con aceptable corrección igualmente sin necesidad de preocuparse por ella directa y detalladamente, cosa imposible con la obsesiva problemática que la producción y el comercio aportaban como una tormenta de arena. ¿A quién podía importar una “concordia” cuando para los más una fe sociológica era suficiente para dar sentido a la vida humana en cuanto a tal ? Si es que necesitaban dárselo, cosa

73. PETRUS ABELARDUS: *Theologia Summi Boni*.

74. O por cauces más poéticos, si se atiende a la predicación afectiva e imaginativa de los franciscanos, por otra parte tan afectos a un joaquinismo que era más teología de la historia y urgencia apocalíptica, que intelección histórica por medio de una “concordia” muy razonable. O por cauces más rupturistas y pauperistas, descarnadamente aislados por voluntad propia de entrega total, sincera y consciente a Dios, con plena renuncia a un mundo dominado por el dinero.

tan poco probable entonces como hoy. Sólo unos pocos podían desear, y realmente buscaban una fe personal como vehículo de realización humana.

2.8.- *Los signos de los tiempos en una polémica parisina*

Tomás de Aquino y Siger de Brabant son unos excelentes testimonios de su tiempo, uno por una razón, el otro por otra razón: el siglo XIII final reflexionaba a través de sus polémicas, entre 1268-73. En el primero, como teólogo, con extraña sensibilidad para los signos de su época; en el segundo, como filósofo, con gran intuición de las exigencias universitarias del momento.

El último acto de la polémica entre Tomás y Siger se centra en el *Liber de Causis*. Acto polémico peculiar, por cuanto Tomás muere poco después de publicar su *Expositio*; la respuesta de Siger ya no tiene interlocutor y está muy condicionada por este hecho, tanto o más que por la precaria situación del autor, *sub iudice* en la Inquisición y en vigiliias de marchar a Orbieto por ello. Tanto pesan estas condiciones que algunos han podido ver en las *Quaestiones* de Siger una rendición ante el que fue adversario académico.

No hay tal rendición. Siger cita a Tomás tan extensamente y tan sin reservas aparentes, como no pierde ocasión de puntualizar carencias y malas lecturas del maestro dominico. No lo menciona nunca, ni agría el tono sino que se conserva siempre de una objetividad total. El mismo carácter académico de unas *quaestiones* le facilita este “puntualizar sin discrepar”. Aún así, la discrepancia total de fondo está patente, para quien la quiera ver, bajo una contención y prudencia impuestas por circunstancias que no eran ni tan sólo previsibles cuando comenzó la controversia.

Mencionaremos brevemente dos puntos importantes de la discusión entre los *magistri* de la universidad parisina para extraer de ellos la estimación del siglo XIII: la oposición de los prólogos respectivos y las cuestiones sobre la eternidad y el tiempo.

75. Fueron cuatro almas inquietas o excesivas, que ciertamente las hubo, y engrosaron los movimientos pauperísticos, reformatorios, piadosos, ... marginales. Incluso, cuando la Orden Franciscana en pleno, dirigida por el moderadísimo superior general Miguel de Cesena, intentó defender algo de este sentir espiritual tan franciscano, desde dentro de la misma Orden la mayoría cortó rápidamente el intento. Como el Cister marginó a su Abad calabrés, mientras bebía a boca llena y exigía (1254) un aristotelismo parisino a imitación del oxfordiano de Grosseteste o del oportunista de Toulouse a partir del 1216.

El *Proemium* que antepone Siger de Brabant a sus *Quaestiones in l. de Causis* no tiene desperdicio.⁷⁶

Sorprende a primera vista que Siger casi reproduzca el texto latino usual de Aristóteles. Después se advierte que el “casi” es determinante. Pequeñas diferencias producen una orientación diametralmente opuesta entre el texto del medieval y el del Filósofo.

El griego habla de “aporías” y no de “*dubitationes*”. *Aporéîn* sugiere la desaparición inesperada de un camino, el pasmo subsiguiente y la detención. Por lo contrario, las frases con que Siger acompaña sus *dubitationes* mejor dan a entender que se ha presentado un bivio inesperado; un bivio que puede ser ridículamente radical, afrontado por un nesciente frívolo: ni tan sólo sabrá, a la postre, si ha alcanzado o no su destino, si debe detenerse o ha de proseguir el itinerario:

absolutio dubitationis finis est tendentis ad veritatem (lín. 8 - 9)
Cognitio enim veritatis in aliqua rerum solutio est dubitatorum. (lín. 19-20)

Tender hacia la verdad, el conocimiento de alguna cosa, es desligar el nudo de la duda, es hallar la solución de las dudas. Las dudas de Siger no son la desaparición del camino, son una circunstancia momentánea en la que nada hace preveer que no pueda ser superada.

El brabantón ya esquematiza lo que será el paradigma más popular de la modernidad: “El conocimiento de la verdad respecto a algo es la solución de las dudas” (líns. 19-20); saber, es hallar la solución a un problema, a una duda. El paradigma “problema / solución” - *dubitatio / solutio* - llegará a ser único y exclusivo para la mentalidad común en nuestro s. XX; con Siger, en el s. XIII, sólo apuntaba, pero ya limpio y claro, preludiando la importancia que adquiriría no sólo como

76. Merece que lo reproduzcamos con cierta extensión : *Sicut vult ARISTOTELES in principio tertii Metaphysicae, volentes attingere ad COGNITIONEM veritatis in aliquibus rebus absque cognitione eorum quae dubitationem inducunt in cognitionem veritatis illarum rerum, similes sunt incedentibus nescientibus tamen ad quen locum ire debeant. Cuius ratio est, quia absolutio dubitationis finis est tendentis ad veritatem; et ideo, sicut qui nescit locumnon veniet ad ipsum nisi casu, et cum ad ipsum venerit nesciet ipsum esse locum quo tendebat, et ideo ignorabit utrum sit ibi quiescendum vel ulterius procedendum, sic non praeconciens dubitationes ad cognitionem veritatis non dirigitur nisi casu, quia, si veritatem attigerit, nesciet utrum ibi quiescendum vel ulterius procedendum. Et dubitans etiam similis est ligato vinculo corporali qui, si ligamentum ignoraverit, ipsum dissolvere non valebit. DUBITATIO enim mentem tenet ne ulterius per considerationem procedere possit, sicut vinculo corporali pedes tenentur, et ideo dubitationes non praeconsiderans non valet absolvere dubitationes; quare nec attingere ad veritatem. COGNITIO enim veritatis in aliqua rerum SOLUTIO est dubitatorum. Et sicut in iudiciis dicitur quod melius contingit iudicare audiendo rationes utriusque partis, similiter etiam praeconsideratis rationibus ad utramque partem contradictionis dubitationem in aliquo inducentibus melius contingit IUDICARE veritatem.*

saber tecnológico, sino como “ciencia” estricta, siempre regida por una pregunta protocolaria primera (R. Carnap).

2.9.- *Solución versus verdad (aletheia, manifestación)*

No menos, sorprende la enorme facilidad con la que Siger identifica “verdad” con “solución”, y cómo limita subrayadamente la verdad a “verdad sobre algunas cosas”. La absolutez, la solemnidad de la Verdad se desvanece en el prologo sigieriano: modestamente busca la verdad en algunas cosas determinadas. Muy a tono con su mesura, en nada espanta plantear con toda viveza y fuerza unas determinadas dudas, sobre todo si son meramente operativas o pueden pasar como tales, si son las dudas sobre algunas cosas concretas y no sobre totalidad y sentido.

Siger no advierte la loable la prudencia de no soplar sobre las brasas de la duda - bien justificable, si la duda apunta a la Verdad Absoluta, a la fe, y aún si es una Verdad existencial humana omnicomprendiva⁷⁷ -. Muy al contrario, Siger preconiza la duda como método científico y, aún, único camino posible. Incluso ironiza, más que responde, a sus adversarios, Tomás en primer lugar. Quien no plantea las dudas con agudeza y vigor, ni tan sólo sabrá si las soluciona, si acabaron sus penas, si ha alcanzado la verdad. Siger busca la solución a problemas muy distantes de cualquier vivencia profunda, de cualquier angustia vital, de cualquier trascendencia religiosa. Tiene problemas, busca soluciones, como hace el hombre de la calle, con las dificultades cotidianas.

2.10.- *Pero Aristóteles no se movía en este campo: el retorno de los sofistas*

Ciertamente no es una atmósfera trágica la que sugiere el aristotélico *libro III* de la *Metafísica*, pero sí que mantiene un cierto tono de grandeza. Lo que afronta Aristóteles son las grandes aporías, las grandes paradojas de los discursos que “todos decimos”. Lo que está en juego para Aristóteles ante una aporía es la totalidad del cosmos, la totalidad de lo real, la unidad de la persona, la armonía vital del intelecto humano, de la *polis* y del individuo concreto con la *Physis* concreta. Y es así por mucho que la vivencia griega asegure que las aporías son un mero problema de ajuste intelectual a talla humana, y no de vida o muerte inmediata, en una *Physis* autoregulada y, vivencialmente, de una relativa seguridad.

77. Siger conoce estas dudas y las respeta : *Proemium*, líneas 25-32.

Pero en Siger ni tan solo apunta esta totalidad grandiosa: las dudas siempre son de o sobre puntos concretos. También Siger tiene su respaldo seguro en la fe⁷⁸, las dudas sólo son problemas técnicos: problemas propios de los *peritii* de la Facultad de Artes, que ya se mueven, gustosos, por el terreno de los saberes plurales, los problemas / soluciones del mundo temporal.

Porque, en efecto, este es el trasfondo que transmite el *Poemium*: se trata de “*attingere ad cognitionem veritatis in aliquibus rebus*”, a la “*cognitio enim veritatis in aliqua rerum ...*” En el texto de la *Met.* III que podía manejar Siger de Brabant - la revisión de Guillermo de Moerbeke - estas reducciones del objetivo no se leen ni adivinan. Más bien vienen inspiradas por el mismo género literario que adopta Siger, el de las *Quaestiones*. En este tipo de comentario el maestro efectivamente profundiza en “algunas” cuestiones problemáticas entre todas las posibles.

Pero, que la parcelación del conocimiento proceda del mismo género literario, más que de una consciente y aceptada epistemología de la ciencia, no quita valor testimonial al texto. Es el propio género literario quien aumenta el valor testimonial, es el método de cuestiones aisladas lo que muestra la renuncia académica tardío medieval a las exigencias de una “sabiduría” como conocimiento omnicomprendivo unitario, en favor de la “solución de problemas” parcial.

Entendiéndolas así, se comprende que las *quaestiones* universitarias desemboquen en la problemática epistemológica de Ockham, con su mundo de entidades singulares nouménicas, y de discursos fenomenológicos parciales y exactos pero de relaciones extrínsecas a las realidades y, por lo tanto, sólo asequibles a la razón. Nace un saber de peritos especializados, que nada pueden decir de la ontología de las cosas, pero que recortan con absoluta precisión los procesos problemáticos que aparecen ante la mente en vistas a algún fin, no absoluto ni único, sino un objetivo temporal, un problema operativo.

2.11.- Una toma de posiciones ante otro Proemium anterior

Sin embargo, lo que más sorprende es el contraste entre el prólogo sigeriano y su evidente precedente, bien conocido, citado⁷⁹ y ... enmendado. En efecto, Tomás de Aquino escribía en el *Proemio* suyo:

78. Su gran biógrafo, con un cierto ingenuo asombro, no deja nunca de subrayar cómo desquició al maestro flamenco verse objeto de inquisición, él, creyente sincero y respetuoso como el que más. Véase F. Van Steenberghen : *Maître Siger de Brabant*. Louvain, Publications Universitaires, 1977. Como muestra, la conclusión, p. 417.

79. Vide : A. Marlasca: *Les 'Quaestiones super Librum de Causis' de Siger de Brabant*. (Édition critique) Louvain, Publ. Univ., 1972. Esp. p. 30. F. Van Steenberghen - o.c., p. 134 - acepta las tesis de Marlasca sobre las citas de Tomás en Siger; y en las ps. 377 ss. vuelve sobre el tema y, con muchos paliativos, no pudo dejar de reconocer una crítica directa en cuatro puntos importante. Hay muchos más y no serán los del sabio profesor de Lovaina los que aquí utilizaremos.

(1) Como dice el Filósofo en el *libro X de la Etica*, la suprema felicidad del hombre consiste en su *operación más excelente*, que es la propia de su potencia suprema, a saber, la *del intelecto*, con *respecto a lo más inteligible*. (2) Y puesto que el efecto se *conoce por medio de la causa*, es evidente que por su naturaleza la causa es más inteligible que el efecto, aunque a veces los efectos nos resulten más conocidos que las causas, por cuanto adquirimos el conocimiento de las causas inteligibles y universales *a partir de lo particular*, que percibimos por los sentidos. (3) Conviene, pues, que hablando de forma simple, las causas primeras de las cosas sean en sí (los objetos) de intelección máximos y mejores, en cuanto son en sumo grado entes y verdaderos, al ser causa de la esencia y de la verdad para las otras cosas, como pone de manifiesto el Filósofo en el libro II de la *Metafísica*⁸⁰; aunque las causas primeras de este tipo nos resulten menos conocidas y nos hayan llegado más tarde. (4) En efecto, respecto a ellas, nuestro intelecto se comporta como el ojo de la lechuza a la luz del sol⁸¹, luz que por su excesiva claridad no puede percibir perfectamente⁸². (5) Conviene pues que la última felicidad que el hombre puede tener en esta vida consista en la contemplación de las causas primeras, porque lo poco que pueda saberse de ellas es más agradable y noble que todo lo que puede conocerse de las cosas inferiores, como manifiesta el Filósofo en el libro I *De partibus Animalium*⁸³. (6) Ahora bien, como este conocimiento se alcanza en nuestro caso después de esta vida, el hombre totalmente bienaventurado se constituye en conformidad con lo que dice el Evangelio⁸⁴: “*esta es la vida eterna para que te conozcan a ti Dios verdadero*” vivo. (7) Y de ahí resulta que la intención de los filósofos a este respecto era principalmente, alcanzar el conocimiento de las causas primeras, a través de todo lo que examinaban en las cosas. Por ello colocaban en último lugar el conocimiento de las primeras causas, a cuya consideración dedicaban el último tiempo de su vida. (8) En primer lugar, comenzaban por la *Logica*, que transmite el modo de las ciencias. En segundo lugar, pasaban a las *Matemáticas*, para la que incluso los niños están capacitados. En tercer lugar, a la *Filosofía Natural* que, a causa de la experiencia, precisa de tiempo. En cuarto, la *Filosofía Moral*, de la que el joven no puede ser un apropiado oyente. Ahora bien, la *Ciencia Divina*, que examina las primeras causas de los entes, la colocaban en último lugar.

No es necesario convencer a nadie del tono y finalidad claramente teológicos del *Prologo* de Tomás a la *Expositio*; salta a la vista. El maestro dominicano no duda

80. *De part.an.*, I 5, 644b 32-34.

81. *Metafísica*, I 1, 993b 9-11.

82. Cfr. *Summa Th.*, I 12, 1 Resp.

83. *De part.an.*, I 5, 644b 32-34.

84. *Juan*, 17,3.

en culminar su reflexión con la cita evangélica de Juan, 17,3. “Esta es la Vida eterna, que te conozcan a tí Dios verdadero, vivo”.

No es tan fácil admitir con Tomás que “*ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremae potentiae, scilicet intellectus, respectu optimi intelligibilis*”. Sería bastante más posible aceptar esta afirmación en el organigrama conceptual de Aristóteles, con su cosmos esencialmente monista y noético; sería indudable en el marco neoplatónico donde a la base aristotélica se suma un *pathos* místico que otorga al conocimiento una dimensión de Vida bien presente, pero mucho menos subrayada, en la Atenas de Platón y el Estagirita.

Pero es sorprendente que lo acepte el propio Tomás cuyo Dios es trascendente y sobrenatural; cuyas vías de acceso racional a Dios sólo merecen al maestro un discípulo “*et hoc dicunt Deum*”, salvo la de la perfección; cuya fe en la Trinidad - denotada por el “Dios Vivo” del texto - no aparece en parte alguna del tratado y sólo se habla del Dios Uno, del Dios Verdad cognoscible, pero no ciertamente del “conocer es hacerse uno con lo conocido” que tanto juego da a los neoplatónicos hasta el mismo Eriúgena.

2.12.- La “Historia salutis”, el sentido histórico de Joaquín de Fiore : los grandes ausentes

Tomás ni tan sólo apela en esta *Expositio* al sentido histórico de Agustín de Hipona. A Tomás no le sirve la historia que nacía pujante con Joaquín de Fiore, justo al comenzar a desmoronarse el mundo conceptualista y sus necesidades ontológicas, con la desaparición del realismo de los universales.

Tomás no usa la historia, cuando los conceptos fallan, para superar por vía de encuentro en creciente intimidad de las dos naturalezas noéticas, la divina y la humana, en una acción sobrenatural de comunicación y comunión de vida. El Eriúgena había recogido esta dimensión histórica del *De Civitate Dei* y la había situado, dentro del más fino neoplatonismo necesarista, como peculiaridad y condición de posibilidad de la tercera *species*, como había integrado un más allá del lenguaje y de la historia en la cuarta *species*. Y daba valor eterno a la vez que puntual e histórico al hecho cristiano por excelencia, el de la Encarnación, que el irlandés ya sitúa *sub aspectu aeternitatis* en la segunda *species* de la *Physis*.

Tomás prescinde absolutamente, aquí como en toda su obra, de la bíblica “*historia salutis*”. Sus preocupaciones, su cosmovisión ya no tienen un lugar para la concreción histórica, ni aún al teorizar teológicamente una religión tan auto proclamada “histórica” como lo es el cristianismo⁸⁵

85. “Estos son los hechos y las palabras...”, “ En Belén de Judá, bajo el imperio de Augusto ...”, “Siendo tetrarca Herodes y Pilatos pretor en Jerusalén ...” Siempre se ha reivindicado la “historicidad”

El *Liber de Causis* daba pie a recurrir a la historia, con sus explicaciones reiteradas de la Providencia y el contrapunto constante de la relación entre lo eterno y lo temporal, lo “narrable” y lo remoto a toda narración. Pero Tomás no apela a la historia; no lo puede hacer; no se lo permite ya su época.

2.13.- De las necesidades ontológicas a la necesidad abstracta de los formalismos

No tiene Tomás un bagaje conceptual apto para ello: para usar la historia, quizás ni para mencionarla adecuadamente.

Sólo es menester seguir un poco en la propia *Expositio* los lugares en los que formula su concepto de Platón y los Platónicos, cómo entiende las doctrinas de Platón y de los Platónicos. Es fácil advertir que el *magister* dominicano jamás podía entender el discurso platónico. El Aquinate encuentra en gestación o recién acuñado en su entorno un formalismo lógico desconocido para cualquier antiguo y, sin embargo, desde la ucronía racional que comienza a invadir los estudios universitarios, él proyecta tal formalismo retroactivamente sobre los Platónicos en forma de intenciones psicológicas.

Como es comprensible, dando un paso más, con tales formalismos Tomás no podría abordar nunca la modelización de un proceso vivo, orgánico, salvo con el recurso a unas metáforas literarias más o menos ocurrentes, pero no específicamente técnicas⁸⁶.

Los formalismos que Tomás atribuye a los “Platónicos” son precisamente los que gestan y hacen aparecer las ciencias sobre las entidades nouméricamente evanescentes de la Modernidad.

- en un bien datado tiempo, en un determinado lugar, con un circunstanciado entorno, y todo ello alcanzable mediante la ininterrumpida transmisión testimonial fidedigna - del cristianismo frente a los mitos o las teorías y cosmovisiones soteriológicas, iniciáticas, mágicas o simplemente gnósticas de los primeros siglos.

86. Sirva de muestra un texto cualquiera de la *Expositio*, el señalado con el nº 53 por los editores : 53.- *PROCLUS enim hanc propositionem inducit secundum PLATONICORUM suppositiones qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius esse ponebant. Manifestum est enim quod haec dictio 'aeternitas' abstractius est quam 'aeternum'; nam nomine 'aeternitatis' ipsa aeternitatis essentia designatur, nomine autem 'aeterni' id quod aeternitatem participat. Rursumque ipsum esse communius [cfr. 97 y 101] est quam aeternitas: omne enim aeternum est ens; non autem omne ens est aeternum [cfr. 24]. Unde secundum praedicta ipsum Esse separatum est ante aeternitatem, id autem quod est cum aeternitate est ipsum esse sempiternum, id autem quod est aeternitatem participans et quasi post aeternitatem est omne id quod esse aeternum participat.* El uso que se hace de abstracción, universalidad y prioridad corresponde a una entidad o substantividad ferózmente autónoma de las cosas, no al sentir griego de ellas, dominado por la unidad y la vida del Todo.

2.14.- Una eternidad extrínseca desde los entes temporales

Una vez alcanzado el punto del salto al nivel óntico del “*noésis noéseos, zoóe*”, la Física de Aristóteles queda sin duda polarizada por la oposición entre eterno y temporal. El *arjé-télos* único es eterno; la *Physis*, despleganda entre *arjé* y *telos* como un proceso, es temporal en tanto que proceso, por mucho que sea necesariamente concomitante al *arjé-telos* y, por lo tanto, temporalmente infinita⁸⁷.

En el *Liber de Causis* se entretienen finamente los conceptos - que no entidades - de “eterno”, “infinito” y “ser” (acción o predicación), para describir las tres hipótesis neoplatónicas y su causalidad sobre la *Physis* temporal. En este punto incide la *Expositio* de Tomás de Aquino (*Lectio 2^a*).⁸⁸

Tomás, sin duda, piensa la “eternidad” siguiendo al pie de la letra a Aristóteles, pero sólo en un aspecto: cuanto el hombre conoce, lo conoce a partir de lo sensible.

En cambio, Tomás tiene graves dificultades para alcanzar al Dios cristiano⁸⁹ con sus “cinco vías”, es decir, en recorrer el camino constructivista aristotélico de ascenso hacia el *arjé* personal.

87. Como una circunferencia que el Dios eterno mira presente en su totalidad, como si Él fuera un punto inextenso situado en el centro sobre el que se dobla la curva del tiempo, para Él ya un bien cerrado proceso. Esta es la ingeniosa imagen con la que Pedro Damiano (m. 1072) contrapone tiempo infinito y eternidad puntual. Ello le permite explicar cómo el pasado histórico no limita la omnipotencia divina: nada es “pasado” para quien es “eterno presente” y creador sin sucesión ninguna de actualidad. Véase P. Damiano: *De omnipotentia Dei. (Passim)*.

88. 47. *Circa primum, ponit talem propositionem [19]: omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam aut est cum aeternitate aut post aeternitatem et supra tempus. Ad cuius intelligentiam propositionis oportet primo videre quid sit aeternitas; deinde, quomodo praedicta propositio habet veritatem [51].* 48. *Nomen igitur aeternitatis indeficientiam quamdam sive interminabilitatem importat: dicitur enim aeternum quasi extra terminos existens. Sed quia ut Philosophus dicit in VIII Physic. (c. 3, 254a 11-12) in omni motu est quedam corruptio et generatio in quantum aliquid esse incipit et aliquid esse desinit, necesse est quod in quolibet motu sit quaedam deficientia, unde omnis motus aeternitati repugnat. Vera igitur aeternitas, cum efficientia essendi, etiam immobilitatem importat. Et quia prius et posterius in duratione temporis provenit ex motu, ut patet in IV Physic., ideo, tertio oportet quod sit aeternitas absque priori et posteriori tota simul existens, secundum quod Boethius diffinit eam in fine de Consolatione (L.V, pr.6; PLM. 63, 858A) dicens: “aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”.* 49. *Quaecumque igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem et est absque temporalis successione, potest dici aeterna. Et secundum hunc modum, substantias immateriales separatas Platonici et Peripatetici aeternas dicebant, superaddentes ad rationem aeternitatis quod semper esse habuit; quod fidei christianae non est consonum: sic enim aeternitas soli Deo convenit.*

89. La especificidad “cristiano” no es el verdadero obstáculo, como no lo fue el concepto de “sobrenatural estricto”, original del s. XIII, en manos de los Padres de la Iglesia, por ejemplo, el propio latino Agustín de Hipona, o de los mismos *magistri* escolásticos, como un Buenaventura de Bagnoregio, de acusado pensar “existencial” que les permite mirar unitariamente aspectos sobrenaturales y naturales y estar menos atentos a trazar unas vías que a mostrar una presencia, como era tradicional.

Pero Tomás todavía siente más graves dificultades para seguir el descenso desde el *arjé-telos* aristotélico hasta la *Physis* y, por ende, se contenta con una debilísima unificación de la *Physis* a través de una extrínseca causalidad eficiente *sui generis*, una “creación” equívocísima respecto a la eriugeniana, condenada, y la neoplatónica del *Liber*, máximamente peligrosa como pagana.

En efecto, a Tomás le frena en todo el injustificado horror al panteísmo, un horror visceral que es la inversión del *horror vacui* aristotélico, y que se consagró con la condena del 1210. Como no cabía un vacío en el organicismo cosmovisional aristotélico, no cabe un organicismo en la cosmovisión dualista tardo medieval. Con su siglo, Tomás ve a las “substancias” como radicalmente individuadas ontológicamente y como “creadas” desde la trascendencia y no desde la inmanencia. Tomás no sigue en absoluto a Aristóteles en el descenso desde el *arjé-telos* aristotélico hasta la *Physis*.

Con esta contención bidireccional de Tomás se dice que “cristianiza” eficazmente al filósofo pagano. Lo que hace el maestro parisino en verdad es “modernizar” a Aristóteles ideológicamente, abriendo paso, muy tenuemente y quizás sin saberlo, no a la fe cristiana como asegura con absoluta sinceridad desde *l'imaginaire* de su tiempo, sino a las ciencias temporales. Por esto Tomás es ditirámbicamente estimado en la Facultad de Artes - facción Alberico de Reims, pero no por la “minoría” lúcida de Siger de Brabant -, a causa de su contenida “modernidad”⁹⁰.

2.15.- Tiempo y eternidad en Tomás: sucesión matemática y duración

Por lo que refiere al concepto de eternidad, en el texto de la *Lectio 2ª* Tomás hace gala de una terminología en la que la categoría de “vida” sólo aparece en boca de Boecio, bastante deshilvanada del entorno textual y sin el conjunto de la *Physis*. Se tiene la sensación de que el Aquinate ha introducido la cita boeciana a título de teólogo que sabe, por una parte, que el Dios eterno - Dios es la eternidad concreta y no hay otra - es una personalidad viviente, y no un principio cósmico; en segundo lugar, no olvida que sus alumnos - el escrito es eminentemente didáctico - van a necesitar esta nota teológica. Redundaría en uno de los larvados perjuicios de la lectura de paganos el no proporcionar a futuros teólogos una lectura *plenior* de la eternidad, pese a que el filósofo aristotélico propiamente nada sabría de la categoría de “vida eterna”.

90. Véanse las reflexiones de F. Van Steenberghen en su citado *Maître Siger de Brabant*, ps.119-120, sobre la carta de la Facultad de Artes al Capítulo General dominicano de Lyon en abril del 1274.

Al filósofo Tomás la eternidad racional se le queda en “*res... cum indeficiencia essendi habet immobilitatem et est absque temporali successione, potest dici aeterna.*” Y la ve como la *aeternitas* de sus “Platónicos”, cargada sin advertencia de formalidad lógica, y no con la espontaneidad vital y creativa clásica. Tal como el filósofo medieval retrotrae los formalismo, no anteriores a la Baja Edad Media, hasta los orígenes griegos, ahora parece ver en Grecia el pensamiento de un tiempo que reina *sine collega* y subyuga incluso a la eternidad: una nueva creación impensable del medioevo tardío, esta eternidad sometida a la hegemonía de la pluralidad, al número aritmético.

Porque, en efecto, Tomás ya es uno de los que en la definición aristotélica de tiempo - el número del movimiento según el antes y el después (*Phys. IV, 11, 219b 3*) -, no ve el número proporcional pitagórico que rige el despliegue y el movimiento inmanente, vital, de la *Physis*. El de Aquino considera denotado de “tiempo” el simple número aritmético de la esfera de los relojes⁹¹, medida mecánica del movimiento de las entidades singulares en su duración de entidad substancial inmutada, y en la cantidad de movimiento local.

Todo esto es explicar, en definitiva, que Tomás sube desde el mundo temporal hasta una cierta eternidad que es mera “duración”, sólo excelente por la peculiaridad del ente vivo duradero, Dios. Pero el dominico no justifica la vitalidad de la *Physis* desde la eternidad del *arjé-telos* que es la Vida por antonomasia en los paganos, los presocráticos, Platón, Aristóteles, Epicuro, ... los Neoplatónicos, y también en los cristianos, los PP. de la Iglesia hasta el Eriúgena. Tomás es uno de los *novatores*⁹² que crean ortodoxia, mejor que transmitir la tradición, a finales de la Edad Media.

2.16.- *Tiempo y eternidad en Siger: continuo orgánico y vida*

En este punto es donde incide el texto paralelo de Siger de Brabant en las *Quaestiones*, q. 8. Las líneas 1-30 prácticamente reproducen la doctrina - no el texto

91. No es lo mismo la medición mecánica de los movimientos locales que los relojes mecánicos para la medición del tiempo. Los relojes mecánicos, con ruedas dentadas y provistos - ellos sí - de una “esfera numérica”, no empiezan a construirse hasta el s. XIV. Pero la medición mecánica del movimiento local, siempre se ha practicado: con relojes de agua, de arena, de sol o, incluso, con sistemas tan peregrinos como el duo de chantres de coro recitando salmos o el pelotón de legionarios imperiales romanos marchando militarmente. El tiempo “mecánico” es una de las tantas enciclopedias del “tiempo” y la “esfera numerada del reloj” su imagen más familiar para nosotros. No hay que esperar a la aparición de las esferas numeradas para que se posible adquirir generalizadamente el concepto de “tiempo mecánico” y que este concepto se vea hegemonizado psicológicamente.

92. Ockham ve en Tomás de Aquino a uno de los *moderni*, mientras que se autocalifica de *antiquus*, muy en la línea de su Orden Franciscana. Esta fue una de las primeras instituciones en advertir cuan deficientes eran ciertas versiones medievales del aristotelismo, incluso como puro aristotelismo. Ockham subraya, en efecto, que “los antiguos no habrían concedido esto” a la vista de la inmensa proliferación de “entidades” que se produce en los escritos de algunos *moderni*.

material - de la *Expositio, lect. 2^a* de Tomás, antes recogida y comentada. Como el escrito de Tomás, este fragmento de Siger acaba también con la cita de Boecio. Pero de la línea 31 a 46, el brabanzón escribe :

Et cum per privationem definiatur aeternitas, hoc non est quia privatio ad eius essentiam sit pertinens, cum non pertineat ad deficientiam quamdam aeternitas, sed hoc est propter nos quibus non notificatur simplex nisi privatione compositionis, sicut dicimus 35 punctum cuius non est pars. Nomine autem possessionis aeternitas nominatur eo quod sit firma et stabilis, mutabilitatem non admittens. Et dicitur aeternitas ipsius vitae et non tantum ipsius esse, eo quod ens aeternum non tantum habet esse sed et vivere, est enim vita, ut probatur duodecimo Metaphysicae [Metaph. XII, 7 (1072b 27-30)]: actus enim intellectus est /40 vita quaedam utpote perfecta, actu enim intelligens perfecte vivit, / perfectius quam potentia intelligens. Sed ipsum aeternum omnino de se est actu intelligibile, quia vita est actus intellectus, et sic est vita. Aeternitas ergo est aeternitas ipsius vitae, quae significatur magis per modum operationis quam esse, tale autem solet duratio appellari. 45 Et est aeternitas tota, cum ei nihil desit in futurum, nihil expectans, ad differentiam temporis. Est etiam perfecta incorruptibilis ad differentiam instantis temporalis.

La puntualización no puede ser más pertinente ni más certera : el teólogo ha orillado lo que ni tan sólo el filósofo más racional podía marginar sin que se desajustara el tema clásico de la eternidad.

En efecto, jamás Aristóteles hubiera hablado de eternidad como de una realidad a parte, como si este concepto fuera algo más que una nota conceptual del dinamismo vivo que es *arjé-telos* de la *Physis* viviente. Nunca el Filósofo habría definido sólo negativamente la eternidad, por vía de la privación de límites de una entidad, abrigada o surgida bajo y al calor de un nombre que denota un *ignotum X* nouménico tal que incluso llega a sonar substantivamente. Ni por un casual, el Estagirita habría aplicado el calificativo o la nota semántica de eternidad a lo que no fuera el *noesis noéseos, zoóé*; a un Intelecto (producto sólo en la inmanencia de una acción) porque era Vida, y Vida porque era Intelección (acción) substancial.

Pero, como que todo esto a Tomás se le ha evaporado hacia un sobrenatural teológico, hacia la Trinidad de Dios, aquí abajo sólo le queda al teólogo una pseudo eternidad mecanicista, hecha de duración y ser. La Vida de la definición boeciana espera hallarla en la teología, pero no en un paganismo monista y logizante, como él imagina que son todos los paganos, incluido Aristóteles.

A juzgar por sus textos, Siger es mucho mejor conocedor del neoplatonismo que Tomás. El brabanzón no comparte en lo más mínimo tan mal concepto del saber filosófico clásico como afecta tener el Aquinate. Y se limita a recordar a Tomas, sin destacarlo en su contra, como tal vez hubiera hecho en vida de su oponente.

nente, cual es el marco en el que Aristóteles conceptualiza la eternidad : en la Vida total del cosmos.

Estos esbozos sobre la polémica entre dos grandes maestros del s. XIII sugieren cuáles fueron los rasgos determinantes del proceso que culmina en el franciscano inglés Guillermo de Ockham (h. 1285 - 1349) y que sentido tiene este proceso bajo medieval para nosotros una vez situado dentro de la marcha histórica del pensamiento. Evidentemente el sistema ockhamista, la más brillante muestra de un pseudo nominalismo medieval, no fue una novedad inaudita. Lo que sí ofrece Ockham en su nítida síntesis es el más “científico” de los realismos, con el cual culmina la primera etapa de la Modernidad.

3.- SIGNOS LINGÜÍSTICOS, TIEMPO DE RELOJES E HISTORIA POSITIVA EN OCKHAM

3.1.- *La plena eclosión de la Física medieval*

No es momento de exponer ni la epistemología muy explícita de Ockham ni tan sólo su Física en general. Y, sin embargo, sin una previa síntesis de ambas es muy difícil advertir cómo en él el tiempo se libera totalmente de los vínculos con la eternidad y cual es la consecuencia de la epistemología novedosa y de la novísima Física, en el sentido histórico y el uso de la historiografía del *Venerabilis Inceptor*.

En pocos pensadores se da lo que es uno de los rasgos menos estudiados del genial inglés: la absoluta y reflexionada unidad del saber bajo la dispersión aparente de sus géneros y finalidades proclamadas. Primero Ockham aparece como un perfecto académico, incluso encastillado en su torre ebúrnea de la pura especulación; después tan enormemente político y polemista que se ha llegado a dudar de su coherencia mental y de su honradez personal. Y sin embargo, la epistemología de Ockham es idéntica y rige los desarrollos temáticos en una y otra etapa de la vida y da gran coherencia de fondo con una aparente dispersión de contenido.

En esta tercera parte del trabajo, primero describiremos con brevedad el punto de partida epistemológico, esto es, el inicio de su pensamiento dentro de la lógica de la exposición presentada en sus escritos. En un segundo momento destacaremos los rasgos más importantes de su concepto de tiempo. Concluirá el trabajo con las referencias a la historiografía tal como la usa y conceptualiza el gran franciscano, heredero y perfeccionador de Olivi y de Juan Duns Escoto, y primer filósofo de la Modernidad, como Aristóteles lo fue de Platón e inspirador del neoplatonismo durante siglos.

Sin embargo, ninguno de los temas de Ockham será desarrollado con la morosidad empleada en los de Aristóteles. No son los autores y pensadores próximos quienes nos resultan menos asequible o importantes relativamente a nuestro pre-

sente. La mayor dificultad radica en comprender reveladoramente a los más antiguos. Si las proyecciones anacrónicas no han de enturbiar nuestra comprensión del proceso que da sentido al presente, y falsear los resultados del esfuerzo de comprensión y el uso de los resultados para nuestro entorno, son las sociedades de siglos atrás las que en su nuda simplicidad se tornan incomprensibles desde unas evidencias creadas sólo a fuerza de siglos. Ni mejores ni peores, ni más inteligentes ni menos certeras, tan sólo ocurre que nuestras evidencias acumulan siglos de cambios y sus evidencias resultan muy opacas desde las nuestras. Mostrar el meollo del discurso de Aristóteles ocupa más que señalar la relativa contemporaneidad de quien ya está a mitad de camino. Sobre todo si, como en el *métodos* de Aristóteles y de Siger, desde un monte se ha intuido ya el inicio y el final del itinerario. Siempre avanzamos de un antes hacia un después.

3.2.- La cultura universitaria en su primera versión de absoluta hegemonía

Ockham nunca se plantea el problema simple y omnicomprensivo de “La Realidad” y, menos aún, de la realidad vivida y formulada por todos en discursos paradójales que han de ser unificados intelectualmente sin eliminar a ninguno. El franciscano medieval pertenece a una cultura absolutamente diferente, mucho más de lo que podía serlo la presocrática respecto a la de Aristóteles, el Lector.

El lúcido inglés es un *magister* universitario en el momento estelar de las recién nacidas y todavía hegemónicas instituciones docentes oficiales; un siglo más tarde ya serán discutidas y delimitadas. Él tiene plenísima consciencia de qué es uno de los peritos especializados en alguna área del saber, remoto a la vida y al sentido común del hombre normal de la calle. En su pequeño coto específico, ni rey ni papa están por encima del especialista: nuestro autor lo proclama muy claro en el *Liber I* de su *Dialogus* (1333-4)⁹³, a parte de que tal creencia es el fundamento de toda su actividad político-religiosa. Su consciencia profesional de *peritus*⁹⁴ es un rasgo común unificador de toda su vida, tan extremosamente mitad académica, mitad activísima.

93. GUILLELMUS DE OCKHAM: *Dialogus de potestate imperiali et papali*. (y otras obras de Ockham). En : A.M. Goldast (Ed.): *Monarchia S. Romani Imperii*. Francofordia, N. Hoffmann, 1614. Fol. 396-957, *Liber Primus*. fol. 399-410, Reedición anastática: Graz, Akademische Verlagsanstalt, 1960; no es edición crítica, que no existe todavía, ni la primera (Lyon, 1494; reprint London, 1962), pero sí la autorizada. Y se puede rastrear su consciente sentido de profesionalidad intelectual y de su importancia en otras obras *Breviloquium*, *Octo quaestiones*, etc.

94. MCGRADE St.: *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*. Cambridge University Press, London - New York, 1974, esp. pp.47-77.

Ockham nace a la vida intelectual perfectamente adaptado a la institución universitaria. Universidad de Oxford, con su tradición pionera desde Robert Grosseteste (m. 1253). Allí se dio la asimilación creativa del Aristóteles, que se redescubrió con la libertad que le proporcionaba la marginación insular y su propia estructura política desde Guillermo el Conquistador y Juan Sin-Tierra. La condena de Tomás de Aquino por parte de Robert Kilwardby en paralelo con la de París, fue más suave quizás, pero más efectiva y viva en Oxford y todavía en juego polémico en torno al joven Ockham, estudiante oxfordiano. Ya como maestro, el franciscano se considera un partidario de los antiguos frente a las novedades de los *moderni*, explícitamente de Tomás. Quizás no conozca tanto el espíritu del pensar neoplatónico como Siger y su tradicionalismo sea más corto cronológicamente y más religioso por el contenido. La tesis con la que paradójicamente enlaza con la tradición creativa neoplatónica es la *omnipotentia Dei absoluta*, claramente vinculada al *Credo*. Pero su epistemología marcha en perfecta continuidad con las *dubitationes* bien formuladas de Siger, hacia unas ciencias especializadas.

Quizás por estas especiales circunstancias de la evolución universitaria inglesa, el punto de partida de Ockham ya no tiene nada que ver con la realidad fenoménica: su epistemología lógica se plantea en clave artificialísima de signo. Signo como unidad mínima lingüística, todavía no cognoscitiva. Aparentemente, el inicio de la teoría de Ockham no podría ser más semiótico. Sin embargo, no es semiótico sino simplemente lingüístico.

3.3.- Conocer en Ockham : una acción estrictamente inmanente

En efecto, Ockham se queda en la frase, en el juicio ya formulado, o en el término conceptual. Nunca desciende hasta la misma construcción semiótica del signo propiamente, pese a que constantemente roza el límite. Para el Inceptor, no el oral o el escrito, que son evidentemente arbitrarios, pero sí el signo mental, necesaria, inevitablemente, nace de la realidad singular que hace frente a la inteligencia individual, esta realidad es simplemente “vivenciada” como inmediata a la mente en determinado momento.

En Ockham ni tan sólo la mente “reproduce”, “abstrae”, o “*fingit*” para internaliza el singular como el concepto del todo entitativo, o como un aspecto singular de lo que, a la postre, aparecerá en el discurso como una entidad concreta. La inteligencia adquiere simplemente la “vivencia concreta” del contacto “espiritual”, cognoscitivo, del alma cognoscente con el todo o el aspecto puntual del todo concreto. Una vivencia en acto, o la fácil i voluntaria reiterabilidad interior de la vivencia de algo ya no presente ante el sujeto. A esta vivencia de “haber tocado”, el medieval inglés la califica de “*habitus*”.

En el inglés tampoco se da la construcción de un discurso omnicomprendivo que resultaba ser una “identificación del cognoscente con el conocido”, ya que, en definitiva y en su último nivel, era la identificación del proceso del conocimiento singular y humano con el proceso constructivo de la *Physis* a partir del *arjé-telos* noético. Ni se da una información que estructura al intelecto paciente para que se convierta en un verdadero duplicado espiritual de la entidad conocida, por auténtica identificación óptica, a estilo de la ontología cognoscitiva de Tomás.

3.4.- Acción estrictamente inmanente y espiritual, pero no autoconstructiva del sujeto

Por decirlo imaginativamente, en Ockham el propio espíritu se vivencia a sí mismo como tocando inmediatamente cada aspecto de sí mismo o del mundo extenso exterior, y utilizando estas vivencias inmanentes como elementos, primero simples o conceptos, luego complejos o proposicionales y silogísticos, después, y finalmente, discursivos o textuales, para su “decirse” el entorno sin romper nunca la inmanencia del espíritu.

La acción noética es en Ockham una acción estrictamente inmanente, aunque nunca la considere como acción inmanente de autoconstrucción del sujeto cognoscente. Lo era, sin consciencia de ello, el *arjé* de Aristóteles y sus continuadores antiguos, y lo es el sujeto cognoscente a partir del idealismo alemán. El sujeto en Ockham es algo dado, previo y de algún modo perfecto, antes de la acción noética, al estilo del yo trascendental kantiano.

De la misma manera es dado, previo y perfecto en su óptica objetiva, ante el cognoscente aquello que el espíritu vivencia inmanentemente al “conocerse-conocedor” - que seguramente este es el sentido epistemológico de la inmanencia noética ockhamista - a través de un casi juicio de evidencia para los signos simples o conceptos, o de un verdadera juicio de evidencia para los compuestos o proposiciones, silogismos estrictos o discursos textuales.

Y conocer es una acción espiritual inmanente por mucho que el conocimiento lo sea de una realidad exterior y haya de ser guía de la acción práctica del sujeto, como un todo, sobre esta realidad exterior. En efecto, conocer sólo es una función de la naturaleza noética del hombre singular; tiene otras.

El hombre singular es un todo entitativo absolutamente uno, como toda entidad real auténtica, no montada a piezas. Pero puede ser sujeto gramatical de múltiples discursos, cada uno de ellos según reglas y en campos bien acotados, que atribuidos a un sujeto, simplemente ni hay que identificarlos ni hay que oponerlos. Un discurso sobre el hombre le atribuirá la condición y función de la corporalidad; otro la de la voluntad y la hegemonía de la función volitiva, que Ockham acepta

como es normal en un filósofo franciscano contrario a cualquier necesitarismo conceptualista.

Conocer y querer son discursos denotadores de la inmanencia del sujeto concreto humano vista parcialmente cada vez; actuar sobre la realidad corporal entorno es otro tipo de discurso que implica la relación extrínseca entre totalidades ónticas que no admiten división de los sujetos de la relación, pese a que las relaciones puedan ser y normalmente sean sólo en aspectos parciales, puntuales, de los sujetos relacionados

3.5.- Acción estrictamente inmanente y espiritual, pero sometida a ciertos formalismos dados

Ockham, pues, no deduce del discurso dado, sobre el que establece su epistemología, unas reglas formales constitutivas de los signos dentro del juego lingüístico dado, sean formalismos toponímicos o formalismos de uso. Sobre todo, Ockham no construye, al construir la toponimia de los signos o su uso, los principios lógicos o, con más precisión no es consciente de ello, mientras que el Filósofo sí lo era. Ockham construye conscientemente los discursos y las proposiciones. Pero ni tan sólo sospecha que sean construibles los signos simples y los formalismos lógicos que los vinculan. Y toda o todas sus teorías se fundan en esta inconsciencia o, si se prefiere, conciencia parcial, de su época y de unos siglos después.

Aristóteles sí que sugería, como mínimo, tal construcción simultánea y constitutiva de la materialidad del signo y de todos los formalismos concretadores del mismo, incluidos los llamados “formalismos lógicos”. Lo sugería con el geometrismo generativo de su omnipresente “continuo”. También lo intuía a partir de la raíz óntica a dos vertientes, las intelecciones activas - *arjé* y *télos*, motor y movido - de la “intelección de la intelección”.

3.6.- Formalismo dados en la mente y signos vivenciales : el camino hacia Kant

Por lo contrario, en Ockham los principios lógicos nacen, y se hallan perfectos y siempre a punto, en la misma mente. Gracias a ellos, la mente acoge por primera vez una vivencia cognoscitiva puntual y, por primera vez, la vincula a otra vivencia simple, o enlaza dos vivencias complejas para adquirir el primer conocimiento de una conclusión silogística, no asequible por intuición simple.

Gracias a los principios lógicos que hay en ella, la inteligencia, mente o espíritu puede “generalizar y universalizar” y puede “necesitar” una proposición particular para convertirla en una definición esencial. Los principios lógicos, formales no nacen de la construcción del juego semiótico, sino que ya están en la mente como

un *a priori* disponible y dispositor de los datos *a posteriori* para constituirlos en discurso experiencial de la realidad.

Ciertamente, en Ockham se trata de principios formales, lógicos en el sentido moderno. Ni se trata ya de principios ontológicos o metafísicos, en unos sentidos vaporosamente aristotélicos. Ni tienen el valor ontológico que les asigna Tomás gracias a que su teoría del conocimiento arranca pasivamente de los sentidos y versa sobre sustancias individuales en los parámetros de la Edad Media. Ni son aristotélicamente “metafísicos”, de una “filosofía primera” resultante de un paradigma epocal biológico y enmarcados en una ontología esencial y fuertemente dialéctica gracias a la pluralidad de los discursos que “todos decimos”.

3.7.- *Formalismos lógicos y no semióticos : camino sólo hasta el Kant de la Razón Pura*

Los principios formales a los que se remite Ockham muestran con claridad su naturaleza en la argumentación acerca de cómo alcanzamos el concepto universal y sobre cómo una proposición universal, pero pese a ello meramente fáctica, adquiere el rasgo de necesidad para pasar a ser definición de una entidad.

En el primer caso, se trata del principio de economía, *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*; en el segundo, una disposición según las reglas necesarias y necesitantes de un condicional, o bicondicional, en realidad. Estos principios, ciertamente, no se demuestran en parte alguna ni pueden serlo, ya que son principios para cualquier demostración. Se “hallan en el discurso”, de acuerdo con la epistemología de Ockham, que no permite pensar ni fundamentar nada fuera de los discursos.

Pero el *Venerabilis Inceptor*, como tantos después de él y algunos antes, admite tales discursos por “evidencia lógica”, por intuición lógica evidente tan avasalladoramente compulsiva de la inteligencia cómo la intuición inmediata y presente de una realidad. Y, para Ockham, la evidencia es la autoconsciencia absoluta de la perfecta corrección del acto intelectual de conocer. Se trata de una evidencia a todas luces subjetiva, moderna, perfecta formulación de la que en el siglo XVII usará Descartes.

Lamentablemente, tanto la evidencia lógica como la de la inmediatez de los objetos reales ante la mente, ejercen una función de límite noético; ambas evidencias señalan un *non plus ultra* a la búsqueda, excluyen la duda y la misma capacidad de duda. Ambas, con graves consecuencias, orillan una parte de las condiciones de la evidencia: que sólo se da evidencia dentro de un juego semiótico cerrado y que nunca un juego semiótico es eterno en el estricto y pleno sentido del término en el mundo aristotélico. Ni tan solo es largamente duradero.

Todos los logicismos, en efecto, nacerán precisamente del intento de substituir la perdida solidez de la “eternidad” por una berroqueña “formalidad”. Pero, para

ello, se ha de olvidar que la formalidad siempre es semiótica y limitada. Se ha de olvidar que, a medida que el discurso progresa hacia la pura formalidad, se renuncia por lo mismo a cualquier aplicabilidad, utilidad y valor, y queda el pensamiento en la pura negatividad - que negativo es lo formal, como bien vio Aristóteles con sus *morphai*, e invirtió Tomás con sus *formae*, positivísimas y precedente de los formalismos-. Y se olvida y orilla que, en su mismidad, un sistema verdaderamente formal no es pensable o cognoscible a talla humana, salvo en un metalenguaje que, en un segundo metalenguaje, le sea aplicada la nota teológica de “misterio más velado que desvelado por las palabras y los signos”.

3.8.- Nacidos de la “evidencia”, los principios no son ni reales, ni semióticos, ni históricos

Los principios formales de Ockham no son estrictamente semióticos en el franciscano inglés, pese a que podría parecerlo por la función constructivista que desempeñan, aparentemente como en la seriación y la definición recursiva semiótica de hoy. Pero Ockham no los estima semióticamente constructivistas, simplemente los halla actuando en el discurso dado y actuando apoyados en la evidencia lógica que los erige como “realidad mental, indudable por necesidad”.

Nótese que tal “necesidad” a partir de la evidencia, en Ockham arranca de que si la evidencia no generara la necesidad de lo evidente, la inteligencia resultaría una creación que convertiría a Dios en autocontradictorio.

Sin embargo, para Ockham tales principios formales no pueden proceder de la misma realidad conocida, de la realidad en sí y corporal en gran parte de los casos, porque esto sería esclavizar de nuevo el espíritu a la materialidad corporal y reducir el hombre a uno más entre los animales.

Ni podían proceder de la iluminación divina, viejo recurso que colocando al Dios cristiano en primer plano, en realidad se retrotrae y asume al *logos* cósmico estoico; Ockham rechaza la iluminación con tanta claridad como sus precedentes Olivi y Duns Escoto, y por la misma razón que fue rechazada la Estoa media: ni hay experiencia de la iluminación o presencia del *logos* cósmico, ni sería posible el error si realmente él compartiera tan próximamente el pensar humano individual.

3.9.- Realista en los signos, innatista en los principios formales, accidentalista en ciencia ucrónica.

Ockham es realista con los signos simples e innatista o a priorista con los principios lógicos. Y ambas realidades mentales son irreductibles entre sí. Generan un dualismo que podría ser dialéctico, pero que no lo es por cuanto una de las dos, quizás las dos en funciones diferentes, sólo son un instrumento dado para la otra función. Para ser dialécticos los contenidos reales de la dualidad, debieran ambas

realidades construirse simultáneamente y “producirse a sí mismos” como totalidad superior.

En Aristóteles hay esta génesis dialéctica, esta geometría generativa, que da en una *Physis* a partir de un *arjé-télos*. En Ockham hay ciertamente una subjetividad que es *arjé* dinámico, pero sólo de la búsqueda de las vivencias en la realidad propia interior o en la exterior; y sólo de la utilización de unas leyes lógicas, que ya encuentra estáticas en sí misma. Es una subjetividad en clave de causa eficiente aristotélica y no material como en los clásicos griegos.

La subjetividad - reforzadísima en Ockham, respecto a sus antecesores - no produce, en verdad, ni una ni otra de las dos realidades, que sólo combina extrínsecamente en un “discurso interior”. Un discurso interior que no va más allá de ser una modificación accidental de la misma subjetividad cognoscente, pero no auténtica y radical vida noética propia. Vida noética propia - *pleroma* dirán los neoplatónicos - lo era ciertamente la *Physis* respecto al *arjé* y por esto era *télos en la inmanencia* a pesar de su accidentalidad. Pero en Ockham no es este el caso; la “ciencia” o el conocimiento en su realidad de discurso en acto no pasa de ser un *télos* extrínseco del sujeto.

3.10.- Para una inteligencia humana, su hacerse a sí misma es temporal e histórico

Si reflexionamos sobre ello advertiremos que, para una entidad noética limitada, el “hacerse en el discurso sobre yo-mundo” es temporal y es histórico. Este es precisamente el punto en el que el Inceptor se detiene antes de tiempo. Ockham corta un proceso que ya era más completo en Aristóteles y en el Eriúgena; al construirse noéticamente el *arjé-télos* o el Dios de la primera y cuarta especie de la *Physis*, respectivamente, de manera necesaria generaban a la vez el tiempo y la historia, pese al predominio de la eternidad del principio óntico real.

En Ockham, incluso con la desaparición evidente de un *arjé* eterno desde un punto de vista puramente racional, no aumenta, sino que desaparece el sentido de la historicidad, tanto la del sujeto noético subjetivo, único *arjé* del conocimiento, como la del desarrollo de los hechos humanos, para los que ya no interesa el proceso histórico como tal, sino sus resultados puntuales ucrónicos.

Si se contraponen la *Física* aristotélica y las físicas medievales, que para mayor ironía se dan universitariamente en forma de comentarios, exposiciones o cuestiones sobre la del Estagirita, se puede entender con facilidad dónde radica el origen de la extraña evolución que hace desaparecer la historicidad y la consciencia histórica de la realidad.

Desaparecen la historicidad y la consciencia histórica de la realidad cuándo debieran surgir potentísimas, al desvanecerse la patencia cotidiana de la eternidad óntica y palidecer incluso los ciclos estacionales y cósmicos en favor de un mercado constante. La plena historicidad y la consciencia de ella surgirán, efectivamen-

te, siglos después; y surgirán exactamente del punto que ya estaba perfectamente vivenciado a finales de la Edad Media: no hay más *arjé* del conocer racional que la subjetividad humana.

Quizás el mejor camino para adivinar el porqué y el cómo de tan admirable desaparición, sea atender a qué ocurre fácticamente. Simplificando el camino, sea la noción ockhamista de “tiempo” el objeto de reflexión para comprender esta extraña dinámica, la de una misma función que, primero, elimina, y, luego, recupera la dimensión histórica.

A título de hipótesis inicial que, sí se confirma, será *télos*, preguntémonos si en realidad no será el caso que no haya una subjetividad noética humana con valor de una única y misma función lingüística, sino más bien de dos funciones que Europa - y sólo ella, de hecho - tarda unos novecientos años en descubrir y recorrer sucesivamente. Primero aparece y se avanza sobre la función más operativa de la subjetividad, la razón científica positiva. Después se explora la segunda función, más reflexiva, más potente, la razón semiótica.

3.11.- *Tempus non est*

Son cuatro las obras de Ockham dedicadas a la *Física* de Aristóteles. En las cuatro, el comienzo del estudio del tiempo es el mismo : la tesis “*tempus non est*”. En algún caso, clarísimamente atribuida tan sorprendente afirmación al propio Estagirita.⁹⁵ De la misma manera ha iniciado el *magister* medieval el estudio del movimiento y el del espacio o lugar; en definitiva los tres continuos o “sucesivos” físicos del Estagirita tienen un trato idéntico al empezar el estudio, muy diverso al acabarlo esbleciendolos como tres conceptos muy dispares.

Pero, pese a tratarse de tres conceptos irreductibles y con funciones muy propias, el punto de partida común se conserva en los tres en forma de un rasgo final también común. Los tres sucesivos físicos en parte son reales, en parte sólo menta-

95. [Philosophus IV *Physicorum*, capitulo de tempore, *investigans utrum tempus sit, adducit quasdam rationes probantes tempus non esse, ut patet intuenti processum eius.*] 3 (17) *Quae rationes omnino non sunt sophisticae, sed aliquo modo concludunt. Probant enim sufficienter, quod tempus non est aliqua res distincta secundum se totam (20) ab omni re permanente et ab omnibus rebus permanentibus.* (Succ.III, pág. 96, cfr. también pág. 99 y la *Exp.* IV, c. 18; *OPh.* V, pág. 195). “El Filósofo, en el cuarto libro de la *Física*, capítulo sobre el tiempo, al investigar si existe el tiempo, aduce algunas razones que prueban que el tiempo no existe, tal como queda manifiesto siguiendo sus pasos. Tales razones no son sofisticas en lo más mínimo, sino de algún modo muy conclusivas. Prueba, pues, suficientemente que el tiempo no es una “cosa” enteramente distinta de toda la cosa permanente, y de todas las cosas permanentes.” (Trad. cast. de F. J. Fortuny. Guillermo de Ockham: *Los sucesivos*. Barcelona, 1985. Pág.135)

les. Los tres, por lo tanto, no existen completos salvo en una inteligencia - un alma, dice Aristóteles recogiendo la aportación platónica - que los conoce.

En apariencia, ninguna novedad en lo que afirma Ockham respecto a Aristóteles, salvo un tono ligeramente más subido respecto a la intelectualidad en los textos del medieval. Sin embargo, a estas alturas la literal identidad de frases no ha de engañarnos. Hemos insistido, en el caso de Aristóteles, en afirmar que nada se formulaba en él, significativa y directamente, desde la inteligencia humana singular. En el caso de Ockham, la insistencia marchó en la dirección opuesta, en ninguna otra parte se da conocimiento racional salvo en la inteligencia humana singularmente concreta; desde el punto de vista de la razón humana natural no hay más inteligencia que la humana.

Concédase que, efectivamente, para Aristóteles el tiempo y los otros dos continuos físicos sólo existan completos en el alma. Sería algo que sólo podría apoyarse en las doxologías del *Libro primero* de la *Física* y en el planteamiento adecuado del problema de cada continuo, con las oportunas paradojas tradicionales. Ockham más bien saca de contexto y atribuye al Filósofo como opinión propia lo que es tradición y testimonio. Pese a todo, todavía para Aristóteles es real cada paso en la “explicación real” desde el *arjé* hasta el *telos*; y es real lo que “todos decimos”, porque es identificación humana con el decirse cósmico y cosmogónico.

No puede decirse lo mismo para el caso de Ockham. En su epistemología, lo que es mental, en principio sólo es mental y entre *ens rationis* y *ens realis* no hay término medio⁹⁶.

3.12.- Una más significativa divergencia acerca del tiempo

Pero no se trata sólo de la realidad o irrealidad óptica de lo inteligido, y de la enorme oposición entre la Inteligencia Cósmica y la inteligencia humana singular y concreta. Además, las diferencias entre el Filósofo y su comentarista medieval tienen una más significativa divergencia de contenido. Y unos resultados opuestos respecto al conocimiento, al resultado del conocer humano y su historicidad.

En ningún momento Ockham se plantea unificar la multiplicidad de discursos diferentes e incluso opuestos sobre el tiempo, sin eliminar ninguno de los que todos decimos. Esta era la querencia de Aristóteles : salvar los discursos sobre el tiempo planteando una teoría suficientemente potente para dar la razón y el sentido de cada uno.

96. Ockham rechaza las *naturae communes* de Escoto exactamente por esto: porque no se da nunca en el mundo ordinario una “*distinctio rationis cum fundamento in re*”. En todo caso puede postularse en teología si es realmente imprescindible. Véase I *Sent.* D. 2º.

Ockham busca salvar también los “fenómenos” y lo proclama muy explícitamente. Ciertamente se le presentan los fenómenos en sendos discursos, y muy simple debiera ser el fenómeno para que una única frase diera cuenta de él.

Pero él no va a salvar los fenómenos de la *Physis* y su rica y dinámica unidad. Quiere salvar un único fenómeno cada vez, el fenómeno llamado “físico o natural” en la primera mitad del siglo XIV. Ciertamente que tal fenómeno aparece en un discurso complejo, equívoco. Pero si se trata de un único fenómeno, único e inequívoco habrá de ser el discurso que lo manifieste, no plural y contradictorio.

3.13.- *Un complejo juego de precisiones y eliminaciones*

Ockham emprende una operación de acotamiento preciso del fenómeno físico y su problemática. Por ejemplo excluye del fenómeno físico del “movimiento”, el movimiento substancial o cualitativo. Propiamente ambos son “cambio” y cambio instantáneo. Hay verdadero movimiento sólo en determinadas categorías que admiten sucesión. En todo caso, el movimiento que interesa al físico, que constituye el “movimiento físico”, ha de definirse como “el acto de la potencia de hacer sucesivamente verdaderas dos proposiciones contradictorias sin pausas intermedias”.

Parece que el fenómeno a salvar que preocupa al franciscano inglés coincide con el fenómeno que preocupa a Aristóteles. Nada menos exacto; el problema del griego era, sobre todo, el movimiento o el cambio sin determinantes: la Vida, el movimiento global y concreto de la Vida. En primera fila de los objetivos aristotélicos en la *Física* está el movimiento substancial y cualitativo, que, si es instantáneo y por ende impropio, no por ello deja de inscribirse en un continuo temporal, o espacial, o noético, o, también, entitativo: Un movimiento substancial, también y muy espacialmente, genera una historia, y su resultado tiene una duración. La sucesión de substancias a partir del fondo eterno, se desarrolla en un tiempo; la sucesión de actos humanos da lugar a otro tiempo, al que nosotros hoy llamamos especialmente “histórico”; los movimientos mecánicos de translación tienen su tiempo específico. Se da en Aristóteles una interrelación entre los tiempos determinados y existe un tiempo que les mide y agrupa porque son modalidades del ser pensado sucesivamente por el único ente *per se* y eterno, el que se expande naturalmente en la temporalidad hacia una determinada plenitud accidental.

Toda esta complejidad del movimiento aristotélico es marginada y desautorizada por Ockham bajo excusa de exactitud y precisión: estricto movimiento lo es el cambio sucesivo. Pero entonces si que ciertamente, si sólo se atiende a un estricto movimiento, la sucesión como tal es meramente mental. Se tratará de la operación mental de relacionar en el inextenso e inexistente ahora, un antes y un después

sin entidad propia⁹⁷. El móvil está delante de los ojos, pero la mente sólo lo percibe “como si” (*ac si, als ob* kantiano) fuera un “ahora”, un “aquí”, un límite, mientras que su realidad óptica se desvanece en la ficción formal, para quedar en una realidad solo nouminosa. El resultado que obtiene el pensador medieval es una entidad convencional, pretendidamente suficiente para dar una cierta realidad extramental y “fenoménica” a la pura relación intelectual denominada “movimiento”, construido aislada, convencional y abstractamente.

Ockham procede en el estudio del movimiento sin desfallecer hasta recortar claramente una subespecie de movimiento casi desconocida, muy marginal y de ínfima importancia en Grecia, el movimiento local y, aún, sólo desde una determinada pregunta protocolaria primera. De la misma manera trata el lugar y el tiempo, escogiendo una de las posibilidades dentro de la variedad que le ofrecía el Filósofo.

3.14.- Conservar las fórmulas aristotélicas y cambiar su contenido

Ockham - como todos los medievales aristotelizantes - tiene una asombrosa fidelidad a las frases, a las definiciones, a los textos extensos, incluso, del Estagirita; nunca consiguen conservar la semántica, ni la terminológica ni, menos aún, la textual.

Así, el espacio o lugar de Aristóteles deviene en Ockham el lugar que él denomina “formal”, y defiende con un algo así: “todo pasa fenoménicamente *ac si*, como si” nuestra inteligencia ubicara unos puntos y actuara como si fueran perfectamente inmóviles para poder utilizarlos como referencias espaciales de un cuerpo o de su movimiento”. Ockham ofrece una especie de coordenadas cartesianas para

97. Ockham percibe perfectamente esta inanidad de las relaciones y, aún, las valora positivamente: *Et ita dicendum est uniformiter de omnibus succesivis. Non tamen eodem modo dicendum est de motu locali et de aliis, quando producuntur verae res, et hoc quia quando aliquid moveatur localiter, non oportet, quod expectetur aliqua res futura; sed sufficit, quod coexistat alicui vel coexistet in futuro, si esset aliquid ambiens, cui nondum coexistat. In aliis autem expectatur aliqua res futura, quae nondum est realiter extra animam, quamvis cognoscatur ab anima. Sic igitur patet, quomodo motus et tempus non habent esse extra animam completum, sed habent esse per animam completum, hoc est, quidquid importatur per talia potest cognosci ab anima.* (Succ.III, pág. 98). “Con todo no debe afirmarse lo mismo acerca del movimiento local y de otros, cuando se produzcan verdaderas cosas. Y esto porque cuando alguna cosa se mueve localmente no es necesario esperar algo futuro, sino que es suficiente que coexista con algo o coexista en el futuro si se trata de algo envolvente con lo que todavía no coexiste. Con los otros se espera alguna cosa futura que todavía no existe realmente fuera del alma, aun cuando sea conocida por el alma. Así se hace patente de qué modo el movimiento y el tiempo no tienen una entidad completa fuera del alma, sino que tienen un ser acabado gracias al alma, esto es, lo que comportan tales [nombres] puede ser conocido por el alma.” (Trad. citada, p.137)

determinar con exactitud la situación y el traslado de los cuerpos en un “mundo” que siempre se mueve y no presenta nada realmente fijo.

Este “lugar formal”, poco tiene que ver con el lugar envolvente de Aristóteles y, en ningún momento, se puede pensar en un “lugar natural” para cada cosa. Sin duda, es mérito de Ockham acercarse muy notablemente al espacio geométrico, al *sensorium Dei* newtoniano, pero difícilmente tal proximidad justificará la nota de idónea intelección del Filósofo.

3.15.- Nullo modo tempus potest esse tempus sine anima

Las características de cualquier sucesivo se acentúan al tratarse del tiempo. La reducción de realidad, en este caso, es doble: el tiempo sólo es algo del movimiento, el cual, a su vez, no tiene plena existencia salvo en la mente, como algo pensado⁹⁸.

Con clarividencia Ockham extrae las consecuencias de una especificidad tan notable: *tempus potest esse motus sine anima, sed nullo modo tempus potest esse tempus sine anima*⁹⁹. Y asienta el meollo de su intelección del tema del tiempo:

98. *Veruntamen sciendum, quod aliquo modo magis dependet tempus ab anima quam motus, quia sicut declarabitur, tempus non est aliqua res distincta a motu. Immo isto modo loquendi, quo conceditur, quod motus est motus, debet concedi, quod motus est tempus, sicut postea ostenditur. Servando talem modum loquendi, ista aequivalent: (85) motus est tempus, et: motus est motus, quo anima cognoscit, quantus est alius motus. Et ita cum illud praedicatum motus, quo aliquis cognoscit, quantus est motus alius, non possit competere alicui sine anima, ideo impossibile est, quod motus sit tempus nisi per animam; sicut impossibile est, quod motus sit illud, quo mensurat anima motum sine anima. (Succ. III, pág. 98, = Exp. IV, cap. 18, ll. 80-90). “Con todo se ha de saber que de alguna manera el tiempo depende del alma más que el movimiento, ya que, tal como se expone, el tiempo no es cosa alguna distinta del movimiento. Incluso el modo de hablar que concede que “el movimiento es el movimiento” debe conceder que “el movimiento es el tiempo”, tal como luego se mostrará. Conservando tal manera de hablar, son equivalentes: “el movimiento es el tiempo” y “el movimiento es el movimiento por el cual el alma conoce el cuánto de otro movimiento”. Y, así como el predicado “el movimiento por el cual alguien conoce el cuánto de otro movimiento” no puede competir a algo sin la acción del alma, también, en consecuencia, es imposible que el movimiento sea el tiempo si no es por mediación del alma, tal como es imposible que “el movimiento sea aquello con lo cual el alma mide un movimiento”, sin el alma. Así se hace patente que en la definición que expresa lo esencial del nombre “tiempo”, necesariamente debe figurar la operación del alma.” (Trad cit. p. 137)*

99. *Unde posset concedi: motus potest esse sine anima, et similiter: tempus potest esse sine anima, et: tempus potest esse motus sine anima; sed haec non potest concedi: tempus potest esse tempus sine anima. Unde tempus potest esse motus sine anima, sed nullo modo tempus potest esse tempus sine anima. Et quamvis ista possint videri alicui contradictoria, tamen scientibus Logicam evidenter apparet, quomodo nulla est in eis repugnantia. Sic ergo patet, quod rationes, quas adducit Philosophus in principio capituli de tempore, evidenter probant, quod tempus non est aliquid extra animam distinctum secuntum se totum ab omni re permanente praeterita et futura et ab omnibus rebus permanentibus, quia impossibile // est, quod aliquid distinctum secundum se totum ab omnibus sit in rerum natura, nisi aliqua pars eius sit in rerum*

Similiter idem est dicere: "tempus est", et: "aliquid movetur, unde potest anima cognoscere, quantum aliquid movetur". Et revera simplices, qui imaginantur, quod sicut nomina distinguuntur, ita semper correspondent distinctae res, melius esset eis uti tali modo loquendo quam alio. Quia tamen locuendo est ut plures¹⁰⁰, ideo volo uti consimili modo loquendi, numquam tamen intelligo, quod tempus sit aliquid unum secundum se totum distinctum ab omnibus rebus permanentibus. Sed per talem propositionem: "tempus est," non est aliud intelligendum, nisi quod "aliquid movetur, unde anima potest intelligere, quantum movetur aliud". (Succ. III, pág.100 = Exp. IV, c. 18 líns. 132 - 139)¹⁰¹

Del texto importa destacar 1) la equivalencia inicial; 2) la oposición tajante de los *simplices* y el principio de Aristóteles, con el firme *numquam tamen intelligo*; 3) la raíz de la inadecuación de las maneras de hablar comunes frente a la perfecta valoración de los *peritii*: los nombres abundantes; 4) el *quantum* de la primera y de la última línea, perfecta introversión subjetiva de una proporción fisiológica del desarrollo de la *Physis*.

natura. Unde si una sola pars non sit in rerum natura, nec ipsum totum est. (Succ.III, pág.99-100 = Exp. IV, cap. 18, ll. 108-120). "De donde se pueden aceptar: 'el movimiento puede existir sin un alma', y, similarmente, 'el tiempo puede existir sin un alma' y 'el tiempo puede ser un movimiento sin un alma'. Pero no se pueden aceptar: 'el tiempo puede ser tiempo sin un alma'. De donde el tiempo puede ser un movimiento sin el alma, pero de ninguna manera el tiempo puede ser tiempo sin el alma. Y, si bien para algunos esto puede parecer contradictorio, con todo para quienes conocen la lógica aparece evidente, como que no hay en ello repugnancia alguna. // Así aparece, en consecuencia, por que razones, que aduce el Filósofo al comienzo del capítulo sobre el tiempo, se prueba evidentemente que el tiempo no es algo exterior al alma, totalmente distinto de toda cosa permanente, pretérita y futura, y de todas las cosas permanentes. Porque es imposible que algo totalmente distinto de todo, exista en la naturaleza de las cosas, sin que alguna parte de ello esté en la naturaleza de las cosas. De donde, si ni una sola parte está en la naturaleza de las cosas, tampoco está la misma totalidad." (Trad. cit. p. 138)

100. Aristotelis: *Topica*, II, c. 2; 110a 15-21

101. Similarmente, es lo mismo decir 'el tiempo es' que "algo se mueve", de donde el alma puede conocer 'cuánto se mueve algo'. Y, en verdad, a la gente sencilla que imagina que tal como los nombres se distinguen, también les corresponden distintas cosas, mejor sería para ellos usar esta manera de decir que no la otra. Con todo, ya que es necesario hablar como los más, en consecuencia quiero usar un modo similar de expresión; pero nunca entiendo que el tiempo sea algo determinado, enteramente distinto de todas las cosas permanentes. Así, por una proposición como 'el tiempo es' no debe entenderse sino que 'algo se mueve', de donde el alma puede comprender 'cuánto se mueve otra cosa'. (Trad. cit. pp. 138-139)

3.16.- Aliquid movetur, unde potest anima cognoscere, quantum aliquid movetur

Permitir el conocimiento del número del movimiento, nadie dudará de que sea la más central de las funciones que Aristóteles asigna al tiempo. Incluso sonaría muy aristotélico decir “*tempus est*”, “*unde potest anima humana cognoscere, quantum aliquid movetur*”; sin duda se trataría de la función del tiempo respecto a la inteligencia humana, secundaria quizás respecto a la función más plena e importante de los discursos temporales, pero muy primaria y significativa para el hombre.

Con todo, ¿Aristóteles hubiera puesto tanto énfasis en el “*aliquid movetur*”? ¿No habría más bien enfatizado que con el tiempo el hombre conoce mucho mejor el movimiento de algo?

Por lo que ya sabemos de Aristóteles, lógica y ónticamente primero se da el tiempo; pero ontológicamente primero el hombre constata el movimiento, luego la dimensión temporal. Al final, a partir de la multitud de discursos fenoménicos, y a través de un proceso de unificación dialéctica, resulta que la *Physis* es una, tiene una *Psijé* platónica y, a esta Alma, hay que atribuirle una triple motricidad, vida o relieve vital. El Alma es única, pero mueve, y mueve a la vez en la dimensión espacial y en la dimensión temporal. Al final del progresivo ascenso unificador de la mente humana hasta la totalidad, resulta que el tiempo es ónticamente real en Aristóteles porque es un *a priori* primario del Alma, en el que el *Noys-Logos* despliega la multiplicidad orgánicamente viva de la *Physis*, delimitando “localizaciones” simultáneas y “tiempos” sucesivos conceptuales. Seguramente por razón del continuo y de su geometría generativa, en Aristóteles la dimensión espacial es imaginativamente paradigmática para todo conocimiento. El proposicionalismo de las definiciones de los sucesivos en Ockham los libera de espacialidad imaginativa incluso en el caso del espacio y del movimiento, mucho más en la definición del tiempo.

¿Aristóteles no podría, pues, aceptar el discurso de Ockham? No sólo podría, sino que lo hace: “si no se mueve nada, nos ocurriría como a los de Cerdeña ...”¹⁰² Pero no lo acepta tal como lo propone Ockham: lo que para el griego sólo es la base

102. Arist.: *Phys.* IV, 11; 218b 20 - 27: “ Pero sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido, como les sucedió a aquellos que en Cerdeña, según dice la leyenda, se despertaron de su largo sueño junto a los héroes: que enlazaron el ahora anterior con el posterior y los unificaron en un único ahora, omitiendo el tiempo intermedio en el que habían estado insensibles. Por lo tanto, así como no habría tiempo si el ahora no fuese diferente, sino uno y el mismo, así también se piensa que no hay un tiempo intermedio cuando no se advierte que el ahora es diferente. Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.”

fenomenológica para el ascenso humano a la unidad de los discursos en una única realidad total, en el medieval ya es el final epistémico, en la singularidad - que no concreción, sino abstracción - de unas determinadísimas condiciones y en vistas a un fin bien acotado.

3.17.- “..., las personas sencillas, que imaginan que tal como los nombres...”

El segundo punto destacable del texto reproducido antes es la oposición entre los *simplices* y *plures* con los *peritii*, personificados, en este caso, por el propio Ockham en primera persona: “*volo uti consimili modo loquendi, ... numquam tamen intelligo, ...*”

Es una oposición altamente reveladora del entorno ockhamista, con el florecimiento de las universidades, la eclosión de la selecta, brillante minoría de los especialistas, los *peritii*, a la que ya hicimos alusión. Es una oposición clara y consciente la que presenta Ockham, no sólo de la nueva función social especializada, poderosa, costosa y excelente, sino también del valor y escasez de minoría selectísima.

Y es más reveladora todavía la explicación que Ockham da de la fáctica discrepancia entre los más, pero simples, y la minoría, pero intelectual y universitaria. Estos dominan los entresijos del lenguaje, del discurso; ellos no confunden las palabras con las cosas, la gramática¹⁰³ y la retórica con la lógica y la realidad; ellos no se dejan engañar por la abundancia de palabras, sino que conocen la fórmula exacta¹⁰⁴ que salva el fenómeno y, por lo mismo, es canon de verdad para las desmesuras y ensoñaciones del discurso ordinario.

103. Prácticamente desde Pedro Abelardo, con clara designación de “*terministae*”, y de estudiosos de la “*gramatica speculativa*” en el s. XIII, los *magistri* han analizado los *modi dicendi, modi loquendi*. Desde la primera línea de su *Logica Maior* “*Omnes logice tractatores intendunt struere quod...*”, el enfoque epistemológico de Ockham se muestra resultado eximio de este interés “lingüístico” de sus antecesores. Sobre Abelardo y el lenguaje es inevitable la obra de J. Jolivet : *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, J. Vrin, 1969. Para las gramáticas especulativas y los “*modistas*” la obra de G. L. Bursill-Hall: *Gramatica Speculativa of Thomas of Erfurt*. London, 1972, ofrece una magnífica panorámica en la introducción y una buena muestra tardía (aprox. 1300) en la edición y traducción de la de Thomas de Erfurt.

104. *Dicendum est, quod talia nomina, quae descendunt a verbis et etiam nomina descendunt ab adverbis, coniunctionibus, praepositionibus necnon et a syncategorematis, sive sint nomina syncategorematica, sive verba, sive quaecumque alia, sive alterius partis orationis, non sunt introducta nisi causa brevitas loquendi vel ornatus locutionis, et multa eorum aequivalent complexis in significando, quando supponunt non pro illis, a quibus descendunt; et ideo non significant aliquas res praeter illas, a quibus descendunt, et significata eorum. Huiusmodi autem nomina sunt omnia talia: negatio, privatio, conditio, perseitias, contingentia, universalitas, quantitas, quae dicitur quantitas propositionis, actio, passio, calefactio, frigeffectio, mutatio, motus, et universaliter omnia nomina verbalia descendunt a verbis, quae sunt in praedicamentis agere et pati, et multa alia, de quibus modo non est pertractandum.* (Succ. III,

Las palabras, para Aristóteles eran escasas, muchas menos que las cosas que debían denotar o significar¹⁰⁵. Para Ockham, por lo contrario, una gran cantidad de palabras sólo existen para dar variedad y ornato al lenguaje, son significativamente ociosas y científicamente perniciosas por la ambigüedad o los positivos errores que generan. Discurso literario y conocimiento científico están reñidos desde el siglo XIV.

3.18.- Los *peritii*, reductores de la multitud equívoca de los nombres

Aristóteles otorgaba valor a un discurso “que todos decimos”: si todos compartimos determinado discurso ha de ser porque la realidad lo impone inexorablemente, hasta el punto de que nadie escapaba de él. En el entorno de Ockham se ha dado un giro copernicano: el discurso verdadero, económico y certero es el de los *peritii* en cada materia determinada: lógica, epistemología, medicina, derecho, matemáticas, gramática. El decir común ha de ser saneado por la expresión estricta, certera y sobria pensada por los universitarios.

En la cuestión del movimiento, Ockham ha comenzado por discriminar qué era estrictamente esto a lo que llamamos movimiento¹⁰⁶. En el *Prologo* a la *Expositio in l. Physicorum Aristotelis*, el *Inceptor* acotará cuidadosamente qué es “ciencia”, y qué es en concreto la ciencia física. En todos sus escritos físicos, Ockham exclui-

pág. 37 y 97; cfr. *S.Ph.* o *Ph.N.* III, 4, líns. 26-38; cfr. 3, líns. 1-19 y en otros varios lugares del *Opera Philosophica*. VI: cfr. *Indices conceptuales: nomina*). “Es necesario responder que los nombres que derivan de verbos y también los nombres que derivan de adverbios, conjunciones, preposiciones, así como también de sincategoremáticos - tanto si son nombres sincategoremáticos, como verbos, como cualquier otro o de cualquier otra parte de la oración- no se han introducido si no es por razón de la brevedad de la locución o para el ornato del discurso. Muchos de ellos equivalen a formas complejas en su significación, cuando no se colocan en lugar de lo que derivan. En consecuencia, no significan una cosa diferente de aquellas [partes de la oración] de las que descienden, y sus significados. A este tipo de nombres pertenecen todos los semejantes: negacion, privacion, condicion, perseidad, contingencia, universalidad, cantidad -la llamada cantidad de una proposicion- accion, pasion, calefaccion, refrigeracion, mutacion, movimiento y, de una manera general, todos los nombres derivados de verbos de terminos que pertenecen a los predicamentos de accion y pasion, y muchos otros, de los cuales no urge tratar inmediatamente.” (Trad. cit., pp. 74-75)

105. ARISTOTELIS: *Soph. El.* 165a 6-13 : “En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es pues necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas.”

106. *Succ. I*, pp. 32-33. Trad. cit., p. 70 ss.

rá de entrada cualquier veleidad de realismo del movimiento, el espacio o lugar y el tiempo como cosas extramentales.

Para el epistemólogo medieval inglés no hay más cosas extramentales, “realidades”, que la entidades substantivas singulares¹⁰⁷, las sustancias primeras de Aristóteles. Pero unas sustancias primeras que ahora hay que imaginar como entidades en sí mismas misteriosas¹⁰⁸ y sólo extrínsecamente numerables; realidades singularísimas cerradas en sí mismas, que flotan en el vacío, que pueden ser sujeto gramatical de muchos discursos esenciales, y que pueden dar lugar a múltiples discursos accidentales sobre sus interrelaciones extrínsecas. Ha desaparecido totalmente la cálida organicidad sin vacíos de un Todo clásico, el discurso humano como presencia noética del *Logos* intrínseco y multiplicador a la vez que unificador.

Y, en aras de tan bien determinadas realidades singulares ya nouméricas, los tres sucesivos físicos, serán y sólo serán las relaciones que la mente establece entre sustancias primeras “absolutas”. De un plumazo desaparecen del discurso físico almas cósmicas e inteligencias primeras; desaparece sin dejar rastro un mundo intelectual de Ideas primordiales o seminales; la eternidad pasa a la teología voluntariamente sobrenaturalística sin tocar ni de lejos la realidad temporal ni ser el opuesto del tiempo en este campo, simplemente se desvanece y sale de él; y toda relación deja de ser la categoría primordial - previa a la justicia distributiva y a la proporción neopitagórica - con la que Aristóteles piensa el *ens a se* y el *ens ab alio* en la primera y más radical oposición de su Ciencia Primera¹⁰⁹, para quedar en un modesto papel de vínculo formal lógico entre signos denotadores de sustancias y usados por la inteligencia humana al pensar discursivo, modo muy claramente opuesto al pensar divino o al denotar emociones de los animales¹¹⁰.

3.19.- Quantum movetur aliud: *la cantidad de tiempo según el reloj*

Pese a tanta acotación previa, el tiempo de Ockham sigue estrictamente ajustado a la definición que había dado el Estagirita: es el número del movimiento según del antes y el después. Aristóteles quiso unificar la multiplicidad de funciones de los discursos temporales y, efectivamente, es aparentemente difícil escapar a su definición incluso más de mil quinientos años más tarde.

107. GUILLELMUS DE OCKHAM: *I Sent.* D. 2^a, q. 6^o (*OTh.* II, pp. 196 ss).

108. Idem, *I Sent.* D. 2^o, q. 4^a -6^a (*signum universalis*) y q.8^a (*definitio*) (*OTh.* II, pp. 99 ss. y pp. 265 ss.)

109. C. SARRATE G.: *La categoría de relación en Aristóteles*. En “Acta Medievale” 15 (1994)

110. GUILLELMUS DE OCKHAM: *I Sent.* D.2^a, q.8^a (*OTh.*I, p.271,13 - 272,19).

Y, sin embargo, el término “tiempo” es perfectamente equívoco según figure en el cuerpo doctrinal de uno u otro pensador. Con el “número” que hace figurar en su definición de tiempo, Aristóteles piensa en las proporciones cósmicas concretas de los neopitagóricos, que limitan y definen en la realidad los entes orgánicamente estructurados en una *Physis*. Con la expresión tomada del Filósofo, Ockham remite a la serie de los números de cualquier reloj¹¹¹. Instrumento capaz de señalar el número del movimiento según del antes y el después, es una definición descriptiva de un reloj según su función.

El número aristotélico no es la genérica “cantidad” o “magnitud”: es una proporción bien determinada - numerada - de entidad respecto a otras entidades, dentro de la entidad total del cosmos vivo. El número es, efectivamente, la proporción de entidad, en la dimensión designada como temporal, de la eternidad del Todo, una dimensión “perpendicular” a la de la extensión del lugar y caracterizada por la unidireccionalidad de un movimiento lineal, frente a la tridimensionalidad estática corpórea.

Ambas proporciones concretas son la “definición”, la “determinación” o “limitación” en la *Physis* magnitudinal de la entidad previamente definida, limitada y determinada por la Inteligencia cósmica en la corteza del Alma Cósmica, al señalar las *bonitates* concretas con las que aparecería en la realidad del Todo.

El tiempo de Ockham es, efectivamente, la delimitación o determinación puramente cuantitativa de la duración o de la actualidad de algo en el mundo temporal, con la ayuda de otra cosa exactamente del mismo universo de discurso, ni superior ni inferior ópticamente. Y detrás de las cantidades del tercer sucesivo físico, el tiempo, no hay *bonitates* participadas proporcionalmente, ni Todo alguno originario. No se trata de otro sucesivo, otra dirección otro tipo de movimiento, el “movimiento histórico” que - hubiera podido explicar Aristóteles - en el juego semiótico de su momento histórico daba lugar a un conjunto de discursos irreducibles a los generados por el espacio-lugar.

Junto al tiempo, para el *Inceptor* sólo hay la otra magnitud espacial, si se trata de un cuerpo, o se ejerce en una corporeidad; y ante la corpulencia espacio-temporal, sólo hay una mente que considera las cantidades espaciales y temporales del movimiento por comparación con el movimiento cuantificado del reloj, o la localización estática del cuerpo o del hecho. El tiempo no es sino la cantidad del “movimiento mecánico”, no un “movimiento histórico” junto al biológico substantivo o el espacial. El tiempo sólo es medida mental del movimiento de entidades absolutas realizada por una inteligencia discursiva y no eterna.

111. Nótese que los relojes mecánicos con una sola manecilla sobre un círculo numerado y máquina con escape de corona son conocidos desde el siglo XIII; el escape de áncora comienza en el XIV.

3.20.- *La subjetivización del tiempo en Ockham*

La gran elaboración y la genial aportación de Guillermo de Ockham se da en este punto, en conceptualizar aquella mente que está ante el cuerpo, el hecho o el movimiento, y que ha de decidir, desde su inmanencia, cuáles son las relaciones que desea establecer con ellos, o distinguir entre ellos.

No es tarea fácil, en efecto, conseguir pasar del hallazgo aristotélico de la génesis temporal de las cosas, en un proceso objetivo a partir de un *arjé* y en dirección a un *télos*, a generar la teoría de un tiempo perfectamente subjetivo, inmanente a una inteligencia humana y no cósmica. Desaparecida la *Physis* con su *arjé-télos*, el alma, sólo humana y sólo individual, no puede hallar el fundamento de la dimensión temporal si no es en sí misma: Ockham lo subraya. “*Sed haec non potest concedi: tempus potest esse tempus sine anima*”, ha dicho antes¹¹².

3.21.- *Qué es exactamente percibir el tiempo*

En primer lugar, Ockham puntualiza, precisa, qué es la percepción del tiempo a su entender. Utiliza de nuevo el mismo tipo de definición a la que ya había recurrido en el caso del movimiento:

*Nec ...Philosophus ...et Commentator per duo instantia, non intelligunt aliquas duas res realiter distinctas secundum se totas quarum una corrumpatur per adventum alterius, et inter quas sit motus tamquam res distincta, quomodo lignum est inter duos lapides. Sed volunt dicere, quod numquam percipimus tempus, nisi quando dicimus in anima, nostra prius: “hoc nunc est ibi vel ibi”, et posterius dicimus: “in hoc nunc est ibi vel ibi”, et postquam primo fuit verum dicere: “hoc nunc est in A”, antequam fuit verum dicere: “hoc nunc est in B”, verum fuit dicere: “hoc movetur”. (Succ. III, pág. 108 = Exp. IV, cap. 21, 4, ll. 26-35)*¹¹³

112. *Succ. III*, pág. 99 = *Exp.* ed.c. p. 198, lín. 110.

113. “... ni el Filósofo por los dos “ahora”, ni el Comentador, por los dos “instantes”, entienden dos cosas realmente y totalmente distintas, de las cuales una se corrompa por el advenimiento de la otra, y entre ellas se de el movimiento como una “cosa” distinta, a la manera como un madero puede estar entre dos piedras. Más bien, pretenden afirmar que nunca percibimos el tiempo sin que, primero, en nuestra alma afirmemos “esto ahora esta aquí o allí”, y, después, digamos “en este momento esta aquí o allí”, y después de ser verdadero afirmar, primero, que “esto ahora está en A”, antes de ser verdadero decir “esto ahora está en B”, fue verdadero asegurar “esto se mueve”. (Trad. cit., p. 146)

Ockham como Aristóteles propone dos proposiciones que determinan los extremos de un “espacio temporal”, y una tercera que enuncia la existencia de un intermedio unitario. Sin embargo, la condición de posibilidad de formular significativamente, como un conjunto único definitorio, las tres proposiciones, es que se reúnan sobre un fondo que las vincule, una base común. La existencia real del tiempo en y para el Alma cósmica era la solución sugerida por la geometría generativa aristotélica, y para la explicitación neoplatónica más detallada; pero este tiempo y esta Alma ya no son de recibo para Ockham.

El medieval obliga entonces al Filósofo y a su *Comentador*, Averroes, a formular lo que nunca pudieron pensar ellos en las circunstancias de su entorno: que absolutamente en parte alguna se puede aprehender sensiblemente un movimiento tan homogéneo, único y rápido como es necesario para la función de tiempo básico para cualquier aprehensión temporal concreta. Ockham y sus contemporáneos saben perfectamente que cualquier movimiento sensible es deficiente y poco rápido y regular: es irregular el de los relojes mecánicos o más tradicionales, el del sol e, incluso, el de las estrellas fijas. Y, la mayor parte de los escolásticos, sitúa a Dios demasiado remoto a la corpulencia física para que Él sea garante del tiempo y su percepción humana. Para Aristóteles, el *Noys* cósmico si era capaz de aportar realmente un tiempo único y omnicompreensivo, que constituía el *arjé* de cualquier tiempo concreto y su aprehensión.

Frente a la regularidad supuesta de la esfera de las estrellas fijas o de aquello que ostente el carácter de primer movimiento regular y origen de otro cualquier movimiento, el hombre normal de Ockham, en todos los casos, está en la situación excepcional prevista, por Aristóteles, del ciego de nacimiento.

Sobre estas bases puede percibirse cual será la intención del Comentador. Pues el Comentador pretende que quienquiera que siente algún movimiento cualquiera, puede sentir el tiempo, esto es, puede aprehender la existencia del tiempo, aunque no primaria y esencialmente.

El proceso tendría lugar de la siguiente manera: Alguien, que no ve como se mueve el cuerpo celeste, *aprehende algún movimiento exterior, o imagina un movimiento*; a partir de ello *puede imaginar que él coexiste con algo uniforme y continuamente movido*. En consecuencia, puede aprehender la proposición: “él coexiste con algo que se mueve uniforme y continuamente”. Pero al aprehender esto, *aprehende algo que es propio del cuerpo celeste que se mueve, ya que nada más se mueve continua y uniformemente*. En consecuencia, el movimiento del cuerpo celeste, aunque no sea percibido por ningún sentido, con todo, se aprehende por el intelecto, si no en particular y en un concepto simple, si en uno compuesto. Una vez tiene lugar esta percepción, puede tener lugar la percepción en el alma y, por lo que se sabe, concluir que alguna cosa se mueve uniforme y continuamente. *Y por este movimiento, el alma puede medir otros movimientos no continuos o deformes: percibir esto es percibir el tiempo*.

Aparece con ello que, cuanto afirma el Comentador, se verifica sin contradicción. En efecto, al *percibir cualquier movimiento puede percibirse el tiempo por la razón de que el alma puede percibirse como existiendo en un ser transmutable, esto es, percibir que coexiste con algo que se mueve continua y uniformemente*. Y, con todo, no se siente el tiempo en el mismo sentir que cualquier movimiento primero y esencialmente, esto es, no se percibe el tiempo inmediatamente por el mismo hecho de sentir cualquier movimiento, sino que es necesario primero percibir que existimos en un ser transmutable, de la manera explicada.

También, a partir de aquí, se evidencia que, por ello, no se seguirá que el tiempo se multiplique según la multiplicidad de los movimientos, ya que no se aprehende inmediatamente por la aprehensión de cualquier movimiento. (Trad. cit., pp.143-144)¹¹⁴

El neoplatonismo con terminología prevalentemente aristotélica de Averroes, le sirve al *Inceptor* para dar el giro copernicano desde la teoría cosmogónica a la epistemología subjetiva de la realidad física. De manera similar, el *Liber de Causis* sirvió a la Escolástica del siglo XIII para entender cuales eran las virtuales de la inteligencia humana individual, al verlas tan destacadas en una Inteligencia cósmica, aislada y activa. En el trece afloró la inteligencia gracias al *Noys*; en el catorce se subjetivan eficazmente las acciones y productos del pensar humano.

114. ... *intendit enim Commentator, quod quicumque sentit quemcumque motum, potest sentire tempus, hoc est potest apprehendere tempus esse, non tamen primo et essentiditer. Sed iste erit processus: Aliquis [non] videns corpus caeleste moveri, apprehendit aliquem motum exteriorem vel imaginatur motum; quo facto potest imaginari se coexistere alicui uniformiter et continue moto, et per consequens ille potest apprehendere istam propositionem: ille coexistit alicui uniformiter et continue moto: et isto apprehenso apprehenditur aliquid, quod est proprium corpori caelesti moto, quia nihil aliud continue et uniformiter movetur. Et per consequens motus corporis caelestis, quamvis non sentiatur aliquo sensu tamen apprehenditur ab intellectu, non quidem in particulari et in conceptu simplici, sed composito. Ista autem perceptione facta in anima potest // fieri perceptio et sequi, qua scitur, quod aliquid uniformiter et continue, per quem motum // potest anima mensurare alios motus non continuos vel difformes: Et hoc percipere est percipere tempus.*

Ex isto apparet, quod omnia dicta Commentatoris verificantur sine repugnantia. Quia in percipiendo quemcumque motum potest percipi tempus, propter hoc, quod potest anima percipere se esse in esse transmutabili, hoc est percipere se coexistere alicui uniformiter et continue moto. Et tamen non sentitur tempus apud sentire quemlibet motum primo et asentialiter, hoc est, non immediate ex hoc, quod sentitur quicumque motus, percipitur tempus, sed oportet prius percipere nos esse in esse transmutabili modo praedicto.

Apparet etiam ex hoc, quod propter hoc non sequitur, quod tempus multiplicaretur ad multiplicationem motum, quia non immediate apprehenditur ad apprehensionem cuiuscumque motus. (Succ. III, pág. 105-106 = Exp. IV, cap. 20, 4, ll. 19-55)

3.21.- *Ningún tiempo es real y menos aún perceptible*

El texto deja bien patente que para Ockham el tiempo perfecto, si existe en la realidad extra mental, no es perceptible en una intuición directa, primera y esencial. A los efectos del conocimiento humano, el tiempo perfecto se da únicamente en la inteligencia y, aún, sólo como concepto compuesto, es decir en un discurso elaborado, con piezas provenientes de otras intuiciones sobre cosas intuitibles, pero diferentes del tiempo perfecto, no intuitible para la sensibilidad-intelectualidad humana¹¹⁵.

El tiempo perfecto, base de toda medición temporal del movimiento, es un “constructo” a través de un “proceso” sensible-intelectual. Aristóteles también transforma la “intuitiva” captación platónica del Alma, en una procesual geometría genética de la unidad vital del cosmos; pero el proceso ockhamista es inmanente a la inteligencia humana individual, y no al cosmos postulado como noético radicalmente.

Muy claramente, al final de la cita, el franciscano inglés muestra entender que, precisamente porque se trata de un *a priori* formal de la inteligencia, el tiempo es uno, y no se multiplica con la percepción de los movimientos múltiples del mundo sensible.

3.22.- *Cómo se percibe imaginativamente el tiempo*

Y, sin embargo, por mucho que un “proceso” intelectual sea el único medio de acceso posible a la consciencia refleja del tiempo perfecto, y este aparezca como un “constructo mental”, sin embargo es captado simultánea e indirectamente en la comprensión sensible de cualquier movimiento¹¹⁶. De alguna manera, destaca Ockham, el tiempo perfecto es real y es sensible. Y, además, todavía subraya, en cuanto constructo de la mente es una “*imaginatio*”, un “*imaginare*”. En términos kantianos vendría a destacar que el tiempo puro es un *a priori* intelectual de la sensibilidad, típico de un pensar vinculado esencialmente a la sensibilidad, por

115. Para Ockham nunca se da pura sensibilidad noética humana: si hay conocimiento sensible humano es porque el intelecto entra en contacto inmediato con lo corpóreo o sensible. Lo impone su concepto de ente real, fíreamente uno en sí mismo, y filosofema radical y necesario, en su siglo y en los dos anteriores, sea como postulado sea como axioma epocal. Consecuencia de ello será la noción de “vivencia del espíritu” con la que reformula la noción de “concepto” en “signo simple a-noético por sí solo”.

116. Otro proceso, de por sí complejo. Un filosofema general del siglo de Ockham postula que la iluminación divina no es directamente perceptible, como no lo es la causalidad divina creadora y sustentadora. Ockham, uno de los franciscanos que ya no aceptan la iluminación divina, si acepta que la naturaleza intelectual del hombre a veces “*oculte procedi*” (*Summa Logica*, I, 33) pero que, a partir de su producto, el discurso, es posible entrever su naturaleza y el proceder de la inteligencia por inferencia.

mucho que no sea exclusivamente sensible. Como tal *a priori*, concluye Ockham, el tiempo es algo real que, de por sí, se identifica con la unidad humana entitativa, pese a ser distinguible por la razón, sin que ello comporte ser real a la manera de un hombre, un animal o una blancura¹¹⁷

Se podría aproximar Ockham a Aristóteles. El Alma aristotélica, una y unificadora de la *Physis*, aparece con claridad al final de un proceso intelectual de unificación fenomenológica. Sin embargo, a partir de determinado punto, el proceso constructivista semiótico ya inevitablemente se muestra como un real proceso de despliegue del *arjé-télos* real que preludia el movimiento emanantista neoplatónico. De manera parecida, en Ockham el tiempo perfecto, que es un constructo puramente intelectual, e inaprehensible por el hombre en alguna experiencia sensible¹¹⁸, se convierte en “real” *sui generis*. Será real en tanto que es una real condición subjetiva de posibilidad de las experiencias sensibles de la temporalidad física. Ockham - son nuevos tiempos - alcanza la realidad del tiempo puro como condición de posibilidad del innegable conocimiento de la realidad objetiva desde la mente; no como condición lógica y óptica de la *Physis*. En el inglés medieval, el Alma cósmica casi se ha convertido ya¹¹⁹ en el “yo trascendental” kantiano con el cual culmina la Modernidad y con el que el filósofo de Königsberg justifica epistemológicamente las ciencias eficaces.

117. *Et ideo tales propositiones: motus est, tempus est, et huiusmodi non sunt eodem modo recipiendae sicut istae: homo est, animal est, albedo est, et huiusmodi, sed debent resolvi in alias, ut idem sit dicere: motus est, et: aliquid movetur.* (Succ.III, pág.100 = Exp. IV, cap. 18, 3, ll. 127-130 ; *OTh.* p. 198, lín. 110).

118. Recordar el texto citado supra: *Sed iste erit processus: Aliquis [non] videns corpus caeleste moveri, apprehendit aliquem motum exteriorem vel imaginatur motum; quo facto potest imaginari se coexistere alicui uniformiter et continue moto, et per consequens ille potest apprehendere istam propositionem: ille coexistit alicui uniformiter et continue moto: et isto aprehenso apprehenditur aliquid, quod est proprium corpori caelesti moto, quia nihil aliud continue et iniformiter movetur* (Succ. p. 105) Sólo a partir de tal reflexión constructivista cree que puede darse el sentirse vivir en un ser mutable: *nota, quod ad hoc, quod sentiamus tempus, non oportet nos sentire realiter transmutari; et propter hoc nos esse in transmutari; sed per sentire nos esse in esse moto vel in esse transmutabili, intelligit quod nos coexistamus alicui moto vel mutabili, quod movetur continue et non potest non moveri, quamvis non moveamur nec in corpore nec in anima.* (Succ. p. 104 = Exp. IV, cap. 20, 3, ll. 59-64) Ockham no cree en absoluto que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, como Tomás de Aquino, más bien en todo lo contrario. Véase nuestro *La Ontología del espíritu: principio de epistemología de G.Ockham.* En “Convivium”. (Barcelona) (1990).

119. *Ex isto ad propositum dico, quod tempus primo et principaliter significat illud, quod significat motus, quamvis consignificet tam animam quam actum animae. quo cognoscit prius et posterius illius motus secundum modum praepositum. Et ideo supponendo dicta de motum et quod propositiones intelligantur in quibus ponitur hoc nomen motus modo, quo dictum est, potest dici, quod tempus significat motum in recto et animam seu actum animae in obliquo; et propter hoc significat prius et posterius in motu in recto.* (Succ. pág. 111 [y 110] = Exp. IV, cap. 21, 6, ll. 51-58) “ A partir de aquí afirmo respecto al tema que “tiempo”, primaria y principalmente, significa aquello mismo que significa “movi-

3.24.- *Una Física que ya no es telos intrínseco, sino conocimiento práctico extrínseco*

El realismo de unos *a priori* de la sensibilidad, sin los cuales no puede darse la evidente y efectiva experiencia de la realidad fenoménica, fue muy bien valorado por Kant. De por sí, la *Critica de la razón pura* se cierra sobre sí misma y da razón suficiente leibniziana de un “hecho”: la eficaz existencia de las ciencias matemáticas o de la física newtoniana. La pregunta de Kant que dio origen a la primera de las *Críticas*, fue el cómo era posible el hecho de la existencia de las teorías de Newton. El hecho que se fundamentaba con el “yo trascendental” dentro de un paradigma de “razón suficiente” - que adquiriría claridad semántica y pragmática y hegemonía con Leibniz, entre Ockham y Kant - era el valor razonablemente atribuido a un determinado tipo de conocimiento que, fácticamente, ya era valioso.

Lógicamente, de la pregunta de Kant ante la dinámica mecánica de Newton surgió, y sólo podía surgir ésta: la respuesta del yo como condición de posibilidad, el “sujeto trascendental”. Y tal respuesta fue, y sólo pretendía ser, adecuada para tal problema. Lejos del ánimo de Kant embarrancar en unas respuestas “metafísicas” que ya horrorizaban de hecho a Juan Duns Escoto y, todavía más, a su discípulo indirecto de la siguiente generación, Ockham. Lejos de Kant afirmar la “realidad directa e intuitiva” de los *a priori* de la sensibilidad: no eran sensibles y intuitivos, sino desvelables en el discurso como “condiciones de posibilidad”.

Sin tanta claridad refleja, sin pasar por Leibniz y su “razón suficiente”, Ockham ya advierte que a través del discurso se descubre un tiempo que es un concepto complejo de la mente elaboradora de los juicios sobre la realidad física estricta. Si al espacio alcanza el fraile medieval a adjetivarlo como “lugar formal”, no aplicará el mismo calificativo al tiempo ni al movimiento. Y, sin embargo, ambos son constructos formales también.

3.25.- *Los tres sucesivos físicos, tres a priori de la inteligencia-sensibilidad de Ockham*

Lo que Ockham obtiene es la construcción de los tres conceptos necesarios¹²⁰ y suficientes para determinar el movimiento mecánico, a partir de un claro proceso

miento“, aunque cosignifique tanto el alma, como el acto del alma por el que conoce el primero y el después de tal movimiento, de la manera que se ha explicado. En consecuencia, dando por supuesto lo que se ha dicho del movimiento, y que se entiendan las proposiciones en las que figura el nombre “movimiento” de la manera que se explicó, se puede afirmar que “tiempo” en un [caso] directo significa el movimiento, y en [caso] oblicuo, el alma o el acto del alma. Y por ello, en [caso] recto significa lo primero y lo posterior del movimiento.” (Trad. cit., p. 149).

120. Recuerdese que para Ockham el tiempo sólo tiene “definición nominal” y que, por otra parte, escribe contra los realismos excesivos de los *moderni*. “Sobre la definición del tiempo ‘tiempo

de precisión, reducción y clarificación de juicios sobre el mundo de la magnitud, rotundamente enunciado frente a los simplices.

Ockham conceptualiza la variable correspondiente al movimiento mecánico y local, sin clara especificación de “velocidad del movimiento”. Aristóteles no necesitaba puntualizar el movimiento en “velocidad del movimiento sucesivo” porque su discurso usaba el movimiento genérico superior, el que engloba las especies del movimiento substancial y del local, las del vital y las del mecánico. Ockham todavía no atina a distinguir movimiento de velocidad.

Y ello pese a que el “número” del tiempo ya es aritmético y no proporción o limitación óptica de un singular en el todo de la *Physica*; y, por otra parte, su conceptualización no tiene utilidad ni sentido sin la determinación cuantitativa.

En cambio con mucha claridad Ockham aporta un concepto de “movimiento” que no necesita la inmediatez y presencia activa ni del impulso natural de vida, ni del impulso violento de una causa efectiva: “hacer sucesivamente verdaderas dos contradictorias sin pausa intermedia,...” implica ya la ley de inercia.

La variable “espacio-lugar”, que Ockham apostilla de “formal”, además de formal es ya auténticamente cuantitativa. El espacio lugar, desde milenios antes, está generativamente vinculada a la geometría y a la agrimensura. La gran aportación era abandonar la noción de envoltorio real como lugar, y la conceptualización de “lugar natural” al cual necesariamente ha de tender un cuerpo. Se ha subrayado menos, pero también es destacable, que el lugar formal, junto con la noción de movimiento inercial ockhamistas, vuelve irrelevante el *horror vacui* aristotélico, justificado por la noción de todo biológico que él teorizaba.

3.26.- *La más antiaristotélica de las tres nociones físicas de Ockham*

Sin embargo, se diría que la más antiaristotélica de las tres nociones físicas de Ockham es el tiempo. Para el Estagirita era una de las dos toponimias que afecta a cada uno de los órganos de la fisiología del gran *Zoón eudaimón* : como la cabeza

es el número del movimiento, etc.’ debe advertirse que ésta no es una definición propiamentísima dicha, que expresa la esencia de la cosa. En efecto, tan sólo es una definición nominal, tal como puede darse de lo imposible, de las palabras, de las conjunciones, de los adverbios y similares, ya que el tiempo no puede tener otra definición. Pues, tal como se ha repetido frecuentemente, el nombre “tiempo” no significa “cosa” alguna, una y totalmente distinta de las cosas permanentes, cuya naturaleza o ser pueda expresarse a través de una definición.” (Trad. cit., p.147; *vide Succ.* III, p. 110) “ Que el instante no es una ‘cosa’, tal como postulan los modernos, que precipitadamente transcurre y es totalmente distinta de toda cosa permanente, lo mostraré brevemente así: De una parte, porque o será substancia o accidente. No puede ser substancia, ya que no es...” (Trad. cit., p.157; *vide Succ.* III, p. 120)

en tres dimensiones de una persona, además, puede ser en la vida de la misma persona la de niño o la de anciano. Rotundamente en Ockham el tiempo no alude a esta dimensión vital de despliegue de una entidad.

El tiempo ya no se despliega en la unidad óptica de lo eterno como una de las opciones divisorias y multiplicativas deficientes de segundo grado, después de las ideas cualitativas. El tiempo ya no es divisivo, sino aditivo o sustractivo en una unidireccional linealidad. Ni es una realidad ni genera realidad su división: el tiempo ockhamista es simplemente la cantidad numeral aritmética del movimiento o de la quietud establecida por una mente extrínseca de manera comparativa, pero de acuerdo con un baremo ideal e imposible ópticamente, pero perfectamente construible intelectualmente¹²¹.

Claro está que los antiguos sabían medir mecánicamente un movimiento mecánico o una duración: tenían relojes de varios tipos, de agua, de sol, de combustión, de arena,... Pero lo que no sabían hacer era considerar el movimiento mecánico o el tiempo cuantificado al margen de la Totalidad y de la Vida. Siempre veían en lo local y mecánico una sombra evanescente de la realidad noético-vital.

3.27.- *Una historia que de momento será formal y sólo positiva*

Se comprende la ruptura que ocasiona en el *imaginaire* del momento un tiempo tan conscientemente cuántico y mecánico. Se diría que muchas personas del siglo XX todavía sufren las consecuencias del trauma medieval y moderno. Para gran número de personas la dimensión histórica es irrelevante y sólo novelesca, demagógica o ideológica, o bien para una erudición de lucimiento.

Efectivamente, mucho antes de que este tiempo ockhamista diera sus frutos en una bien pensada y provechosa ciencia física, el aritmeticismo y mecanicismo del tiempo eliminó el sentido de la historia a que podría haber dado lugar la reflexión de Ockham, junto con la de sus antecedentes - v.gr. Tomás de Aquino - y consiguientes - por ejemplo, los nominalistas como Oresmes -.

Tomás ya no tenía el más mínimo sentido histórico, arrastrado por su peculiar metafisicismo. Ockham lo tiene, aparentemente, un poco más vivo, quizás favore-

121. *Non igitur secundum Philosophum tempus est aliquid ipsius motus tamquam alia res secundum se totam distincta a motu inhaerens sibi ad modum, quo albedo inhaeret subiecto, sed intendit dicere, quod tempus est aliquod praedicabile vel in recto vel in oblicuo de motu, et quod motus ponitur in definitione temporis exprimenti quid nominis. [...] Sed intelligit quod tempus est quoddam praedicabile posterius motu et accidens ei, hoc est, non est praedicabile de motu per se primo modo et in quid, sed magis secundo modo et per accidens. Et hoc quia hoc nomen tempus aliquid significat vel consignificat, quod non significatur vel consignificatur per hoc nomen motus, quod quidem consignificatum per tempus est anima mensurans.* (Succ. pp. 102-103 = Exp. IV, cap. 20, 2, ll. 16-23 y 28-33).

cido por su talante antimetafísico y la necesidad proveniente de la intervención en polémicas donde cierto sentido de la dimensión histórica era imprescindible.

Recogiendo testimonios y juicios críticos anteriores, Ockham es uno de los primeros que denuncia sin paliativos y extensamente la inautenticidad de la *Donatio Constantini*¹²². Ockham urge a buscar y estimar el valor de los documentos fundacionales de las instituciones, costumbres y privilegios. Por ejemplo, en todos sus tratados políticos, valora como muy revelador que la fundación del Imperio Romano sea anterior a la institución de la Iglesia por Cristo. Unas instituciones que nacen separadamente y que en los documentos constitutivos de la posterior no se alude ni anula la institución anterior, evidentemente han de ser realidades jurídicas que nada tiene en común, ya que nada en común les asignan los documentos constitutivos de su entidad jurídica fundacional, por mucho que, luego, los usuarios de una y otra institución sean los mismos. En buena lógica ockhamista, la separación real implica una distinción real.

Pero todos estos usos de la dimensión histórica no tienen nada que ver con nuestro actual concepto de la historiografía como la modelización de los procesos globales de larga duración. Tampoco tienen nada que ver, en realidad, con la noción clásica de historia, concebida como un testimonio fidedigno del valor de los hechos humanos, en tanto que hechos “naturales” de las entidades físicas inteligentes, y testimonio del juicio real sobre ellos de la *Physis* ordenada. Ciertamente no participa de aquella historiografía romántica que quizás apunta con los cantares de gesta.

Más bien el sentido histórico o la utilización que hace Ockham de los datos históricos, van en la línea de una historiografía positiva que, con el mínimo de intervención del historiador, da la secuencia ordenada cronológicamente de los hechos singulares irrepetibles que tienen a los hombres singulares como autores y protagonistas. La historia para Ockham es un saber científico instrumental en vistas, sobre todo, a la política y el derecho. Su valor, auxiliar incluso, parece ser mucho menor en teología y, aún, en la predicación a pesar de toda la tradición escenográfica concreta o a la adhesión joaquimita de su Orden franciscana.

3.28.- Una historia que, con dimensión semiótica se torna verdadero modelizador de modelos

Y, con todo, si Ockham se hubiera movido por el universo de discurso epistemológico verdaderamente concreto y semiótico como aparenta sugerir su concep-

122. GUILLELMUS DE OCKHAM: *Breviloquium de principatu tyrannico*. L. VI, 3 ss (inconcluso). En R. Scholz : *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*. Stuttgart, 1944. Págs. 201 ss, con referencia a otras obras. Trad. catalana : Guillem d'Ockham: *Breviloqui sobre el principat tirànic*. Barcelona, 1981. Págs. 281-288.

to de “*signum simplex*”, el mismo espíritu “científico” de que hace gala y que le lleva muy cerca de la Ciencia Nueva del siglo XVII, le hubiera abierto la vía hacia la ciencia histórica de hoy, nacida por aplicación de paradigmas epistemológicos científicos a la historiografía positiva, inspirada en empirismos algo *naif*, a la romántica, barada en subjetividades psicologistas, o a la historicista arrelada en el *Geist* hegeliano.

La equivocación de Ockham es fruto de su timidez. Pese a las acusaciones de los adversarios que le ven como paladín insaciable de novedades - filosofema sin ninguna justificación real en los textos bien leídos - Ockham no se atreve a renunciar al realismo de un contacto inmediato entre el espíritu cognoscente y la cosa conocida para asegurar la necesidad y naturalidad de la relación entre el signo simple mental y el denotado real.

Después, en un segundo paso y para relacionar y ordenar los signos entre sí de acuerdo con la realidad originaria y ya presente en los signos simples, ha de crear o descubrir el extraño mundo formal de los principios lógicos *a priori* de la inteligencia. Y estos dos pasos le frustran la más que aparente semiótica inicial y le cortan el paso al reconocimiento de la dimensión histórica.

La realidad que formula Ockham en su discurrir, y el fin que pretende, le inclinan a dar tanto valor a-temporal - valor de infinitud, entendida como tendencia ilimitada - cuanto niegan realidad a lo eterno óntico. Inmediateces ucrónicas de la realidad y formalismos *a priori* y permanentes, son dos opciones tan excelentes para su finalidad en ciertas ciencias, como incompatibles con la historicidad. En efecto, son opciones intelectuales homogeneizantes de gran cantidad de conocimientos por su contenido real aparente, por lo que es “objetivando” sólo en un momento dado y en un discurso concreto.

En cambio el sentido histórico nace del aprecio y captación de la singularidad irrepetible de cada discurso global fáctico en el curso sucesivo de los siglos. Si se atiende a la singularidad, incompatible con otros, de cada discurso como tal, por el uso que hace mediante las formalidades de los elementos heredados de anteriores discursos, es posible, también mediante formalidades topológicas del discurso, hallar un fondo unificador común para los discursos fácticamente sucesivos, y construir un modelo del proceso histórico que dé razón suficiente de nuestra situación aquí y ahora.

Ockham será un pensador formalista y cientifista porque se equivocó de una manera mínima, pero relevante, acerca de cuál era la realidad que tenía ante los ojos. Creyó que eran aspectos atómicos de la realidad extramental lo que se le presentaba en el “signo simple”; en verdad ya eran y tenía ante los ojos secuencias semióticas históricas, heredadas y reformables. Nunca captó, como él creía, fragmentos inrechazables de la realidad, sino sólo juegos semióticos elaborados históricamente. Pero esto no lo veía desde su atemporalidad epistemológica.

3.29.- *Un pequeño error de gruesas consecuencias por inadvertencia histórica*

Por inadvertencia, el *Venerabilis Inceptor* cometió un pequeño error de gruesas consecuencias. Pues él no hizo en verdad una opción consciente entre las dos posibilidades que pudo tener en su tiempo, la vía histórica de Joaquín de Fiore¹²³ y la vía “científica” de los *dialectici*, formalistas, y los Tomases, empiristas. Ockham, simplemente, sintetizó las dos nuevas tendencias universitarias sobre la base más potente que le proporcionaba su erudición conservadora agustiniano-eriugeniana.

Con ello, Ockham culminó el proceso de cuatrocientos años que constituye el periodo histórico de la Baja Edad Media, y se convirtió en el adelantado epistemológico de los conocimientos científicos. Con citas de Aristóteles, enterró definitivamente el mundo clásico, estrenó la Modernidad científica y abrió la caja de Pandora de las limitaciones de la razón científica, de irreductibles multiplicidades discursivas desde su angosto marco epistemológico o su debilísimo paradigma técnico de “problema-solución”.

Como sabía muy bien el neoplatónico Proclo, la eternidad era el concepto unificador de la *Physis* y las *hipóstasis* del *arjé-telos* en un todo cualitativo. La independencia del tiempo frente a la eternidad, autorizó la reducción del tiempo a tiempo mecánico de los relojes, y a través de la brecha desapareció el sujeto noético de los discursos cuantificados. El fetichismo de la aritmética ingenua del reloj triunfante devoró al hombre y exorcizó durante siglos a la historia, que es su dimensión vital.

La historicidad se recupera hoy más allá de cientifismos y modernidades, más allá de recaídas imposibles en el pensar clásico. Resurge al advertir que una subjetividad auténticamente noética pero no eterna, es inflexible para sí misma por definición, y sólo conoce al mismo tiempo que se conoce en un modesto discurso en el juego de un lenguaje heredado en la plenitud de energía y la reforma de las toponimias.

Se trata de hacer hoy exactamente la presunción inversa a la del *arjé* noético de Aristóteles y los neoplatónicos. Ellos postulaban la existencia de un *noésis noéseos*

123. Que no había desaparecido de la vida ordinaria, y menos que en parte alguna de la cotidianidad franciscana, tanto tiempo fuertemente joaquimita. Petrus Iohannes Olivi (m. 1298), uno de los pocos inspiradores de Ockham que es citado explícitamente en su obra, escribió dos comentarios al *Apocalipsis* y una tercera obra, derivada de ellos, de espíritu joaquimita. Le gastó una mala partida a Ockham su aislante pureza académica primero, después, como polemista espiritual y político, su estricta profesionalidad de teólogo escolástico, cuya ciencia era precisamente para estos y sólo para estos menesteres interinstitucionales. A parte de los grandes autores sobre el tema -Manselli, Reeves y Damiana - vale la pena remitir también al recién reeditado J. M^a Pou i Martí: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)*. Madrid, 1991, por su viveza informativa y su color local.

cuyo pensarse es Vida y, ciertamente, eterna. El axioma cosmogónico de Plotino y, sobre todo, Proclo, era “ Toda inteligencia tiene retorno completo sobre su propia esencia”¹²⁴. Este es el axioma que hay que suprimir para que, en rigurosa y justa geometría generativa, surja una inteligencia humana y temporal, es decir, eminente e inevitablemente histórica. Se puede partir, entonces de la historicidad esencia, imaginar este tiempo esencial del hombre, para modelizar, rigurosa y manifestativamente, el sentido topológico del presente.

124. Ver *Liber de Causis*, XX (XIII) n° 109 y XIV (XV) n° 124, a título de una *abreviatio* de Prodo muy asequible en el mundo latino desde finales del s. XII, e inspiradora directa del cambio epistemológico del tardo medioevo.