

Bisang, Sebastián P.

El estatuto del universal de Guillermo de Ockham. Un abordaje lógico-terminológico

Tábano N° 12, 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Bisang, Sebastián P. “El estatuto del universal de Guillermo de Ockham : un abordaje lógico-terminológico” [en línea]. *Tábano*, 12 (2016). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=estatuto-universal-guillermo-ockham> [Fecha de consulta:]

SEBASTIÁN P. BISANG

UCSF

EL ESTATUTO DEL UNIVERSAL DE GUILLERMO DE OCKHAM.

UN ABORDAJE LÓGICO-TERMINOLÓGICO¹

sebastianbisang@gmail.com

Recepción: Mayo 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

El objeto del presente trabajo consiste en la determinación del estatuto del universal dentro de la postura nominalista de Guillermo de Ockham. En oposición al modelo realista de los “universales”, Ockham rechaza la existencia de naturalezas comunes que constituyan el fundamento entitativo e inteligible de las cosas. Frente a este panorama, se abre ante Ockham la difícil tarea de establecer dentro del plano gnoseológico de la representación y del plano lógico de los términos lingüísticos, el estatuto de lo “universal” en el contexto de un planteo ontológico caracterizado por la sola existencia de los “singulares” como lo estrictamente real. Partiendo de un exclusivo abordaje lógico-terminológico, aquí se procurará demostrar que para el *Venerabilis Inceptor* el “universal” no es una substancia *extra animam*, sino un signo natural presente en el intelecto que supone por varios individuos.

PALABRAS CLAVE

Nominalismo. Signo. Término. Universal. Ockham.

RESUMO

O objeto do presente trabalho consiste na determinação do estatuto do universal dentro da postura nominalista de Guillermo de Ockham. Em oposição ao modelo realista dos “universais”, Ockham descarta a existência de naturezas comuns que constituam o fundamento entitativo e inteligível das coisas. Frente a esse panorama, é aberta diante de Ockham a difícil tarefa de estabelecer dentro do plano gnosiológico da representação e do plano lógico dos termos linguísticos, o estatuto do “universal” no contexto de um enfoque ontológico caracterizado pela simples existência dos “singulares” como do estritamente real. Partindo de uma abordagem exclusiva lógico-terminológica, procuraremos demonstrar aqui que, para o *Venerabilis Inceptor*, o “universal” não é uma substância *extra animam*, mas um signo natural no intelecto que é suposto por vários indivíduos

PALAVRAS-CHAVE

Nominalismo. Signo. Termos. Universal. Ockham.

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de los universales constituyó uno de los grandes temas de la Edad Media, hasta el punto de ser considerado por algunos autores de la época como el principal problema filosófico. Los intentos de respuestas a los interrogantes que la problemática plantea —la determinación del estatuto de los universales, los modos en cómo es posible conocerlos o sus relaciones con los singulares—² dio lugar a varias soluciones en la historia del pensamiento filosófico, cada una con sus matices y en ocasiones diametralmente opuestas. Ya para el siglo XIII, la posición realista extrema de corte platónico había sido dejada de lado y la escena del debate filosófico la ocupaban las posturas escotista de la *natura communis* y el realismo moderado de la *natura potentialis* o *fundamentum in re*. Para los pensadores pertenecientes a estas corrientes, la explicación y la ordenación inteligible de la realidad yacía en la existencia de una naturaleza en la estructura óntica de los singulares. Aquella aparente dispersión múltiple de los singulares que componían la realidad, era superada gracias a la presencia de esta naturaleza en sus estructuras internas.

La discusión sobre la existencia y el estatuto de las “naturalezas” desencadenó grandes controversias y reacciones, en especial por parte de los llamados nominalistas. En efecto, la afirmación de una naturaleza o esencia que constituyera la estructura entitativa de los singulares, comportaba ya una respuesta concreta al imperecedero interrogante sobre la entidad de los universales. Frente a este panorama, Guillermo de Ockham en el siglo XIV niega de lleno la existencia de una esencia o naturaleza necesaria que actuase como un elemento común a los singulares. En el marco de este contexto, el objeto del presente trabajo se circunscribe a la determinación del estatuto del universal en el pensamiento del *Venerabilis Inceptor*. La posición aquí desarrollada buscará defender que dentro del comúnmente llamado nominalismo de Ockham, el universal consiste en un signo natural *intra animam* predicable de varios, y no un objeto de carácter ficcional presente en el pensamiento.

Como señala Francisco Bertelloni, a lo largo de la Edad Media puede apreciarse, en especial desde Boecio en adelante, cómo en las diferentes respuestas que los pensadores han formulado a los interrogantes planteados por Porfirio en su *Isagoge*, ha intervenido en sus análisis del problema de los universales la presencia de tres dimensiones: la dimensión ontológica, la dimensión gnoseológica y la dimensión lógico-terminológica. Sin embargo, en el caso de la postura del fraile el tratamiento de la cuestión de los universales se circunscribe casi exclusivamente a sólo dos de estas tres dimensiones: la gnoseológica y la lógica-terminológica; dimensión esta última dentro de la cual se centrará principalmente este estudio sin perjuicio de las referencias necesarias a aspectos gnoseológicos y metafísicos. De esta forma, queda delimitado el siguiente desarrollo al tratamiento de un sólo aspecto

de la cuestión de los universales, el problema de su estatuto, atendiendo especialmente a una determinada esfera de la problemática, la lógica-terminológica.

2. LA MATERIA DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Colocando específicamente la atención en esta dimensión lógica-terminológica, debe recordarse, que a pesar de la metafísica del siglo XIII, los autores de los siglos XII, XIII y XIV compartieron “una primera formación común a todos ellos en la lógica de Aristóteles, en Porfirio y en Boecio, que trató del instrumento y del aprendizaje del saber, de los fundamentos del régimen mental”.³ A ello también debe sumarse la “Lógica de los modernos”, codificada por Pedro de España, que “completó el antiguo *Organon*, materia de la «vieja» y de la «nueva» lógicas del siglo XII.”⁴ Cuando Ockham se ocupó de la cuestión de los universales lo hizo dentro de este determinado contexto lógico-gramatical. Contexto de donde tomó los elementos necesarios para la elaboración de su célebre teoría de la *suppositio*,⁵ con la cual, de acuerdo a Paul Vignaux, el *Venerabilis Inceptor* expuso el problema de los universales.⁶

En efecto, si se acepta que en la proposición, ya sea hablada, escrita o mental, sus componentes, es decir, los términos, poseen un sentido, o más bien se refieren a una cosa de la cual son signos en cuyo lugar se encuentran, cabe preguntar por aquella cosa de la cual son signos los términos en un *suppositio simplex*. ¿Qué clase o de qué naturaleza es esta cosa por la cual un término supone en una suposición simple? Tomemos un ejemplo ya clásico dentro de la bibliografía sobre Ockham que se suele utilizar para esclarecer este punto. Consideremos las siguientes tres proposiciones: 1) “Hombre” es una palabra compuesta de dos sílabas. 2) El hombre camina. 3) Hombre es especie. Respecto de cada una de ellas se podría preguntar ¿qué representa en cada una el sujeto? En la primera, ejemplo de una *suppositio materialis*, se podría responder el sonido del cual la palabra está hecha. En la segunda, ejemplo de una *suppositio personalis*, una cosa real individual, un hombre determinado. Pero, en la tercera proposición, ejemplo de una *suppositio simplex*, ¿por qué cosa supone el término “hombre”? Tal vez por un “algo común” a varios individuos reales. Pero nuevamente, ¿qué es este “algo común, este *aliquid commune*”? ¿Es algo que se encuentra fuera del alma o que sólo allí reside? La discusión sobre este “algo común”, su posibilidad y su naturaleza, constituye “la materia del problema de los universales”.⁷ En pocas palabras, se trata de conocer “(...) qué género de realidad, que grado de ser indica el término «hombre» en la *suppositio simplex*”.⁸

A fin de comenzar a dar una respuesta a esta cuestión, Ockham se ocupa primero de aclarar que no es este *aliquid commune*. El *Venerabilis Inceptor* rechaza de lleno la existencia de esencias o naturalezas de carácter necesario que constituyan la estructura entitativa de los singulares, y que actuaran en consecuencia como elementos comunes a ellos. El primer argumento destinado a defender esta opinión,

es un argumento de orden teológico, el conocido principio de la *Potencia Dei*. De acuerdo a este principio, que afirma que para Dios todo es posible salvo lo que implique contradicción, la existencia de esta clase de naturalezas comporta un resabio pagano, limitador de la omnipotente voluntad divina, que debe ser negado. Las interpretaciones a ultranza del aristotelismo suscitadas en el siglo XIII por pensadores como Siger de Brabante o Boecio de Dalmacia, desencadenaron fuertes reacciones contra “(...) el necesarismo de la filosofía griega, fundado en la estabilidad de la *natura*, que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina”.⁹

En consonancia con la condena de 1277 del obispo de París, Etienne Tempier, al averroísmo latino, Ockham opera un giro revolucionario desde el Dios de las Ideas hacia el Dios omnipotente, al trasladar el fundamento de la constitución del mundo desde las Ideas a la Voluntad. Esta polarización desde las esencias o las naturalezas, fundamento del orden y la estabilidad de lo real tal como lo establecen las síntesis filosóficas del siglo XIII, hacia la omnipotencia divina, trae aparejado como consecuencia que todo lo creado adopte el nivel más alto de contingencialidad concebible.¹⁰ La aceptación del principio de la *Potencia Dei Absoluta*, “expresión misma de la plena libertad del actuar y del querer divino”,¹¹ lleva a Ockham a rechazar “(...) no solo la teoría de las ideas divinas, sino también todo tipo de naturalezas inmanentes a lo singulares, para centrarse en una opción decidida por esos singulares,¹² objetos concretos existentes del querer creador de Dios”.¹³

Tampoco constituye este “algo común” una *natura communis* en el modo en como Ockham interpreta la doctrina escotista de los universales. Es decir, como un “algo” que se encuentra fuera del alma en los individuos y que sólo se distingue de los mismos formalmente. De acuerdo a esta postura,

(...) en Sócrates está la naturaleza humana, que se restringe a Sócrates por una diferencia individual, que de aquella naturaleza no se distingue realmente sino formalmente. De aquí que no sean dos cosas, sin embargo una no es formalmente la otra.¹⁴

Ockham rechaza esta afirmación al sostener que en las criaturas nunca puede darse una distinción que no sea real¹⁵ y que no es posible que en las mismas puedan convenir opuestos, como es el caso de lo común (*natura communis*) y lo propio (diferencia específica). Similar crítica formula el *Venerabilis Inceptor* a la *natura potentialis* o *fundamentum in re* de Tomás de Aquino, y más específicamente de Enrique de Harclay, al reducir el realismo moderado a una contradicción violatoria de la distinción real.

Pero entonces, si todo ello se acepta ¿cómo es que convienen los individuos semejantes? Ockham rechaza el argumento que afirma que si dos sustancias singulares convienen entre sí más que con una tercera, de ello se puede concluir que

necesariamente existe un “algo” más en lo que convienen las dos primeras: “(...) no se sigue «Sócrates y Platón convienen más que Sócrates y un asno, entonces en algo más convienen»”.¹⁶ Para el fraile, es suficiente que los individuos singulares convengan más por sí mismos:

Así, digo que Sócrates por su alma intelectual conviene más con Platón que con un asno, y en todo conviene más con Platón que con un asno. De aquí que según la fuerza del discurso no se debe aceptar que Sócrates y Platón convienen en algo que es la esencia de la ellos, sino que se debe aceptar que convienen por algunas cosas, ya que [convienen] por sus formas y por sí mismos.¹⁷

Se comprende así porque Ockham traslada el tratamiento clásico del problema de los universales a la esfera gnoseológica y a la esfera lógico-terminológica, dejando de lado la dimensión propiamente ontológica: no existe una cosa tal como una *res universalis*.

3. LA TEORÍA DE LOS TÉRMINOS

De esta forma, tras haber quedada vedada la posibilidad de que el *aliquid commune*, por el cual el término “hombre” supone en la suposición simple, posea una realidad *extra animam*, Ockham lleva el tratamiento de la problemática al plano del espíritu, y más precisamente al estudio de los términos. Si bien es cierto que el interrogante sobre si ese “algo común” es real o no, consiste en una cuestión que corresponde sólo al metafísico, no obstante, sí es tarea del lógico ocuparse de los términos. Afirma Ockham que es propio del saber del lógico el conocimiento de los términos, y más particularmente, que “(...) no basta al lógico un conocimiento tan general de los términos, sino que precisa conocer los términos más en especial (...)”.¹⁸ Se abre así un nuevo interrogante fundamental sobre los universales: ¿son una cualidad real del alma o son un objeto de carácter ficcional presente en el pensamiento? A fin de comprender la respuesta que el *Venerabilis Inceptor* da a esta pregunta, es preciso comenzar a atender a algunos aspectos de su teoría de los términos.

En los primeros trece capítulos de la primera parte de la *Suma de Lógica*, Ockham propone un conjunto de definiciones iniciales y de clasificaciones generales de los términos y de las proposiciones. Allí establece, basándose en su propia interpretación de los *Primeros analíticos* de Aristóteles, que toda proposición se compone de partes llamadas términos. Más específicamente, el fraile entiende por “término”, en sentido estricto, un elemento simple distinto de la oración, que tomado significativamente puede operar como sujeto y predicado de una proposición.¹⁹ Un término significa cuando supone por algo, es decir, cuando toma el lugar de una cosa en la proposición, de tal forma que este término se pueda predicar de un pronombre que demuestre ese algo por lo que se supone, por medio del verbo “es”.²⁰ De este modo, el término “hombre” significa Platón, dado que la proposición “Este es

hombre” señalando a Platón, es decir, mostrando al referente singular junto al uso del pronombre demostrativo, es verdadera. Esta noción de la significación fuertemente vinculada con la actividad de indicar o mostrar algo distinto de sí mismo, convierte al término en una señal de las cosas, en lugar de constituir un elemento proposicional con cierto contenido objetivo en el cual las mismas se conocen.

Sin embargo, los términos no son todos de la misma naturaleza, por lo que un perfecto conocimiento de los mismos demanda un conjunto divisiones clasificatorias. Del mismo modo en como una proposición puede ser escrita, hablada y concebida,²¹ el término también puede ser escrito, hablado o concebido. El término escrito es un componente de una proposición escrita en algún cuerpo que puede ser percibido de forma visual. El término hablado es una parte de una proposición proferida por la boca susceptible de ser aprehendido por el oído. Mientras que el término concebido “(...) es una intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo, es apto por naturaleza para ser parte de la proposición mental, y por lo mismo es apto por naturaleza para suponer (*supponere*)”.²²

En Ockham la distinción entre términos escritos, términos hablados y términos concebidos no es una distinción meramente de nivel, que no obstante la divergencia de planos guarda o respeta una simetría en las características de los mismos. En este sentido, bien pueden señalarse al menos tres grandes diferencias entre el término hablado o escrito y el término concebido. La primera de ellas es respecto al modo de significar, ya sea este de forma natural o por institución voluntaria. Mientras “el concepto o pasión del alma significa naturalmente aquello que significa, (...) el término hablado o el escrito nada significa sino por institución voluntaria.”²³ De lo que se sigue “(...) que el término hablado o el escrito puede cambiar su significado a voluntad, pero el término concebido no cambia su significado a voluntad de cualquiera”.²⁴

Una segunda diferencia, radica en las categorías y accidentes gramaticales que son comunes y propios a cada clase de términos. Las palabras y las intenciones del alma pueden ser nombres, verbos, pronombres, adverbios, conjunciones o preposiciones, pero los participios y los sinónimos no corresponden en el alma a intenciones diferentes. Del mismo modo, se da con los accidentes gramaticales. Los accidentes gramaticales de los nombres mentales son también los accidentes gramaticales de los nombres hablados y escritos, pero no a la inversa. Es así como puede encontrarse que el caso y el número son accidentes comunes a los nombres hablados y a los nombres mentales, pero el género y la declinación sólo son propios de los nombres hablados o escritos. Un análisis similar puede realizarse respecto a los accidentes de los verbos.

Y finalmente, una última diferencia importante puede hallarse en la relación de subordinación de los términos hablados o escritos a los términos concebidos. Sin

embargo, esta subordinación no debe entenderse en el sentido de que “(...) las palabras mismas signifiquen siempre en sentido primero y propio los conceptos mismo del alma”,²⁵ sino que “(...) las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de tal modo que el concepto significa primaria y naturalmente algo y secundariamente la palabra significa eso mismo”.²⁶ Es decir, los términos hablados o escritos significan las mismas cosas que los términos mentales,²⁷ pero no porque signifiquen estos últimos, al modo de una mediación mental hacia las cosas, sino porque se ha establecido de forma convencional que su significado sea el mismo que el de los términos mentales. Como consecuencia de ello, la significación de un término hablado o escrito puede cambiar con una nueva imposición o por una alteración del significado del término mental del que depende.²⁸ Como señala Boehner, se da tanto una relación directa entre los conceptos y las cosas como entre las palabras y las cosas a las cuales se les han impuesto como nombres.²⁹ Queda de este modo abierto el camino hacia la espinosa discusión sobre si en Ockham es posible encontrar una acepción del significar de corte intencional, además de la acepción claramente extensionalista presente a lo largo de toda la *Suma de Lógica*.³⁰

Tras exponer estas diferencias entre los términos hablados o escritos y los términos mentales, Ockham continua con un extenso análisis sobre las intenciones del alma o de los signos naturales —así también llamadas puesto que son aptas para suponer naturalmente por algo y hacer llegar al conocimiento de ello—³¹ y con el desarrollo de varias clases de clasificaciones sobre los mismos, de las cuales una de ellas resulta de especial interés por su pertinencia con el problema de los universales. Es la célebre distinción entre términos de primera intención y términos de segunda intención, que debe guardarse el cuidado de no confundir con los términos de primera imposición y los términos de segunda imposición. Mientras que estos últimos corresponden exclusivamente a una división de los nombres que significan a voluntad, es decir los términos hablados o escritos, los términos de primera y segunda intención es una diferenciación que sólo se establece dentro del campo de los signos que significan naturalmente.³² Al momento de definir que es un término de primera intención, Ockham afirma que es aquél “(...) que es signo de alguna cosa que no es un signo tal, sea o no que signifique un signo tal al tiempo con esto”.³³ Es decir, el término de primera intención es una intención del alma o un signo natural que no significa o no supone por otro signo sino por una cosa distinta. Por ejemplo, el nombre “Platón” es un término de primera imposición puesto que supone por la sustancia singular de aquel pensador griego que vivió en la Atenas de los siglos V y IV a.C.³⁴ En el caso del término “hombre” sucede lo mismo, salvo que en lugar de suponer por una sustancia individual es apto para hacerlo por varios individuos.³⁵ Un término de primera intención, continua Ockham, “(...) es aquella intención del alma que es predicable de todos los hombres y de un modo parecido la intención predicable de todas las blancuras y negruras y así de los otros”.³⁶

Por su parte, los términos de segunda intención son definidos como aquellas intenciones del alma que son signo de las intenciones primeras, “(...) cuales son tales intenciones [como] «género», «especie» y las de este estilo”.³⁷ Del mismo modo que cuando de todos los hombres se predica una intención del alma que es común a todos ellos, así también “(...) de aquellas intenciones que significan y suponen por las cosas se predica una intención común”.³⁸ En las proposiciones “hombre es especie”, “asno es especie”, “caballo es especie”, el término “especie” es un término de segunda intención, es decir, es un signo natural que se predica de otros varios conceptos mentales, “hombre”, “asno” y “caballo”, y supone por ellos sin suponer por las sustancias singulares que éstos últimos significan.

¿Y qué sucede con el término “universal”? Con este término ocurre lo mismo que con los términos “género”, “especie” u otros similares, es decir, el término “universal” es un término de segunda intención. “Se dijo, afirma Ockham, que términos de segunda intención son tales [como] «universal», «género», «especie», etc.”.³⁹ Sin embargo, continua el *Venerabilis Inceptor*, antes de hablar del término “universal”, “(...) que se predica de todo universal”,⁴⁰ es preciso discutir el término “(...) singular opuesto a él”.⁴¹ Es así como afirma que el término “singular” se toma de dos modos:

De un modo este nombre significa todo aquello que es uno y no varios. Y de este modo quienes sostienen que el universal es alguna cualidad de la mente predicable de varios, sin embargo no por sí sino por aquellos varios, tienen que decir que cualquier universal es verdadera y realmente un singular: pues así como cualquier palabra, tan común como sea por institución, es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una y no varias, así una intención del alma, que significa varias cosas fuera [de ella] es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una cosa y no varias, aunque signifique varias cosas.⁴²

Y,

De otro modo se toma este nombre «singular» por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así «singular» ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios.⁴³

De ello se desprende que si por el término “universal” se llama a aquello que no es uno en número, no existe nada que sea universal.⁴⁴ Hay que decir entonces que:

(...) cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de varios. (...) Así una intención del alma se dice universal, porque es un signo predicable de varios; y también se dice singular, porque es una cosa y no varias cosas.”⁴⁵

Cabe advertir, que si bien es cierto que de todo ello resulta que el universal constituye para Ockham una intención del alma o un signo natural que se predica de

muchos, no todos los universales lo hacen del mismo modo. Es preciso determinar de cuantas maneras es posible predicar los distintos universales a fin establecer sus diferentes clases. Es así como primero puede afirmarse que el universal puede predicarse esencialmente, es decir, que “(...) por aquél corresponda adecuadamente responder a la pregunta hecha por la esencia (*per quid*) del algo”.⁴⁶ Esto puede darse de dos modos distintos: si las cosas de las que se predica son todas semejantes de manera que todas convienen esencialmente, se obtiene la especie especialísima, mientras que si las cosas de las que se predica son desemejantes en su todo o en alguna de sus partes, se está frente al género. Por otro lado, si el universal no se predica esencialmente, esto puede ser también de dos modos distintos: primero, respecto a cosas de las cuales expresa una parte de ellas y no otra, sin expresar nada extrínseco de las mismas, que es la llamada diferencia, y segundo, para expresar o conllevar algo que no es parte de la cosa. Si ese algo que no es parte de la cosa es contingente, el universal se llama accidente, si es necesario, el universal se conoce como propio.

Finalmente, tras haber reconocido Ockham al universal el estatuto de un término mental presente en el intelecto, instaura respecto a la tradición un nuevo sistema de coordenadas desde donde responder al interrogante inicialmente planteado, sobre el “algo común” por el que el término “hombre” supone en la suposición simple “Hombre es especie”. El término “hombre” ya no supondrá más por ninguna clase de substancia *extra animam*, al estilo de naturaleza universal o una esencia real como ocurría en el caso del Aquinate, sino que lo hará por una intención del alma. Como bien señala Alfonso Flórez, “la suposición simple se da cuando un término supone por una intención del alma y no se toma significativamente”.⁴⁷ Aquí, la intención del alma “hombre” supone por sí misma⁴⁸ como mero concepto mental y no como signo de algo. Mientras que su predicado, el término “especie” no supone por sí mismo puesto que ello tornaría la proposición ininteligible o incluso falsa. El término “especie” supone personalmente por el término “hombre” en tanto concepto mental no tomado significativamente.⁴⁹ Como concluye Ignacio del Carril, el motivo de esto último es evidente, ya que “(...) la especie es una segunda intención, esto es, un signo de signos; por lo tanto, en este enunciado, “especie” está tomado significativamente. Luego, supone personalmente”.⁵⁰

4. EL UNIVERSAL COMO INTELECCIÓN Y CUALIDAD DE LA MENTE

Ya habiendo quedado establecido que el universal en Ockham no es una substancia *extra animam*, sino una intención del alma, bien vale preguntar ahora por la naturaleza de la misma, es decir, ¿en qué consiste más precisamente esto que en alma es un signo con tales características? Frente a este interrogante, el *Venerabilis Inceptor* esboza tres posibles respuestas. Primero, que sea algo forjado en el alma. Segundo, que constituya “(...) alguna cualidad existente subjetivamente en el alma,

distinta del acto de entender”.⁵¹ O tercero, que sea el mismo acto de entender.⁵² Posición esta última por la cual Ockham manifiesta preferencia al afirmar lo siguiente en claro uso del principio de economía:

Y / a favor de esto hay esta razón que «en vano se hace con más lo que puede hacerse con menos». Pero todas las cosas que se salvan suponiendo algo distinto del acto de entender se pueden salvar sin tal [algo] distinto, ya que suponer por otro y significar otro puede convenir tanto al acto de entender como a otro signo. Entonces del acto de entender no se precisa suponer algo más.⁵³

Varias líneas más adelante, y ya específicamente en relación con los universales, Ockham defiende la misma opinión de un modo más decidido:

Y por eso simplemente hay que aceptar que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. Pero cualquier universal es una intención del alma, que según una opinión probable no difiere del acto de entender. Por lo que dicen que la intelección por la que entiendo un hombre es un signo natural de los hombres, tan natural como el quejido es signo de la enfermedad o de la tristeza o de dolor; y es un signo tal el que puede estar por los hombres en las proposiciones mentales, así como una palabra puede estar por las cosas en las proposiciones habladas.⁵⁴

A diferencia de las posturas tradicionales como las de Santo Tomás de Aquino o Duns Escoto, que reconocían una distinción entre el acto de entender y el concepto, producto este último del primero, Ockham defiende la no necesidad de tal diferenciación. Tanto el “significar” como el “suponer” pueden ser atribuidos a las mismas intelecciones, sin tener que recurrir a un intermediario diferente del acto de entender. De este modo, los universales son concebidos como intelecciones que son signos de muchos por los cuales pueden suponer en las proposiciones mentales. Postura que no excluye la posibilidad de comprender a las intenciones del alma como cualidades de la misma, es decir, como accidentes del alma, siempre y cuando se observe el cuidado de no entenderlas como algo distinto a las intelecciones:

Puede haber otra opinión, que la pasión del alma es el mismo acto de entender. Dado que esta opinión me parece la más probable de entre todas las opiniones que sostienen que estas pasiones existen subjetiva y realmente en el alma como verdaderas cualidades de la misma, por lo tanto, con respecto a esta opinión yo deberé primero determinar el modo más conveniente de afirmarla, si es que debe de ser afirmada.⁵⁵

Y en el mismo sentido, un poco más adelante en el *Proemium del Expositio in Perihermeneias*:

Por lo tanto, cualquier persona que quisiere podría sostener esta opinión, [a saber], que las pasiones del alma de las cuales el Filósofo está hablando son intelecciones. Ésta es una opinión probable, y concuerda con las precedentes en la conclusión general que las pasiones del alma son verdaderas cualidades de la mente.⁵⁶

Por último, continuando en esta línea y sin ánimos de entrar en consideraciones más bien propias de la gnoseología del fraile, cabe rescatar que la intelección, signo de las cosas, es entendida por el *Venerabilis Inceptor* como una reacción psico-física originada en dos causas: el intelecto y la sustancia singular. La importancia de esta aclaración reside en que a diferencia de la corriente realista, que comprendía que la naturalidad del concepto yacía en su contenido objetivo esencial, en el nominalismo de Ockham tal naturalidad se explica a la luz del origen psico-físico del concepto. En efecto, cuando Ockham afirma que el concepto es un signo, “(...) no quiere decir que es una realidad en la que conocemos las cosas, como si fuera algo con cierto contenido intencional objetivo extraído de la esencia de lo real, como sostenía el realismo moderado.”⁵⁷ Cuando una cosa se coloca delante de la inteligencia humana, ésta última de modo espontaneo produce un acto psíquico, que es el concepto mismo. “El concepto es un signo natural justamente en virtud de esa espontaneidad inconsciente e involuntaria que caracteriza su génesis.”⁵⁸ Y como tal, es una intelección que señala cosas o es índice de algo otro.

5. CONCLUSIÓN

De todo lo expuesto, puede sostenerse a modo de conclusión que dentro de la postura adoptada por Ockham, el universal no es una substancia *extra animam*, ya sea entendida como una *natura communis* o una *natura potentialis* o *fundamentum in re*. El universal para el *Venerabilis Inceptor* es antes que todo un término, y más específicamente, un término mental o una intención del alma que es apta para ser predicada de muchos. Y que a diferencia del formalismo escotista y el realismo moderado, no se distingue del mismo acto de entender, ni posee un contenido intencional objetivo esencial, sino que se limita a señalar varias cosas.

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Lo *universal* y lo *particular*. En torno a la significación de dos categorías ontológicas para la interpretación política”, de la Secretaría de Ciencias y Técnica de la Universidad Católica de Santa Fe (Arg.).

² Francisco Bertelloni advierte en su estudio preliminar a la compilación de texto sugerida por Antonio Tursi, como la cuestión de los universales no se reduce a la sola pregunta sobre qué tipo de existencia tiene la *res universalis*, sino también sobre la manera como se accede a su conocimiento y la clase de relación que se da entre los universales y lo singulares. Cf. TURSI, A. (Comp.), *La cuestión de los universales en la Edad Media: selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, Winograd (1 era. ed.), Buenos Aires, 2010, 13. En una línea similar, se ubica Mauricio Beuchot con su distinción de las disciplinas filosóficas involucradas en el estudio de los universales. Cf. BEUCHOT, M., *El problema de los universales*, Universidad Autónoma del Estado de México (1era. ed.), Distrito Federal, 1981, 18.

³ VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media* (trad. Tomás Secovia), Fondo de Cultura Económica, México, 1954, 161.

⁴ *Ibid.*, 162.

⁵ No forma parte de la intención de este trabajo el desarrollo exhaustivo de la compleja teoría de la suposición. Se recurrirá al uso de sus nociones generales cuando la problemática sobre el estatuto de los

universales así lo amerite. Para una introducción histórico-conceptual a la teoría de la suposición de Guillermo de Ockham puede verse en ANDRÉS, T., *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, Gredos, Madrid, 1967, 219-271.

⁶ Cf. VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, 162.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. La primera respuesta de Ockham a este interrogante sobre el “algo común” a varios individuos reales singulares, es una respuesta basada en una diferenciación de competencias de la lógica y de la metafísica. Estableciendo diferentes ámbitos de pertinencia, sostiene que el problema de la realidad del *aliquid commune* no es incumbencia del lógico, sino más bien del metafísico. Sin embargo, a pesar de esta delimitación de disciplinas, pueden encontrarse a lo largo de la *Suma de Lógica* varias referencias al respecto.

⁹ FILIPPI, S., “Algunas consideraciones sobre el fin de la edad media y el destino de la civilización contemporánea” [en línea], Tábano, 8 (2012). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/algunas-consideraciones-fin-edad-media.pdf> [Fecha de consulta: 27 de julio de 2015], 104.

¹⁰ Si bien es cierto que de acuerdo a la aplicación del principio de la *Potencia Dei Absoluta* no existe ni antes ni después del querer divino ninguna clase de orden metafísico, ello no excluye no obstante, la existencia de un orden contingente organizador o sistematizador de la múltiple dispersión de los singulares. Aun así, la estructura entitativa de los seres singulares no posee ningún elemento de carácter necesario.

¹¹ LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham: una fenomenología del individuo*, EUNSA (1era. ed.), Navarra, 2000, 19.

¹² El singular o el individuo constituye el punto de arranque del ockhamismo. Este dato desde donde es preciso partir, no representa para el fraile ningún problema vinculado a la cuestión de la individuación. En efecto, “(...) querer crear un problema sobre la singularidad o sobre la individuación constituye un sinsentido semejante al de querer encender una candela para ver la luz del sol.” Ibid., 14. Para Ockham, el verdadero desafío reside en explicar más bien cómo es posible lo universal.

¹³ Ibid., 19.

¹⁴ OCKHAM, G., *Suma de Lógica* (trad. Alfonso Flórez Flórez), Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994 (en adelante: SL), 71.

¹⁵ Para el *Venerabilis Inceptor* todo ente real es numéricamente uno, simple y realmente distinto de cualquier otro ente real, y lo es por sí mismo sin necesidad de recurrir a ningún tipo de distinción formal o de razón.

¹⁶ SL, 76.

¹⁷ SL, 76-77. Líneas antes, Ockham advertía que por lo mismo, es decir por la forma, los individuos “(...) convienen específicamente y realmente difieren numéricamente.” SL, 76. Sobre la concepción hilemórfica de los entes en Ockham Cf. LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham*, 113-114. Sobre la singularidad de las formas Cf. Ibid., 122-123. Sobre la ausencia en los entes de una naturaleza o una esencia que funde la universalidad del concepto Cf. BEUCHOT, M., *El problema de los universales*, 153-154.

¹⁸ SL, 63.

¹⁹ Cf. Ibid., 16-17.

²⁰ Cf. Ibid., 57-58.

²¹ Sobre esta triple diferenciación de las oraciones en Boecio, puede verse en su *Comentario “Sobre la Interpretación”* (Sobre el libro de la interpretación) el capítulo “Sobre los signos”.

²² SL, 14. Sobre la influencia de San Agustín en Ockham respecto a las llamadas palabras mentales puede verse en *De Trinitate* el capítulo XV, 10, 19; 12, 22; 27, 50.

²³ SL, 15.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 14.

²⁶ Ibid.

²⁷ Cf. ECO, H., *Significado y denotación de Boecio a Ockham* (trad. Magdalena Holguín y Fabio Ramírez), en: *A propósito de Guillermo de Ockham y su obra*, Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994, 39.

²⁸ Cf. FLOREZ, A., *El pensamiento de Ockham*, en: *A propósito de Guillermo de Ockham y su obra*, Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994, 77. Respecto a una profundización de esta relación de subordinación véase, por ejemplo, el capítulo de 13 de *Suma de Lógica* donde se desarrollan los términos unívocos y equívocos. Allí se señala que las palabras (términos instituidos a voluntad) significan una cosa o varias cosas y se subordinan a uno (términos unívocos) o a varios (términos equívocos) conceptos.

²⁹ Cf. BOEHNER, P., “Ockham’s theory of signification” en *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, Nueva York, 1958, 221.

³⁰ Respecto al problema de la connotación (intencional) y la denotación (extensional) se puede confrontar las cuatro acepciones de “significar” desarrolladas por Ockham en el capítulo 33 de la *Suma de Lógica*. También puede verse: BOEHNER, P., “Ockham’s theory of signification” en *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, Nueva York, 1958; ECO, H., *Significado y denotación de Boecio a Ockham* (trad. Magdalena Holguín y Fabio Ramírez), en: *A propósito de Guillermo de Ockham y su obra*, Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994; MIRABELL, I., *Guillermo de Ockham y su crítica lógica-pragmática al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.

³¹ Cf. SL, 16-17.

³² Cf. Caps. 11 y 12 de la *Suma de Lógica*. La advertencia no es una advertencia ociosa basada en consideraciones puristas, sino que se encuentra animada en la distinción de planos, los términos hablados o escritos y los términos mentales, que plantea la cuestión de la determinación del tipo vínculo existente entre ambos. Aquí pueden encontrarse argumentos para matizar la posición de Humberto Eco sobre que en Ockham “(...) la relación entre las palabras y los conceptos es ignorada.” ECO, H., *Significado y denotación de Boecio a Ockham*, 39. Véase al respecto, por ejemplo, la descripción de los nombres de primera imposición en sentido restringido.

³³ SL, 58.

³⁴ Sobre la posibilidad de que un término suponga por una sustancia individual ya no existente en el presente, Ockham afirma en el capítulo 33 de la *Suma de Lógica* al desarrollar la segunda acepción del término “significar”: “Se toma de otro modo «significar» cuando aquel signo puede suponer por aquello en alguna proposición de pretérito o de futuro o de presente o en alguna proposición modal verdadera. (...) Tomando del segundo modo «significar» y su «significado» correspondiente, la palabra o el concepto no se apartan de su significado por el solo cambio de la cosa externa.” SL, 124.

³⁵ Respecto de que el término “hombre” pueda significar todos los hombres singulares Cf. *Ibid.*, 78.

³⁶ *Ibid.*, 58.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 59.

³⁹ *Ibid.*, 63.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* Resulta importante advertir que en este fragmento Ockham concibe al “universal” como opuesto al “singular”, y que dado lo desarrollado con anterioridad, los opuestos no pueden coexistir al constituir ello una violación del principio de no contradicción.

⁴² *Ibid.*, 63-64.

⁴³ *Ibid.*, 64.

⁴⁴ Respecto al desarrollo completo de la imposibilidad de que el universal sea algo que no es uno en número, es decir, que sea varias cosas, véase en el capítulo 15 de la *Suma de Lógica* el primer argumento contra el universal como una sustancia externa y el problema lógico de la progresión al infinito que ello acarrea.

⁴⁵ SL, 64-65.

⁴⁶ *Ibid.*, 80.

⁴⁷ FLOREZ, A., *El pensamiento de Ockham*, 81.

⁴⁸ Respecto a que un término mental suponga por sí mismo Cf. SL, 250-251, 262-263.

⁴⁹ Cf. DEL CARRIL, I., *La teoría del signo en Guillermo de Ockham. Implicancias epistemológicas*, dirigida por Olga Larre, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2005, 88.

⁵⁰ Ibid., 90. Cf. SL, 261.

⁵¹ SL, 57.

⁵² Para una exposición más exhaustiva de estas tres posibles respuestas ver ANDRÉS, T., *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, 117-136.

⁵³ SL, 57.

⁵⁴ Ibid., 69.

⁵⁵ OCKHAM, W., *Commentary on Aristotle's on Interpretation*, Prologue, § 6, lins. 67-71, en SPADE, P., *History of the Problem of Universal in the Middle Ages: Notes and Text*, 1996, 159. La traducción del inglés al español es propia.

⁵⁶ Ibid., § 6, lins. 278-281, 165. La traducción del inglés al español es propia.

⁵⁷ DEL CARRIL, I., *La teoría del signo en Guillermo de Ockham*, 56. Sobre este modo esencialista de entender el concepto Cf. REGO, F., *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*, Gladius (1era. ed.), Buenos Aires, 2005, 1-20, 23-25.

⁵⁸ DEL CARRIL, I., *La teoría del signo en Guillermo de Ockham*, 56.