



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
ISBN 978-950-34-0578-9

Guillermo de Ockham ante la polémica medieval de los universales.

González, Anahí Gabriela
Universidad Nacional de San Juan

Breve Introducción Histórica

Tanto en Platón como en Aristóteles la filosofía se constituyó como una teoría de *lo que es*: para ambos la tarea de la filosofía es explicar la realidad (concebida como “lo que es”) y si bien llegaron a conclusiones distintas acerca de donde se encuentra la misma,¹ en ambos pensadores esta explicación sólo es posible a condición de descubrir, dentro de un mundo inestable y fugaz, ciertos puntos estables y necesarios para el conocimiento: *los universales*. En otras palabras los filósofos hicieron del mundo un cosmos, ordenado y cognoscible mediante el universal.

Platón, por un lado, planteó la existencia de formas inteligibles trascendentes cuyo entramado expresa una relación y conexión universal de todas las cosas individuales. Aristóteles, por su parte, «*al intentar combatir la negativa categórica por parte de Platón del Ser al mundo del Devenir*», en palabras de Guthrie, entabló una afirmación decidida por lo individual, pero a la vez, defendió hasta el final (al igual que su maestro) la existencia de una realidad estable, cognoscible y por ello inmaterial.² Dentro de este marco, la respuesta aristotélica va a consistir en proclamar la inmanencia de las formas: como tal sólo existen los individuos, el universal se encuentra en las cosas como atributo común y es susceptible de universalizarse al ser abstraído por el entendimiento.

A pesar de sus diferencias, para ambos filósofos, un mundo sin universales es un caos impensable ya que el individual, en cuanto que posee materia, es el elemento corruptible e indeterminado, y por tanto no es susceptible de *episteme*, sino sólo de *doxa*. El singular sólo a partir de lo que tiene en común con otros se puede comprender. Únicamente si logramos abstraer o captar el universal, estaremos en condiciones de ofrecer una explicación inteligible de los casos particulares, o *sus* casos particulares (Platón). Por consiguiente, nos encontramos con una tradición que busca explicar la multiplicidad de lo real a través de una unificación de la misma en el concepto del universal, el cual pone de relieve, por tanto, la conexión que subyace a la aparente incoherencia y caoticidad del mundo sensible.

Ahora bien, el medioevo hereda tal pensamiento y por ende «*la explicación inteligible de la realidad va a estar condicionada por una búsqueda de superación de la dispersión múltiple de los singulares. Esta superación se realiza, gracias a la afirmación de una “natura” al nivel mismo de la estructura óptica de los singulares. Una vez descartadas las posiciones extremas del realismo exagerado tipo platónico o tipo Guillermo de Champeaux, esa “natura” vendrá a concretarse, ya en la natura communis del escotismo, ya en la natura potentialis o “fundamentum in re” del realismo moderado.*»³ Es esta natura la solución que los filósofos postularon en respuesta a la controversia de los universales, constituyendo pues, la garantía para la validez del conocimiento científico.

Dentro de este marco, la posición de Guillermo de Ockham toma una dirección antitética a la de los grandes sistemas del siglo XIII: su respuesta va a consistir en una afirmación radical de la individualidad de todo lo

¹ Guthrie, W. K. C. (1993), *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, Volumen VI: Introducción a Aristóteles, pág 114.

² *Ibidem*, págs. 146 y 234.

³ De Andrés, T (1969), *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, págs. 27-28.

real, con su consiguiente rechazo por las “naturalezas” ya sea separadas o inmanentes, y por ende una renuncia a explicar la realidad mediante ellas. Sin por ello abandonar la “búsqueda griega” de un fundamento sólido para el conocimiento científico. «*El ockhamismo es el gesto épico de quemar las naves de la natura, sin renunciar por ello, ni muchos menos, a la travesía arriesgada de una explicación de la realidad, estructurada en una auténtica ciencia.*»⁴

El universal según Ockham

Tres sitios importantes para conocer la teoría ockhamiana del universal son la *Suma de Lógica*, el *Comentario a las Sentencias*, y el *Comentario a Porfirio*.

En este último Ockham afirma en respuesta a la primera cuestión planteada por Porfirio sus dos tesis fundamentales que definen su postura ante los universales. Por un lado sostiene la innecesariedad del principio de individuación: (a) la singularidad es un predicado que conviene inmediatamente a toda cosa porque toda cosa es idéntica o diferente de otra por sí misma, sin necesidad de añadido alguno. Por otro lado afirma el correlato de la tesis anterior puesto que si todo lo real es singular: (b) ningún universal está fuera del alma existiendo de modo real en las sustancias individuales, ni es de la sustancia o esencia de éstos.⁵

Sobre la base de esta certeza (a saber, todo lo real es singular y por ende no hay nada universal fuera del alma) se puede decir que la verdadera polémica entablada por Ockham no es contra el realismo platónico, que ya había sido criticado, sino las diversas formas de realismo moderado que afirma la inmanencia del universal en el particular, «*Lo que el pone en cuestión es, más bien, entonces el “presupuesto platónico” que inspira a los realistas modernos: a toda abstracción intelectual justificada debe corresponder una distinción en el ser.*»⁶ Por consiguiente, es ésta distinción del universal respecto al individual en él que se realiza, sea formal, real, o potencial lo que pone en tela de juicio la crítica ockhamiana «*compartiendo, los diversos realismos criticados, el presupuesto de que a dos conceptos distintos deben corresponder dos entidades distintas.*»⁷

Ahora bien, ¿cuál es el contenido positivo de la tesis ockhamiana sobre el universal? ¿Cómo resuelve el problema de los universales sin admitir una “natura” en el seno del individuo? En el capítulo XIV de *Summa Logicae* esclarece su concepción del universal en relación a dos sentidos que distingue del término singular. Así, en un primer sentido singular significa todo aquello que es uno y no muchos. Puesto que el universal es una entidad intencional de la mente predicable de muchos, el mismo universal es algo particular: «*Así como toda palabra, aunque sea común por convención, es verdadera y realmente singular y una numéricamente, porque es una y no muchas, así la intención del alma que significa muchas cosas fuera del alma es verdadera y realmente singular y numéricamente una, porque es una y no muchas, aunque significa muchas cosas.*»⁸ El segundo sentido de singular es lo que es uno, y no puede funcionar como signo de muchos, por lo cual, ningún universal es particular ya que como tal tiene capacidad para significar muchas cosas.

Por tanto, si para Ockham la singularidad es una propiedad inmediata de todo lo real, es desde este punto de vista que afirma la singularidad del mismo universal: constituye una entidad mental individual que existe como una verdadera determinación del alma. De este modo, el universal en sí mismo no es tal ya que desde el punto de vista de su existencia todo universal es singular. La universalidad se da sólo en su significación, en su capacidad de remitir a una agrupación. Como bien observara M. Beuchot «*El status ontológico del universal en Ockham es ser una cosa particular [...] y lo que tiene de universal es su capacidad de significar muchas cosas.*»⁹

Lo afirmado se ve claramente en la siguiente cita: «*El universal es una intención singular del alma, apta naturalmente para ser predicada de muchos, de suerte que por ese hecho de tener aptitud para ser*

⁴ Ibídem, pág 28.

⁵ Ockham, G. (1965), *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, E. A. Moody (ed.), Nueva York, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, N. Y., St. Bonaventure University, cáp. 1, proemio, § 2.

⁶ De Libera, Alain (1996), *La Querelle des Universaux: De Platón a la Fin du Moyen Age*, París, Éditions du Senil, Cáp. 6, pág 392.

⁷ Ibídem.

⁸ Ockham, G., *Suma de Lógica I*, Capítulo 14, extraído de “F. Canals Vidal (1976), *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Editorial Herder, pág 216.”

⁹ Beuchot, Mauricio (1981), *El problema de los universales*, México, UNAM, pág. 87.

predicada de muchos, no en cuanto a sí mismo, sino por esos muchos, se la llama universal, y por el hecho de ser una forma existente realmente en el entendimiento, se la llama singular; y así el singular se predica de lo universal tomado en el primer modo, pero no tomado en el segundo modo [...] La intención del alma se llama universal porque es un signo predicable de muchos: y singular, porque es una cosa y no muchos.»¹⁰

De acuerdo a todo lo dicho podemos responder que el esclarecimiento del universal esta en estrecha relación con la teoría de la significación ockhamiana, es la misma la que le da la base para resolver la polémica. Así, en *Summa Logicae* llama intención a «algo en el alma que por naturaleza significa otra cosa.»¹¹ Por ende, la intención del alma es, para Ockham, un signo lingüístico, en cuyo tratamiento, como analiza Mauricio Beuchot, se destaca lo siguiente: «la significación lingüística está orientada directamente a la suposición, y ello obedece a que tiene una orientación proposicional.»¹² Es decir, como Ockham, a diferencia de sus antecesores, concibe a la proposición como la unidad significativa básica y al término sólo como su parte, la significación de un término no consiste sino en su capacidad de suposición, o, de otro modo, un término significa al objeto al que reemplaza en la proposición. Esta función del término, llamada suposición sería entonces «aquella propiedad que tienen los términos de reemplazar a las cosas y ocupar el lugar de estas dentro de la proposición.»¹³

Por consiguiente, podemos decir que la universalidad de un concepto depende de su función semiótica, de su capacidad de suposición, de “sustituir”, “estar en el lugar de” o remitir simultáneamente a muchas cosas, en una proposición. Como es sabido Ockham distingue tres tipos de suposiciones: material, personal o simple, siendo en ésta última cuando el término designa algo común.

Al final del capítulo XIV Ockham distingue dos tipos de universal en relación al lenguaje mental y su equivalente en el lenguaje propiamente dicho. Por un lado, distingue un universal que lo es naturalmente siendo la intención del alma (*intentio animae*) que es predicable de muchas cosas, de modo similar, nos dice, a como el humo es naturalmente signo del fuego, el gemido del enfermo lo es del dolor, o la risa de la alegría interior; y por otro, un universal por institución voluntaria: «y así, el sonido emitido (*vox prolata*) es universal porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios sujetos.»¹⁴ Es decir, el universal natural es una intención del alma mientras que la palabra, si es universal, lo es sólo a título secundario.

En cuanto a la naturaleza de esta realidad psíquica considerada en sí misma Ockham ha planteando diversas respuestas sucesivas a lo largo del tiempo. En un primer momento el universal es definido como un puro objeto del alma forjado por ella y por ende distinto del acto de intelección. «*Un fictum (o esse objectivum) es un contenido mental correspondiente a una cosa real o posible en su pura realidad de objetividad significativa.*»¹⁵

Luego, elabora la teoría de la *qualitas mentis* atribuyéndole al universal tanta realidad como a cualquier cualidad inherente a una sustancia, siendo entonces definido como una cualidad existente subjetivamente en el alma (*in esse subjective*).

Finalmente, bajo la convicción de que resulta innecesaria la cualidad mental para explicar algo que ya da cuenta el acto de cognición identifica al universal con ese mismo acto: «*Todo lo que se trata de salvar poniendo algo distinto del acto de entender, se puede salvar sin ello, ya que el suponer por otra cosa y el significarla puede competir al acto de entender lo mismo que a cualquier otro signo. Luego no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa.*»¹⁶

¹⁰ Ibídem, pág 217.

¹¹ Ockham, G., *Suma de Lógica I*, Capítulo 12, pág 4, Traducción provisional elaborada por Carolina Fernández, Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

¹² Beuchot, Mauricio (1991), *La Filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM., pág 144.

¹³ Ibídem, pág 158.

¹⁴ Ockham, G., *Suma de Lógica I*, Capítulo 14, extraído de “F. Canals Vidal (1976), *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Editorial Herder, pág. 217.”

¹⁵ [Quezada Macchiavelo, Ó.](#) (2002), *El concepto signo natural en Ockham: una aproximación histórico-semiótica a los problemas filosóficos de la pasión, la intención y la suposición*, Lima, UNMSM, Fondo Editorial, pág 52.

¹⁶ Ockham, G., *Suma de Lógica I*, Capítulo 12, pág 4, Traducción provisional elaborada por Carolina Fernández, Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

La diferencia esencial entre estas diversas teorías estaría entre la primera y las dos últimas, siendo la tercera una variación de la segunda. Así lo asegura la investigadora en filosofía medieval Carolina Fernández afirmando que el verdadero dilema estaría entre una concepción de lo mental como *sui generis*, como cuasi realidad, como realidad aminorada y una concepción de lo mental plenamente asimilada a la realidad extramental y sólo diferenciada de ésta por su capacidad de significación.¹⁷

De acuerdo a esto, ya sea que el universal desde el punto de vista de su status ontológico (o si se quiere, considerado en sí mismo) aparezca como una *qualitas mentis* o como la intelección de una pluralidad de cosas, en ambos casos sólo en lo referente a su función semiótica sería universal, estando diferenciado de lo está fuera de ellos por ser signos de “tal, tal y tales cosas”.

Podemos decir entonces, que es gracias a la capacidad de suposición (simple) de los signos en la proposición que no hay necesidad de afirmar una tercera entidad, sea real, potencial o formal en la que convengan dos cosas individuales para explicar la atribución de un predicado común a ambas. Los términos “están por” tales cosas individuales en la proposiciones. En el *Comentario a las Sentencias* el filósofo explica que la semejanza mayor entre Sócrates u Platón que con un asno no implica que exista una tercera entidad intermedia en la que fundar el universal: «No debemos decir que Platón y Sócrates convienen en algo, o algunas cosas, sino que convienen por algunas cosas, es decir, por ellos mismos, y que Sócrates convienen con Platón no en algo, sino por algo, saber, el mismo.»¹⁸

Se entiende aquí que no existe un “en” en los que se conecten o comuniquen los individuos para explicar la existencia de un concepto común a ambos. El universal si bien se explica por los grados de semejanza que existen en los individuos, ésta ya no tiene un fundamento metafísico, el universal es sólo un nombre que se le da a un conjunto, a una cantidad, a un agregado que nada tiene en común. «El realista hace de la conveniencia de los seres una comunidad de naturaleza o una participación en una misma esencia, pensable aparte; el nominalista deja a los individuos perfectamente indivisos: la semejanza que expresa el concepto va de todo el uno a todo el otro.»¹⁹

Conclusión

En el realismo moderado si la ciencia sólo era posible a condición de encontrar, dentro de un mundo de individualidades, aquello que estos tienen de comunicable, su conexión subyacente que estaba dada en una “natura” en Ockham esto desaparece. Nada hay en los individuos que instaure la universalidad del concepto, no hay un “en”. Sin embargo, dentro de la individualidad de lo real son posibles las proposiciones universales debido a la capacidad del signo natural o convencional de suponer a una pluralidad haciendo referencia a muchas cosas simultáneamente. En otras palabras, su universalidad no depende de una naturaleza intrínsecamente universal, sino que depende de su función como signo de una pluralidad o agrupación de cosas absolutamente individuales, que sí existen fuera de la mente.

Por tanto, el único universal que admite Ockham es el de la mera funcionalidad semántica del término concebido, que surge en la mente de manera automática ante la presencia de aquello que lo causa y de lo cual es signo natural. Entre la intención del alma y las cosas significadas hay una conexión interna, como la que hay entre el humo y el fuego o la alegría y la risa que es signo de ella.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio (1981), *El problema de los universales*, México, UNAM.

Beuchot, Mauricio (1991), *La Filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM.

De Andrés, Teodoro (1969), *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos.

¹⁷Fernández, Carolina (2007), *Temas y problemas fundamentales del nominalismo de Ockham: el triángulo semiótico, el camino hacia el universal como acto intelectual y el orden causal del conocimiento*, Ponencia inédita presentada en las Jornadas de Filosofía de la Universidad de Morón, pág 4.

¹⁸ Ockham, G., *Comentario a las Sentencias*; citado por Vignaux, pág 165.

¹⁹Vignaux, Paul (1977), *El pensamiento en la Edad Media*, México: F.C.E., pág 167.

- De Libera, Alain (1996), *La Querelle des Universaux: De Platón a la Fin du Moyen Age*, París, Éditions du Seuil.
- Fernández, Carolina (2007), *Temas y problemas fundamentales del nominalismo de Ockham: el triángulo semiótico, el camino hacia el universal como acto intelectual y el orden causal del conocimiento*, Ponencia inédita presentada en las Jornadas de Filosofía de la Universidad de Morón.
- Guthrie, William (1993), *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, Volumen VI: Introducción a Aristóteles.
- [Quezada Macchiavelo, Óscar](#) (2002), *El concepto signo natural en Ockham: una aproximación histórico-semiótica a los problemas filosóficos de la pasión, la intención y la suposición*, Lima, UNMSM, Fondo Editorial.
- Ockham, G. (1965), *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, E. A. Moody (ed.), Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, N. Y., St. Bonaventure University, Traducción provisional elaborada por Carolina Fernández, Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Ockham, G., *Suma de la Lógica I*, extraído de “F. Canals Vidal (1976), *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Editorial Herder.”
- Ockham, G., *Suma de la Lógica I*, Traducción provisional elaborada por Carolina Fernández, Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Vignaux, Paul (1977), *El pensamiento en la Edad Media*, México: F.C.E.