

IGNACIO MIRALBELL

**GUILLERMO DE OCKHAM
Y SU CRÍTICA LÓGICO-PRAGMÁTICA
AL PENSAMIENTO REALISTA**

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. OMNIPOTENCIA DIVINA Y LOGICISMO CRÍTICO .	11
1. Un momento crítico de la historia de la filosofía.....	11
2. Un nuevo aristotelismo	13
3. De la apologética prematura al reduccionismo teologista	15
II. ABSTRACCIÓN E INTUICIÓN.....	21
1. La distinción entre abstracción e intuición.....	23
2. La discusión con Escoto.....	24
3. Dos corolarios.....	26
a) Primer corolario	26
b) Segundo corolario	28
III. CRÍTICA A LA INTENCIONALIDAD COGNITIVA ...	31
1. Significación e intencionalidad	31
a) Los conceptos como signos naturales.....	31
b) La intencionalidad como un modo de significación	35
c) La pérdida de la intencionalidad pura en la <i>via modernorum</i>	38
2. Significación y suposición.....	41
a) Noción y tipos de suposición según Ockham	41
b) La significación y sus acepciones	45

IV. LA TRANSFORMACIÓN DE LA TEORÍA DE LA SUPOSICIÓN	51
1. Orígenes lejanos de la noción de <i>suppositio</i> ..	51
2. La noción de suposición.....	55
a) La suposición en Guillermo de Shyres- wood	55
b) La suposición en Pedro Hispano	58
c) La suposición en Guillermo de Ockham ...	62
3. Los tipos de suposición	67
a) Tipos de suposición según Guillermo de Shyreswood.....	67
b) Tipos de suposición según Pedro Hispano	77
c) La inversión ockhamista.....	80
V. SUPOSICIÓN Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO	89
1. Concepto ockhamista de ciencia.....	89
2. La ciencia como sistema lingüístico	92
3. Ciencia y teoría de la suposición	95
4. Ciencia real y ciencia racional.....	97

INTRODUCCIÓN

Este libro recoge un conjunto de estudios sobre el pensamiento filosófico de Guillermo de Ockham y su repercusión en la historia de la Filosofía, y específicamente también en la historia de la Lógica. En realidad esta recopilación adopta ahora su forma original ya que responde a la Tesis de Licenciatura que defendí en la Universidad de Navarra, en marzo de 1986. Posteriormente fui presentando los diversos capítulos en forma de artículos a revistas o de comunicaciones leídas en congresos y jornadas filosóficas¹. De manera que lo que aquí publico es una recopilación de artículos y contribuciones, que por fin hoy adquieren de nuevo la forma unitaria que tuvieron en su versión original. Espero que ello contribuya a dar una visión de conjunto del espíritu y el sentido del pensamiento de Guillermo de Ockham tal como lo descubrí y lo interpreté en la lectura de sus textos, que aquí analizo con cierto detalle y minuciosidad.

¹ El capítulo 1 corresponde a una comunicación que con el mismo título presenté en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra (Pamplona, 1991), y que fue publicado en las correspondientes Actas (Volumen II, pp. 945-956). El capítulo 2 corresponde a una comunicación presentada en el 1º Congreso Nacional de Filosofía Medieval (Zaragoza, 1992) y que fue publicada bajo el título “Abstracción e intuición en la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham”, en las Actas correspondientes, editadas por la SOFIME (pp. 395-403). El capítulo 3 corresponde a un artículo publicado bajo el título “La revolución semántica de Guillermo de Ockham” en la revista *Anuario Filosófico*, nº 1-1988, Pamplona, pp. 35-50. El capítulo 4 corresponde a un artículo publicado bajo el título “La transformación ockhamista de la teoría de la suposición” en la revista *Sapientia*, nº 1-1989, Buenos Aires, pp. 111-136. Por último, el capítulo 5 corresponde a una comunicación presentada en inglés en el VIII Congreso Internacional de Filosofía Medieval que tuvo lugar en Helsinki, agosto de 1990, y que está publicada en las correspondientes actas (*Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy, Proceedings of the eighth international Congress of Medieval Philosophy*, pp. 134-143, bajo el título “Rational Science and real Science in William of Ockham”).

El proyecto de investigación a que responden estas páginas surgió con ocasión de unas clases dictadas por el profesor L. Polo correspondientes a su Curso de Teoría del conocimiento (Tomo II). El aprovechamiento gnoseológico que hace L. Polo de la noción de “suposición”² me llevó a preguntarme por su desarrollo en la historia de la lógica medieval, y resultó que Ockham fue un artífice decisivo de dicho desarrollo.

El capítulo 1 se centra en el voluntarismo teológico como fundamento teológico-metafísico del pensamiento ockhamista. El capítulo 2 analiza la teoría ockhamista del conocimiento: el intuicionismo y la crítica a los universales abstractos. Por lo que respecta al capítulo 3, es un análisis de la crítica de Ockham a la intencionalidad cognitiva, que en él queda reducida a significación, con la consiguiente subordinación del pensamiento al lenguaje. En el capítulo 4 –quizás la parte principal del cuaderno– se aborda una descripción de la nueva “lógica de los términos” de Ockham, y su transformación respecto de las teorías de los lógicos inmediatamente anteriores –como Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano–. Por último, en el capítulo 5 se exponen las consecuencias de este nuevo análisis del lenguaje en la concepción de la ciencia.

El interés actual de un estudio como éste sobre el pensamiento de Ockham puede justificarse con múltiples razones. En primer lugar porque la historia de la filosofía está poniendo cada vez más en claro que en Ockham se encuentra una primera versión del criticismo antimetafísico y del pragmatismo lingüístico que ha caracterizado a la filosofía moderna posterior. En Ockham podemos hallar algunas claves iniciales de lo que es la modernidad, esa modernidad que desde muy diversos sectores hoy constituye tema de cuestionamiento y de perplejidad.

En efecto, con Ockham comienza su andadura una nueva vía (que sus contemporáneos ya denominaban la *via moderna* o *via modernorum*) en la que tanto la relación entre fe y razón, como la relación entre ésta y la ciencia experimental, así

² Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento (Tomo II)*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 137 y ss.

como la relación entre el lenguaje y la realidad son planteadas de una forma nueva. Ockham –siguiendo en parte a Escoto, pero a la vez, distanciándose respecto a éste– continúa la andadura de lo que en otros estudios he denominado “dinamismo voluntarista”; pero sometándolo a un principio de economía que simplifica enormemente las cuestiones metafísicas y gnoseológicas, reduciéndolas a problemas lógicos o lingüísticos (en definitiva, semánticos).

Así pues, en Ockham, como ya ocurriera en Escoto, hallamos una filosofía en que el poder, la acción práctica y la voluntad adquieren mayor importancia que el ser y la verdad. En última instancia se trata de aquel viejo principio sofístico de que “todo es relativo” que en Ockham se formula de otra manera: “todo es contingente”. La realidad pierde su consistencia ontológica –la esencia, la naturaleza– y en ella imperan poderes y fuerzas puras sin finalidad, sin un orden, sin una “verdad” intrínseca.

En el mundo del voluntarismo tardo-medieval de Escoto y Ockham todo responde no tanto a una verdad y a una ley natural o justa, cuanto a un equilibrio del poder y de la fuerza. La ley del más fuerte no altera su rostro poco humano aunque se disfrace de “filosofía cristiana” y el más fuerte sea ahora el omni-poder divino. Cuando la voluntad como autodeterminación pierde su fundamentación en la verdad y en el ser, deriva inevitablemente en la arbitrariedad, en el poder sin justificación, en el poder de hecho. Y esto es exactamente lo que ocurre en la teología-metafísica dinamicista y voluntarista de Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

Y entonces el hombre deviene un ser problemático. Un ser que como sujeto racional y libre queda esencialmente definido por su capacidad de autodeterminación espontánea y de poder (voluntad), pero que a la vez en cuanto criatura, queda reducido a una existencia fáctica y contingente y sometido a una dependencia “obediencial” respecto de un omni-poder que lo despoja de cualquier asidero a sí mismo y sus condiciones naturales de vida. ¿No es esto una contradicción?

No es extraño que con Escoto y Ockham se consolide una crisis de identidad del hombre europeo; una crisis de la autoconciencia del hombre, que se convertirá en un problema

acuciante durante siglos. El hombre es un extraño ser que no halla su sitio entre el Infinito y lo finito, entre el Ser Necesario y lo contingente, entre la salvación y el pecado, entre el destino y la libertad, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, o quizás

—para formular la misma dicotomía dualista con la terminología de los empiristas— entre las cuestiones de hecho y las relaciones entre puras ideas.

Podríamos, pues, sostener, como conclusión de estos estudios, que en el origen de la *via moderna* desarrollada por Ockham, hallamos un avance espectacular del espíritu de la sofística: contingentismo, criticismo gnoseológico, la ley del poder y del más fuerte, primacía de la praxis y reducción del conocimiento a lenguaje. Todos ellos son rasgos típicos del viejo espíritu de la sofística. Pero dicho espíritu aparece ahora en conexión con un elemento que no existía en los tiempos de la Atenas clásica: la fe y la teología cristiana.

La filosofía de Ockham podría definirse, entonces, como la pretensión de un discurso cristiano-sofístico, es decir, como el intento de introducir los planteamientos sofísticos —que en Ockham se radicalizan hasta ser casi principios escépticos— en el contexto de una filosofía y una teología cristianas. Pero ¿es ello posible? ¿No será, un tal planteamiento, algo así como un “hierro de madera”? ¿No será que en el corazón del cristianismo hay algo que lo hace incompatible con los planteamientos de la sofística?

No debemos olvidar el hecho de que Sócrates —el gran contrincante de la sofística— con su búsqueda del lugar del hombre en el cosmos, con su esfuerzo por llevar el pensamiento más allá de la retórica lingüística y, sobre todo, con su compromiso con la “verdad” y el “bien” aprehendidos desde el hombre interior, desde la autenticidad del espíritu, fue visto por no pocos autores cristianos de primera hora como un antecedente claro del cristianismo. Algunos le denominan “el cristiano antes de Cristo” o el “mártir de la filosofía” no sólo por las condiciones heroicas de su muerte sino, mucho más aún, por el talante ético y sapiencial con que vivió su compromiso y su magisterio filosófico.

Con Escoto y Ockham, a mi entender, se produce una pérdida del espíritu socrático que de una u otra forma había fecundado las más variadas escuelas del pensamiento antiguo y medieval, para dejar paso a un nuevo avance del espíritu de la sofística, dando lugar así al comienzo de un pensar moderno en el que la subordinación del conocimiento al poder, la primacía de la praxis sobre la teoría y la renuncia a la sabiduría en aras de la ciencia y de la técnica, serán moneda de cambio común entre los intelectuales europeos. A esta sofística moderna se la ha denominado después, a partir del siglo XIX, “pragmatismo”. Este elemento pragmático de subordinación de la verdad objetiva a la actividad pensante y subjetiva, está presente en casi todas las formas que adopta el pensamiento filosófico en la modernidad, por muy variadas que éstas sean.

En definitiva, en Escoto y Ockham creo apreciar un declive de la aspiración a la sabiduría que constituye el origen mismo de la modernidad. Como he señalado en otro lugar, con ellos pasamos “de una cultura fundamentada en último término en el ideal de sabiduría a una cultura fundamentada en la declaración de imposibilidad de la sabiduría (...) La problematicidad esencial del pensar moderno consiste en el cuestionamiento de la posibilidad de un saber que esté más allá de la ciencia y de la técnica. Dicho de otra manera, buena parte de la filosofía moderna consiste en la declaración de imposibilidad de la sabiduría en el sentido antiguo y medieval del término. Pero ¿en qué puede consistir una *«philo-sophia»* que ni aspira ni cree poder aspirar a la sabiduría?”³. La crisis del ideal de sabiduría, ideal fundamental del espíritu socrático, se cierne sobre la Europa moderna como algo inevitable. Y con ello la filosofía –la aspiración a la filosofía– quedará tan problematizada y sumida en la duda como el sujeto mismo que la cuestión: el ser humano.

Para terminar, señalaré que la base bibliográfica de este estudio son las obras filosóficas de Ockham, dejando de lado tanto las de tema teológico como las de carácter político-polémico. Las obras manejadas son, pues las siguientes: la

³ Cfr. mi artículo “Una mirada al ocaso del medioevo y a los albores de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 701.

Summa Totius Logicae, los comentarios al *Librum Praedicamentorum*, a los *Libros Perihermeneias* y a los *Libros Elenchorum* de Aristóteles. El comentario al *Librum Porphyrii*; el comentario al *Librum Sententiarum* de Pedro Lombardo, y los *Quodlibeta VII*. También he tenido en cuenta –sobre todo en el último capítulo– las obras de Filosofía de la Naturaleza: la *Expositio super VIII libros Physicorum Aristotelis* y las *Summulae Philosophiae naturalis*⁴.

Me queda simplemente mostrar mi agradecimiento al Profesor L. Polo que me dirigió en estas investigaciones, así como al Profesor Angel Luis González, por el apoyo y aliento que siempre me ha dispensado, sin los cuales este cuaderno nunca se hubiera publicado.

Ignacio Miralbell

Barcelona, 20 de enero de 1998

⁴ Para citar dichas obras utilizaré las siguientes abreviaturas:

- Sum. T. L.* = *Summa Totius Logicae*. Suma de toda la Lógica.
- In.I.Lib. Sent.* = *Comentarii in Librum Sententiarum (L.I)*. Comentario al Libro de las Sentencias.
- *Exp. in Lib. Praed. Arist.* = *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*. Exposición sobre el libro de las Categorías de Aristóteles.
- Exp. in Lib. Prophy.* = *Expositio in Librum Prophyrii*. Exposición sobre el libro de Porfirio.
- *Exp. in Lib. Peri her. Arist.* = *Expositio in Librum Peri hermeneias Aristotelis*. Exposición sobre el libro sobre la Interpretación de Aristóteles.
- *Com. in Lib. Elench.* = *Comentarii in Librum elenchorum Aristotelis*. Comentario al libro de los Elencos sofísticos de Aristóteles.
- *Exp. Physic. Arist.* = *Expositio Physicorum Aristotelis*. Exposición sobre los libros de Física de Aristóteles.
- *Sum. Phil. nat.* = *Summulae Philosophiae naturalis*. Sumario de Filosofía natural.

He utilizado la edición del Instituto Franciscano de San Bonaventura, Nueva York, 1974.

Por lo general he citado las obras de Ockham refiriéndome a la obra, la parte o libro, el capítulo, el artículo o epígrafe y la línea. No obstante, en el caso de las citas correspondientes a *Comentarii in I Librum Sententiarum* he preferido citar la página de la Edición del Instituto Franciscano, debido a la complejidad estructural de dicha obra.

I

OMNIPOTENCIA DIVINA Y LOGICISMO CRÍTICO

1. Un momento crítico de la historia de la Filosofía

Como es sabido, a mediados del siglo XVIII, el averroísmo latino había tenido un fuerte impacto en la Universidad de París; y dicho impacto había trascendido al resto de las universidades europeas, también a la de Oxford. Este es un factor básico para definir las coordenadas del período de formación de Ockham (1306-1324). Desde sus orígenes en la Escuela de Artes de París, el movimiento averroísta constituyó una radicalización de la actitud de este filósofo árabe: tomar a Aristóteles como el criterio definitivo y último de verdad filosófica natural y desarrollar una tarea de puro comentario, defendiendo la independencia del discurso de la razón frente al de la fe religiosa.

Esta actitud chocó abiertamente con la mentalidad dominante de la época, en la que se busca la armonía entre fe y razón. La renuncia averroísta a la coherencia fue criticada. Los averroístas se justificaron alegando que ellos se limitaban a comentar con el mayor rigor y literalidad posibles el *Corpus aristotelicum*. La filosofía aristotélica era para ellos la verdad alcanzada por la razón, la teología cristiana era, en cambio, una verdad de otro orden distinto, la verdad revelada por Dios. Los averroístas renunciaban a su armonización. Parece ser que Siger de Bravante y sus seguidores nunca sostuvieron explícitamente la célebre “teoría de la doble verdad”, cuya inconsistencia es demasiado manifiesta. Sin embargo, la ambigüedad del averroísmo latino dio pie a ser interpretado según esa teoría.

El averroísmo ponía en entredicho otro asunto de vital importancia para la filosofía cristiana: la libertad creadora de

Dios. En efecto, los comentarios de Averroes marcaban de lleno una interpretación necesitarista de Aristóteles: hacían suya la visión de un mundo eterno, ordenado por la regularidad intemporal de las inteligencias separadas, dirigido por la inteligencia divina, según un orden teleológico necesario y universal. Según Aristóteles, Dios es *noésis noéseos* y en Él no hay voluntad (no hay *orexis*). Con respecto al mundo es inteligencia ordenadora, no propiamente creadora. Sin embargo, Averroes sostiene que el problema de la creación está ya solucionado en Aristóteles, y que su solución viene a ser la misma que la del demiurgo platónico en el Timeo, o la del Dios creador tal como aparece en el Corán. Es una cuestión de palabras, dice Averroes¹.

A estos y otros problemas (como el de la doctrina averroísta de la unicidad del Intelecto Agente) se debió la condena de 1277 de las principales tesis averroístas, que tuvo lugar en la Universidad de París y posteriormente en Oxford².

La historiografía contemporánea ha puesto de manifiesto la fuerte repercusión de estas condenas en la filosofía de la época. Probablemente fueron el motivo de la escasa influencia de la filosofía de Tomás de Aquino en la baja Edad Media, puesto que el obispo Tempier, en su algo precipitada iniciativa, pretendió incluir en las tesis condenadas algunas tesis tomistas, y ello porque Santo Tomás había estudiado y asimilado los comentarios de Averroes desde sus primeras traducciones, aunque evidentemente no del modo acríptico de los averroístas latinos, sino con la intención constructiva y armónica que le es propia³.

Pero también estas condenas hicieron surgir una inquietud por “conservar” lo cristiano frente al “naturalismo” helénico, especialmente en lo que se refiere al problema de la libertad divina. Era preciso rescatar esta verdad y profundizar en ella.

¹ M. CRUZ HERNANDEZ, *La Filosofía Árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.

² M. CRUZ HERNANDEZ, *Filosofía hispano-musulmana*, tomo II de Historia de la Filosofía Española, 1957.

³ Sobre este controvertido acontecimiento, cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain, 1977.

A un proyecto de esa índole responde el trabajo filosófico de Duns Escoto⁴. La postura de Duns Escoto es precisamente el antecedente más directo de Guillermo de Ockham hasta el punto que no me parece desacertado el comentario de Marechal: “se puede decir que Ockham es Duns Escoto, menos el realismo dogmático de los universales”⁵. En efecto, Duns Escoto establece ya un voluntarismo nítido, al intentar poner en claro la cuestión de la *Potentia absoluta Dei*, lo que prelude el pensamiento de Ockham. Por otra parte, en Duns Escoto hay un fuerte revisionismo de la metafísica aristotélica, y aún más de la tomista. Algunas tesis escotistas, como la univocidad del concepto de ente, el conocimiento directo del singular, la materia prima entendida como cierta actualidad entitativa, la identidad de esencia y existencia, y la distinción gnoseológica esencial de dos estados del entendimiento (*pro statu isto y ex natura sua*), son prueba de este distanciamiento.

2. Un nuevo aristotelismo

Como es sabido, Duns Escoto es un punto de referencia fundamental para Ockham, pues, por una parte, éste sigue en su misma línea, por así decir, anti-necesitarista; y por otra parte, Ockham es más radical en su crítica, de tal modo que en ella incluye a la misma filosofía de Duns Escoto. En definitiva, Ockham intenta (como filósofo y como teólogo) una nueva interpretación de Aristóteles con el fin de solucionar las graves incongruencias de sus intérpretes, cuyos ejemplos más notables son, precisamente, el averroísmo y Duns Escoto.

Es importante hacer notar que Ockham procura ajustarse siempre a los textos aristotélicos y mostrar de modo coherente cuál podría ser la *intentio* del autor. Son escasas las oca-

⁴ Cfr. J. PIEPER, *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Ed. Rialp, Madrid, 1973, cap. X y XI.

⁵ MARECHAL, *El punto de partida de la metafísica*, I. Madrid, 1944, pág. 231.

siones en que hace alguna crítica al Filósofo. Es más, Ockham pretende aportar la auténtica hermenéutica de tales textos. No obstante, como decíamos, la interpretación de Ockham es nueva y “audaz”. Se trata de una prosecución del camino emprendido y, en muchas ocasiones no terminado, por Aristóteles. Y es precisamente en su solución a los problemas “abiertos” en el aristotelismo donde surge la nueva interpretación: la distinción entre sustancias primeras y sustancias segundas, la dilucidación de qué son las intenciones o pasiones del alma mencionadas en el *Peri hermeneias*⁶ o la lógica de las propiedades de los términos, que estaba poco desarrollada en Aristóteles en comparación con la lógica de las proposiciones y de los silogismos, etc.

La solución ockhamista a estos problemas y a otros que surgen en la tradición aristotélica, no consiste en glosas, pequeños desarrollos o correcciones parciales, sino que afecta de modo total a dicha tradición. Así resulta una nueva filosofía que está sellada por una perspectiva propia y presidida por una exigencia de coherencia interna. Esta nueva perspectiva hace frente a los múltiples “errores” hermenéuticos que consisten fundamentalmente en las interpretaciones excesivamente “ontologistas” de los escritos de Aristóteles. La consideración escotista de que los universales existen *a parte rei* es quizá el exponente principal de esa actitud que Ockham critica, y que desde su punto de vista es un tanto ingenua; pero hay otros ejemplos. En definitiva, los enemigos principales de Ockham son aquellos filósofos que interpretan a Aristóteles en términos de “realismo ingenuo”, esto es, con la pretensión de dar valor ontológico a afirmaciones del Filósofo que muchas veces no son sino observaciones de tipo lógico, semántico o nocional. La lectura de las obras lógicas de Ockham revela este enfrentamiento como algo muy característico.

⁶ ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*, c. 1, 16a.

3. De la apologética prematura al reduccionismo teologista

Sin duda, esto tiene algo que ver con el hecho de que Ockham ve la filosofía en sus posibilidades de conexión y unidad con la teología, es decir, con el hecho de que es un pensador cristiano, y más en concreto, un teólogo, aunque su teología, dada la radicalidad de su voluntarismo, era evidentemente crítica con la filosofía. Desde su punto de vista teologista, una interpretación logicista de Aristóteles se mostraba más compatible con la teología de la *Potentia Dei absoluta*. Si los principios metafísicos de la inteligibilidad de la naturaleza se reducen a principios lógicos de la operatividad intelectual humana, se evita la posible conflictividad que pudieran tener con el principio de la libertad divina, tal como es entendido por Ockham. Dado que Ockham vive de modo inmediato el conflicto del averroísmo, nada tiene de sorprendente que un teólogo como él siguiera esta línea interpretativa por considerarla apropiada para una apologética de la fe. Se trata de poner límites al alcance metafísico de las tesis aristotélicas, y en general de la inteligencia humana, para “dejar sitio a la fe”⁷. De esta manera Ockham, en lo que tiene de no averroísta, asume el compromiso de poner en coherencia los hallazgos de la razón y las verdades reveladas, y en lo que tiene de anti-metafísico, sirve a ese propósito mediante la imposición de límites al alcance de la razón.

Con lo dicho hasta ahora, es fácil comprender los principios inspiradores que están en la base del pensamiento ockhamista: en primer lugar, el principio de la Omnipotencia divina, según el cual la metafísica de las esencias es un ele-

⁷ Utilizo a propósito esta expresión kantiana, para hacer notar que en este punto -como en tantos otros- Ockham es un antecedente lejano de este filósofo. Hay que tener en cuenta que la concepción ockhamista de la fe no es la tradicional del magisterio de la Iglesia, sino que es más bien una primera formulación teológica de la “fe fiducial” luterana, y de la concepción kantiana de la fe como actitud racional (*Vernunftglaube*). Sobre la fe en Ockham cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, “Fe infusa, fe adquirida y teología según Guillermo de Ockham”, en *Scripta Theologica*, 17 (1985) 863-879.

mento helénico, extraño a la fe cristiana, porque introduce una necesidad en lo creado, que coarta la libertad divina. Unos –los aristotélicos– hablan de las formas inmutables de los entes y otros –los platónicos– hablan de ideas eternas en Dios; en todo caso se habla de esencias que es justamente lo que no tiene cabida en el mundo de nuestro autor.

En segundo lugar, el principio del reduccionismo ontológico. Ockham lo expresa metodológicamente diciendo que no hay que multiplicar los entes sin necesidad: a este principio de economía metafísica se ha denominado también la “navaja de Ockham”. Este reduccionismo ontológico tiene múltiples manifestaciones.

En lo que respecta a la ontología trascendental tal reduccionismo consiste en resolverla en una lógica de nociones supra-genéricas. Dicha lógica está sujeta a la equivocidad de esas nociones. Según Ockham, nociones como ente, uno, verdadero, son equívocas *simpliciter* y por lo tanto se resuelven en remitir a sus acepciones particulares⁸.

Pero también lleva a cabo un reduccionismo en el ámbito de las modalidades, que cobra un particular relieve: lo necesario, propiamente hablando, es Dios y en lo creado no hay necesidad (salvo en el sentido de *necessitas ordinata* como necesidad atribuible a la voluntad divina en relación con su inteligencia y la no contradicción del singular creado). Fuera de esto no hay nada necesario. Y esto naturalmente pone en tela de juicio las nociones de esencia, causalidad y también la noción de ciencia (en cuanto conocimiento necesario)⁹.

⁸ Cfr. S. RABADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Madrid 1966, pág. 76.

⁹ Así se expresa Rabade a este respecto: “La realidad que consideramos es una realidad que es así de hecho y de la que incluso se puede decir que tiene una cierta necesidad: la que impuso la “potencia ordenada” de Dios al determinar que las cosas fuesen así y no de otro modo. Al margen de esa necesidad condicionada las cosas no tendrían más necesidad que la que impone el principio de contradicción. Donde no tenga aplicación el principio de contradicción sólo se puede decir que las cosas son así, pero no que tengan que ser así. En esta situación están la relación causa-efecto, medio-fin y casi todas las de antecedente-consiguiente (...). Donde no haya implicación de contradicción lógica, hay que mantener que Dios “de

Respecto a la posibilidad, ocurre algo semejante. Lo único posible-real es aquello que es objeto o término de la *Potentia absoluta Dei*. En el orden de lo creado hay una *potentia ordinata* que es el poder de Dios en cuanto que tiene en cuenta lo ya creado y ya instituido por El mismo. La *potentia absoluta* es ese mismo poder en cuanto puede hacer todo (omnipotencia) mientras no sea contradictorio. Pero ambos modos de posibilidad están referidos exclusivamente a Dios. En las criaturas, por tanto, no puede darse una potencia activa. Esto conlleva la problematicidad del movimiento y del influjo causal, al menos tal como los había entendido Aristóteles. En efecto, Ockham es uno de los precursores del ocasionalismo causal¹⁰ y de la noción de movimiento como acto no distinto de la realidad del móvil.

Llegamos, así, a un contingentismo radical, en cuanto que la realidad creada es, *eo ipso*, una realidad efectiva, una realidad positiva, un mero “hecho” de la voluntad divina, una realidad que se agota en ser lo que es por modo de facticidad. Por lo tanto, las realidades creadas no tienen un principio intrínseco e inherente de posibilidades o potencialidades reales, es decir, carecen propiamente de esencia. En el contingentismo radical de Ockham, “ser criatura” significa ser un existente sin esencia.

El reduccionismo se extiende también al orden predicamental. Ockham pone empeño en considerar a éste desde una perspectiva meramente lógica. Hace notar que en muchos casos las categorías sólo responden a estructuras lógicas de predicación de la mente humana. Los únicos predicamentos que tienen correlato real *extra animam*, es decir, una *res absoluta distincta* a la que se remite con ellos, son las sustancias y las cualidades. Los otros predicamentos son meras distinciones de predicación, de razón. La relación en cuanto tal no es “algo” distinto de lo relacionado, la acción y la pasión no son “algo” distinto de lo que actúa o padece, el lugar y el tiempo no se distinguen realmente del sujeto potentia absoluta” puede trastocar el orden ahora existente”. (S. RABADE, *op. cit.*, pág. 131).

¹⁰ Cfr. E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Ed. Rialp, Madrid, 1960), págs. 107-109. Gilson hace notar que la teoría crítica de la causalidad de Ockham es un precedente del criticismo de Hume.

tiempo no se distinguen realmente del sujeto localizado y temporal. Todo ello se reduce ontológicamente a sustancias con cualidades. Este tratamiento de la ontología predicamental es una de las más notables aplicaciones del principio de economía metafísica. Por lo que respecta al predicamento sustancial, Ockham aclara en la *Summa Totius Logicae* que lo único ontológicamente consistente son las sustancias primeras, las sustancias singulares. Las sustancias segundas, universales o específicas, se llaman sustancias en sentido impropio en cuanto que son signos que suponen por sustancias singulares¹¹.

Así pues, el criticismo antimetafísico de Ockham no es, ni mucho menos, una pretensión de reducir la realidad a puro contenido u objeto del pensamiento. Muy al contrario, cuando Ockham sostiene que las ideas abstractas y universales no son intrínsecamente intencionales, sino ficciones mentales urdidas por la mente, lo dice precisamente para mantener la radical independencia de lo real respecto del pensamiento humano, porque la realidad creada sólo depende del “poder absoluto” del Creador.

Pero esa independencia quiere decir ahora “extrañación”. La realidad es “otra que” los objetos del pensamiento. Hay una dicotomía irreductible e inalienable entre la realidad singular y absoluta, y las ideas universales y relativas.

No se trata ya de que la realidad sea trascendental en tanto que tiene un principio intrínseco de actualidad ontológica y de inteligibilidad, es decir, en tanto que tiene acto de ser; sino que su trascendentalidad es entendida ahora como positividad singular, contrastada con las ideas. Todo el valor intencional de las ideas consiste en que éstas son signos mentales que suponen, o están-por, sus casos singulares. La realidad es “otra que” el pensamiento, es *exta animam* en el sentido de que es extraña, de que su singularidad existencial es lo ajeno siempre a los objetos abstractos y a las relaciones lógicas que urde el pensamiento.

Por lo que se refiere a la trascendencia divina ocurre algo semejante. Dios es trascendente al mundo en el sentido de

¹¹ Cfr. *Sum. T.L.*, 1ª pars, cap. 42.

que es totalmente “otro que” el mundo, en tanto que el mundo está constituido por entes singulares y positivos, que no vinculan en modo alguno su *Potentia absoluta*. Las criaturas no guardan ninguna relación de analogía con la esencia del Creador, porque son fruto de su Libertad omnímoda que las ha hecho así, pero podría cambiarlas o aniquilarlas u ordenarlas con un orden completamente distinto del que ahora tienen. Y precisamente para garantizar la Libertad omnímoda de Dios entendida como espontaneidad, Ockham lleva a cabo el reduccionismo ontológico del que estamos hablando, es decir, la supresión de la metafísica de las “esencias”.

II

ABSTRACCIÓN E INTUICIÓN

En el prólogo de su comentario al Libro de las Sentencias, Ockham expone de modo bastante completo su teoría del conocimiento. El objetivo primario de dicho prólogo es demostrar cuál es el *status* gnoseológico de la teología, y para solucionar este problema procede primero a una descripción del conocimiento humano en general. Me propongo aquí analizar este texto y destacar el interés que tiene para la historia de la filosofía, y para la historia de la teoría del conocimiento en particular.

La exposición comienza distinguiendo dos actos del entendimiento: el acto aprehensivo y el acto judicativo. El acto aprehensivo se requiere en cualquier objeto de intelección, sea complejo o incomplejo¹. El acto aprehensivo debe darse en toda operación intelectual; en las definiciones, proposiciones, proposiciones modales, demostraciones, etc. Por el contrario, el acto judicativo –que es el que consiste en asentir o disentir a lo aprehendido, en cuanto verdadero o falso– sólo

¹ Ockham denomina incomplejos a los términos mentales simples que se corresponden con términos lingüísticos simples; y complejos, a los términos mentales compuestos, fundamentalmente las proposiciones: “*Sciendum etiam quod incomplexum dupliciter accipitur, scilicet stricte et large. Stricte dicitur incomplexum simplex dictio, hoc est, una dictio sine additione alterius dictionis sicut “homo”, “currit”, “disputat”, “leo”. Et per oppositum dicitur complexo omne compositum ex diversis dictionibus. Secundo modo dicitur incomplexum terminus propositionis, sive sit una dictio sive plures sicut “homo albus” (...) Et per oppositum dicitur complexum compositum ex nomine et verbo faciens aliquem intellectum in animo auctoris*”. *Exp. in lib. Praed. Arist. cap. 4, art. 1*. Es bastante claro el paralelismo de la distinción lógica entre términos incomplejos y complejos y la distinción gnoseológica entre simple aprehensión y juicio.

se ejercita en determinados términos mentales complejos, en concreto, en las proposiciones.

A partir de ahí, Ockham va sacando algunas conclusiones; la primera es que el acto judicativo siempre presupone el acto aprehensivo, y que el acto aprehensivo de un complejo siempre presupone la aprehensión de los términos simples, de los que se compone. Por otra parte, llega también a la conclusión de que ningún acto cognoscitivo sensitivo es causa inmediata próxima —ni parcial ni total— de un acto judicativo del intelecto acerca de la verdad de una proposición contingente. La causa próxima es siempre el acto comprensivo de los términos aislados; al comprenderlos pueden ocurrir dos cosas: o que den conocimiento evidente de que es verdadera su composición, o que no lo den. Estas dos posibilidades son las que determinan la distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo que, como dirá más adelante Ockham, se distinguen precisamente porque la intuición da noticia evidente de la verdad de la proposición, y la abstracción no da noticia evidente de la verdad de la proposición².

Llegado a este punto Ockham se plantea una posible mala interpretación: esto podría interpretarse en el sentido de que hay dos modos posibles de tener conocimiento de los términos de la proposición: conocimiento sensitivo inmediato, según el cual conocemos con evidencia esa verdad contingente, y conocimiento meramente intelectual o imaginario de esos términos, en el que no se nos da evidencia de su verdad. De ahí se seguiría que el conocimiento sensitivo es suficiente para hacer manifiesta la verdad de una proposición contingente. Pero Ockham sale al paso de esta mala interpretación considerando que “para el conocimiento de alguna verdad contingente no es suficiente el conocimiento intuitivo sensitivo, sino que es necesario además el conocimiento intuitivo intelectual”³.

² En el conocimiento abstractivo, se abstrae o prescinde precisamente de la evidencia de verdad o falsedad de la proposición.

³ *In I Sent*, Lib. I. Prólogo. q.1.p. 25. Como ejemplo señala que eso ha de ser así del mismo modo que para formar una proposición lingüística no basta con el conocimiento sensitivo de los términos, sino que se requiere la comprensión de lo significado por ellos.

1. La distinción entre abstracción e intuición

Pero veamos como distingue Ockham los dos tipos básicos de conocimiento –intuición y abstracción–. Cuando Ockham define estos dos modos cognoscitivos fundamentales, aclara que no toma la abstracción en el sentido de algo unitario abstraído de muchos singulares, es decir, en el sentido clásico, como el paso de la representación imaginativa a la idea universal e inteligida. Ockham entiende el conocimiento abstractivo en otro sentido; a saber: “como aquel en que el entendimiento abstrae de la existencia y la no existencia y de las otras condiciones que acaecen contingentemente a la cosa, o se predicán de ella”⁴.

En cambio, el conocimiento intuitivo es aquel según el cual conocemos si la cosa es o no es (*utrum res sit vel non sit*), de modo evidente, y conocemos de modo evidente que se dan verdaderamente todas las condiciones de su existencia contingencial⁵.

Una vez sentado su modo de entender la distinción entre estos dos tipos de conocimiento, Ockham se ve en la obligación de aclarar sus diferencias con el planteamiento de Duns

A continuación, Ockham aporta algunos textos de Averroes, que muestran cómo la intuición intelectual se pliega completamente a las realidades sensibles en su carácter temporal, precisamente gracias a los términos verbales, que tienen la capacidad de articulación según tiempos, y constituyen el modo como el intelecto se hace con la temporalidad.

Ockham insiste, por otra parte, en que lo dicho anteriormente no quita que el conocimiento sensitivo sea imprescindible para la evidencia de la verdad de una proposición contingente pues tal evidencia, en principio, se apoya en esa base empírica.

⁴ *Ibidem.*, p. 30.

⁵ “Igualmente, la noticia intuitiva es tal que cuando algunas cosas son conocidas, de las cuales una inhiere en otra, o una dista localmente de otra, o de algún otro modo se relaciona con la otra, inmediatamente y por virtud de la misma noticia incompleja de aquellas cosas se conoce si inhiere o no inhiere, si dista o no dista, y así otras verdades contingentes”. *Ibidem.*, p. 31.

Escoto, pues también éste distinguía entre intuición y abstracción, pero con criterios diferentes⁶.

2. La discusión con Escoto

Lo primero que dice Ockham al respecto es que la distinción escotista entre conocimiento que requiere necesariamente la existencia real y la presencia del objeto (intuición), y el conocimiento que no lo requiere (abstracción), no es válida. No lo es porque podría darse, por acción de la omnipotencia divina, un conocimiento intuitivo de un objeto no-existente.

De manera que Ockham define el conocimiento intuitivo como aquel que *da evidencia de* la existencia de su objeto, pero eso no quiere decir, como había supuesto Duns Escoto, que requiera *la existencia misma* del objeto; pues puede darse

⁶ Téngase en cuenta que esta distinción era un lugar común en la filosofía de la época. Como ha señalado A.L. González: “Es una idea que estaba en el ambiente y que era tenida en cuenta por todos los escolásticos del s. XIV entre los cuales destacan Durando de S. Porciano y P. Aureolo. Ockham tomó esa distinción de Escoto, de quien la bebieron todos los escolásticos contemporáneos y posteriores a él. Escoto a su vez, al parecer, la encontró en Enrique de Gante”. A.L. GONZÁLEZ, *Intuición y escepticismo en Ockham*, Anuario Filosófico, vol. X nº 1, 1977, p. 108.

Este modo de enfocar la teoría del conocimiento a la luz del dualismo intuición-abstracción que surge en esa época, representa una importante novedad frente a planteamientos anteriores –aunque quizás se trate de una nueva modalidad de la teoría de la iluminación interior agustiniana–, y es un antecedente cercano de la gnoseología moderna, en cuanto en ella el papel decisivo no lo juega la abstracción, sino la intuición intelectual, o aquel conocimiento intelectual que incluye en sí la evidencia de su verdad, es decir, que incluye en sí la existencia del objeto. No cabe duda de que esta es la pieza clave en el método cartesiano, pues el “cogito” es aquel conocimiento que cumple radicalmente esta condición. También en el sistema espinosista, la noción de sustancia o Dios o naturaleza es, en términos ockhamistas, “intuitiva” porque se caracteriza precisamente por incluir en sí la evidencia de existir. Y así ocurre también en otros pensadores posteriores como Malebranche, y Wolf, hasta que Kant reacciona precisamente negando la posibilidad de la intuición intelectual para el conocimiento humano.

esa evidencia pero, por así decir, frustrada por la omnipotencia divina y, por tanto, ante la pura inexistencia del objeto⁷.

No se trata, por tanto, de una distinción según la causa del conocimiento. Pero tampoco se trata de una distinción según el grado de perfección de cada modo cognoscitivo, como había pensado Duns Escoto. Escoto consideraba la intuición como conocimiento perfecto por ser directo, es decir, como conocimiento del objeto *in se, sub perfecta ratione*; mientras la abstracción era un conocimiento menos perfecto, por estar mediatizado por una *quaedam similitudine*⁸.

Ockham señala que esto es una distinción por el objeto (en un caso la cosa misma y en otro caso, la similitud); pero él no admite tal distinción porque: “Son lo mismo totalmente y bajo la misma razón por parte del objeto, el objeto de la intuición y el de la abstracción”⁹.

A continuación Ockham demuestra esta tesis de la siguiente manera: todo lo conocido intuitivamente puede ser sometido a una duda en lo que toca a su existencia o no existencia; y como esa duda da como resultado el conocimiento abstractivo, no hay una frontera de ámbitos objetivos entre los dos modos de conocimiento: “No hay ninguna cosa –al menos entre las imperfectas– ni hay razón alguna, bajo la cual una cosa que es conocida intuitivamente no pueda el intelecto, una vez conocida, dudar de si existe o no existe y, por consiguiente, que no pueda ser conocida abstractivamente”¹⁰.

El uso “metódico” que hace Ockham aquí de la duda, para pasar del conocimiento intuitivo al conocimiento abstractivo, es un antecedente neto del método cartesiano, pero de ésta y otras semejanzas de ambos métodos dejaremos constancia más adelante. Ahora se trata de ver en qué se distinguen estos dos modos de conocimiento, según Ockham, una vez que ha rechazado los criterios de Duns Escoto. Ockham señala que:

⁷ Aunque, en condiciones naturales, se requiere la existencia del mismo, pues esa “decepción” producida por la omnipotencia divina sería milagrosa.

⁸ Cfr. DUNS ESCOTO, *Quaestiones Quodlibetales*, q.6, n.8.

⁹ *In. I. Sent. Lib. I.* Prólogo. q.1, p.36. 1. pp. 15-16.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 38, 1. pp. 5-6.

“El conocimiento intuitivo y el abstractivo difieren en sí mismos, no en cuanto a su objeto, ni en cuanto a sus respectivas causas”¹¹.

Se trata, pues, de una diferencia intrínseca: en el caso del conocimiento abstractivo se hace, por decirlo así, exención del supuesto existencial, se mantiene al margen de la cuestión de la existencia, mientras que el conocimiento intuitivo es el que contiene a ésta como evidente.

3. Dos corolarios

Una vez asentada esta distinción, Ockham saca dos conclusiones, a las que llama “corolarios” y que por su especial relevancia voy a considerar a continuación. El primer corolario es una formulación explícita de algo que ya se ha dicho, y es el siguiente: es posible un conocimiento intuitivo de lo no existente. El segundo corolario es que tenemos conocimiento intuitivo de objetos puramente inteligibles¹².

a) Primer corolario

El primer corolario, es una tesis derivada de sus principios metafísicos y teológicos. Por una parte está la Omnipotencia de Dios que sólo tiene como frontera el principio de no-contradicción, y por otra parte hay un principio teológico al que Ockham da mucha importancia según el cual lo que Dios puede hacer mediante una causa del género de las causas eficientes, finales, etc., puede hacerlo inmediatamente por sí mismo¹³: todo lo que Dios causa a través de causas segundas lo puede causar directamente¹⁴.

¹¹ *Ibidem.*, p. 38, 1. pp. 5-6.

¹² *Ibidem.*, pp. 38-39.

¹³ Cfr. *Quodlibeto VI*, q.1.

¹⁴ Ockham explica esta prueba del modo siguiente: “La noticia intuitiva, tanto intelectual como sensitiva, puede serlo de una cosa no existente. Y esta conclusión la pruebo de este modo: toda cosa absolutamente distinta,

Este primer corolario ha dado origen a una abundante bibliografía porque es claro que sus consecuencias son importantes en el conjunto de la filosofía de Ockham. Algunos estudiosos como Michalski y Gilson la han vinculado a un escepticismo radical. Algunos ockhamistas como Boehner y Day han salido al paso de tales críticas¹⁵.

Teniendo en cuenta, por otro lado, la gran repercusión que tuvo esta tesis ockhamista a través del nominalismo, hay que concluir que el decaimiento escéptico en que se vio sumida la filosofía escolástica tiene aquí uno de sus puntos originarios. Y fue precisamente a este escepticismo, a lo que Descartes se enfrentó, buscando una certeza radical que no pudiese ser contestada y para hallarla elaboró su nuevo método. Pero ¿qué es la hipótesis cartesiana de la posibilidad de un genio maligno, que puede hacer engañoso el testimonio de los sentidos, y en general de todo el conocimiento, incluso de las más claras y distintas ideas matemáticas, sino una versión menos teológica de aquella hipótesis ockhamista?. En ambos casos es la hipótesis de un ser superior, que puede “decepcionar” completamente la intencionalidad natural del propio conoci-

en lugar y en sujeto, a otra cosa, puede existir sin ella en virtud de la potencia absoluta de Dios, porque no es verosímil que, si Dios quiere destruir una cosa existente en el cielo, para ello necesite destruir otra cosa existente en la tierra. Ahora bien, la visión intuitiva –tanto sensitiva como intelectual– es una cosa distinta, en lugar y en sujeto, de la cosa conocida. De manera que si veo intuitivamente una estrella que existe en el cielo, esa visión intuitiva –ya sea intelectual o sensitiva– se distingue en lugar y en sujeto del objeto visto; luego la visión puede permanecer, una vez destruida la estrella...”. *In I. Sent. Lib. I. Prólogo*, ed. cit., pp. 38-39.

¹⁵ Un estudio histórico de la polémica desencadenada por esta cuestión se halla en “Intuición y escepticismo ockhamista” de A. L. González. El autor señala: “del planteamiento y solución que Ockham pone del problema de la intuición de lo no existente, se desprende un camino abierto al escepticismo de la razón natural. Es llanamente patente que defendiendo que Dios puede producir en nosotros la intuición de algo no presente existencialmente, pueda al menos plantearse la pregunta que más atrás vimos que se hacía Gilson: ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? (...) Si es en virtud del poder divino por el que puede sostenerse que podamos ver algo que no existe ¿no se convierte de hecho a Dios en un *deus deceptor*?”. A.L. GONZÁLEZ, *El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista*, Anuario Filosófico, vol. X. nº 2, 1977, pp. 137-138.

miento, en lo que tiene precisamente de hacer presente la realidad misma.

b) Segundo corolario

Con este primer corolario está estrechamente relacionado el segundo, que se refiere al conocimiento intuitivo puramente inteligible. Ockham expresa así este segundo corolario: “Es también evidente que nuestro entendimiento, en el presente estado, no sólo conoce lo sensible, sino que también en particular e intuitivamente conoce algunos inteligibles que de ningún modo caen bajo el sentido (...); entre los que se encuentran las intelecciones, los actos de la voluntad, el gozo, la tristeza y otros actos similares que puede el hombre experimentar que están en él y que sin embargo ni son sensibles ni caen bajo el sentido”¹⁶.

Ockham insiste en que aquí también hay evidencia existencial, y advierte que este modo de conocimiento es muy privilegiado por su intrínseca certeza. Para corroborarlo por una autoridad, trae a colación algunos textos de San Agustín en los que éste explica la evidencia y la indubitabilidad de que el acto de fe se da en uno mismo, aunque no haya tal evidencia e indubitabilidad para aquello en que se cree. San Agustín se refiere también a otras verdades como “yo pienso”, “yo amo” o “yo dudo” cuya condición indubitable las hace un arma segura contra el escepticismo. La glosa ockhamista de estas consideraciones agustinianas merece ser recogida: “Las verdades contingentes acerca de estos puros inteligibles son las más ciertamente y más evidentemente conocidas por nosotros entre todas las verdades contingentes, lo cual es manifiesto por la experiencia y por la autoridad de San Agustín”¹⁷.

Y también más adelante: “...Es manifiesto que estas verdades contingentes de tales inteligibles se conocen evidenti-

¹⁶ *Ibidem.*, pp. 39-40.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 43. 1. pp. 11-14.

simamente, de tal modo que alguien que tiene conocimiento de ellas –como el que se tiene de la propia fe– no puede ponerlas en duda”¹⁸.

Cuando Ockham habla de intuición intelectual, se refiere a actos reflexivos en los que se evidencia la verdad de proposiciones como: “yo pienso”, “yo me alegro”, etc. Esto es explicable desde sus presupuestos ya que, por regla general, la evidencia de una verdad contingente requiere una intuición sensible, que la fundamente o produzca. Por lo tanto, solamente en los actos reflejos, aquello que se intuye intelectualmente con evidencia está desligado de una experiencia sensible. Nos hallamos ante un ámbito de puros *cogitata* –actos de pensamiento, de voluntad, imaginación o emoción– que, como dice Ockham, no son sensibles, ni caen bajo el sentido.

Pero ¿qué hace a este tipo de intuiciones intelectuales reflexivas gozar de tal privilegio? Al parecer, Ockham está deslumbrado, como San Agustín, por ellas. Se trata de un tipo de evidencias cuya contradicción se muestra absurda de modo inmediato en ellas mismas, pues, en efecto, no parece posible que Dios hiciera pensar a alguien la evidencia de la proposición “pienso” sin que hubiera acto alguno de pensar. Parece que la ausencia de fundamento causal, en este tipo de proposiciones, requeriría la ausencia misma del objeto que las hace evidentes, y con ello dejarían de darse tales evidencias. También De Muralt ha interpretado así el segundo corolario: “Parece ser que su elemento metafísico fundamental –el argumento de *Potentia absoluta dei*– no encuentra de ninguna manera el modo de aplicarse; que la Omnipotencia divina no puede –sin contradicción ni engaño– producir inmediatamente tal conocimiento intuitivo del acto subjetivo de inteligir que causa la evidencia de la proposición 'yo pienso', y por tanto en éste único caso el acto de inteligir es especificado y causado necesariamente por su objeto. El conocimiento intuitivo que es necesariamente conocimiento de algo existente es el del acto subjetivo del alma. Ockham acaba de descubrir y

¹⁸ *Ibidem.*, pp. 43-44.

de fundar, sin haberlo buscado deliberadamente, el privilegio de este *cogito* que tanto frecuenta la filosofía moderna¹⁹.

Por tanto, con el segundo corolario, Ockham concede a las verdades contingentes del tipo de *cogito, dubito, etc.*, un *status* privilegiado en el conjunto de las evidencias humanas, les otorga una nueva prerrogativa, un nuevo privilegio: este tipo de evidencias subjetivo-reflexivas son la única excepción posible al primer corolario, es decir, son las únicas intuiciones en que es imposible intuir algo no existente, porque si intuyo mi pensar entonces *eo ipso* existe el acto de pensar, y es imposible que no exista²⁰.

¹⁹ A. DE MURALT, *Le connaissance intuitive du neant et l'évidence du "je pense"*. Studia Philosophica, Tomo 36, p. 130.

²⁰ De Muralt lo explica así: "hay que recordar todo lo que decía de la Omnipotencia divina, capaz de sustituir a la causalidad natural de la cosa en el conocimiento intuitivo, y acercar esa doctrina al problema presente: de donde se sigue que la proposición relativa a un puro inteligible como mi intelección, no sería indubitable si la potencia divina pudiese sustituirla y ejercer inmediatamente la causalidad que aquella ejercía de modo habitual sobre el conocimiento intuitivo intelectual que causa suficientemente la evidencia de esta proposición. El argumento metafísico *De Potentia dei absoluta* y su corolario crítico del conocimiento intuitivo de una cosa que no existe, no halla aquí el modo de ser aplicado. DE MURALT, *Ibidem*, p. 10.

III

CRÍTICA A LA INTENCIONALIDAD COGNITIVA

Me propongo a continuación llevar a cabo un análisis de la teoría de la significación en Guillermo de Ockham, centrando dicho análisis en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, la interpretación ockhamista de las ideas como “signos” mentales; y en segundo lugar, la interpretación pragmática de dicho acto de significación mental, reduciéndolo a un determinado “uso” lingüístico del término correspondiente”: la *suppositio personalis*, que es la única –según Ockham– en que los signos mentales (*intentiones animae*) operan como signos (*sunt significative sumptos*).

Estas dos tesis permiten a Ockham desarrollar una hermenéutica de todo discurso desde el punto de vista del “uso” (supositivo) que se hace de términos en tal discurso para sustituir, suponer o estar por las cosas singulares a las que se refiere y en las cuales se verifica la proposición.

De este modo, la lógica de Ockham tiene determinadas propiedades que la convierten en un antecedente, mucho más cercano de lo que a primera vista pueda parecer, de la lógica del neopositivismo contemporáneo. Entre estas propiedades destaca el atomismo o singularismo extensional de los términos y la hegemonía de la dimensión pragmática en la determinación de su significado.

1. Significación e intencionalidad

a) *Los conceptos como signos naturales*

Ockham comienza su teoría de la significación definiendo lo que es un término como parte de una proposición, y anali-

zando los tres tipos de términos (y proposiciones) que pueden darse: conceptuales, hablados o escritos.

El término conceptual se define del siguiente modo: “Intención o pasión del alma que significa o cosignifica naturalmente algo, que se ordena naturalmente a ser parte de la proposición y, por lo tanto, a suponer”¹.

En esta definición ya se advierte que Ockham define los conceptos como signos, que las intenciones cognoscitivas, según Ockham, son un tipo determinado de signos. Hay una interpretación signica de la primera operación intelectual, la formación de los conceptos, y esto constituye de por sí una tesis de considerable envergadura, tal como señala De Andrés, el cual entiende que en esta tesis se encuentra una clave fundamental de la filosofía de Ockham: “Lo que pretendemos, al calificar el llamado «nominalis-mo» de Ockham de «Filosofía del lenguaje», es simplemente formular el hecho innegable de que él interpreta el concepto con notable originalidad como signo lingüístico natural; interpretación que a su vez implica toda una visión del conocer como resultado de un sistema (Ockham diría un *complexum*) de signos lingüísticos naturales”².

Una tesis de fondo en la teoría del significado de Ockham es, pues, ésta: el conocimiento es la forma primigenia de significación, o si se quiere, es la significación «natural», y la base de los otros modos convencionalmente instituidos de significación. Esto es lo que explica que Ockham introduzca toda su teoría del conocimiento y su crítica de las ideas universales, dentro de las obras lógicas y, más en concreto, en los lugares donde corresponde hablar de la teoría del significado de los términos: en los primeros capítulos de la *Summa Totius Logicae* y en el comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles. La teoría del conocimiento está asimilada a la teoría del significado. Veamos un texto donde se ve las implicaciones histórico-filosóficas que Ockham atribuye a esa equiparación: “Todas las autoridades que dicen que los uni-

¹ *Sum. T. L.* 1 pars. cap.1, 1.19-21.

² T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, 1967, Ed. Gredos, pp.21-22.

versales son de la esencia de las substancias y son en las substancias o parte de las substancias, deben ser entendidas de tal modo, que los autores no pretenden sino que tales universales declaran, expresan, explican, refieren y significan las substancias de las cosas”³.

De modo que según Ockham los universales son signos que significan una multiplicidad ya que “hay que decir que cualquier universal es una cosa singular, y por tanto, no es universal sino por su significación, porque es signo de muchos”⁴. Ahora bien, desde un punto de vista histórico-filosófico, esta tesis lleva consigo un rechazo o, mejor, una pérdida de la noción aristotélica clásica de intencionalidad cognoscitiva, y por lo tanto, –Ockham es consciente de ello– una reducción de la teoría del conocimiento a la semántica lógica. El pensamiento se interpreta como un lenguaje mental.

Una vez realizada la definición de los conceptos como signos naturales, y de las voces y la escritura como signos convencionales, Ockham describe cómo se interrelacionan entre sí, según una subordinación de los signos convencionales a los naturales: “Las voces son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque tomando propiamente el vocablo «signos», las voces signifiquen los mismos conceptos del alma primera y propiamente, sino porque las voces se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por el concepto de la mente, dado que primeramente el concepto significa algo de modo natural, y secundariamente la voz significa eso mismo”⁵.

Aquí se encuentra Ockham con una dificultad, derivada de la interpretación signica de los conceptos. Es un problema que otros filósofos, como por ejemplo Aristóteles, no tuvieron que resolver. Aristóteles sostiene en el *Peri Hermeneias* que las voces son signos de las pasiones del alma, y que la escritura es signo de las voces⁶. Pero para Aristóteles, decir

³ *Sum. T. L.* 1 pars. cap.17, 1, 73-77.

⁴ *Sum. T. L.* 1. pars. cap.15, 1, 53-54.

⁵ *Sum. T. L.* 1, pars. cap. 1,1, 27-31.

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Peri Hermeneias*, 16a.

que las voces son signos de las intenciones mentales no implica una reduplicación signica ya que nunca sostuvo que a su vez las intenciones mentales fuesen signos mentales de las cosas. Por lo tanto, para Aristóteles afirmar que las voces significan las intenciones mentales es lo mismo que decir que son signos de las cosas, porque hay una identidad cognitiva entre unas y otras, de tal modo que unas (las intenciones) no son sino la posesión presencial de las otras (cosas), el conocimiento-de o la conciencia-de esas mismas cosas.

Para Ockham esto no es tan sencillo, porque los conceptos son signos de las cosas, y si las voces fuesen «propia y primariamente» signos de los conceptos, entonces serían una especie de signos de signos, signos de segunda intención.

Sin embargo, a la hora de explicar lo que pueda querer decir que los conceptos son signos «naturales» resulta que Ockham no es muy explícito, pues más que una caracterización positiva aporta una más bien negativa, centrada en la contraposición con los signos convencionales. En el comentario al *Peri Hermeneias* de Aristóteles⁷, Ockham señala que el significar natural se hace por cierta similitud entre el concepto mental (el significante, diríamos hoy) y lo significado por él, mientras que en el significar convencional hay una conexión entre signo y significado absolutamente arbitraria y convencional (*ad placitum*). Y justamente esta diferencia es la que explica –según Ockham– el hecho de que los conceptos sean semejantes para todos los hombres en tanto que responden a la forma de significar natural de la mente humana ante el mundo humano, mientras que las palabras y escrituras son muy diversos según las distintas culturas y lenguas convencionalmente instituidas.

De todos modos, esta cierta similitud entre los signos naturales y sus significados, a la que Ockham alude, no queda en los textos de este autor suficientemente aclarada y analizada. La caracterización que Ockham lleva a cabo de esta “similitud” está muy lejos de poder ser interpretada como una descripción positiva de esa significación natural por similitud que es propia del conocimiento intencional.

⁷ *Exp. in Lib. Per. Herm. Arist.* Libro 1, Proemio, art. 11.

Como decíamos, Ockham dice más bien lo que no es, pero no dice con precisión lo que es. Concretamente formula dos certezas básicas acerca del conocimiento intencional. Por una parte, que las ideas universales no tienen correlato real en cuanto tales (en su universalidad, en su carácter de relación lógica, etc.); y por otra parte, que sea cual sea el *status* gnoseológico de tales ideas y su relación con el acto de conocer, en todo caso no son nada más que signos: “De todas estas opiniones se indagará más adelante, pero por ahora basta con decir que la intención es algo en el alma, que es signo naturalmente significante de algo por lo que puede suponer, o que puede ser parte de la proposición mental”⁸.

b) *La intencionalidad como un modo de significación*

Por “signo”, en su sentido usual, se entiende algo que remite o lleva la mente a otra cosa, o como dice el mismo Ockham glosando a San Anselmo, como “aquello que al aprehenderlo, hace venir a la mente otra cosa”⁹. El acto de significar es el acto de remitir, indicar, señalar una cosa distinta de la que remite, indica o señala. De manera que la acción de significar supone la alteridad entre lo significado y el significante. Y ahí es donde aparece la peculiaridad de la gnoseología de Ockham en tanto que interpreta la intencionalidad como significación.

Las ideas de nuestra mente (*intentiones animae*), según Ockham, son signos, y por lo tanto traen al conocimiento algo distinto, no idéntico a ellas. Dicho de otro modo, la interpretación de la intencionalidad de las ideas como significación introduce una alteridad esencial entre éstas y aquello que “significan” que a mi modo de ver oscurece y problematiza de forma muy aguda el fenómeno de identidad formal en que consistía la intencionalidad cognitiva en sentido clásico – más en concreto, aristotélico–.

Ockham no admite la concepción clásica de la intencionalidad del conocimiento, lo que podríamos llamar –siguiendo

⁸ *Sum . T. L.* 1 pars. cap. 12, l. 40-43.

⁹ *Sum . T. L.* 1 pars. cap. 1, l. 60-61.

la terminología de L. Polo— la “intencionalidad pura”¹⁰. Sigue llamando «intenciones» a las ideas, e incluso admite que tienen un puro *esse objectivum* y, sin embargo, al reducirlas a signos mentales, impide su valor intencional intrínseco e introduce en ellas una composición dual de significante y significado, una alteridad originaria que —como hemos visto— es esencial en todo “signo”.

De Andrés pone también de manifiesto el paso central que, en la filosofía de Ockham, representa la reclusión de la intencionalidad a significatividad. No obstante, él considera que la interpretación significativo-lingüística del conocimiento es una superación de las tradicionales teorías figurativistas (teorías de la intencionalidad como “copia”) y un original avance en la historia de la filosofía: “Este descubrimiento de la estructura íntima del concepto-signo lingüístico como *no representativo*, sino como algo meramente *referencial* o de «envío a», es, a nuestro juicio, una de las más originales aportaciones del ockhamismo a la teoría del conocer, aportación que coloca a Ockham en una posición de auténtica modernidad.

El hecho de que esa caracterización del concepto como signo lingüístico haya sido descubierta por Ockham como una caracterización contrapuesta a la caracterización *representativa* de los signos no lingüísticos es lo que ha permitido a éste la superación del tradicional esquema del concepto-imagen. Podríamos decir que, si la opción por el singular y la visión radicalmente contingentista del ser creado es el punto de arranque del ockhamismo, este descubrimiento del carácter meramente referencial y no-representativo del concepto como signo lingüístico es la intuición fundamental del ockhamismo”¹¹.

Pues bien, a mi entender esta afirmación de De Andrés exige ciertas matizaciones históricas. Ciertamente considero acertado que esta intuición es fundamental —al menos una de las más fundamentales— del ockhamismo. También es cierto que Ockham atribuye a esta nueva semántica todo el *pathos*

¹⁰ Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento* (Tomo II), Pamplona, 1985, Eunsa, pp. 181-182.

¹¹ T. DE ANDRÉS. *op. cit.*, pp. 282-283.

de novedad de su *via moderna*, considerándolo un giro metodológico desde el cual criticar a todos los autores anteriores, tanto los antiguos como los medievales, como los maestros escolásticos de su época. Pero a mi modo de ver, esta pretensión de Ockham –que De Andrés considera plenamente justificada– adolece de una confusión histórico-filosófica pues “el esquema de la intencionalidad como representación” no debe ser atribuido homogéneamente a toda la historia de la filosofía anterior a Ockham, sino sólo al modo como Ockham recibió, entendió e interpretó dicha tradición. Y es que ciertamente el esquema representativista y figurativo se da en la gnoseología de Duns Escoto –el gran maestro de Ockham–, pero tal gnoseología, como es sabido, es una nueva gnoseología esencialmente distinta de la aristotélica. Pero a margen de las aclaraciones históricas, es importante llamar la atención sobre el hecho de que en Aristóteles, la intencionalidad sólo es representativa o figurativa a nivel de conocimiento sensible pero no lo es a nivel de conocimiento intelectual, que es precisamente el que estamos considerando aquí. En efecto, la figuración consiste en la semejanza de la apariencia externa que tiene la imagen respecto de lo representado en ella. Pero en el nivel de conocimiento intelectual, Aristóteles nunca sostuvo que la intencionalidad consistiera en eso. El objeto propio del conocimiento intelectual no es la apariencia externa de las cosas sino su intrínseca inteligibilidad, su esencia abstractamente aprehendida. Por ello, la intencionalidad del conocimiento intelectual tampoco tiene nada que ver con una representación figurativa o de semejanza. Cuando Aristóteles habla de la relación intencional de la idea a la esencia de la cosa pensada insiste en caracterizarla como una peculiar forma de identidad o identificación, en cuanto que lo que se hace presente al cognoscente en la idea son las notas esenciales constitutivas de la identidad misma de la cosa conocida, y eso es mucho más que la mera “representación”. Entender-la-esencia-de-la-cosa por el proceso de abstracción es mucho más y es esencialmente distinto a representarse figurativamente esa cosa. En Aristóteles no hay un esquema único concepto-imagen, porque la intencionalidad del conocimiento admite grados. En el nivel intelectual, se conoce lo abstracto, lo separado, es decir, lo enteramente

inteligible, lo esencial que se obtiene precisamente en tanto que se elimina todo carácter de representación o figuración¹².

c) *La pérdida de la intencionalidad pura en la ‘via modernorum’*

Es sabido que la nueva semántica de Ockham está en el origen de lo que en el siglo XIV comenzó a denominarse *Logica modernorum* o *via modernorum* y que no era otra cosa sino el movimiento nominalista y su metafísica de lo singular y de lo contingente, que llevaba consigo una crítica de las ideas universales como meros signos lingüísticos sin un valor intrínsecamente intencional o cognoscitivo. Los seguidores de Ockham tomaron su nueva lógica como un gran descubrimiento, y es muy llamativa la fuerza con que proliferó el nominalismo en las universidades europeas del siglo XIV y XV.

De manera que es incontestable la tesis de De Andrés acerca de la originalidad y la “modernidad” de la filosofía ockhamista. Lo que hay que reconsiderar es, más bien, si esa nueva vía constituyó un descubrimiento, o si, por el contrario, condujo a una inadecuada interpretación de la gnoseología aristotélica, y a una pérdida de algunos de sus elementos más valiosos. Es de notar, por ejemplo, que es a partir de entonces cuando la filosofía moderna europea –tanto en su línea empirista británica como en el racionalismo e idealismo continental– pierde de vista la noción de intencionalidad cognoscitiva, que como es sabido fue rescatada del olvido histórico por Brentano y Husserl en los albores de nuestro siglo.

El origen ockhamista de este prolongado olvido se pone de manifiesto de modo contundente en las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl, donde siguiendo a F. Brentano, lleva a cabo el intento de una reposición de la intencionalidad pura y pone en tela de juicio la viabilidad de la tesis de Ockham: “Del nominalismo medieval procede un error que gusta de considerar los conceptos y nombres universales como meros artificios de una economía mental, destinados a ahorrarnos la

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 427b-432a.

contemplación y nominación singular de todas las cosas individuales. La función del concepto –se dice– ayuda al espíritu pensante a franquear los límites impuestos por la inabarcable multitud de las singularidades individuales. A esas operaciones que economizan pensamiento debe el espíritu el poder alcanzar, por vías indirectas, el fin del conocimiento que por vías directas fuera inaccesible. Los conceptos universales nos dan la posibilidad de considerar las cosas, por decirlo así, en haces y de formular enunciados que de una vez, se refieren a clases enteras, esto es, a innumerables objetos, en lugar de aprehender y juzgar cada objeto por sí¹³.

Y más adelante, hablando de la tradición empirista posterior, y refiriéndose en concreto a Locke y a Berkeley, comenta Husserl: “Y estos grandes pensadores concederían, de seguro, que esas actividades del espíritu son conscientes, y por tanto, caen en la esfera de la reflexión. Pero sus errores (o confusiones) epistemológicas fundamentales proceden de un motivo que ya antes hemos puesto de manifiesto, y que es: que en sus análisis fenomenológicos se atienen, casi exclusivamente, a lo singular intuitivo y, por decirlo así, a lo palpable de la vivencia mental, a los nombres y a las intuiciones ejemplificadas, y no saben qué hacer con los caracteres de los actos, porque éstos, precisamente, no son nada palpable¹⁴.”

Como decíamos, Ockham no distingue entre la intencionalidad pura del conocimiento y la intencionalidad «añadida» de los signos. Todo signo requiere cierta realidad física, la cual tenga la propiedad de dar noticia de otra distinta. Y su propia realidad es un *prius* respecto de su *esse intentionale* en el sentido de que un signo si no existe realmente en cuanto al significante tampoco remite a significado ninguno. Un signo

¹³ E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, segunda investigación, cap. 4, art. 24, Madrid, 1967, ed. y trad. selecta de Revista de Occidente, pp. 466 y 488. De todos modos, habría que ver en qué medida Husserl supera el nominalismo y en qué medida sigue dependiendo de él. Y ello porque para Husserl lo real es lo singular y positivo, y se considera a sí mismo como un positivista del *eidos*, porque su análisis fenomenológico de éste no sólo evita toda hipostatización PLATÓNizante sino que está hecho completamente al margen de la realidad, la cual se reduce también a lo fáctico.

¹⁴ *Ibidem*.

es una realidad –por muy diminuta o sutil que sea– a la que se añade un acto significativo de otra realidad; pero tal acto significativo está apoyado en el soporte físico del significante. Por lo tanto, no es nunca algo cuyo *esse* sea constitutivamente *esse intentionale*, no es una *intentio*. Ockham sostiene una versión reduccionista de los conceptos al decir que son signos: los rebaja respecto del estatuto que les corresponde como objetos del acto de simple aprehensión, según el cual no sólo se remite o se «envía» la mente a algo, sino que se «posee» en presencia objetiva la esencia de la realidad conocida.

Aunque Ockham al mismo tiempo que dice que los conceptos son signos, mantiene que son puro *esse objectivum* y les sigue llamando «intenciones», no obstante ha puesto las bases que llevarán al nominalismo radical que se desarrolla con gran fuerza posteriormente; pues si los conceptos son signos, inmediatamente se plantea la pregunta: ¿y que realidad tienen como significantes?, y no se encuentra otra respuesta que la de los nombres vocales o escritos correspondientes, y con ello se acaba concluyendo que *nuda nomina tenemus*, que es el lema del nominalismo radical. Las intenciones, para significar, tienen que tener una cierta realidad, por diminuta que sea, y sin embargo, la única realidad física que puede alegarse es el *flatus vocis* de las palabras. De esta manera Ockham originó un movimiento filosófico de vuelta a las posiciones de Roscelino. Pero esta vez se trata de una posición filosófica mucho más radical, porque además ahora va unida a un voluntarismo muy acentuado¹⁵.

¹⁵ Cfr. J. FERRETER MORA, *Diccionario de Filosofía*, voz «nominalismo», Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 2377-2378.

2. Significación y suposición

a) *Noción y tipos de suposición según Ockham*

En la *Logica terminorum* de Ockham, los términos tienen solamente otra propiedad distinta de la significación o *extra significationem*, que es la suposición. Ockham aplica aquí también su célebre principio de economía, y establece que con la significación y la suposición quedan suficientemente descritas las propiedades de los términos. La significación es la propiedad de los términos en cuanto tales; la suposición es la propiedad de los términos en cuanto forman parte de la proposición.

La teoría de la suposición de Ockham tiene también un carácter bastante innovador respecto de lo que era ya tradicional en su época (fundamentalmente respecto de la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano); pero este otro aspecto de la revolución lógico-semántica de Ockham requeriría por sí mismo un estudio aparte¹⁶.

En la *Summa* Ockham define la suposición del siguiente modo: “se llama suposición a una cierta posición por algo, de tal modo que cuando un término está por algo (es decir usamos ese término por algo de lo cual él o un pronombre demostrativo suyo, o un término recto si él es un término oblicuo se verifica), supone por ello”¹⁷. La suposición es, por tanto, el “estar por” de un término en el lenguaje, es decir, su función de sustitución o suplencia de aquello a lo que dicho término se refiere.

¹⁶ Son abundantes las investigaciones acerca de la transformación ockhamista de la teoría de la suposición. Algunos ejemplos se encuentran en: G.B. MATTHEUS, *Ockham's Supposition Theory and Modern Logic*, en *Philosophical Review*, vol. 73 (1964); G. LEFF, *William of Ockham: The metamorphosis of scholastic discourse*, Ed. Manchester University Press, 1975; J. SWINIARSKI, “A new presentation of Ockham's Theory of Supposition with an Evaluation of some Contemporary Criticisms”, *Franciscan Studies*, XXX, 1970; R. PRICE, “William of Ockham and *suppositio personalis*”, *Franciscan Studies*, XXX, 1970; F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Madrid, 1974, ed. Rialp, pp. 23-53.

¹⁷ *Sum. T. L.* 1 pars. cap. 63, l. 11-14.

Pero en otro lugar Ockham, hablando también de la suposición, señala: "...es la propiedad conveniente a un término, solamente en cuanto está en la proposición"¹⁸. Es decir, la suposición es el uso de un término y, de este modo, constituye su dimensión pragmática.

Así pues, la suposición es un «señalar» algo (con un pronombre demostrativo), en lo cual se verifica un determinado uso proposicional del término. Por lo tanto, aquello por lo que está usado un término en una proposición, es aquello en lo que tal proposición se verifica. La suposición es la función proposicional de un término. Esta propiedad conviene tanto al término-sujeto como al término-predicado. En ambos casos la función proposicional se denomina «suposición». Esta función está determinada por la verificación. Por ejemplo, en la proposición «eso blanco es un animal», el término «eso blanco» tiene la propiedad de estar por algo de lo cual es verdad decir (o en lo cual se “verifica”) que es un animal, al mismo tiempo que se señala¹⁹. Y por su parte, el predicado «animal» supone por aquello que, señalándolo, verifica esa proposición.

Todo ello lleva consigo un corolario muy característico de la lógica de Ockham, a saber, que la verdad proposicional consiste en que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo (*supponunt pro eodem*)²⁰. La importancia de esta nueva versión de la verdad proposicional se pone de manifiesto si se tiene en cuenta que muy probablemente constituye el punto de arranque de la célebre “teoría de los dos nombres”²¹ de la lógica anglosajona postnominalista según la cual la predicación consistiría en la identificación de dos nombres –el nombre-sujeto y el nombre-predicado– que denominan una misma cosa. Teoría de la predicación que –según Geach– constituye una de las grandes “corrupciones” que se han producido en la historia de la Lógica.

¹⁸ *Sum. T. L.* 1 pars. cap. 63, 1. 2.

¹⁹ *Sum. T. L.* 1 pars. cap. 63, 1. 8-10.

²⁰ *Sum. T. L.* 2 pars. cap. 2, 1. 9-16.

²¹ Sobre esta teoría, cfr: P. GEACH, *Logic Matters*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1972.

Pues bien, según Ockham, un término puede suponer de tres modos fundamentales, que se caracterizan de la siguiente forma:

1) La “suposición personal” es, en general, aquella en que un término supone por su significado (tanto si el significado es una cosa *extra animam*, como si es un concepto, o cualquier cosa imaginable). Se dice entonces que el término está “tomado significativamente” (*significative sumpto*).

2) La «suposición simple» es aquella en la que el término supone por la intención mental, pero ésta no es de ningún modo el significado del término, pues es constitutivo del “significar” que el significado sea algo distinto del término significante. Por eso este tipo de suposición en que el término está por sí mismo en cuanto idea en la mente, constituye un uso *no significativo* del mismo.

3) La «suposición material» es aquella en la que el término está por sí mismo en cuanto palabra hablada o escrita.

La suposición material y simple son los dos casos de *supositio per se*. En ambos casos el significante se desentiende del significado y se usa para estar por sí mismo. Si se trata de la autosuposición del significante del signo mental natural nos hallamos ante la suposición simple, y si se trata de ese mismo uso del significante en signos convencionales nos hallamos ante la suposición material.

En la *Summa Totius Logicae*, cuando expone su triple clasificación fundamental de los tipos de suposición, Ockham manifiesta claramente el carácter innovador de su planteamiento respecto de las clasificaciones que eran comúnmente aceptadas en aquel momento, entre las que cabe destacar las de Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano y Walter Burleigh: “De ello se deduce que no describen suficientemente la suposición personal, los que dicen que se da cuando el término supone por la cosa. Sino que ésta es la definición: suposición personal se da cuando el término supone por su significado, significativamente. (...) De esto se deduce la falsedad de la opinión de los que comúnmente dicen que hay suposición simple cuando el término supone por su significado, porque la suposición simple se da cuando el término supone por la intención del alma, la cual no es propiamente el signi-

ficado del término, porque tal término significa verdaderas cosas y no intenciones del alma”²².

Esta nueva teoría ockhamista de la suposición, además de implicar la reducción semántica anteriormente descrita (de intencionalidad a significación), permite a Ockham dar un nuevo paso de la misma importancia que el anterior: la reducción de la significación a la suposición personal. Intentemos ahora describir este segundo paso.

En la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, por ejemplo, el único modo de suposición disociado del significado es la suposición material. La suposición simple es nada menos que la suposición del significado “en cuanto significado” y la suposición personal es la suposición del significado “en cuanto dado en una cosa”²³. Frente a esto, lo más relevante de la innovación de Ockham es que se despoja de significación a la suposición simple, es decir, la declara no-significativa. La suposición simple es “estar por” la idea mental, pero como Ockham ha establecido que las ideas son signos en el lenguaje mental, entonces tiene que decir que en la suposición simple el signo está por sí mismo en cuanto significante (no por el significado), exactamente igual que ocurre en la suposición material. Por lo tanto, el único uso significativo y natural del término es la suposición personal.

En la semántica de Ockham se disuelve –en último término– la significación ante la hegemonía de la suposición personal, porque la suposición personal es el único uso significativo de los términos. El uso significativo (la suposición personal) determina y define el significado mismo, es anterior a él y en última instancia “significar” se «reduce» a ese referirse a conjuntos de cosas o casos singulares “exteriores a la mente” (*extra animam*).

²² *Sum. T. L.* 1 pars. cap. 64, 1. 1-39.

²³ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *Introduction to Logic*, Minnesota, 1966, ed. por M. Grabmann, en *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie*, pp.107-108.

b) *La significación y sus acepciones*

Ockham distingue cuatro acepciones del término «significar», desde la más estricta hasta la más lata.

1) La acepción más estricta es la siguiente: “Se dice que un signo significa algo cuando supone o está naturalmente capacitado para suponer por eso, de tal modo que pueda predicarse del pronombre demostrativo de eso, mediante el verbo «es». Y así, «blanco» significa Sócrates: pues es verdadera la proposición «éste es blanco», señalando a Sócrates. E igualmente «racional» significa hombre; pues es verdadera la proposición «este es racional », señalando a un hombre. Y así de muchos otros casos concretos”²⁴.

Ockham no menciona aquí la suposición personal, pero eso ocurre simplemente porque a esta altura de la *Summa Totius Logicae* (cap. 33) todavía no ha expuesto la teoría de la suposición y sus clases (caps. 63-77). Ahora bien, es obvio que con esta descripción de lo que es “significar”, Ockham se está refiriendo a la *suppositio personalis* pues, en efecto, ésta es descrita en muchas ocasiones con ese estar por los casos singulares (*stare pro suis inferioribus*) o estar no por sí mismo sino por la cosa real (*non pro se sed pro re*); expresiones que Ockham utiliza como sinónimas de “suposición personal”.

2) La segunda acepción de «significar», ya menos estricta, es la propia de aquel signo que puede suponer por algo en alguna proposición verdadera, pero no sólo de presente, sino también de pasado o de futuro, o en una proposición modal. Ockham pone el mismo ejemplo del término «blanco» y dice que, en este sentido más lato de significar, no sólo significa aquello de lo cual es verdadero decir «es blanco» señalándolo en presente, sino que también significa lo que ha sido blanco, lo que será blanco, o lo que puede ser blanco. Aquí, por supuesto, también se requiere un singular respecto del cual se dice que la proposición se verifica, es decir, también es un modo de suposición personal o por casos singulares, pero extensionalmente ampliada.

²⁴ *Sum. T. L.* 1 pars. cap. 33,1. 1-9.

3) El tercer sentido de «significar», menos estricto todavía, incluye también términos derivados, que remiten su significatividad a la del término principal del que son una inflexión, o del que derivan. Ockham pone el ejemplo de *albus*, del que deriva *albedo*, y en sentido lato se puede decir que *albedo* significa también todos aquellos singulares que constituyen el significado de *albus*.

4) Y, por último, el cuarto y más amplio sentido de «significar», se da cuando algún signo que se constituye como parte de la proposición *importat aliquid*, expresa algo, ya sea primaria o secundariamente, ya sea *in recto* o *in oblicuo*, ya sea afirmativa o negativamente. Y así, por ejemplo, se dice que «ciego» significa «vista» pero negativamente, que «nada» significa «no-algo», etc. Este es el modo de tomar el verbo «significar» según la definición de San Anselmo (“signo es aquello que aprehendido hace venir a la mente alguna otra cosa”)²⁵.

Pero Ockham advierte que este es un sentido demasiado amplio y en su lógica no utiliza la idea de «signo» de un modo tan general. Porque para Ockham un término siempre hace venir a la mente algo pero para poder decir con pleno sentido que «significa algo» tiene que estar suponiendo por eso en una proposición: “Pero con tal generalidad no hablo aquí del signo. De otro modo tomo el signo como aquello que hace venir algo a la mente, y está capacitado naturalmente para suponer por ello, o añadirlo a la proposición”²⁶.

Ahora bien, el único modo de suposición que corresponde a la disposición «natural» para el uso proposicional de los términos es la suposición personal, y por eso sólo ella es «significativa». También se puede usar un término para referirse a sí mismo como idea mental o como palabra escrita, pero entonces el uso se disocia de su natural significar y se usa para suponer por algo que no es su significado. Los signos están natural y primariamente ordenados a significar co-

²⁵ *Sum . T. L.* 1 pars. cap. 1, 1. 54-55.

²⁶ *Sum . T. L.* 1 pars. cap. 1, 1. 59-63.

sas, y más en concreto, cosas singulares (para Ockham la singularidad es propiedad radical de toda cosa real)²⁷.

En Guillermo de Shyreswood la significación no estaba determinada o condicionada por la suposición. Sólo había un caso supositivo establecido al margen del significado, a saber, la suposición material. Dentro de la suposición «formal» el término siempre está por su significado, ya esté suponiendo por cosas reales (suposición personal), ya esté suponiendo por el significado en cuanto significado (suposición simple), ya esté suponiendo por una cosa singular (suposición discreta), o por una pluralidad (suposición común). Ninguno de estos modos supositivos es declarado no-significativo, porque ninguno de ellos es tampoco declarado intrínseco al significado. Además Guillermo de Shyreswood distinguía entre el par correlativo constituido por la suposición personal y la suposición simple, y el par correlativo constituido por la suposición discreta y común²⁸.

En Ockham todo esto queda esencialmente transformado. El significado está exclusiva y unilateralmente relegado a la suposición personal, bien entendido que para Ockham la suposición personal ya no es estrictamente suponer por lo significado «en cuanto se da en una cosa real», sino suponer por lo significado en cuanto está dado en casos particulares y singulares. Y aquí la semántica de Ockham entra en una confusa ambigüedad. Unas veces dice que el “estar por singulares” es “estar por cosas reales” (“Pues tal término primariamente significa la cosa, pero esa cosa que significa primariamente no es sino una cosa singular”²⁹), y otras veces dice que no es necesario que sea así y que la suposición personal supone lo significado “ya sea aquel significado una cosa fuera del alma, una voz, o una intención del alma, o un escrito, o cualquier otra cosa imaginable”³⁰.

²⁷ Cfr. *Com. in Lib. elench.* Lib. 1, cap. 2, art. 9, 1. 20-25 y *Exp. in Lib. Porphy.* Proemio, art. 2, 1. 24-29.

²⁸ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.* pp. 107-111.

²⁹ *Com. in Lib. elench.* Lib. 1, cap. 2, art. 9, 1. 20-25.

³⁰ *Sum. T. L.* 12 pars. cap. 64, 1. 2-6.

Esta ambigüedad se debe a que Ockham no formula, desde un punto de vista supositivo, la distinción entre lo significado en cuanto real, o en cuanto significado. Tal distinción es dejada de lado, no es abordada en la semántica de Ockham como, en cambio, se hiciera en la de Guillermo de Shyreswood. Ockham se centra en el problema extensional de la distinción entre la idea general y sus casos particulares, y deja de lado el problema intencional de la distinción entre el significado *quotalis* y la *res significata* ³¹, que en su semántica queda sin aclarar, ya que no discierne estos dos criterios semánticos, y la prueba de ello es que los distintos modos de extensión supositiva (suposición discreta, común, distributiva, distributiva y confusa, etc.) están relegados exclusivamente a la suposición personal como sus intrínsecas subdivisiones.

Ockham no oculta su desacuerdo con otros autores, respecto a la definición de suposición simple. Le parece evidente, sin embargo, que lo primario, lo directo, es la imposición de palabras a singulares, en cuanto distintos o inferiores al universal común. Esto contrasta bastante con la tesis aristotélica de que la forma es el principio de universalidad y también es el principio de cognoscibilidad, y el corolario tomista de que lo singular es conocido sólo reflexivamente.

En la semántica de Ockham no cabe que un término sea tomado por su significado, por su «sentido», por lo que se comprende mediante él, sin que eso sea un referirse a sus casos singulares. Si se toma el término *simpliciter*, entonces *ipso facto* se cae en un sinsentido, en un sin-significado. En el fondo, está jugando aquí la postura metafísica de Ockham: suprimir el principio intrínseco de inteligibilidad de la realidad (esencia), y establecer una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales que haga posible el control pragmático de éstas. De este modo, la única manera de que un término mental esté tomado significativamente es hacer que esté por sus inferiores o, dicho de otro modo, bajar de nivel en extensión. Por esta razón, se puede decir que en

³¹ La ausencia de esta distinción en el planteamiento neopositivista y las ambigüedades que con ello se producen, así como la posibilidad de superarlas a partir de la semántica de Frege ha sido ampliamente abordado por A. LLANO en *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa 1984.

Ockham se da un cierto «atomismo» lógico a nivel de *logica terminorum*, el cual no es meramente lógico, sino que trasciende a todas las regiones de la filosofía.

Ahora bien, la insuficiencia de todo atomismo lógico es una de las conclusiones más claras a las que se ha llegado en los desarrollos más recientes de la lógica postfregeana. Y tal insuficiencia es también una de las objeciones más claras a esta «revolución» ockhamista de la *logica terminorum*. En efecto, para que un término signifique una extensión de individuos parece requerir un mínimo de «determinación» de notas, que constituyan comprensivamente un significado, desde el cual sea posible «identificar» a los singulares como sus casos (suposición personal). Si un término mental sólo es una clase, si sólo significa sus casos singulares, entonces se cae en un círculo vicioso de significación, porque a su vez, ser un caso singular no significa nada, salvo como caso singular-de. La teoría de la suposición de Ockham conduce irremisiblemente a este círculo vicioso, y el único modo de evitarlo es establecer la anterioridad del significado respecto de la suposición personal.

He pretendido mostrar en estas líneas el carácter innovador de la semántica de Guillermo de Ockham, basada en dos tesis fundamentales: la interpretación sígnica de la intencionalidad y la reclusión de la significación a suposición personal. Las conclusiones que de esta nueva semántica pueden extraerse son múltiples y, a mi modo de ver, tienen gran interés para la filosofía y para la lógica contemporáneas, en la medida en que éstas como cualquier otra ciencia humana, parecen depender en gran medida de su *propia* historia.

Una primera conclusión es la siguiente: el supositivismo extensionalista de Ockham abre un hiato escéptico respecto del alcance del conocimiento intelectual y universal, que hace inviable cualquier perspectiva metafísica. No es que sea el instrumento lógico para realizar la crítica de las nociones metafísicas, sino que tal supositivismo extensionalista es ya la declaración de imposibilidad de la intencionalidad de tales ideas.

Otra conclusión que puede extraerse es la siguiente: la reclusión ockhamista del pensamiento al lenguaje (aunque sea

lenguaje mental) y del lenguaje a su uso supositivo, constituye una extrapolación de la dimensión pragmática del lenguaje, perfectamente acorde con el voluntarismo radical de Ockham. Ello es aún más manifiesto, si se tiene en cuenta que la hegemonía ockhamista de la suposición personal implica una dicotomía irreductible entre los términos del lenguaje lógico, y lo fáctico, en tanto que es lo exterior a la lógica. Esta relación extrínseca entre lo lógico y lo «empírico», es uno de los rasgos en los que el pensamiento de Ockham constituye un antecedente neto del positivismo contemporáneo.

IV

LA TRANSFORMACIÓN DE LA TEORÍA DE LA SUPOSICIÓN

1. Orígenes lejanos de la noción de suppositio

Se pretende en estas líneas ofrecer un análisis de la noción ockhamista de suposición, teniendo en cuenta los precedentes históricos en los que este autor se basa. Parece claro, en efecto, que precisamente a finales del siglo XIII y principio del siglo XIV la *Lógica terminorum* ocupa el lugar central de los estudios lógicos. Con todo, su desarrollo está entonces dando sus primeros pasos en la historia de la lógica, y éste es uno de los motivos de que —como veremos— haya diferencias importantes entre los distintos autores, tanto en la noción misma de suposición como, sobre todo, en el modo de estructurar el elenco de tipos de suposición.

Sin embargo, que el tema de la suposición empiece a considerarse entonces desde un punto de vista lógico, como propiedad de términos, no quiere decir que esta noción no haya aparecido antes en el pensamiento filosófico en general. Muy al contrario, la formulación lógica del tema no surge espontáneamente, sino que más bien constituye una reflexión *in actu signato* sobre una noción que ya venía siendo utilizada desde hacía siglos, al menos *in actu exercito*, generalmente como un instrumento semántico requerido y desarrollado al hilo de la especulación filosófica y teológica. Kneale señala lo siguiente al respecto: “El término *suppositum* aparece ya en las obras de Prisciano, en un pasaje en que parece querer decir lo mismo que *individuum* y a lo largo de la filosofía medieval lo reencontramos a menudo con idéntico sentido. Es muy probable que en un principio se tratase de la traducción latina del griego *hypokeimenon*, esto es, que fuese introducido para

significar aquella entidad que subyace a cualquier otro tipo de entidad¹.

En un principio, por tanto, este término se situaba en la misma perspectiva ontológica que tuviera para la filosofía griega el término *hypokeimenon*, como aquella realidad que es en sí y no en otro, como aquello que subyace a los cambios accidentales, que permanece a través de ellos como su sujeto. Y este originario sentido ontológico se conserva íntegro en toda la tradición del pensamiento occidental con frecuencia incluido en la distinción entre *natura* y *suppositum*, que fue un tema muy estudiado desde un punto de vista metafísico. También es claro que esta distinción se usó en la teología cristiana, pues sirvió muchas veces para poner palabras precisas a misterios centrales de la fe cristiana como el de la trinidad de personas divinas en la unicidad de naturaleza, o el de la unión de las dos naturalezas (la humana y la divina) en la persona de Cristo. A modo de ejemplo de todo esto, puede servir el amplio uso de esta distinción que hace Tomás de Aquino en sus escritos filosóficos y teológicos². En Tomás de Aquino aparece además una reflexión lógico-semántica muy clara acerca de la distinción entre *res significata* y *modus significandi* que es un antecedente muy cercano de las propiedades de los términos, o al menos de la idea de que los términos no agotan sus propiedades semánticas con la propiedad de significar un significado, sin más. De todos modos en Tomás de Aquino estas distinciones semánticas se consideran desde un punto de vista instrumental, con vistas a dilucidar esas otras cuestiones teológicas y filosóficas por las que estaba realmente preocupado.

No obstante, antes de Santo Tomás, durante el transcurso del siglo XII, hay otro autor, quizás más interesado directamente por la lógica, que anticipa el desarrollo inmediatamente posterior de la teoría de la suposición; este autor es Pedro Abelardo, del cual Kneale dice lo siguiente: “La teoría de las *proprietas terminorum*, llamada a ocupar un preeminente lugar en la lógica medieval, tomó forma en la segunda mitad

¹ KNEALE, *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972, p. 234.

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.39, art. 4, resp.

del siglo XII y parece haber surgido de las discusiones de Abelardo y sus contemporáneos acerca de la estructura de las proposiciones categóricas”³.

Y en otro pasaje este mismo historiador de la lógica comenta: “Tenemos, en primer lugar, la observación de que los verbos –a diferencia de los nombres– pueden enlazar directamente con los sujetos. En tiempos posteriores, la *copulatio* que Abelardo menciona a este respecto fue reconocida como una de las *proprietates terminorum*, junto con la *significatio*, la *appelatio* y la *suppositio*. Es cierto que ni el término *suppositio* ni el término *appelatio* aparecen en la Dialéctica con el sentido técnico que luego adquirirán, mas la expresión *proprietates terminorum* guarda una estrecha semejanza con la expresión *proprietates nominum iuxta significationem* que Abelardo utiliza en una discusión de las peculiaridades gramaticales de los nombres”⁴.

A lo largo del siglo XIII estas incipientes consideraciones de Abelardo se van abriendo paso. La suposición sigue considerándose desde un punto de vista metafísico, tal como se hiciera desde un principio, pero al mismo tiempo la lógica y la gramática llegan más lejos en estos asuntos. Esto es lo que contribuyó a que el término *suppositum* tuviese una multiplicidad de acepciones, según el punto de vista que se adoptara. Pero esto no lo hacía caer en la equivocidad, puesto que tenía un contenido único e idéntico, consistente en la idea de aquello que subyace a otra cosa, de lo que está debajo, de la última base o fondo en lo que algo se apoya, ya sea desde el punto de vista ontológico, ya sea desde el gnoseológico o el lógico. Esta diversidad de acepciones la recoge muy bien Roger Bacon, el cual la explica del siguiente modo: “Se toma la suposición de muchas maneras. En un primer modo se dice de la petición o aceptación de algo sin prueba, aunque necesite ser probado o pueda serlo. En un segundo modo, se dice suposición a designación de la substancia de la cosa, como cuando decimos que los nombres sustantivos suponen su realidad, es decir, designan substantivamente. En tercer lugar,

³ KNEALE, *op. cit.*, p. 230.

⁴ KNEALE, *op. cit.*, pp. 196-197.

se dice de la propiedad de los términos comunes por comparación a los individuos que son los supuestos suyos, según lo cual decimos que un nombre común, como “hombre”, significa la cualidad específica junto con la substancia, es decir, la hominidad, y supone los individuos, como, por ejemplo, Sócrates y Platón. En cuarto lugar se dice suposición a la propiedad del término sujeto, o el término en cuanto se supone a otros y es tomado como sujeto en la oración”⁵.

En este texto de Roger Bacon podemos distinguir la primera y la segunda acepción que serían, por así llamarlas, la científica y la ontológica; y las otras dos acepciones que son de carácter lógico. La primera puede ser denominada acepción científica, a mi modo de ver, en cuanto que se trata de una proposición desde la cual se deducen nuevas proposiciones por vía demostrativa pero que ella misma no está aún demostrada: se trata de la noción de hipótesis en sentido amplio. La segunda acepción es claramente aquella de la que veníamos hablando como el sentido más originario del término, a saber, el sentido de la substancia como lo que está debajo de los accidentes, en cuanto que sub-siste a los cambios de los accidentes. Este sentido ontológico sitúa a la noción en el problema central de la ontología predicamental aristotélica, que es justamente la distinción entre substancia y accidente, que es la distinción más radical, más fuerte, en todo este ámbito de la ontología categorial aristotélica.

En cuanto a las otras dos acepciones del término *suppositio* parece claro que Roger Bacon apunta a dos rasgos muy característicos de esta propiedad de los términos que, sin embargo, serán diversamente interpretados por los lógicos posteriores, entre los cuales se encuentra Ockham. Estos rasgos son los siguientes: cuando se trata de términos comunes, los supuestos están constituidos por los individuos o singulares que caen bajo ese término común; por otra parte, la suposición es una propiedad de un término en cuanto forma parte de la proposición.

⁵ ROGER BACON, *Summulae Dialectices*, Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, Fac. XV, ed. R. Steele, 1940, p. 268.

Vamos a estudiar ahora más detenidamente la teoría de la suposición en aquellos autores que tuvieron una influencia directa y decisiva en Ockham, y que, por otra parte, son los primeros de los cuales se dispone actualmente de abundantes textos sobre teoría de la suposición. Estos autores son Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano. En efecto, tanto De Rijk⁶ como De Andrés⁷, entre otros estudiosos de este asunto, toman estos dos autores como puntos de referencia fundamentales para la exposición de la teoría de la suposición de Ockham.

2. La noción de suposición

a) *La suposición en Guillermo de Shyreswood*

La noción de suposición y el papel que ésta juega dentro del conjunto de las propiedades de los términos están muy definidos al comienzo de las *Introductiones in Logicam*, en donde Shyreswood da una visión general de la *logica terminorum*: “Son cuatro las propiedades de los términos que al presente tenemos que distinguir. Su conocimiento es, por tanto, útil para el conocimiento de los términos y también para el conocimiento de las enunciaciones y proposiciones. Y estas propiedades son la significación, la suposición, la copulación y la apelación. La significación es la presentación de alguna forma al intelecto. La suposición, en cambio, es la ordenación de algo inteligido bajo otra cosa. La copulación es la ordenación de algo inteligido sobre otra cosa. Hay que notar que suposición y copulación se toman de dos modos – como muchos de estos términos–, a saber, según el acto y según el hábito. Y que las definiciones dadas lo son según el acto. En cambio, en cuanto hábito, se llama suposición a la

⁶ Cfr. L. M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, Vol. II Part. I (The origin and early development of the Theory of Supposition); Koninlijke Van Gorcum and Company, Assen, 1967, pp. 565-575.

⁷ Cfr. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, B.H.F., Madrid, 1967, cuarta parte.

significación de algo como subsistente (puesto que lo que es así es lo que se ordena naturalmente bajo algo) y se dice copulación a la significación de algo como adyacente (puesto que lo que es así es lo que se ordena naturalmente sobre algo). La apelación, sin embargo, es la presente conveniencia del término a algo, esto es, la propiedad según la cual el significado del término puede ser dicho de algo mediante el verbo “es”. De todo ello se sigue que la significación está en todas las partes o expresiones de la oración. Y la suposición está sólo en el nombre sustantivo o pronombre o expresión sustantiva, pues éstos son los términos que significan una cosa como subsistente y ordenable bajo otra. Y la copulación está en todos los adjetivos, participios y verbos”⁸.

En estas consideraciones de Guillermo de Shyreswood, se muestra la vigencia de la metáfora originaria de lo que se entendía por suposición, no sólo porque era lo comúnmente aceptado como sentido propio de esa palabra, sino también porque parece ser lo sugerido por la etimología de la misma, es decir, la posición de algo bajo algo. Guillermo de Shyreswood recoge también la perspectiva metafísica de esa noción cuando dice que puede tomarse como la referencia a algo como subsistente.

El autor entiende la suposición y la copulación como propiedades mutuamente remitentes y correlativas. Lo supuesto es lo inteligido bajo algo y ese algo parece que es justamente lo copulado; y, correlativamente, aquello sobre lo cual se intelige lo copulado es lo supuesto. De ahí que la suposición sea propiedad de términos sustantivos y la copulación lo sea de términos adverbiales, adjetivos y de verbos. Guillermo de Shyreswood no dice explícitamente que se de tal correlación, pero parece deducirse de su exposición. Y aunque Guillermo de Shyreswood no lo diga, sí lo dirá Ockham: la suposición y la copulación son propiedades de los términos en cuanto éstos forman parte de la proposición. Esta mutua reciprocidad de las dos propiedades de los términos sólo tiene sentido en cuanto que constituyen los dos extremos de la proposición.

⁸ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *Introduction to Logic*, Minnesota, 1966, pp. 105-16.

Con esto Guillermo de Shyreswood no hace sino recoger una tesis ya clásica en el ámbito de la gramática medieval desarrollada hasta entonces, según De Rijk: “El término *suppositum* se encuentra originariamente en la obra de Prisciano. Por ejemplo, hay un pasaje donde se asimila al término *subjecto*, y éste último parece querer decir 'lo que está puesto como sujeto gramatical'. Sin duda, *suppositum* tiene aquí el sentido de sujeto, y *substantia suppositi* es en estos pasajes plenamente idéntico a *persona agens* (el individuo que actúa). Fue introducido, en un principio, como traducción del griego *hypokeimenon*, que era usado para denotar el sujeto lógico o gramatical, al cual se adscribieron unos atributos (o del cual se dicen unos predicados)”⁹.

Ambas propiedades son modos de significar de un término lingüístico que configuran una intelección compuesta, coordinada por dos polos inteligibles que están superpuestos. Pero esto es justamente lo que ocurre en la proposición, ya que el sujeto de ésta se aprehende subsumido bajo el predicado y éste es, a su vez, un término adherente, que es comprendido siempre sobre la base del sujeto, apoyado en él¹⁰.

⁹ DE RIJK, *op. cit.*, p. 535.

¹⁰ Este es, por lo demás, el análisis de la proposición llevada a cabo por Frege y otros lógicos contemporáneos. Según Frege, el predicado de la proposición viene constituido por una expresión incompleta –un concepto, una función–, la cual adquiere pleno sentido solamente cuando es completada por un nombre propio o un argumento. Es decir, para Frege los dos extremos de la proposición no están en el mismo plano sino que son dos niveles distintos: el de los nombres de objetos y el de las expresiones incompletas, que se superponen en forma de complementación: “La función misma la llamo yo no-saturada o necesitada de complemento, porque para obtener una referencia completa, su nombre debe ser completado por el signo de un argumento. Tal referencia completa la denomino objeto, y en este caso es el valor de la función para el argumento que efectúa la complementación o saturación (...) Con respecto al concepto tenemos el caso especial de que el valor es siempre un valor veritativo. Pues si completamos un nombre de un concepto por medio de un nombre propio, obtendremos un enunciado cuyo sentido es un pensamiento; y al enunciado le corresponde como referencia un valor veritativo. Si admitimos que éste es el valor de lo verdadero, juzgamos que el objeto tomado como argumento cae bajo el concepto”. GOTTLÖB FREGE, “Consideraciones sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, trad. Ulises Moulines, Ed. Ariel, Barcelona, 1973, p. 187.

Por último, en cuanto a la otra propiedad de los términos que es la *appelatio*, cabe destacar que, en este caso, está claro que se trata de una propiedad de éstos en cuanto forman parte de la proposición, pues se dice explícitamente que consiste en el ser predicado de una proposición copulativa con el verbo *est* en tiempo presente.

b) *La suposición en Pedro Hispano*

Pasamos ahora a examinar el planteamiento de este autor, que constituye el paso intermedio entre la noción de suposición de Guillermo de Shyreswood y la de Guillermo de Ockham. Pedro Hispano introduce un cambio esencial en el significado de la *suppositio* al considerarla no tanto una subyacencia o subordinación cuanto una sustitución o suplencia. Y esta variación es asumida también por Ockham.

En las *Summulae Logicales*, Pedro Hispano hace la siguiente observación: “La significación es la representación de una cosa por una voz, de modo convencional (...). Por una parte está la significación substantiva, la cual se hace por un nombre substantivo, como “hombre”; por otra parte está la adjetiva –y ésta se hace por el adjetivo o por el verbo, como “blanco” o “corre”. A estos nombres no les corresponde propiamente un significado substantivo o adjetivo, porque la adjetivación y la substantivación son modos de significar las cosas significadas, pero no son significados. Pues bien, los nombres sustantivos se dice que suponen y los nombres adjetivos y también los verbos se dice que copulan”¹¹.

Se trata aquí de la distinción entre significado y modo de significar. Según Pedro Hispano éste último puede ser fundamentalmente de los dos modos señalados, a saber, substantivamente o adjetivamente. Esto quiere decir que la sustantividad y la adjetividad no constituyen propiedades de los términos *extra significationem* sino que son modos peculiares de significación y, por lo tanto, son modos de poseer una única propiedad que es la de significar.

¹¹ PEDRO HISPANO, *Summulae Logicales*, Tractatus VI, Ed. Marietti, Friburgo, 1947, p. 57.

Sin embargo, estos dos tipos de significación están vinculados, o se corresponden cada uno de ellos, con dos nuevas propiedades de los términos: la suposición y la copulación. Tales propiedades las define Pedro Hispano del siguiente modo: “La suposición es la posición de un término sustantivo por algo (*acceptio termini sustantivi pro aliquo*) (...) la copulación es la posición de un término adjetivo por algo”¹².

En ambos casos se da una nueva propiedad en el término además de la de significar, que es la de ser “tomado” por algo (*acceptio pro aliquo*). Para que un término pueda hacerse estar por algo, tiene que ser ya previamente significativo. Por eso Pedro Hispano señala que la significación es propia de la voz y consiste simplemente en la representación de un significado que produce dicha voz, pero en cambio la suposición y la copulación son propiedades no de la voz misma, sino de todo el término ya compuesto de voz y significado (*significatio est vocis, suppositio est termini iam compositi ex voce et significatione*)¹³.

Pedro Hispano sigue en la misma línea de distinción entre *suppositio* y *copulatio* que mantuviera Guillermo de Shyreswood y en la misma línea de conectarlas respectivamente a los términos sustantivos y a los términos adjetivos o verbales. Ockham prescindirá de esta distinción por considerarla superflua y –como veremos– llamará suposición, en general, a todo estar por algo, ya sea de un término sustantivo o adjetivo, es decir, considerará la copulación como un caso de suposición.

Por otra parte, Pedro Hispano, al igual que Guillermo de Shyreswood, no dice explícitamente que se trate de propiedades de los términos en cuanto forman parte de la proposición, pero también aquí se puede considerar esto como algo implícito, sin lo cual carecería de sentido la distinción entre *suppositio* y *copulatio* tal como la formula este autor. En esta formulación, se hace notorio que se trata de las propiedades de los términos en cuanto éstos constituyen el sujeto o el predicado de una proposición. Por eso Ockham no lleva a cabo una innovación estricta al mantener explícitamente esta tesis.

¹² PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, pp. 57-58.

¹³ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VII, p. 382.

Ahora bien, a mi modo de ver, Pedro Hispano hace una radical transformación de la noción de *suppositio* respecto de Guillermo de Shyreswood, y ello en dos aspectos. Por una parte, el que ya hemos mencionado: para Pedro Hispano el sentido originario no es el de una subordinación o subyacencia sino el de una sustitución.

Por otra parte, ya no se trata ahora de una ordenación del intelecto (*ordinatio intellectus sub aliquo*) sino de una acepción del término, un modo de tomar el término (*acceptio termini*). Ambas variaciones son adoptadas por Ockham –aunque éste en vez de *acceptio* habla de uso del término– y por este motivo pienso que deben ponerse de relieve.

En primer lugar, el *suppositum* ya no es algo inteligido como base subsistente de otra forma inteligida, sino que según Pedro Hispano el *suppositum* lo constituye algo en cuanto que es otra cosa que el término y su significado, puesto que el estar por algo es justamente la propiedad que tiene el término en su estricta inidentidad, en su pura alteridad respecto de aquello a lo que se refiere. Podríamos decir que lo característico del término es el ser sustituto, en el lenguaje, de aquella realidad a la que se refiere dicho término cuando éste es sujeto de una proposición. Lo cual es muy distinto, a mi modo de ver, de lo que sostiene Guillermo de Shyreswood.

En efecto, Guillermo de Shyreswood parecía querer decir que, si el significado es lo aprehendido por un término aislado, la suposición y la copulación constituyen más bien lo que tiene de aprehensivo la composición proposicional de dos términos. El significado sería la simple aprehensión desencadenada de modo inmediato por un término lingüístico aislado (*praesentare aliquam formam ad intellectum*), pero la suposición y la copulación serían, simultánea y recíprocamente, aquella peculiaridad nueva y sobreañadida que se aprehende mediante la composición proposicional de dichos términos. Se trata, según se deduce de las explicaciones de Guillermo de Shyreswood, de la dimensión aprehensiva de la proposición en cuanto que ésta es una composición y, por tanto, hay en ella una intelección de algo bajo algo y, simultáneamente, una intelección de algo sobre algo. Como decíamos, según Guillermo de Shyreswood la composición proposicional no

está en el mismo nivel de los compuestos, como si se tratara, por ejemplo, de dos sumandos que pueden ser equiparados mediante la igualdad a un tercer número. Se trata más bien de una composición en profundidad, es decir, que hay en ella una suposición del sujeto y una superposición del predicado.

Ahora bien, parece que Pedro Hispano no tiene esto en cuenta ya que, según él, el término sujeto y el término predicado están en el mismo nivel, puesto que, tanto el estar suponiendo del primero, como el estar copulando del segundo, consisten básicamente en lo mismo: en estar puestos por algo (*acceptio pro aliquo*), es decir, en sustituir ambos, en la proposición lingüística, a una misma cosa real. Por eso estimo que ya Pedro Hispano atisba lo que será la manera ockhamista de entender la proposición: una composición de términos en la que ambos suponen por lo mismo (*supponunt pro eodem*). Por otra parte, la idea de *acceptio pro aliquo* parece denotar, como ya decíamos, la estricta alteridad del término (compuesto de voz y significado) respecto de la realidad por la que es tomado. Y si esto es así, entonces hay que concluir que estas propiedades –*suppositio* y *copulatio*– no hacen comprender nada nuevo, no constituyen una nueva ordenación de lo inteligido por los términos simples, puesto que la mera posición por otro en su pura alteridad no es un acto cognoscitivo, sino más bien volitivo. Se concluye entonces que lo peculiar de la proposición, según Pedro Hispano, no es ya aquella intelección compuesta en profundidad, de la que hablaba Guillermo de Shyreswood, sino más bien el acto de “tomar” los términos por algo, refiriéndolos a algo.

Todo ello nos lleva a la consideración del segundo aspecto distintivo de esta noción de suposición, que es la de Pedro Hispano y también la de Ockham; a saber, el hecho de que se trata de una reducción de la proposición a su dimensión pragmática. Desde el punto de vista semántico la proposición no aporta nada nuevo a lo significado por los términos aislados. Entonces, ¿en qué consiste un juicio, la enunciación de una proposición? Consiste pura y simplemente en el acto voluntario de “tomar” o “usar” dos términos como substitutivos o suplentes de lo mismo. He ahí el origen de la célebre

teoría de los dos nombres, que tanto caracteriza al nominalismo.

c) *La suposición en Guillermo de Ockham*

Esta aproximación inicial a la noción ockhamista de *suppositio* encuentra muy poca base textual, al menos en sus obras lógicas, porque Ockham utiliza mucho esta noción y, sin embargo, casi nunca se detiene a definirla. Ello se debe a que para Ockham se trata de una noción instrumental más que de una noción con interés temático, cuyo sentido originario considera suficientemente claro y no necesitado de profundización. En cambio, es muy frecuente y reiterado el uso ockhamista de esta noción en diversas cuestiones lógicas y metafísicas, así como su relación con otras nociones como la de significación, verificación, etc. A través de estas interconexiones, a mi modo de ver, se entiende suficientemente el sentido preciso que tiene en la lógica y en la filosofía de Ockham la suposición de los términos. No obstante, como apuntábamos anteriormente en lo que se refiere a la noción misma de *suppositio*, los planteamientos de Ockham no difieren mucho de los de Pedro Hispano.

Ockham describe así lo que él entiende por *suppositio*: “Se llama suposición a una cierta posición por algo, de tal modo que cuando un término está por algo, supone por ello. Es decir, usamos ese término por algo de lo cual él –o un pronombre demostrativo suyo o su término recto si él es un término oblicuo– se verifica”¹⁴.

Como se ve, Ockham concibe la *suppositio* como una sustitución, como un mero estar-por o suplencia, a semejanza de Pedro Hispano, y se separa de la de Guillermo de Shyreswood. Pero hay otra breve frase de Ockham que describe la *suppositio* desde otro punto de vista: “Es la propiedad conveniente a un término solamente en cuanto está en la proposición”¹⁵.

¹⁴ *Sum. T. L.* 1^a pars. cap. 63. 1, 11-14.

¹⁵ *Ibidem*, 1^a pars, cap. 63, 1. 2.

Ahora bien, los términos extremos de la proposición son el sujeto y el predicado, de manera que un término supone en la medida en que es sujeto o es predicado de la proposición.

De este modo, Ockham elimina la distinción entre suposición y copulación. Para él tanto el sujeto como el predicado suponen, y no hay ninguna razón para distinguir estas dos propiedades, porque en todo caso se trata de una sustitución. En realidad, desde los presupuestos de Pedro Hispano se podía ya prescindir de esta distinción, y Ockham no hace sino ser consecuente con tales presupuestos. Dice lo siguiente al respecto: “Así, tanto el sujeto como el predicado supone; y en general todo aquello que puede ser sujeto o predicado de una proposición, supone”¹⁶.

Hasta aquí, Ockham ha sentado básicamente tres tesis: en primer lugar que la suposición es el estar por algo de un término. En segundo lugar, que aquello por lo que está es aquello en lo cual la aplicación del término se verifica. Y en tercer lugar, que ese estar por algo es propiedad que conviene al término en cuanto forma parte –sea como sujeto, sea como predicado– de una proposición. Ahora bien, la primera y la tercera consideración se relacionan por mediación de la segunda. Es decir, el hecho de que un término sólo esté por algo cuando forma parte de una proposición y de que cuando forma parte de una proposición *eo ipso* suponga y esté por algo, se debe justamente a que estar-por algo no consiste sino en que tal término referido a tal supuesto verifique la proposición de la que el término forma parte. Boehner describe así esta característica de la noción de *suppositio* en nuestro autor: “La suposición es una propiedad de los términos sólo en las proposiciones. Además es una propiedad que un término tiene con referencia a otro, esto es, del sujeto al predicado y viceversa (...). Entonces podemos decir que la suposición es el uso de un signo lingüístico como sujeto o como predicado y en referencia mutua dentro de una proposición”¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, 1ª pars. cap. 63, l. 8-10.

¹⁷ BOEHNER, *Collected articles on Ockham*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1958, p. 217.

Si se trata de un término sujeto, supone por aquello de lo que la proposición denota que se predica el predicado. Por ejemplo, la proposición “hombre es nombre” denota que el predicado se predica de la voz “hombre” porque de otro modo no sería verdad la proposición. De ahí que el término sujeto suponga por la voz misma. Otro ejemplo, tomado también del texto ockhamista, es el siguiente: “Eso blanco es un animal”. Aquí la proposición denota que “eso blanco” está por algo de lo cual es verdad decir “esto es un animal” al mismo tiempo que se señala.

Si se trata del predicado, “se denota que el sujeto es sujeto respecto de él, o de un pronombre demostrativo de él, si se forma proposición”¹⁸. Es decir que el predicado supone por aquello de lo que se predica esa determinación porque la posee. Por ejemplo, en la proposición “Sócrates es blanco” el término “blanco” supone por Sócrates independientemente de que sea aplicable a otros sujetos –de que pueda suponer por otro– o de que fuera un predicado exclusivamente predicable de Sócrates.

De esto se sigue un corolario importante en la lógica de Ockham: que el sujeto y el predicado de una proposición verdadera suponen por lo mismo (*pro eodem*). Que la proposición se verifique consiste precisamente en que los dos extremos de la misma estén efectivamente por lo mismo, tal como comenta Swiniarski: “...el problema es explicar la relación de los términos predicados con los términos sujetos. La respuesta de Ockham a esta cuestión es directa y clara: en una proposición afirmativa verdadera los términos sujeto y predicado deben suponer por la misma entidad o entidades, mientras que en una proposición negativa verdadera los términos sujeto y predicado deben suponer por entidades que son distintas”¹⁹.

Así, en la segunda parte de la *Summa Logica*, que versa sobre las proposiciones, Ockham señala insistentemente que

¹⁸ *Sum T. L.* 1ª pars. cap. 63, 1, 19-20.

¹⁹ J. SWINIARSKI, “A new presentation of Ockham's theory of supposition with an evaluation of some contemporary criticisms”, *Franciscan Studies*, XXX, 1970, p. 18.

lo que se requiere para que una proposición de *in esse* (es decir, una proposición que no es modal) sea verdadera, no es: “Ni que el sujeto y el predicado sean lo mismo realmente, ni que el predicado por parte de la cosa sea en el sujeto o esté en el sujeto realmente, ni que esté unido a él en la cosa, fuera del alma (...) sino que es suficiente y sólo se requiere que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo”²⁰.

En este modo de entender la verdad proposicional que deriva de su nueva noción de suposición, es claramente opuesto a muchos autores anteriores. El mismo Ockham lo pone de manifiesto al comentar que otros (*aliqui ignorantés*) sostenían que el predicado supone por una forma inherente en cuanto tal. Parece claro, o al menos entran dentro de los que sostenían esa tesis, que Ockham se refiere aquí a Duns Escoto y Tomás de Aquino²¹, pero también entre ellos se encuentra Guillermo de Shyreswood. De este último es, por ejemplo, la siguiente observación: “Todo nombre significa solamente la forma, y no de modo absoluto sino en cuanto informa la misma substancia diferente, y así de algún modo da a entender la substancia. Y por tanto digo que el nombre en el predicado da a entender la forma en cuanto es la forma de subsistir del sujeto. Y, por tanto, como la substancia es entendida en el sujeto, no es entendida también en el predicado, de donde se sigue que el predicado expresa la forma sola”²².

El balance general es que Ockham sostiene básicamente la misma noción de *suppositio* que Pedro Hispano. Es decir, como una suplencia o sustitución. Y también entiende la suposición como una propiedad de los términos en cuanto forman parte de la proposición, y la reduce a una acción pragmática, al uso de un término en la proposición (*ita quod utimur illo termino pro aliquo*). La diferencia fundamental entre estos dos autores es el lugar que ocupa la *suppositio* en el marco general de las propiedades de los términos. Para Pedro Hispano sigue siendo ésta la propiedad de los términos sustantivos y se distingue de la *copulatio* que es propiedad de los

²⁰ *Sum. T. L.* 1ª pars. Cap. 2, 1. 9-16.

²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 16, art. 7.

²² GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 113.

términos adjetivos, verbales y adverbiales. Además la *suppositio* es distinta de la *appellatio*. Ockham prescinde de estas distinciones: para él “la” propiedad *extra significationem* de los términos es la *suppositio*.

Este rasgo diferencial de la *logica terminorum* ockhamista no es sino una nueva aplicación de su célebre principio de economía. Para Ockham la significación y la suposición son suficientes para describir adecuadamente las propiedades lógicas de los términos. La significación es la propiedad que poseen los términos en cuanto tales y la suposición es la propiedad de los términos en cuanto que forman parte de la proposición. Este es el motivo por el que la teoría de la suposición se encuentra al final del estudio de los términos, y prepara el camino al estudio de las proposiciones. Más adelante se verá cuál es la teoría ockhamista de la significación y cómo ésta queda, en última instancia, reducida o supeditada a un modo de suposición. De esta manera la suposición será la *proprietas terminorum* fundamental, e incluso, en cierto modo, la única, ya que todas las demás son asimilables a ella. A este respecto Kneale señala lo siguiente: “La noción de suposición no llegó nunca a ser esclarecida de manera terminante (...). Esta falta de claridad hubiera resultado inofensiva, de no ser por el énfasis depositado en la expresión *suppositio*. Pero las cosas acabaron de complicarse al rechazar Ockham la vieja noción de significación, pues toda la teoría del lenguaje vino entonces a hacerse descansar sobre una metáfora imperfectamente concebida”²³.

²³ KNEALE, *op. cit.*, p. 254. He utilizado, sobre todo, la obra historiográfica de Kneale, precisamente en atención a esta visión crítica y distanciada del planteamiento ockhamista, y también por su reconocido valor y vigencia, a pesar de su relativa antigüedad respecto a otras historias de la Lógica.

3. Los tipos de suposición

a) *Tipos de suposición según Guillermo de Shyreswood*

En esta tercera parte me propongo estudiar, también desde los precedentes históricos más inmediatos, la estructuración ockhamista del elenco de modos de suposición. Se aprecia que cada autor establece variaciones notables en ese elenco, y no, desde luego, por mero afán de novedad sino sencillamente porque todos son conscientes de estar dando los primeros pasos, en temas de la lógica respecto de los que no había una tradición consolidada. Me propongo también mostrar que la aportación de Ockham se caracteriza por su audacia, o bien por constituir una clara inversión del planteamiento. Ockham establece explícitamente esta contraposición y declara que su teoría de los modos de suposición difiere de la de Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano. Ockham intenta hacer más perfecto este instrumento lógico; concretamente, más sencillo y, por lo tanto, más claro.

Empecemos por Guillermo de Shyreswood; para ello acudo a un fragmento de las *Introductiones in Logicam*, que da una visión general muy completa de los modos de suposición²⁴: “La suposición, entonces, es, por un lado material y, por otro lado, formal. Se llama material cuando una palabra supone por sí misma, ya sea (A) por su propia pronunciación o (B) por ella misma como compuesto de pronunciación y significado, como cuando se dice: (A) “hombre es monosílaba” o (B) “hombre es un nombre”. Hay suposición formal cuando una palabra supone lo que significa.

La suposición formal se divide en suposición simple y suposición personal. Es simple cuando una palabra supone su significado por el significado, como en la proposición “hombre es una especie”. Es personal, por el contrario, cuando una palabra supone lo que significa, pero por una cosa que está subordinada a lo que significa, como en la proposición “un hombre corre”, pues correr está en el hombre en cuanto es singular.

²⁴ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, pp. 107-108.

Hay también otra división de la suposición formal en común y discreta. Suposición común es aquella que acontece por medio de un término común, como en el caso de “un hombre está corriendo”; suposición discreta acontece por medio de un término discreto como “Sócrates está corriendo” o “Este hombre está corriendo”.

Adviértase que ambas divisiones son completamente exhaustivas de lo que yo llamo suposición formal; pues toda palabra que supone es, al mismo tiempo, común o discreta y se toma o por la forma significada (en cuyo caso se trata de suposición simple) o por una cosa que posee la forma (en cuyo caso es personal)”.

Según este autor en todos los casos de suposición formal el término supone por su significado. La suposición simple es reduplicativa. Se toma el significado en cuanto significado. En la suposición personal, en cambio, el término supone por lo que significa en cuanto dado, concretado en una cosa. El término, en este caso, se refiere a entes singulares en los que se realiza la “forma” significada (pues para Guillermo de Shyreswood todo significado es formal). El autor pone también en relación este suponer por la cosa real en que se da lo significado con el suponer por singulares. Pero de la relación entre lo supuesto en cuanto cosa real y lo supuesto en cuanto singular hablaremos más adelante, ya que este tema tiene suma importancia en la filosofía y en la teoría de la suposición de Guillermo de Ockham²⁵.

Pienso que es destacable el hecho de que en la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood el término puede suponer distintamente, o por el significado mismo, o por el significado en cuanto está en una cosa real (suposición personal). Es también destacable el hecho de que en ambos casos el significado es exactamente el mismo: no es una diferencia de modos de significar, sino de modos de suponer. Ahora bien, si tenemos en cuenta que para este autor el significado es la forma inteligible, se concluye que la distinción entre dos

²⁵ Para una comprensión de la importancia de la singularidad en el pensamiento de G. de Ockham cfr. S. RABADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Madrid, 1966.

modos supositivos no es una distinción según una determinación formal inteligible, sino una distinción extrínseca al significado; es una distinción que no es una nota más del conjunto de las que configuran la definición intensional del significado.

Es más, cuando Guillermo de Shyreswood define la significación, dice que es la presentación de alguna forma al intelecto (*praesentatio alicuius formae ad intellectum*). Esto quiere decir que la suposición simple, entendida como suponer el significado en cuanto significado, consiste en tomar esa forma simplemente en cuanto presentada ante el intelecto, puesto que eso constituye precisamente la esencia del significar. En definitiva, según Guillermo de Shyreswood, cuando un término está tomado según su suposición simple, entonces lo supuesto es justamente el ser presentada de la forma ante el intelecto, el *esse intentionale* o *esse objectivum* de la misma. Ahora bien, en la medida en que esto es lo supuesto pero no lo significado, hay que concluir que el *esse intentionale* de la forma en cuanto conocida no es una determinación formal contenida en ella, sino algo extrínseco; algo que no se hace presente al intelecto simultáneamente con la forma, puesto que no es algo contenido en lo que está presente al intelecto, sino justamente el acto de estar presente²⁶, y eso no forma parte del significado, sino que es lo supuesto cuando un término está tomado según su suposición simple.

En el caso de la suposición personal, Guillermo de Shyreswood nos dice que la palabra supone lo que significa pero en cuanto ese significado está en una cosa subordinada a ese significado. Es decir, en cuanto se da en un ente real. Y en

²⁶ En la teoría del conocimiento de Leonardo Polo, aparece muy desarrollada esta tesis de la no comparecencia del acto de pensar en el objeto pensado, y es descrita fenomenológicamente con el término “ocultamiento que se oculta”, como nota de la objetualidad o presencia mental: “en cualquier caso no cabe duda de que el pensar en cuanto acto no puede formar parte de lo conocido ni aparecer como aparece el objeto. El ocultamiento de la presencia está implícito en las descripciones de la presencia como umbral y cabe sí. (...) Para que el objeto sea posible la presencia ha de ser lo inmiscible (en el sentido de que no ingresa, no forma parte del orden objetivo)”. LEONARDO POLO, *Curso de teoría del conocimiento II*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 131-132.

otro lugar de las *Introductiones in Logicam*, hace la siguiente aclaración: “Sin embargo, nosotros debemos apuntar que lo que produce la suposición personal no consiste en que se suponga por un individuo, sino en que se supone por una cosa que tiene la forma significada por el nombre (...) Así, cuando digo: “Sócrates está corriendo”, es con respecto a su ser real; cuando digo “Sócrates es predicable de uno solo”, es con respecto a la forma significada por el nombre”²⁷.

La suposición personal es el modo supositivo en que lo supuesto es el ser real o ser cósmico de la forma significada. Se trata también de una referencia a algo extrínseco a la forma misma, es decir, de la referencia al acto de subsistir que esa forma “tiene” (*habet*), aunque ese tener es en cierto modo recíproco, puesto que también se puede considerar como el acto por el que la cosa tiene la forma significada. También aquí lo supuesto es el acto de estar-siendo que posee la forma, pero en este caso no es un estar siendo presente ante el intelecto, sino un estar siendo real en la cosa (*respicitur pro sua re*). De esta manera se hace necesario concluir, no sólo que la semántica de Guillermo de Shyreswood está en conexión con una metafísica realista –lo cual es señalado por Kneale muy claramente–²⁸, sino también que en tal metafísica se sostiene la tesis de la distinción real de esencia y ser, y paralelamente desde un punto de vista gnoseológico, la distinción entre el objeto intencional y el ser objetivo o ser intencional de dicho objeto.

En otro lugar, Guillermo de Shyreswood explica así esta distinción semántica entre suposición personal y simple: “Hay igualmente una duda que se refiere a la distinción entre suposición personal y simple, pues esta división parece que produce equivocación, ya que cuando un nombre supone simplemente, presenta al intelecto la forma significada por el nombre, pero cuando supone personalmente, presenta una cosa que tiene esa forma.

Podemos responder a esto igual que a la duda referida a la división entre suposición material y formal. Podemos decir

²⁷ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 110.

²⁸ KNEALE, *op. cit.*, pp. 246-247.

que, en la suposición formal, una palabra siempre supone lo mismo (lo que significa), pero de dos modos: por lo que significa, en cuyo caso supone simplemente, o por una cosa significada, en cuyo caso supone personalmente²⁹.

En esa exposición y aclaración de la duda, es manifiesto que se da la suposición personal cuando se supone la forma significada en tanto que es poseída por una cosa. En la suposición simple se supone simplemente la forma, sin tener en cuenta su subsistencia en una cosa; ahora bien, esto es considerarla reduplicativamente en cuanto significada, es decir, en cuanto presente al intelecto la expresión “simple” es un tanto equívoca, en cuanto que da a entender que es una consideración absoluta de la forma, algo así como un tercer estado de la esencia tal como lo pensaba Avicena, como si se tratara de una consideración de la forma *qua* forma, desvinculada del acto por el cual “es”. Pero las aclaraciones de Guillermo de Shyreswood deshacen este equívoco, en cuanto que la suposición simple también añade algo a la significación; también tiene en cuenta un acto constitutivo de la forma, pero en este caso es el acto intelectual por el cual es presentada al intelecto, por el cual es significada.

Por otra parte, hay otro implícito metafísico, en la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood que tiene que ver con la relación entre realidad y singularidad en la suposición personal; problema que conviene afrontar ahora. Me parece de gran importancia –sobre todo por el contraste con Ockham– el que Guillermo de Shyreswood distingue y desvincula las divisiones entre suposición personal y suposición simple y entre suposición común y discreta. La primera se refiere al problema del fundamento de la forma: o ser real o ser intencional, o en la cosa o en cuanto significada. La segunda, en cambio, se refiere al problema de la extensión: o universal o singular, o un conjunto general de supuestos o un supuesto particular. Guillermo de Shyreswood clasifica los modos de suposición desde dos perspectivas distintas y, por ello, cada una de estas dos divisiones es exhaustiva, agota e incluye toda suposición formal. No son dos divisiones de las

²⁹ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, pp. 110-111.

cuales una es subdivisión de la otra, sino que ambas son dos divisiones generales –desde puntos de vista distintos– de la suposición formal: “Adviértase que ambas divisiones son completamente exhaustivas de lo que yo llamo suposición formal; pues toda palabra que supone es, al mismo tiempo, común o discreta y se toma o por la forma significada (en cuyo caso se trata de suposición simple) o por una cosa que posee la forma (en cuyo caso es personal)”³⁰.

En un pasaje –que ya hemos señalado– de las *Introductiones in Logicam*, el autor dice que la suposición personal no se produce por el hecho de que se suponga un singular, sino por otra consideración, a saber, suponer la forma en cuanto poseída realmente por una cosa. Esta desvinculación explícita de ambas características de la suposición la utiliza Guillermo de Shyreswood para demostrar la separación entre lo que podríamos llamar la división intensional y la división extensión de los modos de suposición.

Con el título: “Una duda que considera la relación entre suposición simple y personal y suposición común y discreta”³¹ expone: “Hay una duda que se refiere a la división entre la segunda y la tercera relación, pues algunos sostienen que la división en simple y personal es una división solamente de suposición común, puesto que aquella diferencia no acontece en la suposición discreta. Y ello porque la suposición discreta no es sino suposición personal, dado que en la suposición discreta se supone siempre un individuo.

Sin embargo, nosotros debemos apuntar que lo que produce la suposición personal no consiste en que se suponga por un individuo, sino en que se supone por una cosa que tiene la forma significada por el nombre. Y esto puede acontecer en un nombre propio, cuando significa una sustancia junto con una cualidad. Así, cuando digo: “Sócrates está corriendo”, es con respecto a su ser real; cuando digo “Sócrates es predicable de uno sólo”, es con respecto a la forma significada por el nombre”.

³⁰ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 108.

³¹ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 110.

A mi modo de ver, de todas estas consideraciones semánticas de Guillermo de Shyreswood cabe extraer ciertos implícitos de gran interés.

En primer lugar, que la reduplicación de un significado en cuanto significado o en cuanto dado en una cosa real alude a una cierta dimensión reflexiva de la suposición. Esta alusión viene corroborada por la tesis de que lo supuesto no está incluido en lo significado. Lo que no constituye una determinación intrínseca del contenido objetivo significado debe ser, más bien, alcanzado por reflexión sobre tal contenido objetivo. Lo mismo ha de decirse partiendo de la tesis según la cual la suposición no es una propiedad de los términos en cuanto simplemente aprehendidos (significados), sino de los términos en cuanto forman parte de las proposiciones. Esto concuerda con la tesis clásica –más en concreto con la tesis tomista– de que en la simple aprehensión aún no hay reflexión, pero sí la hay a partir del juicio³².

Ahora bien, la reflexión por la cual un término supone *personaliter o simpliciter*, versa sobre el acto último y fundante de la forma significada, al que se refiere el término en una proposición determinada. Tal acto último y fundante puede ser el acto de ser real o el acto de ser objetivado y presencializado. Estos dos polos supositivos, a mi modo de ver, constituyen los términos contradistintos de una única reflexión. Hacerse cargo del *esse intentionale* puro de la idea significada es hacerse cargo de su distinción respecto del *esse reale* en una cosa. Y viceversa, referirse supositivamente al ser real de una forma requiere distinguir éste del puro ser intencional de ésta ante el intelecto.

Por otra parte, la distinción que Guillermo de Shyreswood propone, entre suposición común y suposición discreta, es una distinción que constituye también un modo reflexivo de

³² L. POLO considera que la objetualidad en cuanto tal y la realidad en cuanto tal no se alcanzan en el conocimiento objetivo u operativo, sino que nuestro acceso a ellas viene dado por el conocimiento habitual. Por lo tanto, sólo admite la noción de reflexión como descriptiva del conocimiento habitual, pero –según su teoría del conocimiento– no es posible la reflexión objetiva; una auto-objetivación o una auto-intencionalidad es un total contrasentido (Cfr. *op. cit.*, tomo II).

conocer. Si antes se trataba de una reflexión que podría llamarse intensional, ahora se trata de una reflexión extensional. Esta, en efecto, es la que se pregunta por la extensión que posee el significado, por el número de unidades designadas por él. El hecho de que esto responda a una reflexión me parece perfectamente demostrable, especialmente después de los análisis fregeanos acerca de la lógica cuantificacional. Para Frege los números, al igual que el cuantificador existencial y el cuantificador universal, constituyen predicados de segundo nivel, es decir, propiedades de propiedades; y, por lo tanto, son fruto de una consideración de segunda intención de tales propiedades³³.

Trasladado a la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, esto quiere decir que el referirse a un singular o a un número o a un conjunto de ellos no pertenece al significado de los términos: es una cuestión supositiva.

En definitiva, el cuantificador existencial, el cuantificador universal y el número son propiedades que se atribuyen a conceptos, y por eso son propiedades de segundo nivel. Y ello es consecuencia de que constituyen una reflexión sobre los conceptos de primer nivel.

Es decir, la forma significada, de suyo, no tiene como determinación intrínseca ni la universalidad ni la singularidad ni número alguno. Esas propiedades no convienen a la forma de modo intrínseco sino extrínseco y, por tanto, no forman parte del significado, sino de lo supuesto. El ser común o discreto no le conviene a un término, sino por el modo de suponer. Ahora bien, estos dos modos supositivos son los dos polos contradistintos y correlativos de esta nueva reflexión. En efecto, no se puede pensar la “comunidad” o generalidad extensional del término, si no es en cuanto que éste es una clase total de casos singulares. Y también al revés, los singu-

³³ Así, cuando Frege habla de la “existencia” en el sentido del cuantificador existencial, que es el que hace que un término se aplique a algún singular, tal como ocurre en la suposición discreta, dice lo siguiente: “En este sentido, la existencia es análoga al número. La afirmación de la existencia, no es, en efecto, sino la negación del número cero. Porque la existencia es una propiedad del concepto”, G. FREGE, *Fundamentos de la Aritmética*, LAIA, Barcelona, 1973, p. 77.

lares, lo particular, no es pensable sino como lo contrapuesto a la idea de clase común o general. Desde un punto de vista lógico-extensional, “individuos singulares” es lo contrapuesto a la generalidad de una especie. Pero la misma operación lógico-extensional se realiza cuando se propone la particularidad de cada especie respecto del género que las incluye. Se trata precisamente de la reflexión sobre la distinción de niveles. El nivel inferior tiene carácter singular respecto del nivel superior, es un caso que cae bajo él.

Admitido que con lo dicho hasta ahora ha quedado probada la tesis de que, en la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, las distinciones entre suposición personal y simple y entre suposición común y discreta tienen carácter reflexivo, conviene señalar otra vez la importancia del deslinde total de ambas. Como obedecen a dos puntos de vista completamente distintos, cada uno de los dos elencos es inconfundible con el otro, y abarca exhaustivamente toda la suposición formal. Guillermo de Ockham se aparta de este planteamiento pues, como veremos, su teoría de la suposición está presidida por el enfoque extensional. La metafísica de lo singular hace que Ockham supedite la condición de suposición por algo real a la condición de suposición por singulares. Sólo la suposición por singulares puede ser suposición de realidades y, como consecuencia, la suposición de lo universal en cuanto tal es la suposición de una pura idea irreal. De todos modos, más adelante examinaremos la inversión o reducción de planteamientos operada por Ockham.

El hecho de que un término esté por todos, algunos, o “por lo menos uno” de sus casos, constituye su modo de ser cuantificado supositivamente, pero eso no tiene que ver con el hecho de que esté por lo que significa en cuanto real o en cuanto significado. Pero para Guillermo de Shyreswood, ni la suposición común ni la suposición discreta presuponen a su vez la suposición personal, ni tienen ningún “compromiso existencial” con aquello que suponen. Guillermo de Shyreswood no hubiera llamado “existencial” a la suposición por un singular, porque para él tal modo de suponer no tiene nada que ver con el problema de la existencia. Por eso admite que un nombre propio con suposición discreta –Sócrates– puede

ser tomado con suposición simple y, por tanto, al margen de la existencia real de lo significado. Así ocurre en la proposición: “Sócrates es predicable de uno sólo”.

Evidentemente para Guillermo de Shyreswood la suposición común no implica –como han dicho algunos lógicos contemporáneos del cuantificador universal– un desentenderse de la existencia de sus supuestos. Tampoco implica el comprometerse con ella, puesto que un término con suposición común puede estar tanto con suposición personal como con suposición simple. Por ejemplo, en la proposición “todos los hombres corren”, el término “hombres” tienen suposición común y, al mismo tiempo, suposición personal, puesto que los hombres que corren son los hombres reales, no los hombres pensados. En cambio, en la proposición “‘hombre’ es especie del género ‘animal’”, el término “hombre” tiene suposición común y, sin embargo, es considerado al margen de los hombres existentes, pues ningún hombre existente es “especie” de nada.

La total distinción entre esos dos elencos hace que se puedan combinar entre ellos de modo que en un mismo término pueda haber:

- suposición simple y discreta, o
- suposición simple y común, o
- suposición personal y discreta, o
- suposición personal y común.

De todas estas combinaciones semánticas, la más “escandalosa” para Ockham es la última, puesto que, para él, es absurdo considerar real lo común de un término común. Desde su metafísica del singular, es impensable algo común y universal en cuanto está en las cosas. Ello se debe a que Ockham elimina de la metafísica las nociones de forma y de esencia tal como se acuñaron en la tradición aristotélica. Según dicha tradición, la dimensión formal de las cosas es aquello por lo que éstas tienen notas o características comunes. Guillermo de Shyreswood se inscribe enteramente en esta metafísica que admite la noción aristotélica de forma, y por eso no tiene inconveniente en admitir también, dentro de su

teoría semántica, un modo de suponer por cosas que son reales, y que, al mismo tiempo, son significadas comúnmente o pensadas unitariamente, pues también en cuanto que son reales tienen una mismidad de determinaciones formales en su diversidad.

b) *Tipos de suposición según Pedro Hispano*

Ya hemos señalado que, la teoría general de las propiedades de los términos que elabora Pedro Hispano en su *Summulae Logicales*, coincide en gran parte con la de Guillermo de Shyreswood. Difiere de ella, en lo que respecta a la noción de suposición, en la metáfora que utiliza para describirla. Además, su nuevo modo de entender y explicar esta propiedad de los términos se acentúa precisamente cuando hace el elenco de sus posibles modos. También en esto Pedro Hispano es el eslabón intermedio, sin el que hubiese sido difícil la extrema diferencia entre el planteamiento de Guillermo de Shyreswood y el de Guillermo de Ockham³⁴:

“ó.04 La suposición es por un lado común, y por otro discreta. Suposición común es la que se hace por el término común como “hombre”. Suposición discreta es la que se hace por un término discreto. Además, de las suposiciones comunes unas son naturales y otras accidentales. Suposición natural es la acepción de un término común por todos los supuestos de los cuales es naturalmente apto para predicarse, como 'hombre' tomado en sí mismo y por su propia naturaleza tiene suposición por todos los hombres que son, que fueron y que serán. Suposición accidental es la acepción de un término común por todos los que exige un término que le está añadido, como 'el hombre es'; este término 'hombre' supone aquí por los presentes. Y cuando se dice 'el hombre fue' supone por los pasados. Pero cuando se dice 'el hombre será', supone por los futuros. Y sí tiene diversas suposiciones según la diversidad de aquellos términos que a él se añaden.

ó.05. De las suposiciones accidentales unas son simples y otras son personales. Suposición simple es la acepción de un

³⁴ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, ó.04, ó.05, ó.08, pp. 58-59.

término común por la cosa universal figurada por él, como cuando se dice 'hombre es una especie' o 'animal es un género', este término 'hombre' supone por el hombre en común y no por alguno inferior, e igualmente de cualquier término común, como 'risible es un propio', 'racional es diferencia'. (...)

ó.08. Suposición personal es la acepción de un término común por sus inferiores, como cuando se dice 'el hombre corre', este término 'hombre' supone por sus inferiores, es decir, por Sócrates, por Platón u otros hombres singulares”.

Son manifiestas las muchas diferencias que tiene este elenco elaborado por Pedro Hispano con respecto al de Guillermo de Shyreswood: no aparece la distinción entre suposición formal y material, encontramos una nueva entre suposición natural y accidental, etc. Pero la diferencia que, a mi modo de ver, constituye una mayor novedad, es que Pedro Hispano no admite una pluralidad de criterios de distinción igualmente exhaustivos, tal como hiciera su predecesor, sino que su elenco es uni-dimensional. En concreto, Pedro Hispano considera la suposición personal y la simple como casos particulares de la suposición común. La distinción fundamental, la más general, es la que media entre suposición común y discreta. Así, pues, ya hay aquí una primacía de la dimensión extensional, que es un precedente claro de Ockham.

En Pedro Hispano desaparece la distinción reduplicativa, hecha por Guillermo de Shyreswood, entre suponer el significado *pro significato* y suponer el significado *respectu pro sua re*. Sencillamente, queda omitida, a pesar de la importancia que en Guillermo de Shyreswood revistiera.

La consecuencia de ello es que, en los *Summulae Logicales* queda pendiente, y sin resolver, la cuestión supositiva del último fondo actual fundamentante del significado, que es un problema nuclear de la semántica intensional. Es decir, queda sin fundamentar la cuestión del correlato real de las ideas universales, lo que se pone de manifiesto en expresiones de Pedro Hispano como, por ejemplo, en la definición de suposición simple: “Suposición simple es la acepción de un térmi-

no común por la cosa universal figurada por él, como cuando se dice 'hombre es una especie'³⁵

Con esta expresión no queda suficientemente claro en qué consiste la cosa universal. Desde luego, Pedro Hispano, al igual que Guillermo de Shyreswood, sostiene un “realismo” de los universales, pero ese realismo queda, en este autor, sin suficiente fundamentación.

También la definición de suposición personal como la “acepción de un término común por sus inferiores”³⁶ manifiesta un cambio respecto del planteamiento de Guillermo de Shyreswood. Este negaba explícitamente que la suposición personal se caracterizase por la singularidad del *suppositum*; en cambio, cuando Pedro Hispano habla de los “inferiores” de un término común, parece referirse justamente a la pluralidad de singulares desde la cual, o respecto de la cual, el término es común o universal.

En el elenco de Pedro Hispano el criterio cuantificador de los términos es hegemónico. La suposición común y discreta se distinguen desde ese criterio. La suposición natural y accidental se distinguen del mismo modo, y la suposición personal y simple, también, pues la distinción del nivel “inferior” y superior es paralela a la que se elaborará justamente en la lógica cuantificacional de Frege. Y este criterio cuantificacional impera también en otras propiedades de los términos, que aparecen descritas en los *Summulae Logicales*, como la ampliación, la restricción y la distribución. En Pedro Hispano hay, por tanto, una evolución de la lógica de las propiedades de los términos, hacia una perspectiva cuantificacional. Aunque este autor no pretende modificar los presupuestos metafísicos y gnoseológicos propios de la *logica terminorum* de Guillermo de Shyreswood, puesto que manifiesta la aceptación realista de las ideas universales, a mi modo de ver, sienta las bases para el planteamiento crítico de Ockham, puesto que formula *ab initio* una distinción de niveles entre lo universal-superior y lo singular-inferior que son irreductibles entre sí, sin que quepa una consideración de los términos

³⁵ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, p. 58.

³⁶ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, p. 59.

desde otro punto de vista. Y éste es justamente el punto de partida de la *logica terminorum* de Guillermo de Ockham que utiliza ya esta modificación lógica, al servicio de una metafísica nueva que, en cierto modo, es una crítica de la metafísica. Para Guillermo de Ockham, la radicalización cuantificacional de la teoría de la *suppositio* es el instrumento lógico adecuado de una metafísica del singular y una gnoseología de la intuición.

c) *La inversión ockhamista*

Ockham establece los modos de suposición en una terna fundamental: suposición personal, simple y material. Aunque se refiere también al anómalo caso de que un término esté tomado metafóricamente; se da entonces un modo de suposición al que llama suposición impropia. Además, dentro de la suposición personal, Ockham introduce un amplio espectro de posibilidades, entre los cuales está la suposición común y la discreta.

Lo que es procedente mostrar ahora es de qué modo la suposición simple pasa a reducirse, en Ockham, a un vacío de contenido significativo, y se establece una rigurosa hegemonía de la suposición personal. Este proceso, que podría denominarse “radicalización extensionalista” de la teoría de la suposición, constituye una inversión respecto a los planteamientos anteriores, que intentaré describir.

La suposición personal, dice Ockham, se da cuando el término supone por su significado. En esta breve caracterización, se aprecia ya cómo, el estar por el significado —es decir, lo que para Guillermo de Shyreswood fuera el rasgo característico de toda suposición formal, no material—, en Ockham, pasa a ser exclusivo de la suposición personal. La suposición simple pasa a ser un modo de suponer parecido al de la suposición material. Pero veamos el elenco y su descripción tal como aparece en la *Summa Totius Logicae* ³⁷.

³⁷ *Summ. T. L.*, 1ª pars., cap. 64. 1. 1-39.

“Hay que tener en cuenta que la suposición se divide en primer lugar, en suposición personal, simple y material.

La suposición personal es, en general aquella en que el término supone por su significado, ya sea ese significado una cosa fuera del alma, ya sea una voz, ya sea una intención del alma, ya sea una palabra escrita, o cualquier otra cosa imaginable; de tal modo que cuando quiera que el sujeto o el predicado de una proposición supone por su significado, de tal modo que es tomado significativamente, siempre es suposición personal (...).

De lo cual se deduce que no describen suficientemente la suposición personal los que dicen que suposición personal se da cuando el término supone por la cosa. Sino que ésta es la definición: suposición personal se da cuando el término supone por su significado, significativamente. Suposición simple es aquella en la que el término supone por la intención del alma, pero no es tenido significativamente (...) De esto se deduce la falsedad de la opinión de los que comúnmente, dicen que hay suposición simple cuando el término supone por su significado, porque la suposición simple se da cuando el término supone por la intención del alma, la cual no es propiamente el significado del término, porque tal término significa verdaderas cosas y no intenciones del alma.

Suposición material es aquella en la que el término no supone significativamente, sino que supone por la voz o por la palabra escrita”.

La razón con la que Ockham justifica esta inversión (según la cual la suposición simple deja de ser suposición por el significado), se encuentra aquí meramente aludida, con la frase “la cual no es propiamente el significado del término, porque tal término significa verdaderas cosas y no intenciones del alma” (vid. supra). Pero hay otro lugar en el que Ockham explica esto con más detenimiento. Concretamente en los *Comentarii in librum elenchorum*, donde sostiene que la actitud originaria de la inteligencia humana, a la hora de establecer signos, es la de significar cosas singulares. Es decir, la suposición personal como suposición por singulares es el uso natural y primigenio de las palabras, puesto que es entonces cuando suposición y significación van a la par. Cabe un uso

supositivo distinto, que es secundario y reflejo, en el que la palabra ya no se usa para nombrar sus significados singulares, sino para designarse a sí misma o en cuanto voz material o en cuanto idea mental. En ambos casos hay una disociación de lo supuesto respecto de lo significado. Ockham lo expresa así: “Y por eso es falso lo que algunos dicen de que la suposición simple se da cuando el término supone por su significado, y la suposición personal se da cuando el término supone por los contenidos que caen bajo aquel significado. Pues tal término primeramente significa la cosa, pero esa cosa que significa primeramente no es sino una cosa singular, pues no hay otra, como en otro lugar se ha demostrado. Pero no significa antes a esta cosa singular, señalando a este hombre, que a esta otra, señalando otro hombre. Por lo tanto, significa primeramente y de igual modo a todos los hombres. Y, por consiguiente, cuando supone por su significado, entonces supone personalmente (...).

Hay que señalar también que el término, en cuanto a su propia fuerza de institución e imposición, siempre está para suponer por sus significados. La razón de lo cual es que, cuando usamos las palabras por cosas, es manifiesto que las usamos por sus significados”³⁸.

Es manifiesto, en estos textos, que Ockham –a diferencia de Pedro Hispano– vuelve a estar interesado por clarificar el problema de la distinción entre suposición por la realidad y suposición por la idealidad o el ser intencional de las ideas. Precisamente lo que justifica el nuevo planteamiento es esclarecer este asunto. Pero paradójicamente, el intento de Ockham no tiene en cuenta la diferenciación supositiva, establecida por Guillermo de Shyreswood, entre el criterio intensional (realidad o intencionalidad) y el criterio extensional (singularidad o universalidad). Ockham toma partido explícitamente por una metafísica del singular en que la singularidad es una característica de lo real en cuanto tal, es decir, algo parecido a un nuevo trascendental. No hay más cosas reales que las singulares. Lo real en cuanto real es singular.

³⁸ *Com. in Lib. elench.*, Lib. 1º, cap. 2, art. 9, l. 20-28 y l. 3744.

En comparación con el planteamiento de Guillermo de Shyreswood, esto quiere decir que no se reconoce la independencia del criterio intensional respecto del extensional. Lo real, para ser real “tiene” que pasar por ser singular. Y lo universal de ningún modo puede ser algo más que una pura intención del alma. Por tanto, Ockham pasa por alto la condición reflexiva del conocimiento de lo singular y de lo universal. Para él, la aplicación de la idea universal a singulares es la actitud originaria y natural de la mente humana, en la que se da el conocimiento directo de los singulares en cuanto tales. Por eso Ockham pone la singularidad como una nota determinante del significado, es más, como la nota determinante a la que el significado se reduce. Lo que la palabra trae a la mente de modo inmediato es un conjunto de singulares. Ockham no tiene aquí en cuenta el carácter extrínseco de lo supuesto respecto de lo significado; por eso asocia y reduce la significación a un modo de suposición: la suposición personal.

La suposición personal es la única según la cual el término puede estar por cosas reales. Sin embargo, no es necesario que esté por cosas reales, puesto que puede darse el caso de que el término esté por singulares inferiores y éstos no sean cosas *extra animam* –como dice Ockham–. Para dejar esto claro, Ockham pone unos ejemplos de suposición personal algo desconcertantes, pues parecen más propios que los otros modos supositivos. Ejemplo primero de suposición personal: “todo hombre es animal”, ya que la idea de hombre no es ningún animal, sino que tal predicado corresponde a “estos” hombres. Ejemplo segundo: “Todo nombre vocal es parte de la oración”; este ejemplo podría parecer que pertenece más bien al modo de suposición material, pero no es así, puesto que aquí no hay ningún término que esté suponiendo por sí mismo en cuanto voz; el término “nombre vocal” es aquí un término general, que supone por todos los nombres vocales particulares y, por tanto, supone *personaliter*. Ejemplo tercero: “Toda especie es universal”, o “Toda intención del alma está en el alma”; aquí podría parecer que se está tratando de una suposición simple, en cuanto que se habla de ideas, de conceptos; pero no es así, puesto que no encontramos ningún término que esté por sí mismo en cuanto idea intencional,

sino que el término “especie” y el término “intención del alma”, respectivamente, suponen por especies e intenciones particulares, a las que se extienden referencialmente tales términos.

En resumen, Ockham define la suposición personal como aquella en la que un término está por su significado; por este motivo, lo esencial de la significación –para Ockham– es la extensión referencial a un conjunto de individuos, sin que sea necesario que tales individuos sean reales para que haya significación, aun que sí se da la condición inversa, a saber, que para que haya significación de realidad, tiene que tomarse en término según su suposición personal.

La suposición personal, para Ockham –igual que para Pedro Hispano–, es un “estar por sus inferiores”, referirse a casos particulares, señalar individuos.

La suposición simple, en cambio, acontece cuando el término supone por la intención del alma, y no es tomado significativamente. Es decir, si el significar requiere remitir a algo distinto del signo mismo, la suposición simple no es significativa, porque en ella se toma el término por sí mismo en cuanto término mental. Por ejemplo, en la proposición “hombre es una especie”, el término “hombre” no está por hombres singulares (ninguno de los cuales es una especie), sino por la misma intención mental.

Ockham no oculta su desacuerdo con otros autores respecto a la definición de suposición simple. Le parece evidente que lo primario, lo directo, es la imposición de palabras a singulares, en cuanto distintos o inferiores al universal común. Esto contrasta bastante con la tesis tomista de que lo singular es conocido sólo reflexivamente, por no formar parte del contenido formal del significado, sino ser una aplicación referencial o extensional del mismo.

Por último, el tercer modo de suposición es la suposición material, que se da cuando un término está por su voz o escritura. También aquí se da una tautología semántica, en cuanto que el término supone por sí mismo pero, en este caso, en lo que tiene de material.

En definitiva, nos hallamos en presencia de una peculiar reducción semántica, llevada a cabo por Ockham. Como ha

señalado Henry³⁹, esa reducción consiste en lo siguiente: un término no supone por su significado cuando supone *simpliciter*, sino sólo cuando supone *personaliter*. No cabe que un término sea tomado por su significado, por su “sentido”, por lo que se comprende mediante él, sin que eso sea un referirse a sus casos singulares. Si se toma el término *simpliciter*, entonces *ipso facto* se cae en un sin-sentido, en un sin-significado. En el fondo, está jugando aquí la postura metafísica de Guillermo de Ockham: suprimir el principio intrínseco de inteligibilidad de la realidad (la esencia) y establecer una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales. Según Ockham, la única manera de que un término mental esté tomado significativamente es hacer que esté por sus inferiores o dicho de otro modo, bajar de nivel en extensión. En este sentido, en Ockham se da un cierto atomismo lógico, el cual, lo mismo que el atomismo lógico de Bertrand Russell, no es meramente lógico, sino que trasciende a todas las regiones de la filosofía.

De este modo, Ockham admite la simplificación extensionalista llevada a cabo por Pedro Hispano respecto de Guillermo de Shyreswood. Pero mientras que en Pedro Hispano tal simplificación no traspasaba al ámbito de la lógica, y se mantenía un realismo metafísico de fondo, Ockham, en cambio, utiliza esa simplificación para criticar dicha metafísica.

La inversión de Ockham está, pues, en que pone en el carácter singular del *suppositum* el fundamento mismo del significado. Vuelve a darse —como ya se diera en Guillermo de Shyreswood— una reflexión acerca de la relación entre significado y realidad, e incluso en Ockham este problema está mucho más acentuado. Pero en este caso se niega la identidad esencial entre la forma significada en cuanto significada y la forma significada en cuanto está en las cosas. Ahora lo significado son los singulares en cuanto tales y, por eso, sólo la suposición personal es significativa.

³⁹ P. D. HENRY, “Suppositio and Significatio in English Logic, en *English Logic and Semantics (From the end of the XII Century to the time of Ockham and Burleigh)*, Artistarium Supplementa, Nimega, 1981, pp. 361-362.

El poder crítico de la teoría de la suposición de Guillermo de Ockham, es aún más manifiesto si se tiene en cuenta que ya algunos de sus contemporáneos lo advirtieron claramente. Es el caso de Burleigh, cuya obra *De Puritate Artis Logicae* se opone a la teoría de la suposición ockhamista. La polémica entre ambos autores es hartamente conocida⁴⁰.

Burleigh asumió la tarea de defender la lógica tradicional frente a la inflexión ockhamista, y en su obra establece —o mejor, restablece, en unidad de criterio con los autores anteriores— la suposición simple en su carácter significativo, y aporta algunos argumentos contra Ockham; aunque no lo cita directamente, es evidente que argumenta contra él o, al menos, contra su teoría de la suposición, la cual describe con precisión.

En uno de estos argumentos, Burleigh se expresa así: “Este nombre 'hombre' significa primero algo, pero no significa primeramente a Sócrates ni a Platón, porque en ese caso quien oiga la voz y entienda lo que significa, entendería determinada y distintamente a Sócrates, lo cual es falso; por lo tanto, significa primero lo común; y esto común es la especie; por lo tanto, aquello que primero es significado por el nombre 'hombre' es la especie”⁴¹.

Este argumento es una de las objeciones más claras a la reducción ockhamista de la teoría de la suposición. En efecto, no se podría de ningún modo extender un término a un conjunto de *res significatae* si no es desde el significado por medio del cual tales *rei* son significadas, pero el significado es *a priori* respecto de su suposición personal por cosas. A mi modo de ver, es muy difícil refutar este argumento, pues para que un término signifique una extensión de individuos, parece requerir un mínimo de “determinación” de notas, que constituyan comprensivamente un significado, desde el cual sea posible “identificar” a los singulares como sus casos. Es más, la singularidad en cuanto tal no constituye un conte-

⁴⁰ Según Kneale, Burleigh publicó la obra mencionada en 1398, lo cual hace que sea aproximadamente tres años posterior a la publicación de la *Summa Totius Logicae* de Ockham. (KNEALE, *op. cit.*, p. 51).

⁴¹ G. BURLEIGH, *De Puritate Artis Logicae*, Ed. Franciscan Institute St Bonaventure, New York, 1955, I^a pars, cap. III, p. 8.

nido semántico. Estar por casos particulares no significa nada, si no se sabe de qué son casos particulares. Y ello hace que la lógica extensional esté fundada, y en cierto modo sea consecutiva, a la lógica intensional.

La anterioridad de la lógica intensional es, por otro lado, una de las conclusiones más claras a las que han llegado muchos lógicos postfregeanos. Se ha visto que el cálculo de clases cae en paradojas irresolubles, salvo que se acuda a una demarcación de “tipos” de propiedades, a un metalenguaje que esté más allá del sistema lógico extensional (lógica de predicados de primer orden). En este sentido, son muy interesantes los trabajos de Tarski acerca de una teoría semántica de la verdad, en cuanto ponen de manifiesto algunas insuficiencias del atomismo o positivismo lógico, el cual hunde sus raíces en Guillermo de Ockham. Así lo considera también F. Inciarte al comentar lo siguiente: “Después de las exageraciones de la posición extensionalista, se ha iniciado una nueva reflexión sobre la tesis propugnada por Frege, según la cual nombres propios y, por supuesto, descripciones definidas no sólo han de tener significación en el sentido de algo a lo que se refieren (*suppositio personalis*), sino también sentido (...) Si uno se obceca en el punto de vista extensional entonces habría que negar con Russell que lo que normalmente se denomina con el nombre de nombre sean realmente nombres, lo cual, precisamente desde un punto de vista del análisis del lenguaje, parece más bien paradójico. Además, habría que admitir con él y con Wittgenstein que los nombres propios auténticos (nombres propios lógicos) son aquellos que nombran lo que no se da en el mundo, puesto que todo en el mundo es contingente. El positivismo se convierte, así, en aquello que más aborrece: en mística. Este salto es evidente en Wittgenstein. Sin un mínimo de relación con el sentido, los nombres no podrían ejercer la función identificadora para la cual precisamente se recurre a ellos”⁴².

⁴² F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Ed. Rialp, Madrid, 1974, p. 51.

V

SUPOSICIÓN Y CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

1. Concepto ockhamista de ciencia

Todos estos presupuestos filosóficos que hemos expuesto en los capítulos anteriores llevan a Ockham a situarse ante un difícil dilema: por una parte quiere mantenerse fiel al concepto aristotélico de ciencia, como conocimiento universal y necesario pero, por otra parte, ha desarrollado una ontología reducida a lo singular y contingente. Veamos cómo lo soluciona.

Cuando Ockham, en la *Summa Totius Logicae*, se pregunta qué significa el término *scire*, comenta que puede tomarse según tres sentidos fundamentales¹. Según un *primer modo*, en su sentido más amplio, *scire* es la comprensión evidente de una verdad. Y así, se pueden conocer científicamente tanto proposiciones necesarias, como proposiciones posibles o contingentes, siempre que se conozca con evidencia su verdad. En un *segundo modo*, algo más restringido, *scire* es la comprensión evidente de una proposición que no puede ser falsa, y así se conoce científicamente tanto las proposiciones necesarias como las no-contingentes. Y en un *tercer modo* o sentido estricto, por último, *scientia* es la comprensión de una verdad necesaria, debida a la comprensión evidente de dos verdades necesarias, dispuestas según un modo o una figura silogística de tal manera que si la verdad de la conclusión no se dedujera de las premisas, permanecería ignorada.

Ockham acepta también las condiciones que Aristóteles determina en los *Analitica Posteriora*, para que un silogismo sea científico: por una parte, que tanto las premisas como las

¹ *Sum. T. L.*, pars III-2, cap. 1, 1. 22-39.

conclusiones sean necesarias; y, por otra, que las premisas y la conclusión sean universales (*dictum de omni*) y esenciales (*per se*)².

Ahora bien: la primera condición (la necesidad) es interpretada por Ockham de la siguiente manera: lo necesario e incorruptible y perpetuo se dice de dos modos diversos: en sentido ontológico y en sentido lógico. En sentido ontológico es aquello que por ninguna potencia puede comenzar o cesar en el ser, lo cual, propiamente, sólo conviene a Dios ya que toda criatura, por ser criatura, comienza en el ser. En sentido lógico, “necesaria” es aquella proposición que no puede ser falsa³.

Llegado a este punto señala Ockham que “aunque repugne a lo dicho por Aristóteles, no obstante, según la verdad, una proposición compuesta por términos que significan cosas corruptibles –si es afirmativa, categórica y en tiempo presente– no puede ser principio o conclusión de una demostración, porque cualquier proposición de este tipo es contingente”⁴.

La razón por la que Ockham se ve obligado a contradecir a Aristóteles en este punto es muy clara: todo objeto del mundo corruptible es contingente y según el principio de la *Potentia Dei Absoluta*, ese objeto podría no existir. Por lo tanto, cualquier predicación asertórica, afirmativa y de presente que lo tenga como sujeto participa de su misma contingencia. Así, por ejemplo, la proposición “el hombre es un animal racional” es contingente porque de ella se sigue que el hombre es animal y, por lo tanto, que el hombre está compuesto de cuerpo y alma sensitiva; pero si no existiera ningún hombre, entonces esta última proposición sería falsa y con ella todas las anteriores.

De todos modos, eso no quiere decir que las proposiciones necesarias –y, por lo tanto, la ciencia misma– sean imposibles, pues hay proposiciones hipotéticas como “si el hombre es, entonces es animal”, o proposiciones negativas o de posi-

² ARISTÓTELES, *Anal. Poster.*, I, c. 4, 73 b - 74 a.

³ *Sum. T. L.*, pars III-2, cap. 5, l. 26-33.

⁴ *Ibidem.*, l. 34-38.

ble o de tiempo pasado, que pueden ser necesarias⁵. Sobre este tipo de proposiciones se mueve la ciencia humana.

Por lo que hace referencia a la segunda condición que Aristóteles determina para el conocimiento científico –que la predicación de las proposiciones sea universal y esencial– la estrategia interpretativa de Ockham es bien conocida, pues se deriva de su crítica a los universales. Admite tal condición aristotélica, pero considera que para salvar la posibilidad de la ciencia y de la predicación esencial no es necesario admitir que las esencias universales sean realmente intrínsecas a las cosas singulares⁶. Ockham señala que el mismo Aristóteles consideró una equivocación de Platón el pensar que para poder salvar la posibilidad de la ciencia –del conocimiento universal y esencial– debía postularse la existencia de un *kosmos noetos* y una teoría de las ideas-en-sí. Ockham no pretende otra cosa que continuar el planteamiento aristotélico hasta sus últimas consecuencias, liberándolo de la herencia platónica. Para llevar a cabo esta radicalización de la crítica aristotélica a las Ideas en sí, utilizó Ockham la *logica terminorum* y más en concreto, su nueva teoría de la *suppositio*. Mediante ella, le fue posible des-ontologizar todo contenido inteligible⁷ e

⁵ “*Hoc no obstante dicendum est quod multae propositiones compositae, ex talibus terminis possunt esse principia vel conclusiones demonstrationes, quia propositiones conditionales et de possibili et aequivalentes eis possunt esse necessariae*”. *Sum. T. L.*, pars III-2, cap. 5, l. 51-54.

⁶ “*Ideo dico aliter ad quaestionem quod nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis, quia talis res non esset ponenda nisi ad salvandam praedicationem essentialem unius de altero, vel ad salvandam scientiam de rebus, quas rationes innivit ARISTÓTELES pro opinione PLATÓNIS (...). Sed talis suppositio potest salvari ponendo quod praedicatur aliquid quid non est tota res nec pars rei; igitur propter talem praedictionem salvandam non oportet ponere tale praedicatum esse aliam rem et tamen intrinsecam rei (...). Sed hoc totum potest aequo bene salvari ponendo quod praedicatum non sit subiectum nec pars sua sicut ponendo quod sit pars sua, quia aequo possibile est quod aliquid extrinsecum alicui supponat pro illo sicut quod pars sua supponat pro eo; igitur propter istam praedicationem salvandam non oportet ponere praedicabile commune de aliquo esse sibi intrinsecum*”. In *I. Lib. Sent*, dist. 2, q. IV, opinio auctoris, p. 122, l. ó -12, l. 17-20, p. 123, l. 12-18.

⁷ Cfr. *Sum. T. L.*, pars I, cap. 17, l. 73-77.

interpretar el conocimiento humano y, por lo tanto, también el conocimiento científico, como un sistema lingüístico natural que, como ha señalado T. De Andrés, implica una visión del conocimiento humano en forma de sistema de signos⁸.

2. La ciencia como sistema lingüístico

Para Ockham una ciencia es primariamente un sistema de proposiciones. Cuando hablamos de “una” ciencia, Ockham considera que hablamos de una unidad “numérica” sino de una mera unidad de “agregación” (*agregatum*) de un conjunto de proposiciones y actos de discurso lingüístico como son las premisas, las diversas proposiciones conclusivas, las refutaciones de errores, soluciones de objeciones, etc.⁹.

Más aún, Ockham niega la tesis de que la unidad de cada ciencia y su distinción respecto de todas las demás se determine por su sujeto. Esta tesis, que es propiamente aristotélica¹⁰, fue sostenida posteriormente por Tomás de Aquino. Según dicho pensador, lo que da unidad y distinción a una ciencia es su sujeto formal. Las ciencias se distinguen por sus sujetos. El sujeto formal de una ciencia es aquella *ratio* desde la cual, o según la cual se considera el sujeto material, que es el ámbito de realidades que caen bajo su consideración¹¹. Lo

⁸ T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid 1967, pp. 21-22.

⁹ *Expositio super octo libros Physicorum*, Prólogo. ed. por G. Mohan (Franciscan Studies, V, 1945, p. 240).

¹⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, Libro III, cap. 8, t. 38 (431 b 24 25).

¹¹ “*Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus, et naturales, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est a materia abstractum: naturalis autem per medium circa materia consideratum*”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 1, art. 1, resp.

“*Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Proprie autem illud assignatur objectum alicuius potentiae, vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum: sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata: unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pretactan-*

más característico y definitorio de una ciencia no es, pues, para Tomás de Aquino, la materia que cae bajo su consideración, sino el nivel gnoseológico, la perspectiva o razón formal bajo la cual los considera. Así, por ejemplo, la medicina es la ciencia que estudia al ser humano en cuanto susceptible de salud y enfermedad; la lógica estudia las segundas intenciones o relaciones de razón en cuanto que forman razonamientos correctos o incorrectos; la metafísica estudia la amplitud de todo lo real desde el punto de vista precisamente de su entidad *–ens in quantum ens–*, etc.

Sin embargo, ya Duns Escoto había elaborado una teoría de la ciencia completamente diferente. Para Duns Escoto lo distintivo de una ciencia no es su sujeto formal (en el sentido de un modo de consideración), sino que viene dado por un concepto determinado, en cuyo contenido esencial están virtualmente implícitos los principios y las conclusiones de su ciencia correspondiente¹². De este modo, Escoto distinguía entre la ciencia como *habitus propius* que inclina a la especulación del sujeto en su esencia, y la ciencia como *habitus communis*, que inclina a la consideración de muchas verdades complejas, en tanto que virtualmente contenidas –como partes inferiores o atributos– en el sujeto. Escoto insistió en que primero se debe conocer la esencia del sujeto, y sólo después, se puede conocer lo que está virtualmente implícito en ella¹³.

Guillermo de Ockham criticó igualmente ambas teorías de la ciencia. Por una parte, considera que la tesis aristotélica de que las ciencias siguen de algún modo a las cosas no debe interpretarse sino en el sentido de que los hábitos se distinguen específicamente según los actos a que corresponden y,

tur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem; unde sequitur quod Deus vere sit subjectum huius scientiae". TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, I, q. 1, art. VII, resp.

¹² DUNS SCOTUS, *Reportatio Parisiensis*, prolog., q. 1, a. 2, n. 5, ed. Vives, XXII, 9. Un importante estudio de la filosofía de la ciencia de Duns Escoto se encuentra en los primeros capítulos de L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, Aschendorff, Münster 1979.

¹³ DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VI, q. 1, n. 8, ed. Vives, VII, 308.

por lo tanto, cada acto de conocimiento específicamente distinto tiene su propio hábito, su propia ciencia. Cada proposición, por tanto, tiene su propia *scientia*, su propio ser conocida científicamente¹⁴.

La tesis tomista de que *de eodem subiecto sub eadem ratione non posset esse distinctae scientiae*, es interpretada por Ockham también en sentido lingüístico-proposicional. “Sujeto de una ciencia” significa, según su interpretación, sujeto de una proposición científica. Y “razón formal de una ciencia”, significa para Ockham simplemente el predicado de esa proposición científica. De este modo la tesis tomista quiere decir solamente que *de eodem subiecto et praedicato non sunt distinctae scientiae*¹⁵; es decir, que de una misma proposición no puede haber distintas ciencias.

Para Ockham, el término “sujeto de ciencia” tiene dos posibles sentidos: según el primero, significaría aquello que recibe la ciencia como una cualidad que posee, y de este modo el único “sujeto de ciencia” es el intelecto mismo. En un segundo sentido, significa aquello de lo cual se conoce científicamente algo, y eso no puede ser otra cosa que el sujeto proposicional de una proposición-conclusión (demostrada). Ahora bien, una ciencia es una agregación de las “ciencias” correspondientes a cada una de sus diversas conclusiones, las cuales tienen diversos sujetos. Por tanto, el sujeto de una ciencia general carece de unidad numérica y es una agregación de los distintos sujetos de cada una de sus proposiciones-conclusiones¹⁶. En Ockham la ciencia está articulada internamente por estructuras lingüísticas y, estrictamente hablando, “toda ciencia –ya sea real, ya racional– lo es solamente de proposiciones, porque sólo las proposiciones son susceptibles de ser científicamente conocidas¹⁷.”

¹⁴ *Sum. Phil. nat., Praeambula*, p. 140, l. 63-65.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 143, l. 149-154.

¹⁶ *Exp. Physic. Arist.*, versión de G. Mohan, en *Franciscan Studies*, V, 1945, p. 242.

¹⁷ “... sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur”. In *I. Lib. Sent.*, dist. 2, q. 4. p. 134, l. 7-9.

3. Ciencia y teoría de la suposición

La tesis de que la ciencia es un sistema de proposiciones explica que Ockham establezca su distinción fundamental entre los distintos tipos de ciencia, apoyándose, precisamente, en su *logica terminorum* y, más en concreto, en su nueva teoría de la *suppositio*. Toda ciencia es ciencia de proposiciones, pero en esas proposiciones los términos pueden suponer de diferente modo: el conocimiento científico de proposiciones cuyos términos tienen *suppositio simplex* (es decir, que están por los conceptos o *intentiones animae*) es una ciencia de segundas intenciones que se llama ciencia racional o lógica; el conocimiento científico de proposiciones cuyos términos tienen *suppositio personalis* (es decir, que están por las cosas singulares significadas) es una ciencia de primeras intenciones que se llama ciencia real, e incluye varias ciencias como la física, la metafísica y la teología. Por último, el conocimiento científico de proposiciones cuyos términos tienen *suppositio materialis* es la gramática¹⁸.

Ockham insiste una y otra vez en que las ciencias reales no lo son por el hecho de que con ellas se conozcan directamente realidades *extra animam*, sino porque en ellas se conocen proposiciones cuyos términos suponen por cosas fuera del alma.

La división de las ciencias depende, pues, de la teoría de la suposición. La importancia radical que tiene la *suppositio* en toda la filosofía de Guillermo de Ockham es algo que recientes investigaciones han puesto de manifiesto. Ockham utiliza con extraordinaria frecuencia en todas sus obras la distinción entre distintos modos de suposición.

Como ha señalado Henry¹⁹, la teoría ockhamista de la *suppositio* se caracteriza por el modo peculiar de relacionarla con la significación. Para Ockham, un término está por lo que significa solamente cuando supone *personaliter*; la suposición simple es declarada no-significativa, pues en ella el tér-

¹⁸ *Ibidem.*, p. 136, l. 10-12.

¹⁹ P.D. HENRY, "Suppositio" and "significatio" in *english Logic*, Manchester 1943, pp. 361-362.

mino está por la intención mental que no es su significado (porque los términos significan primeramente los singulares). Ockham establece, pues, los modos de suposición en una triple división fundamental: suposición personal, simple y material²⁰.

La suposición personal es aquella en que un término supone por su significado. La simple, aquella en que el término esta tomado por la intención del alma y por lo tanto, no está tomado significativamente. La suposición material es aquella en la que el término está por la voz o la palabra escrita y, por lo tanto, tampoco está tomado significativamente. A su vez, la suposición personal se subdivide en muchos tipos: la suposición personal común y discreta, la suposición personal común distributiva y la suposición personal común confusa, etc.

Pero centrándonos en la triple división fundamental, se debe tener en cuenta que Ockham opera una transformación respecto a la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, de Pedro Hispano y de Gualther Burleigh. La clave de esa transformación es ésta: la suposición simple deja de ser suposición por el significado.

Ockham explica la razón por la cual realiza esta inversión en los *Comentarii in librum elencorum*²¹, donde sostiene —en consonancia con su ontología de lo singular y contingente— que la actitud originaria de la mente humana a la hora de imponer nombres, es la de significar cosas singulares. Es decir, la suposición personal, como suposición por individuos, es el uso natural y primigenio de las palabras. Cabe un uso supositivo distinto, que es secundario y reflejo, en el que las palabras ya no se usan para nombrar sus significados singulares sino para designarse a sí mismas en cuanto voces (suposición material) o en cuanto ideas (suposición simple).

De esta manera, no cabe preguntarse por el sentido de un término en sí mismo, puesto que lo que comprendemos mediante él es precisamente su uso en la proposición, suponiendo por sus casos particulares. De manera que para Ockham sólo hay significación si el término está por algún o algunos o

²⁰ *Sum. T. L.*, pars I, cap. 64, l. 1-39.

²¹ *Com. in Lib. elench.*, Libro I, cap. 2, art. 9, l. 20-28 y l. 37-40.

todos los casos contenidos en su extensión; por eso se ha dicho que tal teoría de la suposición se caracteriza por su extensionalismo radical²².

En el fondo está presente aquí la postura metafísica de Guillermo de Ockham, de la que hablábamos al principio: sostener una ontología reducida a sustancias singulares y hechos contingentes, en la que todo principio de inteligibilidad y universalidad (esencia) es una *fictio mentis*, y establecer así una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales²³.

4. Ciencia real y ciencia racional

A esta dicotomía irreductible responde también la diferencia entre ciencia real y ciencia racional. Si se toman los términos según su *suppositio simplex*, entonces suponen por las ideas mentales o *intentiones animae*, las cuales pueden ser universales precisamente porque no son *extra animam* (ya que, para Ockham, es impensable algo universal-real). La suposición simple de los términos se encuentra ante una especie de vacío ontológico, motivo por el cual la ciencia racional es un sistema de signos que suponen por signos mentales; es una ciencia de segunda intención, en definitiva, que versa sobre ideas en cuanto tales.

Así, sólo si tomamos el término “hombre” con suposición simple es decir, estando por la idea de “hombre”, podemos demostrar científicamente la verdad de proposiciones como “hombre es una especie”, o bien “hombre es un término unívoco”, o bien “hombre es predicable de muchos”.

Con la *suppositio personalis*, en cambio, un término esta por los significados singulares contenidos en su extensión. Esto permite a los términos la posibilidad de estar por cosas reales. Por eso este modo de suponer origina la ciencia real.

²² F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, cap. 1, Ed. Rialp, Madrid 1974, p. 51.

²³ Cfr. T. HOCHSTETTER, *Studien zur Metahysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin, Leipzig 1927, pp. 103-108.

La suposición personal es la única según la cual el término puede estar por cosas reales, aunque no es necesario que sea así. Pero lo importante es que “sólo” un término con suposición personal puede estar por algo real, porque sólo ella permite que el término esté *non pro se, sed pro re extra animam*²⁴.

He pretendido mostrar en esta líneas el carácter reduccionista de la filosofía de la ciencia de Guillermo de Ockham, en cuanto que, por una parte, lleva a cabo una interpretación lingüística de la ciencia y en cuanto, por otra parte, reduce la *scientia realis* a aquella cuyos términos poseen suposición personal. Este reduccionismo conduce a la dualidad epistemológica de la ciencia racional (lenguaje con suposición simple) y ciencia real (lenguaje con suposición personal).

Tal dicotomía es un antecedente lejano de la dicotomía leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho, así como de la distinción humeana entre relaciones entre ideas y cuestiones de hecho. Se trata, quizás, de la principal distinción de la epistemología moderna y contemporánea. Kant intentó superar esta dicotomía exclusiva mediante los juicios sintéticos *a priori*; pero este intento kantiano no ha sido asumido por algunos lógicos y epistemólogos de nuestro tiempo –por ejemplo, Frege y Russell, entre otros– que vuelven a la dicotomía leibniziana y humeana, situándose de nuevo en línea con la tradición inaugurada por Ockham.

²⁴ Ockham realiza esta apreciación en innumerables ocasiones. A modo de ejemplo, cfr. *Sum. T. L.*, Libro I, dist. 2, q. IV, p. 135, l. 13-17.

CONTRAPORTADA

– Biografía y foto del autor: (las mismas que en el cuaderno anterior).

– Breve resumen del cuaderno:

En Ockham hallamos una primera versión del criticismo antimetafísico y del pragmatismo lingüístico, que ha caracterizado a la modernidad; esa modernidad que hoy constituye tema de cuestionamiento y de perplejidad. La *via moderna* inaugurada por Ockham es una radicalización lógico-pragmática del voluntarismo iniciado por su maestro Duns Escoto. Un voluntarismo en que el poder, la acción práctica y lo “usos” lingüísticos adquieren mayor importancia que el ser, la naturaleza de las cosas y la verdad. En definitiva se trata de aquel viejo principio sofístico de que “todo es relativo” que en Ockham se formula de otra manera: “todo es contingente”.

En Ockham se produce un nuevo avance del espíritu de la sofística: contingentismo, criticismo gnoseológico, primacía de la praxis sobre la teoría, y reducción del conocimiento a lenguaje. El instrumento metodológico con que Ockham lleva a cabo todo este planteamiento es su nueva *logica terminorum*; y en especial su teoría de la *suppositio*, mediante la cual, la verdad –reducida a verificación– depende siempre del uso supositivo que se haga de los términos en una proposición.