

## ¿Una filosofía del lenguaje en Ockham?

Alfonso Flórez\*

### RESUMEN

*Teodoro de Andrés ha presentado el nominalismo de Ockham desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje. Esta perspectiva se justifica por cuanto Ockham, según de Andrés, considera el signo conceptual como un índice de referencia a lo significado, superando con ello las muy conocidas posiciones realistas de la Edad Media, para las que el signo era primariamente representativo. Esta tesis rinde sus mayores beneficios cuando se la aplica al planteamiento y solución del problema del conocimiento, y a la teoría de la "suppositio", que, por lo demás, nos introduce en el campo propio de la teoría de la significación de Ockham, esto es, un significacionismo proposicional. La presentación de de Andrés se estudia con todo cuidado, señalándose la plausibilidad de su tesis principal, aunque la argumentación de conjunto es bastantee deficiente, y en algunos puntos fundamentales incluso traiciona el espíritu y la letra del pensamiento ockhamiano.*

### Introducción

En el nominalismo de Ockham ha querido ver Teodoro de Andrés una filosofía del lenguaje (1). Cómo entiende esto este autor español y cuáles son

\* Universidad Javeriana. Este trabajo recoge algunos resultados de un seminario de postgrado sobre Ockham, que tuve con la Profesora Carmenza Neira durante el primer semestre de 1988 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana. Naturalmente, debo mucho a sus orientaciones y sugerencias.

1. DE ANDRES, Teodoro: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Nº 60, Editorial Gredos, S.A., 1969. Todas las citas de de Andrés serán a esta obra, por lo que sólo indicaré el nombre y la página.

los puntos destacables y discutibles de su interpretación a la luz de lo que el mismo Ockham dice, será el objeto de la reflexión de las páginas siguientes.

Hay que comenzar diciendo que la idea básica de su trabajo le vino dada a de Andrés por influencia de los cursos y escritos de P. Vignaux (2). A partir de éste, quiere estudiar el acto de intelección en cuanto signo, aunque un signo que no es representativo, sino que tiene un carácter meramente *referencial* o de 'envío a' (3). Dentro de este contexto, lo que hay que entender como "filosofía del lenguaje" en Ockham es simplemente el hecho de que él "interpreta el concepto como signo lingüístico natural; interpretación que a su vez implica toda una visión del conocer como resultado de un sistema de signos lingüísticos naturales" (4). Así, pues, no hay que esperar en el estudio de de Andrés una consideración del pensamiento de Ockham desde la perspectiva de la moderna filosofía del lenguaje. Lo que esta expresión quiere decir es que los conceptos no se entienden ya como copias de la realidad, sino como "índices de referencia" a la realidad; y tienen precisamente este carácter no por sí mismos, sino porque están fundados en el carácter lingüístico —más propiamente proposicional— de la significación.

De Andrés desarrolla su tesis en cuatro partes, en las que estudia:

1. La constitución del ockhamismo como reacción al realismo; se llega a una interpretación del concepto como signo.
  2. La teoría del signo y de las significaciones lingüísticas y no lingüísticas (representativas).
  3. La aplicación de la teoría de la significación lingüística al problema del conocimiento conceptual y, en general, de todo el conocimiento objetivo.
  4. La teoría de la "suposición" y su enlace con una teoría de la proposición.
1. Del "horror naturae" a una teoría del signo conceptual (5).

De Andrés comienza presentando el pensamiento de Ockham en el *Comentario al "Libro de las Sentencias"*, lib. I, dist. II, qq. 5-7 (6); allí Ockham hace una

2. Cfr. sobre todo el artículo de P. Vignaux: "Nominalisme", en DTC, T. IIA, col. 718-83.
3. DE ANDRES, 282.
4. DE ANDRES, 22.
5. Cfr DE ANDRES, 25-73.
6. Para estos textos de Ockham he seguido la edición de Clemente Fernández: *Los filósofos medievales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Nº 418, La Editorial Católica, S.A.,

minuciosa exposición y refutación de las posiciones escotistas; hay que hacer notar, en este punto, la muy exacta comprensión que manifiesta Ockham de las tesis de su antagonista. A la pregunta de si algo universal y unívoco existe realmente fuera del alma, independientemente de la mente, se responde así: “en la realidad que se halla fuera del alma, existe una naturaleza” que posee tres características:

1. es “idéntica realmente con la diferencia que la contrae a un individuo determinado”, pero
2. “distinta formalmente” de dicha diferencia individuante;
3. “la cual naturaleza de por sí no es ni universal ni particular, sino que es incompletamente universal en la realidad y completamente en la existencia que tiene en el entendimiento” (7). Tras exponer en detalle esta “teoría del doctor Sutil”, Ockham pasa a refutarla, para lo cual empleará dos vías. Considerará, primero, indefendible que en las criaturas haya una distinción formal que no conlleve una distinción real. Luego, en segundo lugar, expondrá la falsedad de esta doctrina, aunque dicha distinción formal efectivamente se diese.

Sin entrar explícitamente en el problema de las distinciones —lo que quizá nos llevaría demasiado lejos— hay que mencionar que Ockham apela como principio de su refutación a la validez del principio de contradicción: “si la naturaleza y esa diferencia que la contrae no son lo mismo de ningún modo, entonces se puede afirmar algo verdaderamente de una y negarlo verdaderamente de la otra; pero en las criaturas no se puede verdaderamente afirmar y verdaderamente negar lo mismo de una misma cosa: luego no son una misma cosa” (8). De Andrés se limita a respaldar la supuesta validez de la argumentación de Ockham, sin considerarla en mayor detalle: “(Ockham) presenta la ‘*distinctio formalis*’ (en cuanto que no es ni real ni de razón) como un auténtico escamoteo metafísico del principio de contradicción, ya que nos llevaría a afirmar y negar simultáneamente algo de una misma cosa” (9). No se puede aceptar, sin embargo, tan rápidamente la contundencia de la argumentación

---

1979. Ockham está en el tomo II, y siempre cito según los párrafos del editor. La mayoría de estas referencias se halla, en latín, en de Andrés: *op. cit.* Para los textos que no se encuentran en la selección de Fernández, he seguido la edición Guillelmi de Ockham: *Summa Logicae*, Eds. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, Editada por Instituto Franciscano de la Universidad de San Buenaventura, St. Bonaventure, N.Y., 1974, que cito como *Sum. Log.* seguido de capítulo y línea.

7. FERNANDEZ, 3358.

8. FERNANDEZ, 3366.

9. DE ANDRES, 39.

ockhamiana contra Escoto, pues descansa sobre un supuesto que éste no aceptaría: que "la naturaleza y esa diferencia que la contrae no son lo mismo de ningún modo". Como ya quedó consignado, Escoto acepta la distinción formal de dicha naturaleza y de la diferencia individuante, pero afirma igualmente su identidad real; en ningún lado dice que "no son lo mismo de ningún modo (si natura et illa differentia contrahens non sunt idem omnibus modis)". Es sorprendente que Ockham exponga adecuadamente el pensamiento de Escoto, para después pasar a "refutarlo" sobre una base tan débil; parece más bien como si quisiera exponer su metafísica contradistinguiéndola de la de Escoto, pero sin afectarla decisivamente. En el calor de las polémicas del siglo XIV, tales imprecisiones son, quizá, justificables, pero no lo es el que hoy se quiera presentar al *Venerabilis inceptor* como una irrefutable cuchilla lógica, con el único interés de defender tesis de las cuales se está convencido de antemano. El silencio de de Andrés en este punto es elocuente y lo será todavía más.

En efecto, una de las razones que tuvo Escoto para arribar a su distinción formal es la de poder explicar adecuadamente las personas y producciones en Dios, pues la esencia divina y las Personas se distinguen formal pero no realmente. Así se obvia la contradicción que surgiría tras la afirmación de que "la esencia divina es el Hijo, y el Padre no es el Hijo, y, sin embargo, el Padre es la esencia". Contra esto, Ockham parece estar definitivamente acorralado, pero, en lugar de dar la pelea, se escurre por la puerta de una teología negativa que nunca fue más oportuna: "es algo peculiar y que sobrepasa a toda inteligencia el que no se siga esto: la esencia una numéricamente es el Hijo, el Padre no es el Hijo; luego el Padre no es la esencia. Y por eso, esa peculiaridad no se debe poner sino cuando fuerza a ello la autoridad de la Sagrada Escritura. Por lo mismo, tal consecuencia no hay que negarla nunca en las criaturas, porque respecto de ellas no hay ningún texto de la Sagrada Escritura que obligue a ello" (10). Lo cual patentiza la diferencia de concepción entre los dos grandes doctores: no que Escoto considere que la razón humana puede eliminar el misterio en su comprensión de Dios, pero no vacila en asumir las consecuencias de un mínimo de intelección clara en el ámbito teológico; Ockham, por el contrario, sustrae a la razón humana cualquier intento de comprensión de la divinidad, al ser ésta omnimoda y no atenerse más que a sí misma, resultando de ello un quebrantamiento al interior de la realidad, cuya línea divisoria no viene dada por las cotas ser de Dios-ser de las criaturas, sino, más bien, por acción de Dios-acción de las criaturas, pues Ockham acepta que la omnipotencia divina puede manifestarse incluso en el terreno de lo finito (por ejemplo, intuición de algo inexistente). Y de Andrés, ¿qué dice de todo esto? Considera que "para Ockham esta 'distinctio formalis' no es, como para Escoto, la consecuencia de una manera simultáneamente unitaria y múltiple de comprender la estructura metafísica de los seres" sino que "enraíza, no en unas posiciones de nivel metafísico, sino pura y hondamente en una posición de nivel teológico"

10. FERNANDEZ, 3367.

(11). Lo cual es perfectamente comprensible, pero justamente porque se trata de una "fórmula de aceptación ockhamista del Misterio que no tiene otro alcance que el de esa misma aceptación del Misterio" (12), no se entiende como pueda servir de argumento contra las posiciones —al menos más consecuentes— de Escoto.

En segundo lugar, dice Ockham, supóngase que se aceptase la distinción formal en las criaturas. Ni aún así se podría demostrar la existencia de una unidad menor que la unidad numérica y, por tanto, la teoría de una "natura communis" sencillamente sería falsa, pues "siempre que a alguna cosa le conviene uno de los opuestos, de suerte que real y verdaderamente recibe una denominación de él, los demás opuestos no le convendrán realmente, es más, los negará simplemente. Mas según tú, toda cosa existente fuera del alma es realmente singular y una numéricamente, luego ninguna cosa existente fuera del alma es realmente común ni con una unidad opuesta a la unidad de singularidad; luego en la realidad no se da unidad alguna más que la unidad de singularidad" (13). Todo lo cual es cierto, pero apenas parece afectar la argumentación de Escoto, que se sitúa en un plano metafísico, mientras Ockham replica desde una perspectiva física. Escoto puede muy bien aceptar lo que acaba de decir Ockham: en efecto, la naturaleza no se da nunca sin unidad numérica, sin embargo, no es *de por sí* ni particular ni universal, "sino que se da antes en el orden de la naturaleza que todas ellas (es decir, que la particularidad o que la universalidad)" (14). En un argumento que coloca a continuación, Ockham señala incluso una posible contradicción en Escoto: si la naturaleza y la diferencia no se distinguen realmente, "pero esa diferencia individual no puede ser muchas cosas numéricamente distintas realmente, luego tampoco la naturaleza, que se identifica realmente con esa diferencia que la contrae, puede ser muchas cosas realmente, ni, por consiguiente, puede ser una cosa distinta de esa diferencia; y así, la naturaleza no admite sin contradicción la multitud numérica" (15). Es la objeción más grave contra Escoto, y que tiene que ver con un delicado problema de interpretación del escotismo: en individuos diferentes, ¿la naturaleza común es numéricamente la misma? Hoy se tiende a responder negativamente esta pregunta, aunque en el pasado se la ha respondido afirmativamente (16).

11. DE ANDRES, 41.

12. DE ANDRES, 42.

13. FERNANDEZ, 3368.

14. FERNANDEZ, 3088.

15. FERNANDEZ, 3369.

16. Como indica Copleston, "la afirmación de Suárez (*Disputationes Metaphysicae*, 6, 1, N<sup>o</sup> 2) de que Escoto enseñaba que la naturaleza común es numéricamente la misma en todos los individuos de la especie, presenta incorrectamente la posición de Escoto". Cfr. F. Copleston: *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1982, T. 2. p. 490.

Como conclusión de esta parte, se puede decir que la crítica de Ockham a Escoto no es muy adecuada, siendo la razón de ello el que los dos autores tienen concepciones metafísicas muy distintas, que no pueden zanjarse mediante argumentos puramente dialécticos. El comentarista de Andrés tiende a pasar por encima este aspecto, y presenta a Ockham como si efectivamente demoliese las posiciones escotistas, aunque la mayor parte de las veces no hace sino citar largamente los textos latinos de Ockham, con entusiasmas mociones de aprobación para cada uno de ellos.

En seguida presenta de Andrés las objeciones de Ockham a otras líneas del realismo moderado, pues sea que se considere al universal como forma, sea que se le considere como tal por la consideración del entendimiento, o sea que se considere la universalización como producto de un conocimiento confuso, todas estas posiciones consideran que sigue habiendo un remanente —así sea pequeño— de universalidad en la realidad, por el cual remanente se justifica la predicación universal. Para Ockham esto es sencillamente inaceptable, pues “ninguna cosa existente fuera del alma es universal, ni de por sí, ni por algo añadido, real o de razón, ni como quiera que se la considere o se la piense” (17). Ockham no renuncia a hablar del universal, pero sí renuncia a considerarlo, de cualquier modo que sea, metafísicamente; todo ente existente es radicalmente singular, y nada hay en ellos que pueda asimilarse a una esencia existente de por sí. Entonces, ¿cómo se puede hablar del universal? Y una pregunta previa a ésta, ¿por qué hay que hablar, en definitiva, de un universal? Antes de pasar a responder estas preguntas, hay que decir que de Andrés se muestra, en estas secciones, más ponderado en su apreciación de Ockham; su consideración de los capítulos 15-17 de la *Summa Logicae* es, sin embargo, demasiado apresurada y sin hacer referencia al contexto de esta obra.

## 2. La teoría ockhamista del signo

El problema para Ockham ahora es el de fundamentar la posibilidad de un conocimiento universal —¡por esto tiene que hablar del universal!— mientras sostiene una ontología del singular —¡por eso el universal no puede sino tener el estatuto de signo!—. En efecto, el universal no es “una parte singular respecto de aquello que es universal, no más que el vocablo lo es de su significado. Sin embargo, así como el vocablo se predica verdaderamente y sin restricción alguna de lo significado por él, no por sí, sino por su significado, así el universal se predica verdaderamente de su singular, no por sí, sino por el singular” (18). El universal es signo del singular. Pero, ¿qué clase de signo? ¿Y cómo lo significa? Y previo a ello, ¿qué es significar?

---

17. FERNANDEZ, 3404.

18. FERNANDEZ, 3411.

El capítulo 33 de la *Summa Logicae* está dedicado al término 'significar'. Allí Ockham distingue cuatro sentidos en que los lógicos usan el término 'significar'; de Andrés, sin embargo, sólo considera el cuarto de estos modos, sin ni siquiera especificar que se dan otros tres que él no considera. En este último sentido, que es el más amplio de todos, se dice que un término significa si se trata de un signo que puede ser toda la proposición o una parte de ella y designa algo, ya sea de un modo primario o secundario, en el caso nominativo o en otro caso, expresando directamente algo o sólo connotándolo, de un modo afirmativo o puramente negativo. Según ello, y en este cuarto sentido, Ockham amplía notablemente la noción de signo en relación con la noción clásica agustiniana, que manifiesta una función estrictamente cognitiva (19). Tras una consideración —basada en el *Comentario a las Sentencias*— de otros modos de la significación, como son la *imago* y el *vestigium*, se arriba al nivel propio de la significación lingüística, pues hasta entonces se ha permanecido en el campo de la significación puramente representativa.

Ahora de Andrés —nótese la falta de sistematicidad en el uso de las fuentes— vuelve al primer capítulo de la *Suma de la lógica*, en donde Ockham, "en atención a los contumaces", precisa el sentido de signo: signo es "todo aquello que conduce al conocimiento de algo y es apto para suponer por ello o ser añadido a ello en la proposición, como son los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que tienen una significación indefinida, y lo que puede constar de tales cosas, como es la proposición" (20). Definición muy importante que amerita un comentario. Se coloca como característica fundamental del signo su función intelectual y su capacidad substitutiva (*supponere pro*). Esto lo enfatiza de Andrés, aunque también queda dicho que los sincategoremas —términos que sólo son significativos en el contexto de la proposición— y la proposición misma (!) son también signo en este sentido. Qué relación guarde esta definición con la ya citada del capítulo 33 sobre la significación— donde nada se decía sobre su capacidad intelectual—, no lo dice de Andrés.

Según de Andrés, la capacidad substitutiva de los signos permite la coincidencia de su noción con la del término, y respalda esta afirmación con una cita del capítulo 1 de la *Suma de la lógica*: "ya que 'terminus aliud non est quam pars propinqua propositionis. Definiens enim Aristoteles I Priorum dicit: terminus voco in quem resolvitur propositio ut praedicatum et de quo praedicatur, vel appositio vel divisio, esse vel non esse'" (21). Ahora bien esta referencia de de Andrés es parcial e inexacta, pues en el capítulo 2 Ockham ha distinguido tres

19. Cfr. SAN AGUSTIN: *De Doctrina Christiana*, I, 2: "llamo signos a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa".

20. FERNANDEZ, 3485.

21. DE ANDRES, 91.

sentidos del vocablo ‘término’: “Pero hay que saber que este vocablo ‘término’ se toma de tres modos”. Es decir, que de los tres sentidos que toma el vocablo ‘término’, de Andrés ha escogido uno —quizá el que mejor se acomodaba a sus intereses— y no se ha preocupado por mencionar que hay otros dos sentidos que él no ha tomado en consideración. Ockham expone estos sentidos así: “aquello que puede ser la cópula o el extremo (i.e., sujeto o predicado) de una proposición categórica o alguna determinación del verbo o del extremo (...) En otro sentido, ‘término’ se usa en contraste con ‘proposición’, de tal modo que se denomina término a toda expresión simple. Fue en ese sentido como yo usé la expresión en el capítulo precedente. En un tercer sentido, todavía más estrecho, ‘término’ se usa para significar aquello que, cuando se toma significativamente, puede ser el sujeto o el predicado de una proposición (...) Este sentido de “término” es el que Aristóteles define en el primer libro de los *Primeros analíticos*” (22). Es decir, que de Andrés retoma el tercer sentido mencionado por Ockham —el mismo definido por Aristóteles en los *Primeros analíticos*—, pero en el resto del primer capítulo —Ockham mismo lo dice— el sentido de ‘término’ que él considera es aquel que se usa en contraste con ‘proposición’, denominándose ‘término’ a toda expresión simple, lo que viene a ser el segundo de los sentidos definidos por Ockham.

Dicho esto, hay que considerar la división general de los términos —entendidos en el sentido mencionado arriba—, para la cual Ockham sigue a Boecio: hay tres clases de discurso, con sus correspondientes clases de términos, que son el escrito, el hablado y el conceptual. Los dos primeros no requieren explicación; de la tercera clase de términos dice Ockham que son una intención del alma que “consignifica naturalmente algo, y puede ser parte de una proposición mental y suponer por ello” (23). En esto Ockham se presenta como un seguidor de San Agustín, quien dice de tales términos concebidos y de las proposiciones que constan de ellos que son aquellas palabras mentales “que no son de ninguna lengua, que existen tan sólo en la mente y no se pueden exteriorizar, si bien las palabras, como signos que son subordinados a ellas, se pronuncian externamente” (24). ¿Cómo se puede precisar, primero, la relación que hay entre las palabras y los conceptos? Ockham continúa: “Digo que las palabras son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque, tomado en un sentido propio el vocablo ‘signos’, signifiquen siempre las palabras los conceptos mismos del alma primaria y propiamente, sino porque las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de suerte que el concepto significa algo primaria y naturalmente, y secundariamente, la palabra significa eso mismo” (25). El concepto significa primariamente la cosa misma; la palabra

22. *Sum Log.*, 2, 3-6; 10-14; 23-25.

23. FERNANDEZ, 3482.

24. *Ibidem.*

25. FERNANDEZ, 3483.

no significa al concepto, sino también a la cosa misma, pero de un modo secundario, pues *por sí misma* no tendría esta capacidad significativa, que le proviene enteramente de la del concepto. Sigue Ockham: "hasta tal punto (esto es así) que, instituida así la palabra para significar algún objeto significado por el concepto de la mente, si el concepto cambiase su significado, por el mismo hecho la palabra misma, sin nueva institución, cambiaría también su significado" (26). Nótese: *por el mismo hecho (eo ipso)*. La capacidad significativa de la palabra depende enteramente de la del concepto. Esta misma relación se da, proporcionalmente, entre los términos escritos y las palabras. Además de la inmediatez o mediatez significativa, se da una diferencia importante entre los términos mismos, y es que "el concepto o pasión del alma significa naturalmente lo que significa, mientras que el término oral o escrito no significa más que por la institución voluntaria. De esto se sigue otra diferencia, a saber, que el término oral o escrito puede cambiar arbitrariamente su significado, mientras que el concepto no lo cambia al arbitrio de nadie" (27).

Queda planteado así un doble problema muy complejo de interpretación del pensamiento ockhamiano en este punto: ¿qué quiere decir que los conceptos significan naturalmente sus objetos?, ¿cómo entender que las palabras dependen de los conceptos para significar? Para responder a la primera pregunta —que también sentará las bases para poder contestar la segunda— recurre de Andrés a un texto del capítulo 14 de la *Suma de la lógica*, lugar donde Ockham está estudiando el vocablo 'universal' y su opuesto el 'singular': "Hay que tener presente que hay dos clases de universal. Hay un universal naturalmente, que es signo predicable de muchos, de una manera parecida a como el humo significa al fuego; y el gemido del enfermo el dolor; y la risa la alegría interior" (28). En opinión del autor de Andrés, no hay que considerar que entre el concepto y su significado se dé una relación representativa, más propia de la *imago* y del *vestigium*, pues aquí estamos en el campo de signos definidos y entendidos desde el lenguaje, como Ockham mismo lo ha establecido. Pero, entonces, ¿a qué vienen estas comparaciones físicas y psicológicas? De Andrés se apresura a decir que ciertamente se puede identificar un nexo de tipo causal entre el objeto significado y su concepto, así como se da este nexo entre el humo y el fuego, el dolor y el quejido, la alegría y la risa. En su opinión, sin embargo, no es éste el punto que Ockham desea enfatizar; para él sería más importante la respuesta preordenada de algún modo que da el hombre a nivel conceptual ante la presencia de un objeto, y que constituye la naturalidad significativa: "la naturalidad de la significación natural en los ejemplos aducidos por Ockham parece basarse en una especie de preordenación estructural, fundada ella a su vez en la estructura misma psico-somática del hombre" (29).

26. *Ibidem*.

27. FERNANDEZ, 3484.

28. FERNANDEZ, 3496.

29. DE ANDRES, 99.

Personalmente considero muy poco apropiada esta "explicación" de de Andrés, aunque sólo fuera porque avanza sobre un terreno respecto del cual Ockham nada dice, sin insistir en la ambigüedad de expresiones como "preordenación estructural", "reacción espontánea", "estructura psico-somática del hombre", y otras linduras. Creo que con ello no se logra más que escamotear una verdadera solución al problema, que se base más en los textos de Ockham y menos en las fantasías del comentarista de turno. De Andrés al menos lleva la razón cuando constata que con esto se ha desplazado "el centro de gravedad de problema tan crucial en el ockhamismo hacia un terreno que hasta el presente nos parece no haber sido abordado por la investigación ockhamista" (30).

En relación con el modo de significación de las palabras, la posición de Ockham parece clara: toda su capacidad significativa depende de la del concepto correspondiente. Ockham considera que los conceptos forman un lenguaje mental, común a todos los hombres, y que justamente fundamenta y da validez significativa a los lenguajes culturales. Parece que ya en su misma época fue criticado por ello, pues con su estilo característico dice: "Nadie se admire de que yo hable de nombres y verbos que son mentales; más bien, primero lea a Boecio en su comentario al *Perihermeneias* y allí hallará esto mismo" (31). En ningún momento se ha dicho que las palabras no signifiquen las cosas mismas, lo que se ha dicho es que las significan secundariamente, por cuanto su significado depende del significado del concepto correspondiente. De Andrés, basándose en otro texto de Ockham (32), considera a éste como cima y remate de un movimiento en favor de un significacionismo directo de los vocablos, y no mediante los conceptos, en el sentido de que aquéllos no significan a los conceptos sino a las cosas mismas. Como no puede desconocer los textos de la *Suma de la lógica* que hablan de una subordinación de las palabras a las intenciones en el significar, opta por una "inmediación subordinada", de tal modo que el signo arbitrario, que "ha sido inventado para significar la misma cosa que el concepto", recibe, sin embargo, del concepto, "como fuente de luz propia, su fuerza significativa lingüística de una manera cuasi planetal" (33). De Andrés quiere colocar en un mismo plano significativo al concepto y a la palabra, aunque la capacidad significativa de la palabra siga dimanando, de todos modos, de la del concepto. Esto me parece inaceptable. De Andrés está leyendo simultáneamente textos de épocas distintas, no teniendo en cuenta, incluso, como él mismo lo dirá más adelante, que "la *Suma Logicae* representa la estructuración más consciente y revisada del pensa-

30. *Ibidem*.

31. *Sum Log.*, 3, 100-102.

32. Cfr. DE ANDRES, 143-144.

33. DE ANDRES, 146.

miento de Ockham”, siendo allí “donde los elementos ajenos a la interpretación del concepto como signo ceden el paso a una visión clara y definitiva del concepto signo-lingüístico con todas sus implicaciones” (34). Pregunto: ¿por qué insistir tanto en defender el modo de significación inmediato frente al mediato, incluso como si tuviese algún tipo de superioridad? ¿Qué consecuencias traería para el pensamiento de Ockham la aceptación de dicho tipo de significación mediato? Problemas estos que de todos modos apenas se pueden dejar planteados, pues su resolución analítica deberá referir a la teoría más amplia de la significación proposicional y la teoría de la sustitución (*suppositio*) que supone.

### 3. Aplicación de la teoría de la significación lingüística al problema del conocimiento conceptual

Ya se ha dicho que dentro del pensamiento de Ockham los conceptos (*intentiones animae*) no son representativos de su significado, sino que su capacidad significativa proviene, más bien, de su comprensión como signos lingüísticos, asociados a un cierto lenguaje interior. Para poder recoger todos los beneficios de esta teoría, hay que estudiar ahora el estatuto que el concepto mismo pueda tener —como significante, se diría hoy. En relación con esto, el pensamiento de Ockham manifiesta una evolución, desde sus posturas realistas iniciales y psicologizantes posteriores, hasta su posición definitiva presentada en la *Summa Logicae*. En el capítulo 12 de esta obra está desarrollando una investigación sobre los conceptos, y dice: “Es, pues, de saber que se llama intención del alma algo que hay en ella apto para significar otra cosa” (34). Ahora se trata justamente de saber qué sea ese “algo en el alma” (*quiddam in anima*) que es un tal signo. Y responde: “Algunos dicen que no es más que cierta ficción del alma. Otros, que es una cierta cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros, que es el acto de entender. En favor de esta opinión está esta razón: que en vano se hace por muchas lo que se puede hacer con menos cosas” (35). Y pasa a mostrar cómo es que, si se considera la intención como el acto de intelección mismo, se logra dar una explicación más sencilla —¡más económica!— de lo mismo que las otras teorías señalan, pues “el suponer por otra cosa y el significarla puede competir al acto de entender lo mismo que a cualquier otro signo” (36). Por eso, concluye, “no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa” (37); y aunque deja abierta la

34. FERNANDEZ, 3486.

35. FERNANDEZ, 3487.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

posibilidad de un examen más detenido de estas opiniones ("Sobre estas opiniones haremos un estudio más adelante"), su propio pensamiento al parecer no admite dudas: la intención es el acto de entender mismo. Claro que su preferencia por esta opinión se está basando en la teoría de la sustitución (*suppositio*), por lo que mientras no se estudie ésta no se comprenderá apropiadamente el pensamiento de Ockham en este punto. En este sentido, y como se verá pronto, puede decir de Andrés que "la función significativa con capacidad suposicional (constituyen) las características del signo lingüístico" (38).

Pero, ¿cómo se relaciona el concepto así entendido con el conocimiento conceptual? La designación de de Andrés es confusa, porque da a entender que Ockham, una vez establecida su doctrina lógica, se va a servir de ella para estatuir una teoría del conocimiento. Y ésta sería, evidentemente, una muy mala comprensión del pensamiento de Ockham en la que de Andrés parece no caer, ya que incluso la repudia explícitamente al hablar de la interpretación de Hochstetter, que "presenta el inconveniente de haber abordado el ockhamismo desde un punto de vista tan poco ockhamista como es el de la 'Erkenntnislehre' a la moda del siglo XIX" (39). Sin embargo, unas líneas más arriba había enunciado con claridad meridiana su idea axial sobre la relación que nos ocupa: "toda teoría del concepto trata de explicar la posibilidad del conocer y no precisamente la del recordar" (40). ¿Cómo puede ser esto? Justamente, porque "en virtud de aquella preordenación estructural de nuestra facultad cognoscitiva a abordar significativamente la realidad exterior, esta facultad reacciona espontáneamente frente a la presencia activa de la realidad exterior, realizando el acto de conocer, la 'intellectio ipsamet' que es (en cuanto reacción espontánea) un signo natural lingüístico, capaz de ser envío a muchas, e incluso infinitas cosas" (41). Enlaza así de Andrés sus tesis sobre la naturalidad de la significación del concepto con la relación de éste y el acto de conocer. A las primeras ya se les hizo la crítica pertinente. Respecto de lo segundo, considero que de Andrés está mezclando indebidamente dos áreas muy distintas, la lógica y la gnoseológica. Una cosa es que el concepto en cuanto acto intelectual sirva como índice de referencia a lo significado, que es el aporte fundamental y más importante de de Andrés y con lo cual estoy de acuerdo. Pero dicho acto intelectual es significativo, y puramente significativo, y buscar fundar en él un acto de conocimiento es buscar en vano. No se puede disociar en Ockham una consideración del acto de conocer de sus análisis sobre el conocimiento intuitivo y abstractivo, irreductibles sin más a un conocimiento

---

38. DE ANDRES, 167.

39. DE ANDRES, 170-171.

40. DE ANDRES, 170.

41. DE ANDRES, 173.

universal abstracto, como parece pretender de Andrés; en esto Ockham es perfectamente claro: “un universal es el primer objeto en el orden de adecuación (i. e., de adecuación como objeto del entendimiento), pero no en el orden del origen del conocimiento” (42). El concepto es el signo intelectual por excelencia, pero presupone otros *actos* del entendimiento, y no solamente una cierta preordenación estructural del aparato psíquico en orden a pronunciarse inmediata y significativamente sobre el objeto que se le presenta. Ockham mismo, por lo demás, siempre tuvo presentes las limitaciones de la lógica cuando se enfrentaba con la realidad concreta, y así puede decir hacia el final de la primera parte de la *Suma de la lógica*: “al lógico sólo le corresponde decir que la sustitución simple no se da por su significado; y cuando el término es común tiene que decir que la sustitución simple se da por algo común a su significado. Pero a él no le corresponde decir si aquello común se da en la realidad o no” (43). La lógica no se confunde con la metafísica ni con la gnoseología.

#### 4. La teoría de la “suposición” (44)

El carácter de signo lingüístico del concepto es incomprensible sin una teoría de la sustitución. ¿Por qué? Porque los términos no se consideran aisladamente, sino como partes de la proposición, y sólo al interior de ella pueden desplegar su potencia significativa. El carácter significativo del término es, en última instancia, proposicional. Pero, ¿cómo se relaciona esto con una teoría de la sustitución? Ockham dedica los últimos quince capítulos (63-77) de la primera parte de la *Suma de la lógica* a la sustitución de los términos. Y comienza este largo estudio con las siguientes palabras: “Una vez que se ha hablado de las significaciones de los términos, queda ahora hablar de la sustitución, que es una propiedad que le compete al término, pero nunca fuera de la proposición” (45). ¡Esa es la clave! El carácter significativo proposicional del término refiere necesariamente a una teoría de la sustitución. Sobra decir —pero lo digo— que aquí me es materialmente imposible entrar en los graves y sutiles problemas de la teoría ockhamiana de la sustitución, por lo cual únicamente haré referencia a sus principales líneas argumentativas y a los lugares en que patentemente esté en desacuerdo con el autor de Andrés.

42. OCKHAM, Guillermo de: *Quodlibeta*, I, q. 13, en Ph. Boehner: *Ockham Philosophical Writings*, Ed. Nelson Philosophical Texts, Toronto, New York, París 1959, p. 35.

43. *Sum. Log.*, 66, 132-136.

44. “Suposición” me parece una mala traducción de “suppositio”, y no por muy usada más aceptable. Incluso dentro del uso estrictamente lógico se puede prestar a equívocos, pues en una teoría de la inferencia (*consequentiae*) se ha de hablar de *suposiciones*. Para verter el término lógico “suppositio” considero más apropiada la palabra “sustitución”.

45. FERNANDEZ, 3526. Para esta parte, en consonancia con la nota anterior, he citado siempre “sustitución”, aunque en el original se leyese “suposición”.

La teoría de la sustitución parece, pues, presuponer una teoría de la significación de los términos, en lo que Ockham es completamente consecuente con lo que había dicho al comienzo de la *Suma*. Recuérdese que ya en el primer capítulo se había definido el signo en relación con la sustitución: “‘signo’ es todo aquello que conduce al conocimiento de algo y es apto para suponer por ello (sustituirlo) o ser añadido a ello en la proposición (...) y lo que puede constar de tales cosas, como es la proposición” (46). Y en el capítulo 5, hablando de los nombres concretos y abstractos, dice que algunas veces “el nombre concreto significa alguna cosa, o la connota, o la designa o la da a entender, y también la sustituye, y eso el término abstracto de ningún modo lo significa y, por consiguiente (*nec per consequens*), de ningún modo lo sustituye” (47). Ciertamente, la significación del término es condición para que sustituya a su significado en la proposición. Esta unidad intraproposicional de significación y sustitución será fundamental para la comprensión recta de lo que sigue. “Así, tanto el sujeto como el predicado sustituye, y, en general, todo lo que puede ser sujeto o predicado de la proposición, sustituye” (48). Retomando el carácter proposicional de la sustitución, se ha remitido a los términos de ésta, sujeto y predicado. Aquí se presentará un interesante problema, pero, antes de entrar a él, hay que decir qué está entendiendo Ockham en concreto por sustitución: “Se dice, pues, sustitución como equivalente a ‘posición por otro’, de suerte que, cuando un término está en la proposición por alguno (...) lo sustituye; y esto es verdad al menos cuando el término que sustituye se toma significativamente” (49). Sustituir, entonces, no es un poner por otro, al menos así no lo expresa Ockham —no se trata de una igualdad!—, sino *como* un poner por otro (*quasi pro alio positio*) —se trata de una analogía!— (50). Y continúa hablando Ockham del término que sustituye (“sustituyente”), aunque sin determinarlo como sujeto o como predicado, pues esta determinación —como se dirá enseguida— no es recta sino cruzada, pues, “en general, si el término sustituyente es sujeto, ese término sustituye a aquello de lo cual (o de su pronombre demostrativo) por la proposición se denota que predica el predicado; si el término sustituyente es predicado, ese término sustituye a aquello de lo cual se denota que el sujeto se pone como inferior suyo (o de su pronombre demostrativo) si se forma la proposición” (51). Así, si se forma la proposición “el hombre es animal”, se denota que Sortes verdaderamente es animal, si al formarse se está haciendo referencia a Sortes. Para el predicado la situación es parecida.

46. FERNANDEZ, 3485.

47. *Sum. Log.*, 5, 14-17.

48. FERNANDEZ, 3526.

49. FERNANDEZ, 3527.

50. Nótese la inexacta traducción de Fernández, usualmente mejor ajustado a los textos.

51. *Sum. Log.*, 63, 16-21; me he apartado un poco de la versión de FERNANDEZ, 3527.

¿Qué importancia tiene esto para el problema que nos ocupa? Pues que así se hace posible una teoría de la proposición, al quedar dotada ésta de una fuerte unidad interna por las referencias mutuas del sujeto a lo denotado por el predicado, y del predicado a lo denotado por el sujeto. La sustitución supone la significación del término, pero sólo se da al interior de la proposición, mas no de un modo simple sino por la mutua referencia de sus términos. Se construye así una unidad significativa proposicional —y ya no sólo terminista—, y se posibilita una teoría de la verdad, pues el lugar de ésta es el juicio y no el término.

De Andrés enfatiza todo el tiempo el carácter proposicional de la “suposición”, pero las “razones” que da para sustentar esto se limitan a ser un señalamiento de la palabra “proposición” —¡incluso la pone en mayúsculas!— cada vez que Ockham habla de la *suppositio* (52). En esta parte sobre la sustitución, de Andrés se ha ahorrado cualquier intento por *pensar* lo que Ockham está diciendo; y no lo digo con sorna —ojalá fuera así—; el mayor aporte de de Andrés aquí es la cita de textos de los antecesores de Ockham, Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano, a propósito de la sustitución. Por haberse sustraído así a la real consideración del asunto, sus reflexiones posteriores estarán erizadas de malentendidos e incomprendiones del pensamiento de Ockham. Dice, por ejemplo, “creemos poder resumir el pensamiento de Ockham en el planteamiento y solución del problema de conocer (...)” (53). Más allá de dicho planteamiento y solución —un poco sorprendente, por decirlo así—, pensar que Ockham aquí está hablando del problema del conocer es entender en él lo que uno quiere. Puesto que no sabe cómo logra dotar Ockham de unidad interna a la proposición, a partir de los términos, su significación y la sustitución, dirá que los conceptos —Ockham no habla aquí de conceptos, sino de términos, que es más amplio— poseen “una ‘afinidad’ o tendencia a unirse proposicionalmente; y ello en virtud de la capacidad suposicional” (54), esencializando de un modo inadmisibile la teoría de Ockham, que jamás hubiera aceptado la existencia de una “capacidad suposicional” fuera de la proposición, como si se hablara de una *formalitas* del concepto que se actualizaría en la proposición: “el resultado ‘molecular’ de la unión de esos ‘átomos’ lingüísticos, al actuarse su capacidad suposicional, constituirá la unidad primaria lingüística, es decir, la proposición” (55). Para sustentar todo lo cual ¡no trae ni una sola cita del mismo Ockham!

El remate de esta parte sobre las tres clases de sustitución y el problema de la verdad, apenas requerirá más comentarios a los ya señalados, entre otras

52. Mírese, por ejemplo, la página 231.

53. DE ANDRES, 233.

54. DE ANDRES, 234.

55. *Ibidem*.

cosas porque de Andrés mismo considera que el estudio detallado de esta parte —muy arduo en los textos— “carece de interés inmediato” (56). No puedo dejar pasar, sin embargo, algunas inexactitudes en las que incurre el autor de marras, como cuando habla de que *toda* la proposición puede tener sustitución personal, para lo cual recurre al siguiente texto de Ockham: “de suerte que siempre que el sujeto o el predicado de la proposición sustituya a su significado de modo que se use significativamente, siempre es la suposición personal” (57). Ockham no habla de que la sustitución se predique de la proposición completa, sino de sus términos, el sujeto o el predicado, de lo cual se cuelga de Andrés para decir que “aún dándose el caso de que el sujeto, vgr., actúe con sustitución no-personal, puede el predicado actuar con sustitución personal” (58), en una comprensión insólita que ningún texto avala. Todo lo contrario. Por la interrelación del sujeto y el predicado al interior de la proposición, mediante la sustitución, resultará que siempre tienen que poseer el mismo tipo de sustitución; hablo de la proposición verdadera, porque en una proposición falsa cualquier cosa puede suceder, y entiendo que no es ese el caso que de Andrés está exponiendo: “Para la verdad de la proposición singular (...) basta y se requiere que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo” (59); texto que de Andrés conoce..., al menos se encuentra en una serie de citas en latín que abarca más de una página (60). Concluyo esta parte manifestando mi desacuerdo con la pretendida “primacía de la suposición personal ockhamista” (61), pues aunque sí se considera que un término “puede tener siempre, en cualquier proposición en que se halle, sustitución personal, a no ser que por la voluntad de los que lo usan se la coarte a otra” (62), ello no indica primacía alguna, sino sólo que, en cada clase de sustitución, los términos cumplen funciones diferentes, perfectamente delimitadas en los respectivos capítulos. De Andrés, por su parte, considera la sustitución material o simple como una “desviación de su tendencia natural”, pues la sustitución personal constituye la “realización de la tendencia natural que el signo lingüístico tiene a desplegar plenamente su función significativa, (y de este hecho) arranca la primacía de esta sustitución personal sobre las otras dos” (63). Obviamente, sigue interpre-

56. DE ANDRES, 237.

57. FERNANDEZ, 3529; cfr. DE ANDRES, 252.

58. DE ANDRES, 251.

59. FERNANDEZ, 3538.

60. Cfr. DE ANDRES, 264-265.

61. Cfr. DE ANDRES, 256-258.

62. FERNANDEZ, 3534.

63. DE ANDRES, 257.

tando de Andrés a Ockham dentro de una perspectiva esencialista, donde la significación se da de un modo natural, gracias a nuestra propia constitución y a la constitución del mundo. ¡Menos mal que el mundo está tan bien hecho que todo encaja a la perfección!

## Conclusión

He considerado cuidadosa y minuciosamente el libro de Teodoro de Andrés sobre Ockham, porque —a veinte años de haber sido escrito— continúa siendo uno de los pocos textos asequibles en español sobre este gran autor. Y no me refiero al muy escaso volumen de traducciones de otros trabajos. Me refiero a la paupérrima *producción* de estudios no sólo sobre Ockham, sino en general sobre un período —la Edad Media—, que, no sé por qué malévolas influencias, se mira entre nosotros por encima del hombro, como la hermana pobre de la Historia de la Filosofía, cuya presencia hay que soportar, pero en modo alguno promover. Esta muy lamentable situación ha llevado a que consideremos lo poco que en nuestro ámbito lingüístico y cultural se produce sobre esta época, como especial, y casi que dotado de un aura heroica al haber sido hecho en tan adversas condiciones. Lo cual, en alguna medida, no deja de ser cierto. Y este es, sin duda, uno de los grandes méritos del trabajo de de Andrés, el de haber traído a la luz la obra e ideas de uno de los grandes pensadores de todas las épocas, sumido en siglos de olvido. Pero esto no significa un aplauso incondicional para la obra de quienes se han dedicado a esta labor. En filosofía, como en cualquier otra actividad intelectual, las tesis propuestas han de someterse al acero de la crítica, y sustentarse por ellas mismas o fenecer, aparte de toda invocación a sus buenas intenciones o a los méritos de su autor. Y, en mi opinión, desde esta perspectiva el trabajo en cuestión deja mucho que desear. Muchas veces se limita a hacer transcripciones de largas citas en latín; en más de una ocasión entiende un texto a la luz de otro de una época distinta, o en el que el contexto de la problemática ha cambiado; tiene una idea fija que intenta defender a toda costa, sin darle ocasión siquiera de expresarse a su contraparte. En fin, incurre en muchos errores que ya he señalado detalladamente, aunque también amerita algunos aciertos, a los que también ya me referí. Todo esto significa que, entre nosotros, aún se requiere mucho trabajar para que se comience a constituir una tradición intelectual comparable a la de otras latitudes. De Andrés ya aportó su granito de arena. Quedamos a la espera de nuevos aportes.