

Stoa,
Vol. 1, No. 1, 2009, pp. 77-97.
ISSN en trámite.

UNA FILOSOFÍA NOMINALISTA

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
Instituto de Filosofía
Facultad de Economía
Universidad Veracruzana
asienrag@gmail.com

RESUMEN: Frente a los grandes sistemas metafísicos destaca la austeridad y economía del pensamiento occamiano. El presente artículo pretende rescatar lo esencial del nominalismo para presentarlo como una filosofía vigente y concordante con una visión teológica reformada, así como con la lógica y las ciencias actuales.

PALABRAS CLAVE: Occam, nominalismo, ontología, teología reformada, lógica.

SUMMARY: In the face of the grand metaphysical systems, the austerity and economy of Ockam's thought is outstanding. The present paper intends to rescue the essentials of nominalism in order to present it as a living philosophy, in concordance with reformed theology, as well as with contemporary logic and science.

KEY WORDS: Ockham, nominalism, ontology, reformed theology, logic.

1. Introducción

Por muy abstractos que parezcan, los principios epistemológicos de Occam tuvieron efectos poderosísimos en el resquebrajamiento de la cosmovisión medieval y particularmente en la articulación de la reforma luterana, pues destruyeron la visión platónica racionalista de Dios y abrieron la puerta a la tesis de que la Palabra de Dios, no mediatizada por la filosofía escolástica, era una fuente primaria de conocimiento. Claramente, la Navaja de Occam junto con el principio de la autoridad soberana de la Escritura es el fundamento epistemológico del protestantismo luterano. La finalidad de este trabajo es presentar una filosofía nominalista —inspirada en el pensamiento de Occam— como una filosofía básicamente aceptable al protestantismo reformado, pero seña-

lando las dificultades que le plantean tanto la teología bíblica como la ontología de las matemáticas.

El nominalismo había sido un movimiento difuso a lo largo de Europa. Sin embargo, por virtud de la decisiva influencia del occamiano Gabriel Biel sobre la Universidad de Erfurt —*alma mater* de Lutero— Jodokus Trutfetter y Bartolomé Arnoldi, profesores de la misma universidad, lograron articularlo en un plan de estudios coherente que habrían de impartir en ella. En contra de la vía antigua, representada por Tomás de Aquino y Duns Escoto, Trutfetter y Arnoldi apelaron una y otra vez a un principio central de la vía moderna: toda especulación filosófica acerca del mundo debe ser comprobada mediante la experiencia y una razón basada en la realidad, sin tener en cuenta lo que incluso las más respetadas autoridades pudiesen decir en contrario.

La teología no era una excepción a este principio: toda especulación teológica debía ser sometida a prueba por la autoridad de las Escrituras tal y como las interpretaba la Iglesia. Trutfetter y Arnoldi enseñaron que la experiencia y la Escritura en la interpretación eclesiástica eran, por lo tanto, las únicas normas válidas para la filosofía y la teología. De esta manera, los profesores de Erfurt equiparon a Lutero con conceptos que habrían de resultar esenciales para la Reforma. Según Oberman (1992, p. 120),

Primero se hallaba la subordinación nominalista de la razón a la experiencia, por virtud de la cual, en contra de toda especulación ideológica, la realidad experimentada misma se convertía en el foco de la percepción del mundo. Más aún, los nominalistas buscaron distinguir entre la Palabra de Dios y la razón humana. En el ámbito de la revelación, en todos los asuntos concernientes a la salvación [humana], la Palabra de Dios es el único fundamento —aquí la razón y la experiencia no prescriben sino confirman; aquí no preceden sino que siguen.

Sin embargo, para Trutfetter y la mayoría de los académicos europeos de esa época, la obra de Aristóteles era fundamental, además de que seguía en ellos vigente el principio de que la autoridad para la fe era la Biblia *bajo la autoridad de la Iglesia*, manteniendo así el principio de que la interpretación de la Escritura estaba sujeta a la autoridad de la misma, basada a su vez en una supuesta “tradición apostólica” y en la propedéutica escolástica. La actitud de Lutero hacia la tesis de que la Escritura debía ser interpretada a la luz de la filosofía escolástica queda vívidamente dibujada en una carta que le escribiera a uno de sus profesores en 1517, advirtiéndole que “si Aristóteles no hubiera

sido un hombre de carne y hueso no vacilaría en afirmar que era el mismo Diablo”. La preocupación de Lutero era que ni la vía antigua ni la vía moderna permitían verdaderamente que sus doctrinas fuesen determinadas por la Palabra de Dios, a la cual Lutero consideraba como estando efectivamente por encima de toda autoridad —inclusive y particularmente por encima de la autoridad de la Iglesia. Pero había sido la misma vía moderna la que —al insistir en distinguir los ámbitos de la Palabra de Dios y la razón humana— había sentado las bases para que Lutero se replanteara la cuestión de si era necesario seguir interpretando la Escritura a través de la propedéutica filosófica escolástica y la tradición. En la vía luterana, las doctrinas teológicas tenían que ser determinadas por la Palabra de Dios, sin la mediación de Aristóteles y la tradición de la Iglesia (que en la práctica significaba la enseñanza bíblica interpretada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo). De esta manera, la reforma luterana puso en cuestión la teología y la filosofía escolásticas, pero esto vino acompañado de una profunda desconfianza hacia la razón en general y una zanja insalvable entre fe y razón, pues Lutero no concebía la posibilidad de que la razón misma pudiese a su vez ser reformada por la Palabra de Dios. Esta actitud queda resumida en la forma en que Lutero se refería a la razón, a saber, como “*die hure Vernunft*” [la ramera razón].

Occam adoptó de sus predecesores cuatro principios o suposiciones que usó repetidamente. El primero fue la creencia en la total trascendencia de Dios y la plena contingencia de todos los aspectos de la creación. El segundo es la distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada; esto es, la diferencia entre el poder de Dios considerado por sí mismo y su poder considerado desde el punto de vista de los decretos que ha hecho: Dios es libre de hacer lo que quiera mientras no contradiga su naturaleza. El tercero es que los entes corpóreos y sus cualidades son las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana: el mundo está hecho de cosas individualmente existentes, no universales. El cuarto y último principio es la llamada Navaja de Occam: no se debe multiplicar las entidades sin necesidad.

2. La trascendencia de Dios

Occam concebía a Dios como un ser absolutamente trascendente; es decir, como un ser que, si bien se revela en su creación, no necesita de la misma

para existir. Todo lo que no es Dios es criatura y tiene existencia contingente: depende de Dios para existir. Todos los cristianos están de acuerdo en la trascendencia de Dios; los problemas empiezan cuando se discute la naturaleza de Dios y, en particular, si hay ideas eternas en la mente de Dios que funjan como ejemplares con apego a los cuales Dios habría hecho todas las cosas. Estas supuestas ideas eternas fueron conocidas como ‘universales’ por los filósofos y los teólogos medievales.

3. Potencia absoluta y potencia ordenada

Una pregunta muy importante durante la Edad Media fue la relativa al fundamento de la posibilidad. “¿Son las cosas posibles porque Dios tiene el poder de crearlas, o Dios tiene poder de crearlas porque son posibles?”. Una de las tesis teológicas que defendió Occam a lo largo de sus escritos es que Dios no depende de ninguna otra persona o poder para existir. Tampoco hay algún principio externo que lo pueda coercer a hacer su obra, o a hacerla de una u otra manera. Dios pudo haber escogido no crear, o crear un mundo completamente diferente del actual. En contraposición, el carácter de la criatura consiste en ser completamente dependiente del Creador. La potencia absoluta de Dios consiste en su poder para hacer cosas distintas de las que ha hecho. Por ejemplo, Dios pudo haber hecho un mundo en el que las cosas no tuvieran diferencias de temperatura y todavía podría cambiar el mundo actual —si quisiera— poniendo a la Tierra como centro del universo. Afirmar que Dios tiene potencia absoluta implica negar que al crear Dios haya estado constreñido por modelos o ejemplares existentes con antelación a la fundación del mundo —implica que no hay ideas eternas en la mente de Dios. En otras palabras, Dios es omnipotente y libre de hacer lo que quiera mientras no entre en contradicción con su propia naturaleza. De manera que la razón humana está incapacitada para determinar lo que Dios puede o no puede hacer o decir. La potencia ordenada de Dios, por otra parte, es el modo en que Dios ha actuado en la historia, en sus decretos y en su revelación. Son los modos concretos, efectivos, en los que experimentamos a Dios en el mundo. Aunque Dios es libre de hacer lo que quiera, ha hecho elecciones que experimentamos como nuestro universo. La potencia ordenada se refiere a aquellas cosas que Dios hace en conformidad con las leyes que él mismo ha ordenado e instituido.

Claramente, por su potencia absoluta Dios pudo haber ordenado e instituido leyes completamente diferentes de las que de hecho rigen el universo. Para efectos de referencia ulterior, llamemos a ésta “la tesis de la arbitrariedad de Dios”.

Dooyeweerd (1984, vol. 1, pp. 186–187) encuentra una afinidad entre la concepción occamiana de la potencia absoluta y la griega del ciego destino:

El nominalismo ahora concebía la *potestas Dei absoluta* en un sentido que tenía alguna afinidad con la impredecible *Ananké* del motivo materia griego. Y, al hacerlo, se separó de la Autorrevelación integral de Dios en su Palabra, incluso en un grado mayor que el realismo tomista con su *teologia naturalis*. Abstrajo la voluntad de Dios de la plenitud de su Santo Ser y concibió su poder soberano como una tiranía carente de orden. (La traducción es mía)

Calvino repudió la doctrina de la arbitrariedad de Dios en términos particularmente duros. Después de afirmar que la voluntad de Dios es la regla suprema de toda justicia, aclara que

al expresarnos así no aprobamos el desvarío de los teólogos papistas [*i.e.* Duns Escoto y Occam] en cuanto a la potencia absoluta de Dios; error que hemos de abominar por ser profano. No nos imaginamos un Dios sin ley, puesto que Él es su misma ley; pues —como dice Platón— los hombres por estar sujetos a sus malos deseos, tienen necesidad de la ley; mas la voluntad de Dios, que no solamente es pura y está limpia de todo vicio, sino que además es la regla suprema de perfección, es la ley de todas las leyes. Nosotros negamos que esté obligado a darnos cuenta de lo que hace; negamos también que seamos jueces idóneos y competentes para fallar en esta causa de acuerdo con nuestro sentir y parecer. Por ello, si intentamos más de lo que nos es lícito, temamos aquella amenaza del salmo que Dios será reconocido justo y tenido por puro cuantas veces sea juzgado por hombres mortales (Salmo 51:4). (*Institución*, libro III, cap. XXIII, §2, vol. 2., p. 749)

Esta concepción de la voluntad de Dios como ley de todas las leyes sugiere que la misma voluntad de Dios pone un límite a las elecciones (leyes) que él libremente quiere imponer a su creación, y que ese límite hace que resulten siempre justas en el sentido que la Biblia usa el término. Esto no significaría que Dios está obligado a obedecer una Idea platónica, sino que su naturaleza es *ley ella misma*. Pero una fácil respuesta occamiana a ello consiste en señalar que Dios no impone leyes injustas precisamente porque ello entraría en contradicción con su propia naturaleza. Algunos pensadores han atribuido a Calvino la tesis de que la inmutabilidad de las promesas de Dios se deriva del

vínculo entre su esencia (*Deus in se*) y su naturaleza revelada (*Deus quoad nos*):¹ Dios es fiel precisamente porque su bondad le lleva a serlo (no serlo entraría en contradicción con su propia naturaleza). Calvino consideraba toda la especulación platónica sobre la esencia de Dios como carente de base escritural.

4. La ontología de Occam

En contraste con la enseñanza cristiana relativa a la unicidad de la divinidad —el monoteísmo— para Platón lo divino era en primer lugar una jerarquía ordenada de Formas o Ideas, las mismas que capta el entendimiento cuando entiende no lo que es un ejemplo individual de justicia o belleza, sino la Justicia o la Belleza “en sí”. Esta jerarquía es una unidad en la diversidad, pues hay conexión (*koinonía*) entre todas las Ideas, las cuales están finalmente subordinadas a la Idea del Bien. En algunos pasajes del diálogo *El Timeo* Platón habla de un Demiurgo, una especie de dios que ordena el mundo conforme a las Ideas tomadas como ejemplares. Esto supone que hay algo, una “materia”, un “Caos”, que debe ser ordenado por dicho Demiurgo, por lo que es necesario observar que hay un segundo principio divino en el sistema de Platón, si bien soslayado, no explicado, y apenas implícitamente reconocido. Algunos pensadores cristianos llegaron a identificar este Demiurgo con el Dios de Jacob, y a las Ideas con “pensamientos en la mente de Dios”. Pero, fuera del lenguaje mítico y poético de *El Timeo*, no hay evidencia de que el sistema platónico efectivamente postulara un Dios personal organizador del mundo conforme a algún propósito. Más bien, el “dios” de Platón es una figura simbólica que representa a la Razón como una fuerza operativa en el mundo.² Esta fuerza operativa es también identificada con la Idea del Bien. Por lo tanto, hay dos principios divinos en el sistema platónico: La jerarquía de las Ideas coronada por la Idea del Bien, y una especie de caos indeterminado originario a partir del cual la Razón constituye los entes individuales mutables, tomando las mismas Ideas como paradigmas para hacerlo. Esta ontología ejerció una enorme influencia en pensadores cristianos tan importantes como Agustín de Hipona y el mismo Tomás de Aquino.

¹ Cfr. Helm 2006, esp. capítulos 1, 11, y p. 15.

² Ésta es la opinión de Copleston 1985, vol. 1, p. 190.

Aristóteles —discípulo de Platón— es conocido por su crítica a la tesis de que las formas de las cosas son Ideas separadas (decía, por ejemplo, que la humanidad no existe aparte de los individuos Sócrates, Calicles, etcétera). Sin embargo, Aristóteles atribuía a algunas formas existencia separada y hasta divina. De hecho, a Tomás de Aquino le pareció que la doctrina de los ejemplares permitía compaginar la ontología platónica de las formas con la ontología aristotélica de la sustancia. Pero recuérdese que el Aquinate era el filósofo más influyente de Europa cuando Occam empezó su carrera filosófica.

El nominalismo de Occam debe interpretarse, en primer lugar, como el rechazo de la doctrina de los ejemplares entendidos como ideas en la mente de Dios. Contrariamente a los platónicos, quienes sostenían que había una naturaleza común inherente a las cosas similares y que incluso existía aparte de las mismas, Occam sostenía que no hay tales naturalezas comunes. Occam rechazaba tanto la concepción de una naturaleza común existente *aparte de* las cosas como la concepción de una naturaleza común existente *en* las cosas. Para Occam, no hay más universales que los conceptos generales que la mente va construyendo a partir de las similitudes entre las cosas. Occam llegó a mantener que el concepto era un entidad psíquica idéntica al acto de conocer, el acto de la cognición abstractiva.

Para Occam, los entes corpóreos y sus cualidades eran las realidades físicas fundamentales de la experiencia humana. Esto genera un cierto problema, pues parece haber en la realidad entes que no son ni una cosa ni otra: las relaciones. Occam se hace solidario de una cierta tendencia del pensamiento filosófico aristotélico a negar el ser de las relaciones. Aristóteles admitía que todo accidente es un ser y que toda relación es un accidente, pero antes de saltar a la conclusión del silogismo conviene recordar la definición aristotélica de accidente: “llamamos accidente a aquello que se encuentra en *un* ser y puede afirmarse con verdad de él, pero no de manera necesaria ni usual” (*Metafísica* 1025^a15). Parece claro que cuando Aristóteles formuló esta definición tenía en mente sobre todo a las cualidades ya que, en efecto, la definición acarrea como consecuencia que toda relación se encuentra en un ser, al parecer de la misma manera que la esfericidad de la Luna se encuentra en la Luna. Esto induce, naturalmente, a concebir las relaciones como si fueran cualidades, y es por ello que Leibniz mucho después se llegó a preguntar cuál es “el sujeto

de ese accidente que los filósofos llaman relación”, para concluir que “no puede decirse que ambos, *A* y *B* juntos [Leibniz está discutiendo el ejemplo ‘*A* es mayor que *B*’], sean el sujeto de ese accidente; pues si así fuese tendríamos un accidente sobre dos sujetos, con un pie en uno y otro pie en el otro, lo que es contrario al concepto de accidente”.³ Sabemos que la conciencia de este problema llevó a Leibniz a concebir su tesis de reducción de las relaciones a las cualidades y su doctrina monadológica, pero ni Occam ni ningún aristotélico se encontraba demasiado lejos de estas conclusiones: no debe sorprender, en efecto, que Boehner (1957, p. xlvii) señale que para Occam “toda realidad encontrada en las criaturas puede ser reducida en última instancia a dos clases de categorías: sustancias y cualidades”: *nulla res est, quid sit substantia vel accidens*.

El compromiso de Occam con la tendencia reduccionista apuntada se pone de manifiesto también en su teoría de la predicación, donde se da por sentado que toda proposición es de la forma sujeto/predicado. Habremos de ver, sin embargo, si las tesis nominalistas de Occam resisten la admisión plena del ser de las relaciones.

Incidentalmente, el concepto de ser es unívoco para Occam, en el sentido de que es verdaderamente predicable de todos los seres en cuanto que son seres. Así, en la proposición ‘la paternidad de Aristóteles con respecto a Nicómaco existe’ estoy predicando de tal relación lo mismo que predico de Aristóteles en ‘Aristóteles existe’. No hay ninguna confusión: según Occam, el concepto de ser y el concepto de existir son uno y el mismo concepto.⁴

De acuerdo con Occam, todo ente es singular porque todo ente es uno y “*nomen ‘singulare’ significat omne illud quod est unum et non plura*” (Bohner 1957, p. 33). En particular, todo universal es singular puesto que nada es universal excepto por significación, por ser un signo de varias cosas. Hay dos tipos de universales: naturales y convencionales. Los universales naturales son los conceptos y son así llamados porque según Occam significan lo que significan de una manera “natural” y sin que sea posible alterar su significado (su extensión) a voluntad de nadie (*conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque*) (Bohner 1957, p. 49). Los universales convencionales son los términos categoremáticos, verbales o escritos, y significan varias cosas *per voluntariam institutionem*, dependiendo del concepto al que están subordinados.

³ Citado en Simpson 1975, p. 28.

⁴ Cfr. Boehner 1957, pp. 90ss; también Copleston 1985, vol. 3, p. 78.

Occam implica que ningún cuerpo puede ser universal pues dice que “*universalia non sunt substantiae ullo modo*” (Boehner 1957, p. 37). pero es claro que esta afirmación es insostenible desde el momento en que hay letreros significativos que son propiamente cuerpos. Esto es perfectamente compatible, sin embargo, con el nominalismo de Occam.

La primera tesis nominalista fuerte de Occam consiste en negar que las propiedades de las cosas sean compartidas por diversos individuos, a la manera en que se dice que una y la misma esfericidad está en todas las cosas esféricas. En este sentido, para Occam los universales simplemente no existen; así, la proposición ‘la Luna es una esfera’ no estaría afirmando que la esfericidad está en la Luna, pues no habría una esfericidad común a la Luna, a Júpiter y a todas las cosas esféricas. La esfericidad de la Luna no es idéntica a la esfericidad de Júpiter: se trata de *dos* propiedades diferentes. Llamaremos a esta tesis ‘tesis I’.

La segunda tesis nominalista de Occam —la tesis II— afirma que los conceptos son *passionis animae* o actos del intelecto (*actus intelligendi*) (Boehner 1957, p. 43). De ellos dice Occam que existen en el alma como cualidades de ella (*istas passionis animae esse subjective et realiter in anima tanquam verae qualitates ipsius*)⁵ de donde se deduce, mediante la tesis I, que no hay conceptos comunes a todos los seres pensantes en el sentido de que el concepto de esfera que está en la mente de Euclides no es idéntico al concepto de esfera que está en la mente de cualquiera de sus discípulos. Llamaremos a esta consecuencia la consecuencia I.

Si las tesis I-II se complementan con la admisión de relaciones y si además se estipula que éstas, al igual que las propiedades, no son universales, entonces obtenemos una concepción nominalista del mundo de tipo occamiano: sólo existen entes corpóreos (“sustancias materiales”), propiedades particulares de sustancias materiales, relaciones particulares entre sustancias materiales, propiedades de estos dos tipos de entes, y relaciones entre ellos, pero también relaciones y propiedades de orden más alto. Puesto de manera más precisa: toda sustancia material es un ente; si A es un ente entonces todas las propiedades de A son entes; si A_1, \dots, A_n son entes y R es una relación entre A_1, \dots, A_n entonces R es un ente. Nótese que esto implica que las propiedades de las propiedades, o las relaciones entre ellas —las propiedades y relaciones

⁵ Cfr. Copleston, 1985, vol. 3, pp. 93, 108 y 109.

de segunda intención o, más correctamente, de segundo nivel—, también son entes. Las leyes y normas deben ser vistas como relaciones de segundo nivel que relacionan propiedades o relaciones de primer nivel de cierta manera. Por ejemplo, la relación entre la presión, el volumen y la temperatura de un gas es una relación entre las propiedades de cierta clase de entes (operativos en la modalidad física). Las normas sociales en sentido amplio (económicas, políticas, morales, etcétera) pueden ser vistas como leyes que determinan el buen funcionamiento de una estructura social (como una empresa, un estado o una familia). Esto significa que el lado ley de la realidad es algo tan real como los mismos cuerpos físicos o sus propiedades y relaciones, aunque no se pueda percibir a la manera en que se perciben los cuerpos. No obstante, de alguna manera se captan las leyes y normas en la experiencia a través de cogniciones intuitivas. Por ejemplo, una vez que se ha entendido la función de una determinada estructura social, es posible inferir con cierta claridad las principales normas que deben regirla para mantenerla en la existencia. Nótese que las leyes y normas son tan contingentes como cualquier otra realidad en el universo.

Así, esta concepción ontológica conduce a ver las regularidades y leyes que rigen el mundo como ciertas relaciones entre propiedades. En particular, los sistemas pueden ser vistos como entes individuales compuestos por otros entes (partes) y sometidos a ciertas regularidades. Es posible ver la ontología de la filosofía de la idea de la ley, de la cual Herman Dooyeweerd es el exponente principal, como un intento por clasificar las leyes y normas, y determinar sus conexiones intermodales.

5. La lógica de Occam

El esquema ontológico delineado en el apartado anterior podría ser satisfactorio si no fuera por un hecho desafortunado: no permite dar cuenta de la intersubjetividad —algunos la llamarían ‘objetividad’— de los conceptos y las entidades matemáticas. Tanto los conceptos, como los objetos geométricos y las clases, tienen un carácter de objetividad del que carecen los actos mentales (efímeros, fugaces y privados). Por ejemplo, si el conjunto vacío existe entonces es *uno*; si se identifica con una propiedad presente en la mente de algunos hombres entonces se trataría de una propiedad compartida por todos ellos, lo

que contradice la tesis I; pero si se identifica con una propiedad de la mente de un hombre entonces al dejar de existir el hombre dejaría de existir el conjunto vacío, lo cual es claramente falso. El argumento vale, *mutatis mutandis*, para los conceptos: si hemos de admitir que los conceptos son intersubjetivos entonces la consecuencia I debe ser rechazada. Por lo tanto, debe ser rechazada también al menos una de las tesis I o II.

La tesis I sólo puede ser rechazada, sin embargo, a costa de rechazar el rasgo más conspicuo del nominalismo occamiano. Esto se puede evitar sustituyendo la tesis II por una tesis que el mismo Occam sostuvo con anterioridad a ella. Me refiero a la tesis que afirma que “un universal no es algo real que existe en un sujeto (de inherencia), sea adentro o fuera de la mente, sino que tiene ser sólo como un objeto de pensamiento en el alma (*habet esse objectivum in anima*).⁶ Esto significa que el concepto no es una cualidad o propiedad de la mente, con lo que se elude la consecuencia I al mismo tiempo que se admite la posibilidad de que uno y el mismo concepto tenga existencia en diversas mentes. Quizá la analogía con los programas informáticos podría llegar a clarificar este antiguo asunto. La “mismidad” (identidad) de los programas permite referirse a las diferentes copias de un mismo *software* como “el mismo programa”. Tal vez sea más apropiado pensar un concepto como una especie de “programa informático” con copias físicamente ubicadas en diferentes cerebros. Y llevar la analogía de manera inversa, diciendo que los programas informáticos no deben confundirse con los procesos que realizan los ordenadores, sino que los hacen operar de cierta forma ya que *habet esse objectivum in hardware*. Claramente, esta forma de ver las cosas evita el platonismo —pues no se requiere postular entidades abstractas fuera de las mentes humanas— y se admite que los hombres pueden producir y transmitir conceptos.

No voy a considerar aquí las múltiples maneras en que un concepto puede ser construido, mismas que varían entre la abstracción a partir de la experiencia sensible hasta la síntesis a partir de conceptos o entidades abstractas.⁷ Lo que es importante es tener en cuenta que los conceptos no son siempre el resultado de una simple “separación” de las propiedades o relaciones de lo real sino en ocasiones el fruto de un esfuerzo —en ocasiones muy penoso— por arrancarle a la naturaleza sus secretos.

⁶ Boehner 1957, p. 41.

⁷ Esto se discute en detalle en García de la Sienra 2007.

Siguiendo una denominación de Occam, llamaremos *conceptos de primera intención* (*prima intentio*) a todos aquellos que signifiquen naturalmente entes no abstractos; de esta manera, conceptos como “planeta”, “sistema económico” o “protón” serán conceptos de primera intención o —como también diremos— de grado 1. Serán también de grado 1 todas aquellas proposiciones construidas a partir de conceptos de primera intención, como por ejemplo la proposición ‘Venus es un planeta’. Análogamente, los conceptos que signifiquen naturalmente entidades abstractas de grado 1, así como las proposiciones construidas a partir de ellos, serán llamados de grado 2; y, en general, los conceptos que designen entidades abstractas de grado n (si tales conceptos han sido efectivamente construidos) así como las proposiciones formadas a partir de ellos serán de grado $n + 1$. De esta manera, obtenemos el esquema de una teoría occamista de los tipos lógicos. Nótese que las propiedades y relaciones de segundo nivel *no son entidades abstractas*, sino que son designadas por conceptos de grado 1.

Antes de entrar a considerar el problema de las clases conviene reexaminar la doctrina occamista de la *suppositio* y la predicación. Obsérvese en primer lugar que también a los términos y a las proposiciones habladas o escritas (enunciaciones) se les puede asignar un grado, de acuerdo con la siguiente regla: el grado de un término es el grado del concepto al que está subordinado en la proposición, y el grado de la proposición coincide con el grado de sus términos.

Es interesante observar, sin embargo, que hay términos —como los así llamados trascendentales— que se encuentran en todos los grados; en cualquier caso el grado de la proposición será identificado con el grado del término de grado más pequeño.

Occam formuló una regla general con respecto al significado de los términos (categoremáticos), a saber: “en cualquier proposición un término nunca representa algo de lo que no es verdaderamente predicado, al menos si el término es tomado en su función significativa” (Boehner 1957, p. 65). Un término es tomado en su función significativa cuando se utiliza para designar aquello mismo que designa uno de los conceptos a los que está subordinado, pues un término puede ser *equivoco* y estar subordinado a más de un concepto.

No obstante, se comprende que, cuando el término es tomado en su función significativa, en general no hay dificultad para identificar el concepto al que está subordinado. Ahora bien, hay tres casos de *suppositio* para un término, a saber: *suppositio personalis*, *suppositio simplex* y *suppositio materialis*. En palabras de Occam, tenemos *suppositio personalis*

cuando un término representa los objetos que significa, sean éstos cosas fuera de la mente, o sonidos vocales, o conceptos mentales, o escrituras, o cualquier otra cosa imaginable. Cuando quiera que el sujeto o el predicado de una proposición represente el objeto significado, siendo tomado así en su función significativa, siempre tendremos *suppositio personalis* . . . La *suppositio personalis* tiene lugar cuando un término representa lo que significa y es utilizado en su función significativa (Boehner 1957, p. 66).

La *suppositio simplex*

es aquella en la que el término representa un contenido mental [un concepto], pero no es utilizado en su función significativa. (Ibídem)

La *suppositio materialis*, en cambio,

ocurre cuando un término no representa lo que significa, sino que representa un signo vocal o escrito, como ‘hombre’ es un sustantivo’.

Un término dado, como ‘hombre’, puede estar subordinado a distintos conceptos, digamos “animal racional” o “ser religioso”. En el caso de una proposición determinada, digamos ‘Sócrates es hombre’, sin embargo, se toma al término como si estuviera subordinado a un sólo concepto (en este caso “animal racional”), con lo que el término es utilizado para designar a los individuos humanos y se toma en su función significativa. Por lo tanto, en la proposición ‘Sócrates es hombre’ el término ‘hombre’ tiene *suppositio personalis*.

Ahora bien, en las proposiciones ‘hombre es un concepto de primera intención’ y ‘hombre es bisílaba’ el término ‘hombre’ no está tomado en su función significativa porque ninguno de los conceptos a los que está subordinado el término es predicable de *términos* o de *conceptos*: es falso decir, en efecto, que un término o un concepto es un hombre, *sea cual fuere el concepto de hombre al que esté subordinado el término ‘hombre’ realmente*.

5.1. *Suppositio* y verdad

La doctrina de la *suppositio* presupone que los términos categoremáticos que figuran en una proposición —el sujeto tanto como el predicado— son ambos nombres. Me parece que esta es una suposición admisible porque siempre se puede nominalizar el predicado de cualquier proposición. Por ejemplo, cuando el predicado de la proposición es un verbo, como en ‘Sócrates corre’, es posible transformar el predicado ‘corre’ a la forma nominal ‘es un corredor’ para obtener la proposición ‘Sócrates es un ser que corre’, en la que el término ‘ser que corre’ se toma como un nombre de las cosas que corren. Se puede dar un tratamiento análogo a las proposiciones de forma “relacional” si se transforma el verbo transitivo junto con el complemento en una frase nominal; por ejemplo, la proposición ‘Juan ama a María’ puede ser transformada en ‘Juan es un amador de María’, donde ‘amador de María’ es un nombre de las cosas que aman a María (que puede haber varias). Este método también se puede aplicar a formas relacionales de más de dos argumentos. Considérese la proposición ‘el punto A está entre los puntos B y C ’; en este caso la transformación arrojaría la proposición ‘ A es un punto entre B y C ’, en la que la frase ‘punto entre B y C ’ es un nombre de los puntos que se hallan entre B y C . Las irregularidades sintácticas del castellano dificultarían la formulación de reglas generales para efectuar sistemáticamente este tipo de transformaciones pero su magnífica riqueza garantiza que las transformaciones siempre pueden ser llevadas a efecto.⁸

Si lo anterior es correcto, se puede sostener que toda proposición singular o atómica es de la forma sujeto/predicado. Es fácil ver que esto no nos compromete a negar el ser de las relaciones ni nos impide construir cuantificaciones múltiples. Sólo porque existe una cierta relación entre los puntos A , B y C es verdadero predicar de A el término nominal ‘punto entre B y C ’; no debe ser confundida la estructura de las proposiciones con la estructura de la realidad que las proposiciones ponen de manifiesto. Para construir una cuantificación múltiple a partir de una proposición atómica sólo se requiere sustituir los nombres singulares que figuran en ella por variables y ligar estas variables con los cuantificadores que se deseen, especificando en cada caso

⁸ Según Henry 1972, pp. 4ss, era normal entre los lógicos medievales efectuar este tipo de transformaciones sintácticas en expresiones latinas con fines filosóficos.

—si se me permite la expresión— la *suppositio* de las variables, es decir, las cosas representadas por las variables. Para ilustrar esto considérese el siguiente caso. De ‘Juan es amante de María’ podemos obtener el enunciado abierto ‘ x es amante de y ’ sustituyendo los nombres singulares ‘Juan’ y ‘María’ por x y y respectivamente. ¿Cuál es la *suppositio* de estas variables? Depende de lo que se quiera expresar al ligarlas con cuantificadores. Si se quiere expresar, por ejemplo, que todo hombre ama a una mujer entonces es necesario subordinar ‘ x ’ al concepto de hombre y ‘ y ’ al de mujer para que la cuantificación ‘ $\forall x \exists y x$ es un amante de y ’ exprese justamente lo deseado.

Es de fundamental importancia notar que las condiciones de verdad de las proposiciones generales se reducen a las condiciones de verdad de las singulares. Vayamos por casos.

Particular afirmativa. (Ejemplo: ‘algún hombre es músico’). Esta proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

Sócrates es músico \vee Platón es músico \vee Corisco es músico \vee ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Particular negativa. (Ejemplo: ‘algún hombre no es músico’). Esta proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

Sócrates no es músico \vee Platón no es músico \vee Corisco no es músico \vee ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Universal afirmativa. (Ejemplo: ‘todo hombre es músico’). Esta proposición es verdadera si y sólo si la conjunción

Sócrates es músico \wedge Platón es músico \wedge Corisco es músico \wedge ...
(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Universal negativa. (Ejemplo: Ningún hombre es músico). Esta proposición es verdadera si y sólo si la conjunción

$$\text{Sócrates no es músico} \wedge \text{Platón no es músico} \wedge \text{Corisco no es músico} \wedge \dots$$

(y así para los demás hombres)

es verdadera.

Cuantificación múltiple. (Ejemplo: ‘algún hombre es robador de algunos coches a pesar de todo policía’; suposición simplificadora para fines ilustrativos: la *suppositio* de ‘hombre’ son las cosas a , b y c ; la *suppositio* de ‘coche’ son los objetos d y e ; la *suppositio* de ‘policía’ son las entidades a y b). Introducimos las variables ‘ x ’, ‘ y ’ y ‘ z ’ subordinadas a los conceptos de hombre, coche y policía respectivamente, para simbolizar la proposición como sigue:

$$\exists x \exists y \forall z xRyPz$$

(léase: x es un robador de y a pesar de z). Entonces la proposición es verdadera si y sólo si la disyunción

$$(aRdPa \wedge aRdPb) \vee (aRePa \wedge aRePb) \vee (bRdPa \wedge bRdPb) \vee \\ \vee (bRePa \wedge bRePb) \vee (cRdPa \wedge cRdPb) \vee (cRePa \wedge cRePb)$$

es verdadera.

Toda cuantificación en la que las variables representen un número finito de cosas puede ser expandida en principio a una conjunción o a una disyunción finitas, aunque en ocasiones ello requiera un esfuerzo considerable o sea prácticamente imposible. Al ser las componentes básicas de tales disyunciones o conjunciones, en todo caso, proposiciones singulares, se puede afirmar que el valor de verdad de las cuantificaciones es una función de y y se reduce a el valor de verdad de proposiciones singulares; esto es, como vimos, a proposiciones de la forma sujeto/predicado. En efecto, es un lugar común que la conjunción y la disyunción, junto con la negación, son funciones veritativas a partir de las cuales es posible definir todas las demás funciones veritativas usuales. Por lo demás, la formulación de las condiciones de verdad de las proposiciones singulares es sobremanera sobria y elegante, como ahora veremos.

Singulares. (Ejemplo: ‘Sócrates es hombre’). La proposición es verdadera si y sólo si el ente designado por el término ‘Sócrates’ es uno de los entes designados por el nombre ‘hombre’. Si el término ‘Sócrates’ es vacío, o es vacío el término ‘hombre’, o los dos lo son, o Sócrates no es hombre, la proposición es falsa.⁹

La formulación anterior resume la así llamada teoría de la identidad de la cópula, comúnmente aceptada por los lógicos del siglo XIV y en especial por Occam. Es interesante observar que la lógica de Occam —la lógica terminista— tuvo una enorme difusión y aceptación en la Nueva España. Fray Alonso de la Vera Cruz fue uno de los que la cultivaron, pero quizá el que más destacó en este campo fue Tomás de Mercado, con su importante texto *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. Redmond y Beuchot (1985) han hecho un estudio de la lógica novohispana cuyos textos —junto con textos clásicos de otros terministas occamianos— han sido publicados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en una colección dirigida por Mauricio Beuchot.¹⁰

6. Problemas en fundamentos de las matemáticas

¿Admite la teoría lógica cuasioccamiana hasta aquí presentada la existencia de los universos de entidades que presupone la matemática actual, particularmente los universos de clases y conjuntos? ¿Es posible razonar sobre estos objetos mediante el aparato de dicha lógica?

La admisión de los universos de clases y conjuntos parece regresarnos nuevamente al platonismo que tanto abomina el nominalismo. ¿Hay alguna salida nominalista al problema? Creo que la respuesta es afirmativa si es posible defender que el continuo es un concepto geométrico que se refiere a propiedades idealizadas de los entes reales individuales (superficies, volúmenes). Si esto fuera así, el continuo sería un concepto de segunda intención y la clase de las partes del continuo, al proveer suficientes entidades para construir el

⁹ Cfr. Moody 1953, pp. 30ss.

¹⁰ Parte de la *Summa logicae* de Occam ha sido traducida al inglés como *Ockham's Theory of Terms* y *Ockham's Theory of Propositions* (véanse las referencias al final). Como muestra Bird (1964), la lógica terminista se puede desarrollar de manera sistemática desde la silogística hasta las álgebras booleanas. Pienso que es más apropiada como lógica general que la lógica matemática, pero esta es una tesis que no puedo desarrollar aquí. Véase García de la Sienra 2008a.

universo natural de la teoría de Zermelo-Fränkel, resolvería el problema del estatus ontológico de los conjuntos.¹¹

El análisis de los cuantificadores de Occam, por lo demás, puede ser visto como una anticipación de la interpretación del cuantificador universal como el inf (“conjunción” o producto: \wedge) de una cierta familia de enunciados abiertos dentro de un álgebra de Lindenbaum y la del existencial como el sup (“disyunción”: \vee) de ciertos enunciados abiertos en el mismo álgebra.¹²

7. La Navaja de Occam

La epistemología se propone responder a la pregunta “¿cómo es que conocemos?” A diferencia de los filósofos medievales Occam insistió en que las cosas individuales pueden ser conocidas como tales cosas individuales y que el conocimiento directo, sin mediación, es posible. Redujo todo el conocimiento humano a dos categorías fundamentales: el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo está basado en los así llamados “juicios existenciales”, los cuales juzgan un objeto por experiencia directa cuando está presente a nuestros sentidos. Intuir significa contemplar, observar atentamente algo. No hay necesidad de depender de supuestos universales o una naturaleza común que medie nuestras sensaciones y experiencias:

Para Occam, la mente tenía naturalmente una cognición de cosas singulares propia, simple, no confusa, y completamente confiable. No se necesitaba decir más; no se necesitaba postular más; no se necesitaba suponer términos adicionales. (Ozment 1980, p. 57)

El conocimiento abstractivo, por otra parte, no consiste en juicios existenciales, sino que es un conocimiento que la gente tiene independientemente de si lo que conoce se haya o no presente a la mente. Desde luego, se basa en el conocimiento intuitivo, previo a las abstracciones, que proviene de la experiencia efectiva del mundo que sea halla fuera de la mente. La memoria de algo que se recuerda, que alguna vez tuvo lugar, es una forma de conocimiento abstractivo simple. El conocimiento abstractivo complejo consiste en la construcción de los objetos mentales que nunca han existido literalmente fuera de

¹¹ Bajo la plausible suposición de que la hipótesis del continuo es falsa. *Cfr.* García de la Sienra 2008a, p. 20

¹² *Cfr.* García de la Sienra y Lara, cap. 3.

la mente. Por ejemplo todas las ficciones imaginativas y los conceptos universales. El mismo proceso por el que la mente crea un unicornio es el proceso por el que produce los universales: a partir del conocimiento intuitivo y abstractivo simple de muchos individuos de la misma especie, la mente construye un concepto universal y correspondiente término lingüístico que significa a todos los miembros de esa especie. Siguiendo a Magee (2004), podemos esquematizar la estructura del conocimiento según Occam:

- [1] Tengo una cognición intelectual intuitiva de x y
- [2] de la blancura que inhiere en x (b). (1) y (2) causan parcialmente y están simultáneamente acompañados por
- [3] una cognición abstractiva de x y
- [4] su blancura. (3) y (4) cada una crean disposiciones (3*) y (4*) a actos similares.
- [5] Si formo la proposición p , ‘ x es blanco’, entonces (1) y (2) me permiten inmediatamente
- [6] juzgar que p es verdadera. Entonces, mañana,
- [7] tengo una cognición intuitiva imperfecta de x por virtud de (3*) y
- [8] de b por virtud de (4*).
- [9] Si formo la proposición q , ‘ x era blanco ayer’, entonces (7) y (8) me permiten inmediatamente
- [10] juzgar que q es verdadero.

Según Boehner (1964, p. xxi), el verdadero significado de la Navaja de Occam, la cual a veces fue expresada por Occam mismo en los términos “no se debe postular la pluralidad sin necesidad” (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*) y a veces también como “lo que se puede explicar suponiendo menos cosas es vanamente explicado con la suposición de más cosas” (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*) es que

no se nos permite afirmar un enunciado como verdadero, ni mantener que una cierta cosa existe, a menos que nos veamos forzados a hacerlo por su autoevidencia o por revelación, o por una deducción lógica a partir de una verdad revelada o una proposición verificada por observación.

La Navaja de Occam es, pues, una forma del principio de razón suficiente y es por lo tanto un principio tanto metodológico como epistemológico.

Una pregunta que surge muy naturalmente es la relativa al conocimiento de la ley natural. ¿Permite el aparato epistemológico occamiano el conocimiento de la ley natural?

Desde luego, a partir de la revelación es factible entender la ley moral y la voluntad general de Dios en temas como la forma del culto cristiano. Sin embargo, la pregunta es si es posible un conocimiento “natural” de al menos algunas de las normas para la creación. La respuesta de Occam es que el carácter preceptivo de algunas máximas es autoevidente. Según él hay tres tipos de ley natural:

[1] Algunas son principios autoevidentes, o se siguen o se toman de tales principios autoevidentes en moral; y acerca de tales leyes naturales nadie puede errar o siquiera dudar. Uno puede, sin embargo, no conocerlos, pues es posible no pensar y nunca haber pensado acerca de ellos. . . [2] Hay otras leyes naturales que son extraídas llanamente y sin gran consideración de los primeros principios de la ley. . . [3] Hay otras leyes naturales que son inferidas de las primeras leyes naturales por pocos incluso de los expertos, con gran atención y estudio y a través de muchas proposiciones intermedias. (*Diálogo entre maestro y estudiante*, parte III, tratado II, libro 3, capítulo 6. La traducción es mía)

Conforme al esquema del conocimiento de arriba, los primeros principios [1] son obtenidos por cognición intelectual intuitiva; los segundos son inferidos inmediatamente de los primeros; y los terceros sólo pueden ser obtenidos a través de un trabajo profesional meticuloso, mediante el uso de la lógica y otras proposiciones intermedias.

8. Conclusión

No hay duda de que, a pesar de las dificultades a que se enfrenta, una teoría del corte aquí presentado ofrece una visión filosófica básica antiespeculativa —una matriz—, dentro de la cual es posible plantearse ulteriores preguntas, particularmente acerca de la estructura de la realidad, acerca de la relación entre teoría y experiencia, o acerca del conocimiento y positivación de normas específicas. Permite plantear, además, los problemas semánticos, epistemológicos y ontológicos involucrados en la aparentemente ineludible distinción entre la esencia de Dios, *Deus in se*, y su naturaleza revelada, *Deus quoad nos*.

Referencias

- Barnes, J., 1984, *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton.
- Bird, O., 1964, *Syllogistic and Its Extensions*, Prentice-Hall, Englewood-Cliffs.
- Boehner, Ph., 1957, *William of Ockham. Philosophical Writings*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgo.
- Boehner, Ph., 1964, *William of Ockham. Philosophical Writings*, Bobbs-Merrill, Indianápolis.
- Calvino, J., 1986, *Institución de la religión cristiana*, 2 vols., Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk.
- Copleston, F., 1985, *A History of Philosophy*, Image Books, Garden City.
- De Mercado, T., 1986, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, UNAM, México.
- De Ockham, G., 1980, *Ockham's Theory of Propositions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Londres.
- , 1974, *Ockham's Theory of Terms*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Londres.
- , *Diálogo entre maestro y estudiante*, originalmente *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1342–43).
- Dooyeweerd, H., 1984, *A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols., Paideia Press, Jordan Station.
- García de la Sienna, A., 2008a, “Introducción”, en García de la Sienna 2008b, pp. 7–27.
- , 2008b, *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- , 2007, “Idealization in the Labor Theory of Value”, en J. Brzeziński, A. Klawiter, Th.A.F. Kuipers, K. Łastowski, K. Paprzycka y P. Przybysz, eds., *The Courage of Doing Philosophy. Essays Presented to Leszek Nowak*, Rodopi, Amsterdam, pp. 219–233.
- y J. Lara, s/f, *Los fundamentos lógicos del análisis infinitesimal*, inédito.
- Helm, P., 2006, *John Calvin's Ideas*, Oxford University Press, Oxford.
- Henry, D. P., 1972, *Medieval Logic & Metaphysics*, Hutchison, Londres.
- Magee, N., 2004, “William of Ockham and the Death of Universals”, en <http://evans-experientialism.freewebspace.com/ockam01.htm>
- Moody, E.A., 1953, *Truth and Consequence in Mediæval Logic*, North Holland, Ámsterdam.
- Oberman, H.A., 1992, *Luther: Man Between God and the Devil*, Image Books, Nueva York.
- Ozment, S., 1980, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, Yale University Press, New Haven.
- Redmond, W. y M. Beuchot, 1985, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, UNAM, México.
- Simpson, T.M., 1975, *Formas lógicas, realidad y significado*, EUDEBA, Buenos Aires.