



INDIVIDUO Y NATURALEZA EN GUILLERMO DE OCKHAM

JUAN JOSE SANGUINETI

1. *Un realismo individualista*

Una de las características fundamentales de la filosofía de Guillermo de Ockham es su insistencia en la realidad *exclusiva* de los individuos*. Este rasgo encuentra en apariencia una inmediata inspiración en la metafísica aristotélica, en su reivindicación de la substancia singular frente a las hipostizaciones platónicas de las formas universales. Apoyándose en numerosos textos de Aristóteles y el Comentador, Ockham se enfrenta, no ya con Platón, sino con las filosofías esencialistas de cuño aviceniano. Ockham denunciará, sobre todo en la escuela escotista, la inagotable proliferación de *formalitates* en las cosas, fruto de una lamentable confusión entre la lógica y la metafísica.

El Venerabilis Inceptor se impuso a sí mismo una labor de simplificación de la filosofía, a partir de un minucioso estudio de la lógica y de los modos apropiados de hablar. Pese a la gran distancia que lo separa de Aristóteles, debido a su voluntarismo teológico, hay ciertamente una veta en la que él estimaba coincidir con motivos genuinamente aristotélicos, y es la veta del individuo. En este sentido, Ockham pretendía volver a la verdadera lógica del Estagirita, purificándola de las adiciones y complicaciones que los «modernos» habían introducido. Pero en su esfuerzo por eliminar todo elemento platónico de las doctrinas filosóficas y teológicas imperantes, Ockham acabará

* Las obras de Guillermo de Ockham se citan según la edición crítica de la St. Bonaventure University (N.Y.), y se abrevian SBOP (= Ed. San Buenaventura, *Opera Philosophica*) y SBOT (= Ed. San Buenaventura, *Opera Theologica*). Cuando no se indica el autor, las citas son de Ockham.

por desterrar aquello que Aristóteles había rescatado de Platón y asentado en la realidad: la naturaleza de las cosas. Ockham se quedará con la singularidad de la substancia aristotélica, pero perderá su esencialidad, abriendo así las puertas, quizá sin saberlo, al empirismo.

Nos ocuparemos en estas páginas del modo, simultáneamente lógico y ontológico, en que Ockham trata el problema del individuo. Asistiremos así a su cuidadosa obra de inserción de los predicados esenciales en el individuo, cuidadosa en cuanto nuestro vocabulario lógico no debe nunca dejar de expresarla. Pero también veremos qué sucede a una naturaleza que no ha de ser universal *en ningún sentido*.

Comenzamos presentando dos tesis capitales, expuestas en su comentario a los escritos lógicos de Porfirio¹:

1) Toda cosa existente es singular y numéricamente una, por sí misma y no en virtud de algo añadido. La propiedad de ser singular conviene inmediatamente a cada cosa.

2) Ningún universal existe realmente fuera del alma, en los individuos, ni pertenece a su esencia. Universales son sólo las palabras y los conceptos, porque se predicán de muchos: no se dicen de sí mismos, sino de las cosas que significan.

Estas tesis son de un claro sabor aristotélico. Ellas nos traen a la memoria las célebres argumentaciones del Estagirita: no existe el Caballo en sí, sino sólo caballos individuales; lo real es singular, y los universales no son substancias, sino que se dicen de las substancias primeras. Por otra parte, Ockham no es nominalista realmente, porque no reduce los universales a nombres, sino a conceptos. Su posición es conceptualista: el universal no existe *in rebus*, sino sólo *in mente*; no es más que el concepto, que por naturaleza es predicable de muchos.

2. La primacía de la suposición personal

El instrumento con que Ockham defiende más eficazmente su postura es la teoría de la *suppositio*. Gracias precisamente a la *suppositio*, Ockham puede referir el vocabulario abstracto, fruto de la lógica humana, a las realidades singulares. La suposición —que en términos modernos coincide prácticamente con la *referencia* de Frege—, se

1. Cfr. *Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus*, proemium (SBOP II, p. 11).

conecta en Ockham con la verdad. «Nunca el término de una proposición, al menos si se toma significativamente, supone por algo, si no se predica de él con verdad»².

La suposición en Ockham es de tres tipos: personal, simple y material. Dejamos de lado esta última, menos importante, que se da cuando un término se toma como mera voz oral o escrita (por ej., «hombre» es palabra de dos sílabas).

La suposición es *personal* cuando el término se toma o «supone» por su significado. Así, según Ockham, en la frase «todo hombre es animal», *hombre* supone por sus significados, que son todos y cada uno de los hombres concretos, y no significa algo común a ellos³. Notemos cómo aquí Ockham define la suposición personal por el significado real —para distinguirla de la suposición simple o secundointencional—, pero al mismo tiempo mezcla el significado y la referencia, y más bien reduce el significado a la referencia. En los términos «Platón» y «El autor de *La República*», la suposición personal (referencia) es la misma, pero el significado es distinto, pues entendemos a un mismo sujeto bajo formalidades diversas. El nombre se *refiere* a un sujeto, *significando* una formalidad suya: «el nombre propiamente hablando —afirma Santo Tomás— *significa* una forma o cualidad, y *supone* por el sujeto al que se impone»⁴.

Esta diferencia en Ockham está enturbiada, y no por casualidad. Resulta que Ockham no admite de buena gana esa «formalidad» que afecta a la cosa —la aceptará como real sólo para las cualidades—, mientras que, por el contrario, tiene vigorosamente presente la realidad de la cosa singular. La suposición personal es referencia a las cosas, fuera de las cuales nada es real. Pero entonces, ¿qué sucede con lo que significamos *de* las cosas? Ockham no responde o, mejor, fuera del caso de las cualidades, que son auténticas *formas*, para él las predicaciones son exclusivamente referenciales.

Prueba de esto es que nuestro autor, cuando debe definir el término *significare*, se contentará con decir que un signo significa algo, cuando supone o puede suponer por ello⁵. No salimos así de la confusión, visto que el significado es ahora explicado en términos de suposición. Pero esto sirve al propósito de Ockham de exponer el significado de los universales esenciales. Citando a San Juan Damasceno, para

2. *Summa Logicae*, I, c. 63 (SBOP I, p. 194).

3. *Ibidem*, c. 64 (SBOP I, p. 195).

4. «Nomen proprie loquendo dicitur significare formam sive qualitatem, dicitur vero supponere pro eo, cui imponitur» (SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 3).

5. Cfr. *Summa Logicae*, I, c. 64 (SBOP I, p. 195).

quien «universale est quod multa significat»⁶, nuestro autor señala que la voz *homo* significa *omnes homines*⁷. Está claro que ésa es la suposición, pero no se ha dicho qué significa *homo* de todos los hombres.

La suposición *simple* se da cuando un término supone por la *intentione animae*, como sucede para *homo* en la frase *homo est species*. Es la consideración lógica o secundo-intencional del concepto, que cierto platonismo camuflado no siempre había reconocido como pura perspectiva lógica. Así, en Pedro Hispano la suposición simple es «la acepción de un término común por la cosa universal (*re universali*) figurada por él mismo, como cuando se dice *homo est species*, o *animal est genus*»⁸.

La distinción entre la suposición *simplex* y *personalis*, que penetrará sin obstáculos en la escolástica, podría dejar en la oscuridad, al menos desde el punto de vista técnico de la *suppositio*, la posibilidad de nuestra mente de referirse a la *natura* abstrayendo de los individuos. Habría sido más eficaz distinguir claramente entre nombres *proprios* y nombres *comunes* concretos, pues en los primeros la referencia a un individuo determinado es inmediata, mientras que en los segundos el intelecto considera primariamente la naturaleza, si bien como parte formal de un individuo. Al pensar en «hombre», la inteligencia humana prescinde abstractivamente de los individuos concretos, sin perder por ello la referencia remota a los mismos, para considerar la naturaleza en sus propios contenidos inteligibles (en los nombres abstractos, como «humanidad», ya no hay referencia alguna al individuo). De ahí la importancia de distinguir entre *significatio* y *suppositio*, para mantener siempre los dos extremos: la intelección de la naturaleza, y la realidad concreta (*suppositum*) en la que esa naturaleza tiene su ser.

3. El lenguaje esencial se refiere a los individuos

Consideremos ahora cómo interpreta Ockham diversas formas proposicionales en las que entran en juego los universales y su referencia a los singulares. Así veremos hasta qué punto el Venerabilis Inceptor mantiene con coherencia su doctrina.

6. SAN JUAN DAMASCENO, *Dialectica* (PG 94, 659A).

7. Cfr. *Summa Logicae*. I, c. 33 (SBOP I, p. 96).

8. «Suppositio simplex est acceptio termini communis pro re universali figurata per ipsum, ut cum dicitur *homo est species*, vel *animal est genus* (PEDRO HISPANO, *Summulae Logicales*, Marietti, Romae 1947, p. 58).

«a) En el c. 66 de la primera parte de la *Summa Logica*, Ockham examina el sentido de la proposición, «homo est dignissima creatura creaturarum» (entre las criaturas corpóreas, como es obvio). Santo Tomás analiza la misma frase en su comentario al *Perihermeneias*.

Tomás de Aquino señala que el universal se puede tomar en su realización en cierto individuo (Pedro), o bien tal como se da en el intelecto, de modo abstracto (hombre)⁹. Pero añade que, en el segundo caso, hay dos modos de predicar algo de ese universal: 1) cuando se le atribuye lo que es propio sólo del intelecto (p. ej., «el hombre es una especie»); 2) cuando se le atribuye lo que pertenece a su misma naturaleza, y que por tanto es predicable de los individuos (p. ej., «el hombre es la más digna de las criaturas»).

El texto dice así: «A veces se atribuye algo al universal en cuanto tomado por el intelecto como una unidad, y sin embargo lo que se le atribuye no pertenece al acto del intelecto, sino al ser que tiene la naturaleza aprehendida en las cosas extramentales (*esse quae habet natura apprehensa in rebus*), como al decir 'el hombre es la más digna de las criaturas'. Y esto conviene a la naturaleza humana también en cuanto está en los singulares. Pues cualquier hombre singular es más digno que todas las criaturas irracionales. Sin embargo, todos los hombres singulares no son *un* hombre extramental, pues esto último corresponde a la consideración intelectual»¹⁰. Como vemos, al hablar de «hombre» en general, no nos limitamos a referirnos a todos los hombres, sino que ese acto de referencia —psicológicamente es la *conversio ad phantasmata*— es posible gracias a la comprensión abstracta, pero real, de la naturaleza humana.

Ockham, por su parte, argumenta correctamente que en esa frase el término *homo* no se refiere a una naturaleza o especie distinta de los singulares, pues entonces habría algo, que es la especie, que sería más noble que los hombres, lo cual viene a negar la verdad de la frase propuesta. La solución es que *homo* allí supone personalmente, de modo que cualquier frase singular correspondiente es verdadera, como «*este* hombre es más noble que todas las criaturas corpóreas»¹¹. Un matiz sutil separa a Ockham de S. Tomás en este análisis: para el Aquinate, *este* individuo es más noble que el resto de las criaturas corpóreas en virtud de su *naturaleza*; pero Ockham —como veremos— no admite hablar de una naturaleza que no sea el mismo individuo. Y así no puede explicar por qué todos los hombres tienen tal dignidad.

9. Cfr. SANTO TOMÁS, *In I Perih.*, lect. 10.

10. *Ibidem*.

11. Cfr. *Summa Logicae*, I, c. 66 (SBOP I, pp. 200-201).

b) A continuación Ockham explica el sentido de frases universales como «el color es objeto de la vista», «el hombre es risible», «el triángulo tiene tres ángulos». Tomadas literalmente, esas frases significan que un concepto recibe cierta predicación (p. ej., al concepto de triángulo conviene el predicado de tener tres ángulos), pues si ellas hablan de *un* objeto, éste no puede ser más que el concepto. Pero *in actu exercito* los sujetos de esos enunciados suponen personalmente: «el hombre es risible» significa que cada hombre singular es risible. Por desgracia Ockham no da la razón de que *cada* hombre concreto sea risible¹².

c) El problema entonces es que, si «hombre» supone por Pedro, Pablo, etc., y no por una naturaleza común a esos individuos, el universal parecería ser equívoco en sus múltiples aplicaciones. Pero Ockham se adelanta a advertir que no hay equivocidad, porque la voz *homo* se impone a todos por igual, no a uno más que a otro, en virtud de la predicación de un mismo concepto. Pues cabe que «una voz signifique igualmente a varios, porque con una misma imposición se aplica a todos aquellos por los cuales un determinado concepto les es común (...) Es el caso de la voz *homo*, que es simplemente unívoca, porque el que impuso esta voz *homo* pretendía que significara toda cosa de la que un determinado concepto se predica»¹³. Una vez más Ockham omite decirnos por qué ese concepto se adecúa naturalmente a todos los hombres (*naturalmente*, porque él siempre dejó claro que los conceptos son signos naturales de las cosas, no convencionales como las palabras)¹⁴.

¿Quizá puede esperarse alguna luz consultando qué nos dice Ockham del concepto? «El concepto o pasión del alma significa naturalmente todo lo que significa»¹⁵. «El concepto es una *intentio* o pasión del alma que *significa* algo naturalmente, apropiado para ser parte de la proposición mental, y para suponer por lo mismo»¹⁶. No hay aquí ningún rastro de convencionalismo ni de nominalismo. El concepto es como una palabra interior que no pertenece a ninguna lengua, y a la que toda lengua se subordina. El concepto significa naturalmente, y significa aquello mismo por lo que supone...pero no se nos ha dicho qué significa.

12. Cfr. *Ibidem* (SBOP I, pp. 201-204).

13. *In I Sent.*, dist. 2, q. 4 (SBOT II, p. 140).

14. Cfr., para este punto, Teodoro DE ANDRÉS, *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1967.

15. «Conceptus seu passio animae naturaliter significat quiddam significat» (*Summa Logicae*, I, c. 1 [SBOP I, p. 8]).

16. «Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere» (*Summa Logicae*, I, c. 2 [SBOP I, 9]).

4. La predicación como equivalencia entre suposiciones personales

Una sagaz aplicación del «individualismo lógico» ockhamista es la doctrina de que el predicado de la proposición, si el sujeto supone personalmente, debe también suponer personalmente por lo mismo que supone el sujeto de la frase, como condición para que ésta sea verdadera. Así, en la frase «el hombre es animal», aunque el sujeto y el predicado no sean idénticos, sí suponen por lo mismo.

De este modo, cuando decimos «Sócrates es blanco», el *es* indica identidad entre dos nombres del individuo: estamos diciendo que «Sócrates es un individuo blanco»¹⁷. La predicación es establecer la identidad entre la suposición del sujeto y la suposición del predicado¹⁸.

En este punto Guillermo de Ockham parece desautorizar a Santo Tomás (si nos atenemos a las indicaciones de la edición de Boehner). «Es falso lo que dicen algunos, ignorantes, de que el nombre concreto en la parte del predicado supone por la forma; por ejemplo, que en 'Sócrates es blanco', *blanco* supone por la blancura»¹⁹, pues entonces habría que decir que «Sócrates es blancura». La frase aludida de Santo Tomás sería la siguiente: «el término puesto en el sujeto se toma (*tenetur*) materialmente, esto es, por el sujeto (*pro supposito*); y puesto en el predicado se toma formalmente, es decir, por la naturaleza significada (*pro natura*)»²⁰. En diversos sitios de la *quaestio* Santo Tomás acude a este principio de la predicación²¹.

Desde luego, Tomás de Aquino no dice sin más que, en un enunciado, el sujeto suponga por la cosa y el predicado por la naturaleza. Los términos concretos sólo pueden predicarse de otros términos concretos, y los abstractos de los abstractos, cuando la predicación es con el verbo *est* («el justo es virtuoso», «la justicia es virtud»). «Los nombres concretos suponen por un supuesto que tienen una naturaleza»²², y «de cualquier supuesto de una naturaleza puede predicarse verdadera y propiamente un nombre que signifique tal naturaleza en concreto,

17. P. GEACH ha hecho notar la vinculación entre el nominalismo y la teoría predicativa de los dos nombres. Cfr. *Logic Matters*, Basil Blackwell, Oxford 1972, pp. 289-301.

18. Cfr. *Expositio in librum Prophyrii De Praedicabilibus*, c. 1 (SBOP II, p. 25).

19. *Summa Logicae*, I, c. 63 (SBOP I, p. 194).

20. «Terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito; positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 7, ad 4).

21. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 9 ad 3.

22. «Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 5).

como de Sócrates y Platón se predica verdadera y propiamente *homo*»²³. El predicado puede ser nominal, si el juicio emplea la cópula *est*.

Aún así, Santo Tomás ha dicho que el término del predicado *tentur formaliter*, pues aunque sea un nombre, su función en el predicado no es la de un nombre, sino la de significar el acto de un sujeto. «Pedro habla», no dice que «Pedro es un hablante»: *habla*, el verbo en modo personal, expresa el acto de un sujeto (aunque no siempre ese acto sea real). Ockham ha nominalizado la función del predicado, perdiendo así el carácter esencialmente activo del juicio, que expresa el modo de ser de un sujeto (excluimos de esto, naturalmente, los juicios de identidad).

Lo que sucede es que Ockham rehuye interpretar el juicio en términos de inherencia. Por eso rechaza, en principio, que el verbo indique una acción del sujeto, pues «raramente o nunca los predicados están realmente en el sujeto, ni como parte, ni como algo de su esencia, ni por real inherencia; sino que en todo caso, a veces, implican algunas cosas que están en las cosas implicadas por los sujetos»²⁴.

5. El problema de la predicación esencial

La nominalización del predicado para Ockham significa un mayor control predicativo del individuo. Pero es diverso el caso cuando se predica de algo una cualidad, que para Ockham es realmente distinta de la substancia, de las otras formas de predicación. Así, Ockham explica que «la proposición ‘lo blanco es blanco por su blancura’ es verdadera, porque lo blanco indica un *quod*, y blancura un principio *quo*, siendo ambos realmente distintos. En esa proposición, *lo blanco* supone personalmente por el sujeto poseedor de la blancura, y *blancura* supone, también personalmente, por la forma misma de la blancura inherente a la substancia»²⁵. Por otra parte, para Ockham, en el enunciado «esto es blanco» no se predica de *esto* una blancura en general, sino *esta* blancura concreta²⁶: para que la frase sea verdadera, el predicado debe suponer por lo mismo que el sujeto.

23. *Ibidem*, a. 1.

24. *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, I, c. 2 (SBOP II, p. 385).

25. *In III Sent.*, q. 1 (SBOT VI, p. 29).

26. Cfr. *Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus*, c. 1 (SBOP II, p. 25).



Pero el caso es muy distinto cuando nos topamos con los predicados esenciales (especie, género, diferencia). Las frases «Pedro es hombre», «Pedro es animal», etc., son verdaderas por la identidad de suposición del sujeto y el predicado, pero no porque el predicado signifique una forma inherente. Este punto es absolutamente central en nuestro autor. La verdad de las proposiciones singulares «no requiere que el sujeto y el predicado sean idénticos realmente, ni que el predicado sea realmente en el sujeto, o inhiera o se una realmente a éste —así como para la verdad de la proposición *iste est angelus* no se requiere que el término común *angel* sea idéntico realmente al individuo indicado por el sujeto, ni que le inhiera realmente o cosas por el estilo—, sino que basta y se requiere que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo (*supponant pro eodem*) (...) No se denota en ese enunciado que éste tenga angelidad, que en él se dé angelidad o cosas semejantes, sino que se denota que es verdaderamente un ángel»²⁷. No se ha explicado, ciertamente, en virtud de qué decimos con verdad que ese individuo es ángel y no otra cosa.

Ante la proposición «Sócrates es hombre», Ockham afirma que el predicado «hombre» supone por Sócrates. Bien, pero, ¿igual que en «Sócrates es blanco», *blanco* supone por Sócrates? No, porque «hombre» para Ockham no designa la naturaleza humana como si fuera una parte de Sócrates. ¿Qué clase de parte sería? Desde luego, si «hombre» designa algo real, ha de ser singular: debe ser la «humanidad» de Sócrates, no la humanidad en general. Pero, ¿qué es la humanidad particular de Sócrates? No es ni un accidente, ni una parte integral (huesos, brazos, etc.), ni la forma particular de Sócrates, ni su materia particular. La solución es que en la frase *Petrus est homo*, *homo* indica la naturaleza particular de Pedro, que es el mismo Pedro²⁸. Y así Ockham ha identificado la naturaleza con la persona: he aquí el paso trascendental.

6. La esencia es el mismo individuo

El «individualismo lógico» de Ockham le ha arrastrado así a erigir al mismo individuo en titular exclusivo de su propia esencia, que es el mismo. Ockham no niega la existencia de la naturaleza, pero en su intento de enraizarla aristotélicamente en los singulares, ha llegado a identificarla con la misma singularidad.

27. *Summa Logicae*, II, c. 1 (SBOP I, pp. 249-250).

28. *Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus*, c. 2 (SBOP II, pp. 35-36).

Sobre la identidad entre naturaleza y *suppositum*, el Venerabilis Inceptor ha sido suficientemente explícito en sus diversas obras. Su doctrina se enfrenta aquí con Escoto, que admitía una *distinctio formalis*, bien que no *realis*, entre Pedro y su humanidad. Para Ockham, la distinción formal, intermedia entre la real y la de razón, sólo es aplicable a Dios. La frase «Juan es hombre» de ninguna manera implica que en Juan haya algún elemento real correspondiente a «hombre», diverso de «Juan». Por consiguiente, frases como «Pedro tiene humanidad», y otras por el estilo, literalmente tomadas son falsas²⁹.

En el individuo material sólo hay distinción real entre la materia individual y la forma individual —nada es universal en el ente concreto—, y entre la substancia y los accidentes, igualmente individuales. Sería también absurdo pensar que la naturaleza humana común está en cada persona «contraída» por una diferencia individual, del mismo modo que un género se contrae en sus especies en virtud de diferencias formales (solución de Duns Escoto). Se concluye, pues, que cada hombre *es* su propia humanidad, o que Sócrates *es* su misma humanidad³⁰.

Sólo en un caso singularísimo la naturaleza humana es realmente distinta de la persona: Jesucristo. Según Ockham, en los demás hombres la naturaleza es subsistente, o ella misma es supuesto no sustentado por otro *suppositum*. En cambio, la naturaleza humana de Cristo está asumida y sustentada por la Persona Divina, y por ello no es persona, y se distingue realmente del Verbo. En este sentido, es verdad que «el Hijo de Dios es hombre», pues el predicado «hombre» supone aquí por el Hijo de Dios, aunque indique su naturaleza humana; pero no es verdad que «el Hijo de Dios es humanidad», sino que hay que decir que tiene la humanidad como parte real asumida³¹.

La distinción entre sujeto *quod* y principio *quo* es válida, según Ockham, sólo para el binomio substancia-accidente. La naturaleza humana, al no estar sustentada por un sujeto, en Pedro es ella misma sujeto *quod*. «En los hombres que no son Cristo, no es verdad que 'este hombre es hombre por su humanidad', pues *hombre*

29. *Summa Logicae*, II, c. 1 (SBOP I, p. 250).

30. Abelardo había llegado a la misma conclusión: «cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrates est, et ipse Socrates, nulla ab illo differentia est» (ABELARDO, *Lógica «Ingredientibus»*, ed. Geyer, Beiträge zur Geschichte Ph und Th MA, XXI, p. 15). Las semejanzas entre Ockham y Abelardo fueron notadas por P. VIGNAUX, cfr. «Dictionnaire de théologie catholique», XI, 1 (1931) col. 717-784.

31. Cfr. *Summa Logicae*, I, c. 7 (SBOP I, pp. 25-26).

supone allí por Sócrates o Platón, en quienes no hay distinción real entre ellos y su humanidad. Son verdaderas, en cambio, las proposiciones 'la humanidad es hombre', y 'hombre es la humanidad', como dice Averroes en VII *Metaph.* (*In Arist. Metaph.*, VII, t. 21), pues en las criaturas aquello por lo que suponen *homo* y *humanitas* es lo mismo»³².

En todo caso, Ockham reconoce una diferencia connotativa entre esos dos términos. «*Humanitas* no significa sino la naturaleza una compuesta por cuerpo y alma intelectual, sin connotar que esta naturaleza sea o no sustentada por un supuesto, como podría ser la Persona Divina, y por eso supone siempre por esa naturaleza»³³. En cambio, «*homo* significa esa naturaleza, dando a entender que es subsistente por sí y no sustentada por otro supuesto o por otra cosa»³⁴. De modo que la definición de hombre sería: «naturaleza compuesta por cuerpo y alma intelectual, no sustentada por ningún supuesto»³⁵, salvo que para el caso de Cristo habría que añadir que hay un sujeto sustentador de esa naturaleza.

Previendo objeciones, el Venerabilis Inceptor admite también que por *humanitas* podría entenderse no simplemente el hombre concreto, sino el «hombre en cuanto hombre», o «el hombre necesariamente»³⁶. Es claro que, por el hecho de que «este hombre corre», no podemos decir «la humanidad corre». Tradicionalmente se hacía notar que el nombre usado reduplicativamente («en cuanto») se refería más a la naturaleza que al supuesto³⁷. Pero Ockham debe apartar esa *natura* común inadmisibles. Su solución es que el sujeto de este tipo de frases supone personalmente por *todos* los hombres: «el hombre necesariamente es...» significa que «cada hombre necesariamente es...». Pero, como antes, nada se nos dice sobre el motivo de esa necesidad universal.

32. *In III Sent.*, q. 1 (SBOT VI, pp. 29-30). ARISTÓTELES no siempre es preciso sobre este problema (Ockham era muy sensible a estos descuidos de vocabulario del Estagirita). En *Met.* VII, 6, 1031 a 15-16 y 1032 a 4-6, parece sostener la identidad entre *homo* y la *essentia hominis*, pero en 1037 b, afirma que esa identidad es atribuible sólo a los seres inmateriales. SANTO TOMÁS comenta estos textos (cfr. *In VII Metaphysicorum*, lect. 5 y 11 respectivamente), destacando siempre la neta diferencia entre naturaleza y supuesto. Para la posición aristotélica sobre los universales, cfr. Darrel D. COLSON, *Aristotle's Doctrine of 'Universalia in rebus'*, en «Apeiron», 17 (1983) 113-124.

33. *Summa Logicae*, I, c.7 (SBOP I, p. 25)

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

36. Cfr. *Summa Logicae*, I, c. 8 (SBOP I, pp. 29-34).

37. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 11.

7. La esencia es lo distinto

La esencia «hombre» puede considerarse como universal o como particular. Como universal, es una *intentio animae* que está en la mente: un concepto unívoco que se predica de una multitud de individuos. Como particular, «hombre» es la naturaleza concreta de Pedro, Juan o Pablo. El pensamiento universal es realista gracias a la suposición. Como la ciencia versa sobre lo universal, según Aristóteles, para Ockham la ciencia no es *de rebus*, sino *de intentionibus*, o más concretamente *de propositionibus*. Pero la ciencia es real, porque no se limita a pensar las proposiciones universales, sino que las sabe, y saber es conocer su verdad. Ahora bien, saber la verdad de las proposiciones es conocer que su sujeto y predicado suponen por lo mismo³⁸. El medio que conecta el pensamiento con el mundo es la suposición, no la significación.

La esencia en las cosas, en definitiva, son las cosas mismas. «Hemos de afirmar con los filósofos que en la substancia particular nada es substancial sino la forma particular y la materia particular o algo compuesto por ellas. Y por tanto no hay que imaginar que en Sócrates exista una humanidad o una naturaleza humana distinta de Sócrates de algún modo, a la cual se añada una diferencia individual que contraiga esa naturaleza»³⁹.

Pero si la esencia es el individuo, precisamente como el individuo en cuanto tal se distingue de los demás, la esencia se transforma automáticamente en lo diferente. Nada hay en común entre las cosas, pues todo lo que una cosa tiene es particular, es suyo y no de otro. Para Ockham, si dos individuos tuvieran la misma naturaleza, serían idénticos y sería un único individuo. Cabría replicar que la identidad de naturaleza entre dos individuos no es numérica, sino formal o específica, pero entonces Ockham diría que tal identidad se debe sólo a la predicación de un mismo concepto. Si la naturaleza es real, ha de ser numéricamente una: debe ser esta naturaleza y no otra. Y si es numéricamente una, no admite identidad más que consigo misma. Ockham no comprende la posibilidad de que una misma forma se reproduzca *formalmente* en individuos *materialmente* distintos. Dos hombres no pueden ser idénticos en nada, y por tanto son completamente distintos uno del otro.

Ciertamente, Ockham parece admitir, como fundamento real de la predicación de conceptos universales, la semejanza entre las cosas,

38. Cfr. *In I Sent.*, prolog., q. 3 (SBOT I, p. 134).

39. *Summa Logicae*, I, c. 16 (SBOP I, pp. 56-57).

aunque dándolo por supuesto y sin entrar a un auténtico examen del problema. La unidad del concepto se tomaría de la semejanza entre las cosas. «Aquel que por primera vez instituyó la voz *homo*, al ver a un hombre particular, instituyó esta voz para significar aquel hombre, y cualquier otra substancia que le fuera semejante (*qualis est iste homo*). Y por tanto no tuvo que pensar en ninguna naturaleza común, que no existe. Mas no por eso la voz *homo* es equívoca, aunque signifique muchas cosas a la vez, porque es un signo subordinado a un concepto y no a muchos, para significar por igual a esos muchos hombres»⁴⁰. Igualmente, Ockham ha explicado la naturaleza de géneros y especies con base en las *res consimiles* y *dissimiles*⁴¹. Y afirma que Cristo es semejante a nosotros en cuanto a la naturaleza humana⁴².

La argumentación anterior —todo lo concreto es distinto de los demás y, como mucho, es semejante— se extiende a todo predicado universal, sea esencial o accidental. De todos modos, es difícil que en un análisis de la semejanza no aparezca la identidad; si la semejanza se entiende, por ejemplo, como grados de intensidad de una propiedad, es evidente que hay identidad formal en la posesión de una misma propiedad específica (dos azules parecidos son *azules*).

La tesis de la identidad entre la naturaleza y el individuo substancial es una conclusión del principio de particularidad y diferencia al caso de los predicables esenciales: si la naturaleza no es común, sino propia y diferente en cada uno, no hay que buscar ningún principio diferenciador del individuo. Desaparece el problema de la individuación de las propiedades formales, que sería un problema mal planteado. «Toda cosa fuera del alma es por sí misma singular. No hay que buscar ninguna causa de su individuación, salvo quizá en las causas extrínsecas e intrínsecas, cuando el individuo es compuesto; más bien habría que preguntarse cómo es posible que algo sea común y universal»⁴³.

Pero el problema resurge si, admitiendo que varios hombres tienen la misma naturaleza, queremos saber por qué son seres distintos, o en qué lo son. El problema de la individuación nace de la distinción material entre seres que poseen idénticas propiedades formales.

8. Conclusiones

La «esencialización» ockhamista del individuo termina por confundir la esencia con la facticidad del individuo material. La necesidad y uni-

40. *Ibidem*, c. 43 (SBOP I, p. 124).

41. *Expositio in librum Porphyrii De Praedicabilibus*, proemium (SBOP II, p. 15).

42. Cfr. *In II Sent.*, q. 2 (SBOT VI, p. 81).

43. *In I Sent.*, dist. 2, q. 6 (SBOT II, p. 197).

versalidad pertenecen al pensamiento, y el mundo real queda abocado a la contingencia y particularidad. Aunque Ockham no saque estas consecuencias, aunque él siga hablando de naturaleza en términos universales en muchas otras partes de sus obras, fiándose de la autoridad de Aristóteles, su doctrina tiene la suficiente potencialidad como para llevar a la desaparición del concepto de naturaleza, dando curso al empirismo. Y así puede comprobarse históricamente.

Pensamos que, en la problemática examinada, sería útil tener en cuenta tres puntos, para obviar los inconvenientes con que se encuentra la ontología y la lógica de Guillermo de Ockham.

a) La teoría de la *suppositio* ha de quedar suficientemente equilibrada con una teoría de la *significación*. Si el realismo se fundamenta sólo en la suposición, el mundo real se transforma en un conjunto de *estos* incomprensibles.

b) La potencia del pensar es verdaderamente significativa cuando es capaz de apresar la esencia de las cosas. Ahora bien, la aprehensión de la esencia, aunque se realiza en abstracto, recae sobre la misma esencia en sus contenidos reales, si bien ella ha de ser referida a los seres concretos.

Ockham desconfiaba de la abstracción entendida de modo realista —captar naturalezas, mientras que él tiende a verla como detectar semejanzas, y desemejanzas—, viendo detrás el bulto del «tercer estado» de la esencia, según Avicena. «La equinidad —afirma Avicena— es tan sólo equinidad; ella por sí misma no es ni una ni múltiple, y no existe ni en las cosas sensibles ni en el alma»⁴⁴.

Ockham, que siempre respetó la autoridad de Avicena, se limita a comentar que el filósofo árabe quiere decir simplemente que la equinidad se define por sí misma, sin que en la definición se mencione el hecho de que la esencia o está en la mente o en las cosas sensibles. Avicena no pretendía que la equinidad fuera una cosa, y que como tal no estuviera ni en la mente ni en los seres sensibles⁴⁵. La pureza de la esencia aviceniana es sólo pureza de la definición, de una definición donde la suposición no está especificada. Pero el sujeto de toda definición supone personalmente por los individuos, y si estos no existen, para Ockham la definición, como cualquier otra proposición universal, es sencillamente falsa. No sería falsa, de todos modos, si se expresara de modo condicional; por ejemplo, supuesto que no hubiera hombres, la frase *homo est animal* sería falsa, pero en cambio sería verdadera

44. AVICENA, *Metaph.*, V, c. 1. Citado en *Summa Logicae*, I, c.8 (SBOP I, p. 31).

45. Cfr. *Summa Logicae*, I, c. 8 (SBOP I, p. 31).

la proposición *si homo est, animal est*⁴⁶. Por enésima vez: no sabemos el motivo de esa necesidad condicionada.

Esa indicación de Ockham, en realidad, nos permite comprender la posibilidad de hablar *con verdad* de la esencia en general no sólo en cuanto a su darse o no en tales y tales individuos, sino en su propio contenido inteligible. Cuando consideramos primo-intencionalmente la esencia abstraída, tomamos al universal de modo metafísico, no lógico. «La misma naturaleza o sujeto abstraído de muchos se dice *universal metafísico* —escribe Juan de Santo Tomás—, porque en él se considera directa y principalmente la naturaleza, siendo aquí la abstracción o universalidad tan sólo una condición; pues la misma universalidad es condición requerida para toda ciencia, ya que ésta no trata de los singulares. El *universal lógico*, en cambio, mira principalmente a la misma intención o forma de la universalidad, que es una segunda intención y una relación de razón»⁴⁷.

El universal metafísico permite superar los defectos de la mera distinción entre suposición personal y simple, ya que revela cómo el nombre concreto esencial (*homo*), aunque supone por los singulares, significa su esencia, mientras el nombre abstracto correspondiente (*humanitas*) supone por la esencia misma.

c) El individuo no es su propia naturaleza, sino que la posee a modo de parte formal, precisamente porque el *suppositum* es el todo substancial, que incluye en sí la esencia y los accidentes, y las partes esenciales de la naturaleza, como son la materia y la forma. «*Homo* significa a modo de todo, y por eso se dice que *tiene humanidad*, o que subsiste en la humanidad, sin exclusión de todo aquello que se sobreañade a los principios esenciales de la especie; pues al decir que tiene humanidad, no se excluye que tenga color, cantidad, y otros aspectos semejantes»⁴⁸. Por el contrario, cuando decimos «humanidad», nos referimos exclusivamente a los principios esenciales de la especie, con exclusión de todo lo demás»⁴⁹.

Para Ockham, hay que decir que «Pedro *es* su humanidad», porque él entiende que si la humanidad de Pedro es individual y no general, no puede ser más que «este hombre», y por tanto viene a coincidir

46. Cfr. *Ibidem*, c. 22 (SBOP I, p. 72).

47. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus. Ars Logica*, ed. Reiser, Marietti, Romae 1948, p. 314.

48. SANTO TOMÁS, *Quodl. IX*, q. 2, a. 1, ad 1.

49. Cfr. también SANTO TOMÁS, *In VII Metaphysicorum*, lect. 5: «*humanitas autem pro tanto non est omnino idem cum homine, quia importat tantum principia essentialis hominis, et exclusionem omnium accidentium*». Más ampliamente: «*suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse*» (*Quodl. II*, q. 2, a. 2).

con el mismo individuo («Pedro es hombre» = «Pedro es este hombre»). Pero este hecho no quita que tanto el nombre propio *Pedro*, como el nombre común *hombre*, que es concreto y no abstracto como *humanidad*, incluyan al todo individual, si bien significando la esencia, y por tanto no puedan identificarse con esa parte que significan, a la vez que suponen por el todo.

«Pedro es hombre», por otra parte, equivale a «Pedro es este hombre» sólo en cuanto a la suposición del predicado, pero no en cuanto a su significación, pues normalmente cuando afirmamos «Pedro es este hombre» no queremos decir tan sólo que Pedro es hombre en el sentido de que tiene naturaleza humana, sino que más bien estamos identificando a un individuo mediante algún procedimiento ostensivo.

Otra cosa distinta es preguntarse cómo es posible que la naturaleza de Pedro, siendo común o idéntica a la de todos los hombres, pues Pedro «es hombre» tanto como los demás, sea al mismo tiempo diversa de la de los demás, pues Pedro «es este hombre», no aquel otro. Desde luego, entre «ser hombre» y «ser este hombre», no hay distinción real, pues al decir «ser hombre» hablamos en términos universales, y al decir «ser este hombre» en términos particulares. Y la distinción entre lo universal y lo particular no puede ser más que lógica, pues todo lo real es singular. Ahora bien, esta distinción lógica tiene un fundamento real, que a Ockham escapa.

Es verdad que, dada la expresión «este hombre», no hay una parte real del individuo que corresponda al *este* (como la haecceidad de Escoto), y otra parte que corresponda a «hombre». La expresión *este hombre* es la concreción de un universal, y esto es una operación lógica. Pero así como la distinción lógica entre «el estudiante» y «este estudiante» se debe a la composición real entre la substancia individual y un accidente suyo (*este* estudiante es *este* hombre que estudia), del mismo modo la distinción entre «hombre» y «este hombre» encuentra su fundamento en la composición real entre la materia individual y la forma que ésta recibe (*este* hombre es *esta* materia actualizada por la forma humana, que es el alma).

En definitiva, la distinción entre supuesto y naturaleza (*hombre* y *humanidad*) es real, porque la naturaleza es una parte del *suppositum*. Pero la distinción entre especie e individuo, si se entiende en el sentido de diferencia entre «hombre» y «este hombre», es lógica, siendo su causa el hecho de que una misma forma está multiplicada en diversas materias, y no simplemente una semejanza. Entre «este hombre» y «aquel hombre» hay en común no una parte integrante del individuo, sino la presencia de una idéntica forma, que específicamente es la misma en todos, aunque materialmente sea diversa en cada uno.

Pese a los defectos señalados, hay que reconocer que la doctrina



lógica de Ockham, cuyo núcleo fundamental es la teoría de la *suppositio*, es estimulante en cuanto obliga a una gran precisión en el vocabulario, con el fin de evitar que nuestro lenguaje abstracto pierda de vista la singularidad de las cosas⁵⁰. Y hoy es importante conocer esa doctrina, en sus aciertos y lagunas, para que los intentos de fundamentar el realismo cognoscitivo por la vía de la referencia consigan discriminar adecuadamente las exigencias del individuo y su naturaleza, y las de esta última en su estatuto real y en su cristalización lógica.

J. J. Sanguineti
Facoltà di Filosofia
Pontificia Università Urbaniana
ROMA

50. Cfr. H. WEIDEMANN, *Wilhelm von Ockhams Suppositionstheorie und die moderne Quantorenlogik*, en «Vivarium», 17 (1979) 43-60.

