

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

SEGUNDO DE BACHILLERATO.

UNIDAD NOVENA:

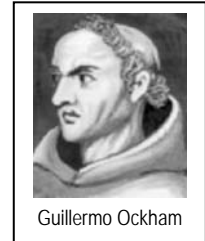
GUILLERMO OCKHAM

1. La controversia de los universales.

El problema de los universales es uno de los problemas nucleares de la Edad Media. La cuestión sigue siendo establecer qué realidad hay que conceder a las nociones genéricas conocidas como “universales”.

Ejemplos de universales son *el hombre, el triángulo*, etc. Estas nociones abstractas se oponen a los singulares, que serían entidades concretas, como *Juan, Pedro, éste caballo, aquel triángulo*, etc.

El problema de los universales tiene varias vertientes. Por un lado se trata de determinar qué clase de ser es el universal; es decir, ¿tiene forma?, ¿materia?, ¿existe en las cosas concretas que participan de él?, ¿en la mente, en Dios? Pero también se trata de determinar qué relación de significado tiene con las cosas que significa.



Entre las distintas respuestas que la Edad Media produce destaca el **realismo**, el cuál entiende que los universales son entidades que existen antes que los singulares que participan de ellas y que son independientes de las mentes que los conocen.

Y así, por ejemplo, el universal “perro” sería una entidad que existiría fuera de la mente del hombre, que es quien conoce a los distintos perros, y hace, de algún modo, que los distintos seres concretos que llamamos “perros” tengan algo en común –el universal o su participación- por lo cuál les denominamos así.

La manera en que ese universal existía podía variar según la teoría realista.

Inicialmente se consideró la tesis ejemplarista, que afirma que el universal está fuera de las cosas que participan de él, como una Idea ejemplar en la mente de Dios. Pero pronto se extendió la tesis denominada realismo exagerado o extremo, que consideraba que el universal existía -de alguna manera a dilucidar y debatir- dentro de las propias cosas concretas, de modo que cuando el ser humano percibía la cosa, su mente captaba el universal, y así, al ser el universal duplicado por el entendimiento humano, podía el ser humano conocerlo.

Una forma distinta de la realista de entender la existencia del universal es el **realismo moderado** de Tomás de Aquino.

Para Tomás las cosas son un compuesto de materia y forma al que denomina esencia. Al percibir un objeto el entendimiento desvela la esencia concreta del ser percibido, y a partir de esa esencia concreta el entendimiento crea el universal, que vendría a ser la esencia común de la clase de seres que ha percibido, y lo hace abstrayendo lo que de común hay en la esencia concreta del ser percibido.

Por tanto, no se puede decir que el universal abstraído esté en la cosa, ya que en la cosa estará la forma, y también, de algún modo, la esencia singular de la cosa, pero no el universal, que es una esencia común y que produce el entendimiento. Y así, el universal es una creación de la mente pero con fundamento en las cosas.

Un tipo de respuesta diferente, **antirrealista**, considerará que el universal era un producto exclusivo de la mente humana, sin existencia alguna fuera de ella.

Entre estas teorías se encuentra el conceptualismo y el nominalismo, del que Ockham será iniciador.

El conceptualismo considera que el universal es una creación de la mente humana con valor lógico.

La mente crea conceptos que tienen un valor universal; es decir, un valor que los hace capaces de ser aplicados al conjunto de individuos al que se refieren, y por lo que se denominan “universales”.

La mente humana no se inventa los universales antes de tener experiencia con las cosas. Sin embargo, las cosas que percibe no tienen en sí nada que guíe al entendimiento en su labor de producir el universal.

Como por ejemplo ocurre con el concepto de “docena”, que no procede de algo que tengan en sí las cosas y que la mente humana sea capaz de abstraer, sino que es un invento arbitrario de ésta que posteriormente utiliza para hacer clasificaciones en las cosas.

Lo característico de esta posición es considerar que la mente humana es capaz de crear conceptos que, posteriormente, tendrán validez –validez lógica- para todos los seres que se incluyen dentro de ese universal, y a partir de la cuál puede construirse la ciencia.

Por su parte, Ockham establece a través del nominalismo que siendo cierto, como afirma el conceptualismo, que el universal no existe más que en la mente humana, ocurre que éste ni siquiera es un concepto con valor lógico.

De ser un concepto con valor lógico podríamos, a través suyo, predecir y caracterizar definitivamente cómo son las entidades concretas conceptualizadas por el universal.

Por ejemplo, si tenemos el concepto de gato, y dentro de él se incluye entre otras propiedades que los gatos son mamíferos, entonces, dado un gato cualquiera, podemos predecir por el valor lógico del universal que tendrá que ser mamífero. Pero Ockham señala que esto no es cierto, que la lógica de los conceptos no puede imponerse a la realidad, y que aunque en nuestra lógica tal relación tiene que darse es necesario ir a la experiencia, porque sólo ésta puede decir qué existe y que no, y por tanto podrá decir si esa relación se cumple en cada caso de gato o no lo hace; es decir, no es el universal el que dice como tiene que ser el mundo, sino el mundo el que dice cómo tiene que significar el universal.

El nominalismo de Ockham considera que el universal no es un concepto en el sentido dicho por el conceptualismo, sino sólo un término, un golpe de voz *-flatus vocis-* sin más valor que significar un conjunto arbitrario de individuos.

Tanto a conceptualistas como a nominalistas se les ha señalado críticamente la dificultad de explicar cómo hace la mente para agrupar los individuos semejantes para poder formar el universal. El problema está en que si la mente agrupa los individuos porque éstos tienen propiedades semejantes, entonces ya existiría una semejanza en las cosas que sería, justamente, el universal.

1.1. La teoría ockhamista del significado

Tanto las oraciones del lenguaje, como la propia ciencia, utilizan los universales en su confección. Sin embargo, si los universales son una construcción arbitraria, ¿qué significan en las proposiciones? Para responder a esa pregunta Ockham establece su teoría del significado.

Los términos, piensa Ockham, pueden tener varios significados. Por “significado” se entiende “estar en lugar de algo”.

Por ejemplo, en “Juan llama a la puerta de la clase”, “Juan” estaría por la persona concreta que así se llama, “llamar” sería la acción concreta que esa persona hizo, es decir golpear con los nudillos la puerta de la clase, y “puerta de la clase” estaría por el objeto físico y concreto correspondiente.

Es decir, el término está puesto en lugar del objeto, o conjunto de objetos, a los que representa, y puede significarlos –estar en lugar de ellos- de tres modos distintos.

El primero es el significado material, que ocurre cuando el término está en lugar de sí mismo, se pone por sí mismo.

Como por ejemplo en la proposición “el hombre es una palabra bisílaba”, donde “hombre” no significa más que la propia palabra, ya que no se dice ahí que ningún ser humano sea “bisílabo”, sino que lo es la palabra.

La significación personal ocurre cuando el término está en lugar de las cosas singulares a las que se refiere, se pone por las cosas significadas.

Por ejemplo en “el hombre corre”, dicho en referencia a una persona concreta que corre, el término “hombre” no supone la palabra, ya que la palabra no corre, sino que supone –se pone- por un hombre determinado que es el que corre.

Y por último se encuentra la significación simple, en la que el término se refiere a un conjunto de individuos, y se pone por algo que todos tienen en común.

Como cuando se dice “el hombre es especie”, o “el hombre es animal”, donde “hombre” está por aquello que de común presentan todos y cada uno de los hombres.

Ahora bien, ¿cómo puede un término ponerse por una pluralidad de individuos cuando los individuos no tienen en la realidad nada en común que los agrupe?

Para responder a esta cuestión Ockham explica que los objetos pueden ser percibidos de forma confusa; percibimos confusamente cuando no podemos distinguir el singular de que se trata.

Por ejemplo cuando, en la distancia, vemos que se acerca una persona pero no somos capaces de reconocer de qué persona se trata.

En esas circunstancias podríamos decir que percibimos una persona, y “persona” significaría –se pone por- un ser humano confusamente conocido.

Y de esta manera pasa con los universales. Sólo existen realidades concretas, pero éstas pueden ser confusamente conocidas, y es en esa confusión que aparece el universal. Éste vale para muchos individuos en tanto que no podemos precisar qué individuo es, aunque podamos precisar muchos individuos que no son.

No podemos saber si quien viene es Pedro, o Juan, pero sabemos que no es una jirafa, una vaca, o un florero.

Y de esta manera el significado simple de los términos –el universal- viene a ser algo común que tienen los individuos al ser confusamente conocidos.

No es algo común que tengan en la realidad los individuos, sino algo común que aparece debido a la percepción confusa del singular.

2. El conocimiento y la ciencia.

Una vez hecha la distinción entre suposición material, personal y simple, Ockham establece una diferencia entre las posibles ciencias, y con ellas, entre los distintos conocimientos del ser humano.

En la llamada **ciencia real** las palabras que forman las proposiciones suponen personalmente; es decir, están por los sujetos, por algo que está fuera de la mente.

En cambio, cuando las palabras de la proposición suponen de modo simple es que se ponen por los conceptos de la mente, y entonces lo que tenemos es **ciencia racional** o lógica.

Por último, cuando la proposición consta de palabras que suponen materialmente, y por tanto están por ellas mismas, tenemos la **ciencia gramática**.

A partir de esto pueden distinguirse dos clases de conocimiento, el intuitivo y el abstractivo.

El conocimiento intuitivo indica si una cosa existe o no. Es el conocimiento que se obtiene a través de la experiencia, y con él se puede conocer con evidencia las verdades contingentes; es el conocimiento que proporciona la ciencia real.

El conocimiento abstractivo es el que pertenece al dominio de la lógica y el universal; formando la ciencia racional. Proporciona verdades necesarias, pero con él no se puede conocer si una cosa contingente existe o no. Para poder darse el conocimiento abstractivo tiene que darse, previamente, el anterior el conocimiento intuitivo.

La cuestión es que la ciencia racional y lógica, a pesar de que sus juicios sean necesariamente verdaderos, utiliza en sus proposiciones los universales, pero como estos han sido construidos arbitrariamente, nunca podrá garantizar que lo que ella enuncie sea real.

Es decir, una vez que tiene un universal, por ejemplo de gato, al que define como un ser mamífero y con tales y tales características, no podrá concluir con absoluta verdad que eso que estoy viendo, con ser un gato, sea mamífero. Si la definición

del concepto de gato fuera real podríamos concluir que todos los gatos reales son mamíferos, pero como el concepto no recoge nada real, ni tiene valor lógico que le permita predicar de los individuos reales una propiedad lógica, no puede valer como predicción.

Nuestro conocimiento científico lo es de las proposiciones, no de los seres reales. Y su función no es prescribir cómo son en la realidad, sino sólo describirlos, intentando que se recoja en las proposiciones que forman la ciencia cómo es el mundo que vemos en la experiencia.

3. La navaja de Ockham y el conocimiento.

Por navaja de Ockham se entiende un principio epistemológico que indica que no hay que multiplicar los entes sin necesidad, entendiendo por “multiplicar” introducir seres en las explicaciones de los que ni se tenga evidencia perceptiva ni sean imprescindibles en la explicación.

Es decir, deben descartarse las explicaciones que utilizan más entidades, o seres, que aquellas otras que consiguen explicar los mismos acontecimientos, pero utilizando menos entidades.

Por ejemplo, si para explicar el movimiento de los planetas disponemos de dos teorías, una que señala que estos se mueven por un “ímpetus” o fuerza recibida en el principio del mundo, y otra que señala que son distintos ángeles los que, a partir de un “ímpetus” recibido al comienzo, mueven los planetas, se preferirá la primera, ya que explica con menos seres, o entidades, que la segunda.

La razón de establecer este principio obedece al abuso que, en opinión de Ockham, se había producido por parte de la escolástica al utilizar seres metafísicos en sus explicaciones.

A causa de la concepción tradicional sobre los universales que los escolásticos sostuvieron durante la Edad Media, se consideraba que el conocimiento podía basarse en las propiedades abstractas que tenían esos universales, y con los cuales podía explicarse como tenía que ser la realidad.

Pero ocurriendo que tales universales no son más que nombres sin ninguna existencia real, el conocimiento abstractivo se convierte en una mera recopilación del conocimiento intuitivo que se realiza usando como instrumento los universales, pero sin ninguna validez fuera de su vinculación con éste.

Luego carece de sentido que por la mediación de ese conocimiento abstractivo supongamos más existencias en la realidad que las estrictamente necesarias para describir los hechos que vemos.

Entre esos conceptos que Ockham considera no necesarios destacan los de sustancia, alma y Dios.

La sustancia se entendía como el soporte de los accidentes. Y es un concepto metafísico de una entidad que nunca vemos, ya que lo que podemos observar son los accidentes, pero no la sustancia propiamente dicha. Por tanto, considera Ockham, si

ella no procede del conocimiento intuitivo, y podemos explicar el mundo sin ella, es una entidad de la que podemos prescindir en nuestras explicaciones.

De igual modo ocurre con el concepto de alma, que en ocasiones era entendido como una especie de “sustancia espiritual”. Ockham considera que podemos dar cuenta de la existencia de distintos actos de conciencia, pero no disponemos de conocimiento intuitivo sobre el alma, entendida como sustancia espiritual.

Además no se puede demostrar su existencia a través de la razón, porque la razón, en sus demostraciones, parte de los conceptos universales, pero estos conceptos no son válidos para decir a la realidad cómo tiene que ser, para prescribir el comportamiento del mundo, sólo lo describe, luego no podemos demostrar mediante su intervención la existencia del alma.

De la misma forma ocurre con la existencia de Dios. Ockham rechaza la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios.

Con estas críticas Ockham se adelanta a las que de un modo más elaborado realizará Hume, dentro de la filosofía moderna empirista.

Con todo, Ockham no niega la existencia de Dios y el alma, lo que dice es que no tenemos conocimiento racional de ellos, y que por tanto ambos sólo pueden afirmarse desde la fe.

Es por eso que Ockham va a suponer una posición nueva en la relación entre fe y razón, algo que queda explicado desde su teoría sobre el voluntarismo divino.

4. El voluntarismo divino.

La cuestión que aquí se trata se refiere a la validez de los preceptos morales. Para Tomás de Aquino las normas morales que conforman el Decálogo son normas que podemos conocer, además de por la fe, a través de utilizar la razón. Es decir, con independencia del conocimiento de que es Dios quien las ordena, la razón, por sí misma, puede establecer su necesidad.

Ockham niega esto. Ni la existencia de Dios, ni la existencia del alma, ni la validez del Decálogo pueden demostrarse a través de la razón.

Las normas morales del Decálogo no son normas naturales, son normas sobrenaturales establecidas por la voluntad de Dios, pero de igual modo que estableció que fueran esas las normas, podría haber establecido que lo fueran las contrarias; a esta tesis se la denomina voluntarismo divino.

Y así, podría haber ocurrido que “Odiar a Dios sobre todas las cosas”, fuera el mandato de la moral; o que lo fuera robar, asesinar, mentir,...

Los contenidos morales no limitan la voluntad de Dios, al contrario, los contenidos morales son algo impuesto arbitraria y libremente por Dios.

Son pues, algo convencional; pero no son convenciones humanas, sino divinas.

De igual modo que la moral radica en la voluntad de Dios, también lo hace el modo en que el mundo se comporta. Dios no está sometido a las necesidades de la razón para crear el mundo tal y como éste es. Si es como es se debe a la voluntad de Dios; luego no tiene sentido el intento de conocer cómo es el mundo a través de intentar imaginar cuáles serían las razones de Dios para crearlo como lo ha creado. El conocimiento del mundo se consigue a través de la experiencia intuitiva, que es la que se da al percibir el propio mundo.

Así Ockham propondrá una manera distinta de la usual, en su tiempo, de entender la relación entre la razón y la fe.

Inicialmente la corriente de la fe, de procedencia judía, se unió a la de la razón, de procedencia griega, dando lugar al pensamiento cristiano. En esta síntesis de razón y fe los elementos más religiosos fueron relegados en favor de aquellos más racionales; el Dios Padre del Antiguo Testamento queda sometido a la explicación analógica, a la racionalización, haciendo que ocupe una función muy parecida a la que el Dios de los filósofos griegos –Aristóteles- había tenido para la comprensión racional del mundo.

Pero ahora Ockham señala que Dios, y sus actos, se encuentran más allá de la posibilidad de ser racionalmente comprendido por el hombre.

En esa situación, y siendo Dios y sus actos algo que están más allá de la razón, no tiene sentido utilizarle como pieza intelectual para entender la naturaleza. Y por eso, en Ockham se rompe esa identificación entre el Dios de los filósofos –útil en la explicación del mundo- y el Dios de los creyentes.

Ockham está negando que exista el Dios de los filósofos. El único Dios es el Dios del creyente, incomprensible él y sus actos para la razón. Y la naturaleza, y el propio hombre, al no poder ya ser racionalmente explicados a través de Dios, se convertirán, durante el Renacimiento, en objeto de estudio racional e independiente.

Después del Renacimiento, en el siglo XVII, con la aparición de la ciencia y su método a partir de las propuestas de Descartes, Locke y sobretudo Galileo, y ya en el siglo XVIII, que corresponde al siglo de la Ilustración, la herencia intelectual de Ockham se consume, y comienza el proyecto de explicar la realidad, tanto natural como moral, sin el concurso de Dios, apelando únicamente a la razón y a la experiencia.¹

¹ **Resumen del contexto filosófico medieval hasta Ockham.**

La época que Ockham vivió, siglo XIV, es una época que se caracteriza intelectualmente por la entrada en crisis de los grandes sistemas escolásticos medievales que pretendían ser una síntesis entre razón y fe. El siglo anterior, el XIII, había vivido las repercusiones intelectuales de la llegada de Aristóteles a Occidente a través de las interpretaciones musulmanas. Estas se sustanciaron en dos; el averroísmo latino que fue formalmente condenado por la Iglesia, y el pensamiento de Tomás de Aquino, que termina por dar cima al intento más importante de compatibilizar razón y fe. La labor del XIV, a la que colabora de forma fundamental el pensamiento de Ockham, es la de producir una separación real entre ambas, que termine por producir una razón independiente de la fe que pueda pensar de forma autónoma al hombre y a la naturaleza.

Este proceso de paulatina autonomía e independencia de la razón respecto a la fe es el rasgo fundamental con el que puede ir describiéndose la historia de la filosofía cristiana.

El pensamiento cristiano en sus orígenes procura aglutinar la racionalidad griega con la fe judía. El sistema resultante intentaba armonizar las funciones meramente explicativas de la naturaleza y el ser, que los antiguos filósofos griegos habían dado a Dios, con la función de servir de guía religiosa para el creyente que la religión judía incluía.

Y así, las características de Dios eran de dos clases contrapuestas; por un lado las no antropomórficas de herencia griega, que eran las que le permitían realizar las funciones explicativas –motor inmóvil, causa incausada, ser autosuficiente y feliz...- y por otro las antropomórficas –crucifixión de Jesús, resurrección de la carne...- que le permitían realizar sus funciones religiosas.

La manera de unir y armonizar ambas clases de funciones, explicativas y religiosas, señalan distintos hitos en el pensamiento cristiano. Sin embargo, cabe observar un patrón general. Paulatinamente las explicaciones teológicas van a ir distanciando cada vez más a Dios de la creación, haciendo que ésta tome cada vez más autonomía respecto a su creador.

Y así, en el mismo tema de la creación, se parte de considerar que el mundo, tras su creación por Dios, no se basta a sí mismo, y depende para continuar en la existencia de la continua recreación de Dios, sin la cual se disolvería en la nada de la que nació. Gradualmente se irá considerando que esa necesidad ontológica del mundo hacia Dios es cada vez menor. En tiempos de Ockham esa concepción vacila, y el mundo es cada vez más considerado como una criatura de independencia creciente respecto a su creador. Eso dará la posibilidad de entender el mundo como un mecanismo autónomo, con leyes de funcionamiento propias, que puede estudiarse de forma independiente de Dios.

En el tema de los universales el modelo sigue siendo el mismo, se parte de una intervención máxima de Dios, defendida por el realismo exagerado o ejemplarista de San Agustín, para terminar considerando que el universal no son más que creaciones del hombre que, como Ockham señalará, sólo llegan a ser *flatus vocis* (golpes de voz).

En cuanto a las relaciones entre razón y fe se inician con una subordinación completa de la razón a la fe, cuando ésta no decide rechazarla, pasan por una creciente integración de ambas, que es lo que ocurrirá en los sistemas escolásticos, especialmente el tomista, y terminan, al final de la Edad Media, con su separación. Es Ockham quien lidera intelectualmente esta separación al considerar que la teología natural, en realidad, está vacía; que no hay nada que la razón pueda decir sobre Dios, porque éste es insondable a la razón e incluso capaz de contradecir sus intuiciones, al menos en materia moral.

Como consecuencia de esto, al final de la Edad Media, se acaban volviendo a separar los campos de la razón y de la fe, dejándose establecido que la fe tiene un ámbito exclusivo en la revelación, de modo que la razón, no pudiendo ocuparse de Dios, queda libre para hacerlo de la naturaleza y del propio hombre; es decir, queda libre para inventar el Renacimiento.

CUESTIONARIO

- 1) ¿Qué afirma la tesis realista de los universales?
- 2) ¿De qué clase es y qué afirma la teoría ejemplarista de los universales?
- 3) ¿De qué clase es y qué afirma la teoría del realismo exagerado?
- 4) ¿Cuáles son las teorías realistas del universal?
- 5) ¿Qué cosa es el universal según el realismo moderado de Tomás de Aquino?
- 6) ¿Qué mantiene el antirrealismo de los universales?
- 7) ¿Cuáles son las teorías antirrealistas del universal?
- 8) ¿De qué clase es y qué mantiene la teoría conceptualista?
- 9) ¿Qué es el universal para el conceptualismo?
- 10) ¿De qué clase es y qué mantiene el nominalismo?
- 11) ¿Qué es el universal para el nominalismo?
- 12) ¿Qué entiende Ockham por “significado”?
- 13) ¿Cómo es el significado material?
- 14) ¿Cómo es el significado personal?
- 15) ¿Cómo es el significado simple?
- 16) ¿Cómo es posible, en la significación simple, que el término está por un conjunto de individuos?
- 17) Enumera los distintos significados que pueden tener los términos según Ockham
- 18) ¿Cómo significan las palabras en la ciencia real?
- 19) ¿Cómo significan las palabras en la ciencia racional?
- 20) ¿Cómo significan las palabras en la ciencia gramática?
- 21) Enumera las distintas clases de ciencia que hay según Ockham
- 22) ¿Qué características tiene el conocimiento intuitivo?
- 23) ¿Qué características tiene el conocimiento abstractivo?
- 24) ¿Qué es y que enuncia “la navaja de Ockham”?
- 25) ¿Qué conceptos destacados descarta Ockham a través de su principio epistemológico?
- 26) ¿Qué razones da Ockham para prescindir del concepto de sustancia?
- 27) ¿Por qué podemos prescindir del concepto de alma en nuestras explicaciones según Ockham?
- 28) ¿Qué afirmaciones establece Ockham entre Dios y el conocimiento?
- 29) ¿Cómo podemos conocer la verdad de los preceptos del Decálogo según Tomás de Aquino y según Ockham?
- 30) ¿Qué afirma el voluntarismo divino?
- 31) ¿Qué nueva relación entre la razón y la fe se establece con Ockham?
- 32) ¿Qué objetos, en sustitución de Dios, serán objetos de estudio para la razón en el Renacimiento?
- 33) ¿Qué proyecto se inicia en el siglo XVII a partir de la ciencia y su método?