



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Quezada, O. (1997). *El concepto-signo natural en Ockham. Una aproximación histórico-semiótica a los problemas filosóficos de la pasión, la intención y la suposición*. [Tesis para optar el grado de Magister en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

## Autor

Oscar Alfredo Quezada Macchiavello

## Título

El concepto-signo natural en Ockham. Una aproximación histórico-semiótica a los problemas filosóficos de la pasión, la intención y la suposición

## País de publicación

Perú

## Fecha de publicación

1997

## Tipo de publicación

Tesis de maestría

## Idioma

Español

## Resumen

La presente tesis aborda la relación entre pasión, intención y suposición en la obra de Guillermo de Ockham desde una perspectiva histórico-semiótica. Se investiga, además, cómo Ockham conceptualiza el signo como un elemento natural en el proceso de semiosis, y se examina la influencia de pensadores árabes como Averroes y Avicena en la filosofía medieval. Conjuntamente, se analizan las tensiones entre el pensamiento medieval y moderno, destacando el papel del nominalismo en la evolución de la filosofía del lenguaje.

**Palabras clave**

Concepto-signo; Ockham; Semiótica; Nominalismo.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Tesis de Maestría

**Grado académico**

Maestría en Filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

# Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Escuela de Postgrado

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Unidad de Postgrado



Título:

“El concepto-signo natural en Ockham.  
Una aproximación histórico-semiótica  
a los problemas filosóficos de la pasión,  
la intención y la suposición.”



Magister en Filosofía

Mención: Historia de la Filosofía

Presentado por:

Oscar Alfredo Quezada Macchiavello

Asesor:

Dr. Antonio Peña Cabrera

Lima, Perú

1997

# Índice



## Prólogo

i

<b>I.</b>	<b>Pertinencia de la investigación.</b>	1
I.1.	Perspectiva histórico-semiótica: consideraciones generales	1
I.2.	Del plan de una novela al plan de una tesis	16
I.3.	La presunta “prole” del nominalismo	21
I.4.	El imperativo temático	25
I.5.	La “vía arqueológica”: directriz metodológica	27
I.6.	Nuestros Objetivos	29
<b>II.</b>	<b>Restricciones y aclaraciones teórico-metodológicas</b>	30
II.1.	En torno al corpus de obras de Ockham: la primera parte de la <i>Summa Logicae</i> como fuente directa.	30
II.1.1.	Resumen del Plan de la Primera Parte de la <i>Summa Logicae</i>	31
II.1.2.	Extracciones y eliminaciones	33
II.2.	En torno a la interpretación del corpus	34
II.2.1.	Encuadre teórico-referencial amplio: los “gajes” de la reconstrucción histórica	34
II.2.2.	Encuadre teórico-referencial estricto: el metalenguaje operativo	34
II.2.2.1.	El modelo triádico de la semiosis	34
II.2.2.2.	Dimensiones, niveles y funciones de la semiótica	38
II.2.3.	Una arquitectura de signos	42
II.2.4.	Antecedentes Polémicos	45
II.2.4.1.	Pedro Abelardo	45
II.2.4.2.	La Gramática Especulativa	51
II.2.4.2.	La Postura Nominalista del Siglo XIV	53
II.3.	En torno a cuestiones pertinentes de doctrina	57
II.3.1.	Breve resumen de algunos presupuestos teológico-metafísicos: Dios Todopoderoso/Individuos Contingentes	57
II.3.2.	Breve resumen de algunos presupuestos epistemológicos	65
II.3.2.1.	<i>Notitia</i> intuitiva/ <i>Notitia</i> abstractiva	65
II.3.2.2.	El concepto universal: itinerario a través de teorías.	73
<b>III.</b>	<b>La Semiosis (o acción de los Signos)</b>	77
III.1.	La verdad y el signo	77
III.2.	Las dos acepciones de “signo”	80
III.2.1.	El sentido amplio de “signo”: los signos rememorativos o representativos	81
III.2.2.	El sentido estricto: significación y función de los signos-lenguaje	89
III.3.	El Concepto-Signo de lenguaje mental	95
III.4.	La relación entre signos-lenguaje mentales y orales	97
III.5.	Divisiones y distinciones pertinentes en cuanto a los signos-lenguaje	100
III.5.1	Primera y Segunda Intención	101
III.5.2.	Nombres de Primera y Segunda Imposición e Intención	102
III.6.	Un debate sobre la naturaleza de la “bisagra”: entre la causalidad y la preordenación estructural	105
III.7.	Las acepciones de “significar”	117

000776

<b>IV.</b>	<b>Suposición, Intención, Pasión :</b>	
	<b>Núcleo de la semiosis del concepto-signo natural</b>	120
IV.1.	La irrupción de la teoría de la suposición	120
IV.2.	Lineamientos de la teoría de la suposición en Ockham	120
IV.2.1.	La Suposición en general	121
IV.2.2.	La división de la Suposición	125
IV.2.3.	Una clave de interpretación: la primacía de la suposición personal	132
IV.3.	Intención: función semantizadora natural	138
IV.4.	Pasión: el mundo natural(mente) semantizado en el alma	142
IV.5.	Ipsamet Intellectio: pragmática del sujeto-signo	149
<b>V.</b>	<b>La tradición del concepto-signo natural: ¿sólo sinonimias?</b>	153
	<b>Epílogo: Retornando a una novela</b>	163
	<b>Apéndice</b>	166
	<b>Bibliografía</b>	170



## Prólogo

Los antecedentes específicos de la tesis aquí presentada se encuentran en dos sucesivas monografías que elaboré en dos Seminarios de la Maestría de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La primera de ellas titulada **Conocimiento y ciencia en Ockham** fue realizada en el marco del Seminario Avanzado de Historia de la Ciencia y de la Técnica; allí, a partir de la detenida lectura del **Prólogo a la Exposición sobre los VIII libros de la Física** traducido por Boehner (Ockham: 1957) y siguiendo la magistral orientación del Doctor Antonio Peña Cabrera puede analizar las acepciones sobre el conocimiento en general y sobre el conocimiento científico en particular en un escrito muy importante del *Venerabilis Inceptor*. El marco teórico de este trabajo fue ocasión para ir hallando conceptos tales como “suposición”, “pasión”, “intención” e “imposición” y para descubrirlos progresivamente como los potentes articuladores de una peculiar doctrina del conocimiento como semiosis.

Fue precisamente en el Seminario Avanzado de Filosofía Medieval donde, guiado nuevamente por el vigoroso entusiasmo del Doctor Peña Cabrera, retomé la problemática de la “intención” en un trabajo de contornos muy audaces titulado **Tres paradigmas de la intención en el Medioevo: Santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Ockham**. Está demás abundar en el influjo árabe durante el periodo escolástico y, en particular, en la decisiva intermediación de autores como Averroes y Avicena en la lectura de Aristóteles. Como apunta el Doctor Peña (1987), en árabe no hay palabra que corresponda a “ser”, cuyo significado es propio de las lenguas indoeuropeas. Como contraparte, el árabe tiene una palabra que es relevante: *ma'na* que significa “intención”. De ahí las dificultades hermenéuticas que generó esta suerte de pseudo-equivalencia (con la sustitución a la que dió lugar), en particular cuando El Comentador interpreta el capítulo 7 del libro  $\Delta$  de la **Metafísica** de Aristóteles. Pues bien, en este trabajo me dediqué a profundizar el concepto de “intención” en algunos fragmentos textuales del *Doctor Angélico*, del *Doctor Sutil* y del *Doctor Invencibilis*. La lectura de autores como Kenny (1986), Swiezawski (1934) y Boehner (1958, 1959) fue decisiva para llevar adelante este empeño por compenetrarnos con las tres grandes acepciones de la intención.

El interés por la cuestión de la intención, traducido a la pertinencia histórico-semiótica, resulta siendo equivalente a una preocupación por la semiosis natural de los términos del lenguaje mental. Si unimos

esto a la admiración que me ha causado siempre Ockham por ese gesto de simplificación, por ese imperativo moral de economía que parece orientar la formulación de su filosofía, entonces puede explicarse de algún modo el inicio del camino que culmina en esta tesis.

Es así como en el V Congreso Nacional de Filosofía me animé a presentar una breve ponencia titulada **El concepto-signo en la gnoseología de Ockham**. Allí reparé, y lo señalé en la propia ponencia, en que una cosa era decir “el concepto de signo” y otra muy distinta era decir “el concepto-signo”. Al principio parecía algo irrelevante. Sin embargo, la primera denominación postula al “signo” como un concepto entre otros; por el contrario, en la segunda denominación se plantea más bien que todo concepto es ya, naturalmente, por el mismo hecho de ser concepto, signo. Esa ponencia fue, pues, el punto de partida de este ensayo de interpretación (que asume decididamente la pertinencia histórico-semiótica) de la problemática filosófica del concepto como signo natural en Ockham. Las preguntas-marco que pretendemos contextualizar históricamente, tienen que ver con la relación semiosis-signo.

Recogemos aquí una advertencia y/o recomendación que explicita bien Vignaux (1948), a saber: el esfuerzo de comprensión histórica no debe comenzar sin cierto extrañamiento; no se debe, pues, escatimar la tensión que se da en la historia de las ideas entre el pensamiento de este siglo y el pensamiento de otros siglos. Estos últimos son examinados y considerados en tanto **otros**. He aquí el extrañamiento. De nuestra época a la del gran nominalismo descubrimos un cambio de paisaje intelectual y de régimen mental pero, a su vez, el nominalismo puede ser entendido como llave que empieza a abrir la modernidad.

Todo el primer capítulo se preocupa de desmenuzar (no sin cierto desorden) la tensión a la que hacemos referencia líneas arriba. He aquí una tensión cuyo análisis nos permite entender al nominalismo no sólo como inicio de la llamada “vía moderna” de la filosofía del lenguaje sino también como generador de las condiciones teóricas esenciales para que Locke primero y luego una serie de autores contemporáneos formulen la autonomía epistemológica de la semiótica.

En nuestro siglo, casi todas las historias de la semiótica reconocen tres discursos “fundadores” encarnados respectivamente en tres autores: Peirce, Morris y De Saussure. Los dos primeros reconocen el rol poco estudiado del nominalismo y, en una serie de pasajes de sus obras, dan muestra de la necesidad de

interesarse por su comprensión histórica. El tercero, en tanto lingüista despreocupado de la filosofía, al menos en su aspecto histórico, por la simplicidad de su metalenguaje estructurador del signo (significante/significado), por la influencia que ejerce entre lingüistas y semiólogos; y, sobre todo, por la permanente provocación de Umberto Eco en el sentido de hacer un contrapunto del autor del **Curso de lingüística general** con Ockham, resulta otro hito de tensión digno de considerarse.

Entonces, como estrategia metodológica fundamental entendemos que la exposición de los dos primeros capítulos traza la pertinencia histórico-semiótica del ensayo. Sólo nos interesan, en la vastedad de la obra de Ockham, sus tesis sobre el signo (confinándolas básicamente a los primeros capítulos de su *Summa Logicae*) y, en relación con ellas, reseñar aún cuando sea apuradamente, las respectivas “tensiones hacia atrás” (arqueología del signo de acuerdo a Eco: Aristóteles, Estoicos y, en especial, San Agustín; autores casi contemporáneos como Abelardo, Roger Bacon y los Modistas), así como las “tensiones hacia adelante” (“inmediatamente después”, hacia el siglo XVI, los lógicos de Coimbra y Alcalá de Henares y, luego, un conjunto de autores ligados a la progresiva conformación de la semiótica moderna).

Comprendo el riesgo de esta contextualización que, por otra parte, genera una escritura “a pie de página”: ni por asomo puede ser exhaustiva, son apenas esbozos, trazos especulativos que hacen densa la lectura. Si en este momento se peca por exceso creo que vale la pena en tanto se tenga conciencia de que se trata de un tema de investigación amplio asumido hace bastante tiempo del cual el tema de la tesis es sólo una “región”. El solo hecho de encuadrar a Ockham en su tiempo es ya un serio problema cargado de muchas polémicas (II.2.1.)

Veremos, entonces, adelantando una idea central del trabajo, que Ockham es sólo el **crystalizador** antonomástico de un largo y complejo proceso teórico que de ningún modo tiene la unidad de un acontecimiento. Es verdad que en él se plasma la fundación de un nuevo modo de filosofar sobre el signo y el lenguaje pero también es cierto que debemos acostumbrarnos a leer las fundaciones como procesos sin fundador único. Recurrir a Ockham y no a Roger Bacon o a Enrique de Gante no es otra cosa que apelar a una ilusión necesaria para localizar y puntualizar un momento en el que emerge el concepto-signo natural desplazando progresivamente a la *specie* como fundamento del conocimiento. El concepto, en tanto signo natural, no es ya una “realidad” sino una significación soportada por una

intención (a modo de una función lógica).

Así, en la labor heurística y de reconocimiento propia de la pertinencia asumida es necesario, pues, complementar autores exégetas como Boehner, Vignaux, Jolivet, De Muralt, con autores que operan como intermediarios específicos para la interpretación semiótica como Peirce, Morris, Eco y Deely. Incluso Eco articula una novela imaginando ese momento en el que al interior de la orden franciscana se empiezan a procesar estos cambios. Ese personaje monje-detective que opera por abducciones, esto es, por hipótesis en función de causas eficientes, constituye el nuevo modelo de científico. Así es como en las **Apostillas a El Nombre de la Rosa** hay algunas “consignas” que hemos tomado como inspiración para nuestro trabajo (I.2, I.4 y Epílogo).

Quizá se pueda arguir que los repasos teológico-metafísicos y epistemológicos del segundo capítulo son desmesurados y que debí entrar de frente a la teoría del signo. A esto habría que contestar que teoría de la significación de Ockham quedaria incompleta, es más, sería prácticamente incomprendible, sin una sucinta aproximación a la metafísica y a la epistemología en la que dicha teoría se inscribe (II.3.1.; II.3.2.). De ahí que, por poner un caso gravitante, para calibrar la primacía de la suposición personal, la metafísica del individuo resulta clave. O, por ejemplo, el sentido amplio de signo así como la estructura de la significación serían incomprensibles sin tomar en consideración las distinciones epistemológicas entre los tipos de *notitia*.

No podemos olvidar que estamos estudiando a un teólogo cuyo objeto fundamental son los misterios de la fe. No hay en este autor una exposición sistemática ni entera de su filosofía pero sí metas muy claras: purgar a la teología y a la filosofía de todo necesitarismo, en particular de la teoría de las esencias adversa a las creencias cristianas relativas a la omnipotencia y libertad divinas.

No deseo abundar más en este prólogo. El texto que viene, con sus vacíos e imprecisiones, es un testimonio lo suficientemente elocuente. Continúan las preguntas, las reflexiones, las repreguntas. No han concluído al terminar de escribir este trabajo. Precisamente por eso, sigue en mucha medida abierto. Aquí sólo hemos explorado defectuosamente la cristalización de un modo original de filosofar sobre la semiosis. Quiero expresar un sincero agradecimiento a la asesoría del Doctor Antonio Peña Cabrera.

Sus observaciones críticas imbricadas en aquellas conversaciones tan instructivas como placenteras hacen patente mi deuda intelectual con él. Del mismo modo, mi afecto y gratitud especial al Doctor Desiderio Blanco, siempre presente con su oportuno consejo e invaluable apoyo (sobre todo en la precisión de la pertinencia semiótica y en la traducción de enunciados latinos ante los que aún sucumbo). Y mi dolor por la pérdida del Doctor Julio Sanz Elguera, aquel querido maestro a quien tanto debo y de quien espero seguir aprendiendo.

Mis maestros y condiscípulos de la Maestría me ayudaron a lo largo de estos años en la documentación, estudio y discusión de varios temas. A ellos un recuerdo cargado de fraternal afecto y agradecimiento. Del mismo modo a José García por los diálogos “semiosóficos” y, sobre todo, por el cariño y paciencia para permitirme presentar gráficamente esta tesis.

A final de cuentas creo que en los mejores momentos de este ensayo resuenan las voces de todos ustedes.



# I. Pertinencia de la investigación.

## I.1. Perspectiva histórico-semiótica: consideraciones generales

El tema objeto de la indagación semiótica no son precisamente los signos sino la acción de los signos o semiosis.<sup>1</sup>

---

1 A propósito de esta aclaración inicial hay que señalar que “la semiótica contemporánea parece agitarse angustiada frente a una disyuntiva. ¿Cuál es el concepto fundamental: el signo o la semiosis? La diferencia es importante y en definitiva vuelve a proponernos la vieja distinción entre el pensamiento del *εργόν* y el pensamiento de la *ενεργεια*. Si releemos la historia del nacimiento del pensamiento semiótico de este siglo, digamos desde el estructuralismo ginebrino hasta los años sesenta, podría parecernos que, al comienzo, la semiótica se perfila como pensamiento del signo; luego ese concepto empieza a ser puesto en tela de juicio, hasta su disolución, y el interés se desplaza hacia la generación de los textos, hacia su interpretación, la deriva de las interpretaciones, las pulsiones productivas, el placer mismo de la semiosis” (Eco, Umberto, 1990: 13). Eco propone luego regresar a los orígenes del concepto de signo no sólo para mostrar que esa disyuntiva apareció en una etapa tardía sino, y sobre todo, para “redescubrir que la idea original de signo no se basaba en la igualdad, en la correlación fija establecida por el código, en la equivalencia entre expresión y contenido, sino en la inferencia, en la interpretación, en la dinámica de la semiosis. El signo de los orígenes no corresponde al modelo ‘a=b’, sino al modelo ‘si a, entonces...’. Para decirlo con Peirce, es cierto que la semiosis es “una acción que es, o entraña, una cooperación de tres sujetos, el signo, su objeto y su interpretante, de manera tal que esa influencia relativa no pueda en modo alguno reducirse a acciones entre pares” [*Collected Papers*, 5484]; pero esta definición de la semiosis sólo se opone a la de signo si olvidamos que, cuando Peirce habla de signo en este contexto, no lo concibe en absoluto como entidad biplanar sino como expresión, como representamen, y que cuando habla de objeto piensa tanto en el Objeto Dinámico –aquello a lo que el signo se refiere– como en el Objeto Inmediato –aquello que el signo expresa, su significado”. Entonces, pues, el signo está en lugar de otra cosa. Bien. Pero sólo en relación con cierto punto de vista o capacidad. En este sentido el objeto “signo”, central en la especulación semiótica del pasado, aparece indisolublemente ligado al proceso de interpretación. Eco insiste con Peirce: “En realidad, el signo es lo que siempre nos hace conocer algo más” [*Collected Papers*., 8.332, en Eco, Umberto: *Ibid.*]. Nuestra lectura de Ockham se articula como interpretación pragmática de la historia interna de la teoría sobre el signo. En cierto modo queremos desentrañar los elementos proto-pragmáticos del nominalismo (que, en principio y en realidad debería denominarse semiótico). La reversibilidad de la propuesta estriba en la búsqueda de posibles raíces nominalistas del pragmatismo .

Por otro lado, atendiendo a la etimología, “signo” se remonta al latín *signum*, que Cicerón define como “*quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat*”. El plural de “*signum*” es “*signa*” de donde proviene, hacia el 1140, el vocablo castellano “seña” que alude a una ‘señal, marca’, ‘insignia, bandera’. “Señal” procede, pues, del adjetivo “*signalis*” (“que sirve de signo”) formado tardíamente sobre el sustantivo “*signa*”. El significado más general y primario, tanto de *signum* como del correspondiente término griego *σημειον* (y también de *σημα*), era el de “marca distintiva por la que algo es conocido”. Mientras tanto, “símbolo”, proviene del latín *symbolum*, que significaba “signo de reconocimiento”, por tanto un particular tipo de signo. El término latino transcribe el griego *σύμβολον* (derivado de *συνβάλλω* ‘yo junto, hago coincidir’, proveniente a su vez de *βάλλω* ‘yo lanzo’) que significaba primeramente cualquiera de las dos mitades de un objeto previamente partido y dividido entre dos personas celebrantes de un contrato; cada una de ellas conservaba una mitad para servir de prueba ulterior de su identidad como parte contratante. El término así conectado con el verbo *συνβάλλειν* “unir”, significaba también cualquier contraseña que probara la identidad, así como, por extensión, cualquier garantía o contraseña en general. Este repaso etimológico refuerza dos tesis: la primera, que los símbolos son especie del *genus* signo y la segunda, que el signo comporta, mínimo, una relación entre dos términos o *relata*, según la cual una entidad remite a la otra. (Ver al respecto Corominas 1973: 531,536 y Hierro, J.: 1980: 31-32. Este último autor remite al *Dictionnaire étimologique de la langue latine*, de Ernout y Meillet, edición de 1951).

Esta acción acontece en niveles que pueden distinguirse e identificarse como esferas específicas o zonas de actividad del signo. Al concepto de semiosis, actualmente conectado con la vertiente filosófica del pensamiento sobre el signo, corresponde el término significación, menos “técnico” por cierto y ligado, en nuestros tiempos, a las vertientes lingüísticas.

Sea como fuere, la semiótica contrasta con la semiosis tal como el conocimiento contrasta con aquello que es conocido. La semiótica es el conocimiento acerca de la semiosis. Es la explicación teórica de los signos y de lo que hacen o, para ser más exactos, de lo que hacemos con ellos y de lo que ellos hacen con nosotros.<sup>2</sup>

La historia de la semiótica es un proyecto que no puede escapar a la filosofía. Si bien complicado, es considerablemente más manejable que la historia de la filosofía. Será la historia de los intentos, más o menos vacilantes, de tomar a cargo aquello que subyace a la semiosis y la hace posible, a saber, el signo.

¿Qué es un signo en tanto condición y/o resultado posible de la semiosis?. ¿Cómo actúa un signo en su distintiva objetividad?. Estas son las preguntas fundamentales de una filosofía semiótica. Persistiremos en ellas aún luego de trabajos como este. En todo caso, nuestras pretensiones aquí estriban en lo que sería la posibilidad de contextualizar históricamente estas preguntas.

---

2 La ciencia de los signos es la ciencia de la constitución histórica del sujeto. En ese sentido señala Peirce que: “El hombre hace la palabra, y la palabra nada significa que el hombre no le haya hecho significar, y eso sólo para un hombre determinado. Pero como el hombre sólo puede pensar por medio de palabras u otros símbolos externos, éstos podrían volverse hacia él y decir: ‘No significas nada que no te hayamos enseñado y, en ese caso, sólo en la medida en que formules alguna palabra como el intérprete de tu pensamiento’. De hecho, por lo tanto, los hombres y las palabras se educan recíprocamente; todo aumento de la información de un hombre implica –y es implicado por– un correspondiente aumento de la información de una palabra (...) no existe elemento alguno de la conciencia del hombre que no tenga algo correspondiente a la misma en la palabra, y la razón es obvia. Es que la palabra o el signo que usa el hombre es el hombre mismo. Pues, del mismo modo que todo pensamiento es un signo, tomado en forma conjunta con el hecho de que la vida es un conjunto de pensamientos, prueba que el hombre es un signo, así el hecho de que todo pensamiento es un signo externo prueba que el hombre es un signo externo. En otras palabras, el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que las palabras *homo* y hombre pueden ser idénticas. Por consiguiente, mi lenguaje es la suma total de mí mismo, porque el hombre es el pensamiento”. [Peirce: “Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades” en 1987: 86]. En referencia a los modelos mencionados en la primera nota hay que meditar en el hecho de que el signo como equivalencia, e incluso como identidad, corresponde a una noción esclerosada de sujeto mientras que el signo como momento (siempre en crisis) del proceso perpetuamente inferencial de la semiosis es el vehículo mediante el cual el propio sujeto se construye y deconstruye permanentemente. El sujeto participa en la crisis histórica (y constitutiva) del signo. Somos, como sujetos, lo que la forma del mundo producido por los signos nos hace ser. De algún modo, tenues esbozos de este modo de pensar arrancaron con el llamado movimiento nominalista.

Advierto que esta aproximación no es la de un medievalista que anda por bibliotecas microfilmando raros manuscritos y decodificándolos. Lejos estoy de tal competencia u oficio. Mi acercamiento a este tema es el de un semiótico de una mega-urbe latinoamericana de finales del siglo XX que entiende su disciplina como práctica originariamente filosófica. Esgrimo esta evidencia para indicar que no me puedo preciar de conocer, ni por asomo, la totalidad de escritos del autor que me propongo estudiar aquí. Lo conozco a través de ediciones y, por ende, de selecciones preparadas por sus más renombrados exégetas. Me he encomendado a ellos para recoger casi exclusivamente las tesis sobre la acción/pasión de los signos que comprometen aspectos cruciales de su filosofía. Al final se trata de reconocer las vigas y columnas de una construcción que sigue siendo, en mucha medida, misteriosa para mí.

Desde este otro oficio de semiótico de flujos de comunicación social que se ejerce en la Universidad con un gesto extrañamente similar y diferente al del filólogo medievalista en la biblioteca frente a sus manuscritos, desde esta preocupación permanente, pretendo elaborar, hace ya años, en el marco de la apertura al curso de Semiótica General, apuntes relativos a hitos de una posible historia del pensamiento sobre el signo o, más exactamente, sobre la “signidad”. En suma, el estudio y la enseñanza de semiótica general ha ido conduciéndonos progresivamente a un estado de curiosidad e inquietud permanente en torno a la evolución histórica de las perspectivas de estudio del signo, esto es, a un querer-saber sobre el ser y sobre el hacer de las teorías que, a lo largo de la historia del pensamiento, han abordado el mencionado tema.

La investigación del rol de los signos en esferas particulares, si bien coincide con nuestra praxis, está más allá de la mira de este trabajo. Por lo general, estas indagaciones especializadas hacia signos de tal o cual tipo, es decir, hacia la acción de los signos en la creación y moldeo de tal o cual esfera objetiva de experiencia singularmente suficiente, son normalmente mantenidas aparte de las preguntas sobre lo que es el signo.

Sucede que por una deformación de “especialista”, ciertos estudiosos de la semiótica suelen creer ingenuamente que los planteamientos sobre el signo están ligados casi exclusivamente al problema del lenguaje y, por ende, a la episteme lingüística. No obstante, la práctica filosófica conduce primero a darse cuenta que ciertos problemas tratados por la lingüística no tienen nada de específicamente lingüísticos sino que emergen de dominios tales como la teoría del conocimiento, la ontología e incluso la teología.

Uno de esos problemas es el del signo. La presente investigación pretende abordar este asunto en la obra de un autor que marca un punto de no retorno al aportar una de las contribuciones más polémicas en el proceso de apertura de la llamada “vía moderna” de la filosofía.

En estos términos, asumimos que los límites entre la semiótica y la filosofía son sólo institucionales y discrepamos de raíz con quienes sostienen que la historia de la semiótica debe comenzar con De Saussure.<sup>3</sup> La historia de la semiótica es un proyecto que, en principio, no puede no coincidir con la historia de la filosofía. Allí tenemos intentos de examinar teóricamente lo que es distintivo del signo, tanto en su existencia como en la acción temporalmente limitada que sobreviene a esa existencia, de acuerdo con el antiguo dicho “tal como un ser es, así actúa” (*agere sequitur esse*).

---

3 Este es el caso de Anne Hénault quien en la conclusión de su *Histoire de la Sémiotique*, denuncia un supuesto “virus de precursores”: “*Attendait-on que cette Histoire de la sémiotique commençât avec Aristote, Alain de Lille, Thomas d’Aquin ou les Modistes des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles? Fallait-il aussi faire sa place à Galien, le médecin? La philosophie sémiotique cite ces médecins, grammairiens et philosophes antiques et médiévaux comme ses précurseurs: tout ce qui a un jour fait travail d’interprétation raisonné est ainsi convoqué (voir par exemple l’histoire de la sémiotique proposée par J. Deely dans Introducing semiotic, Bloomington, 1982). Pour la théorie sémiotique qui a été ici présentée selon l’ordre historique il ne convient pas de se lancer dans une quête tous azimuts de précurseurs. Le siècle qui vient de s’écouler a vu la découverte et l’élaboration d’idées sémiotiques, pour lesquelles il n’y avait pas de devanciers. Saussure et Hjelmslev l’ont proclamé avec la dernière énergie. Ils ont par avance dénoncé le «virus du précurseur», le préjugé d’anticipation qui méconnaît la cohérence interne du savoir d’un temps (G. Canguilhem, Etudes d’histoire et de philosophie des sciences)*”. En el párrafo siguiente da una idea de las características de su propuesta: “*Nous croyons avoir contribué à montrer comment l’enchaînement de découvertes sémiotiques qui s’est produit depuis la fin du siècle dernier, a fondé la singularité et l’autonomie de la sémiotique a partir de ce «point de non-retour» (F. Régnauld in Sur l’Histoire des sciences de M. Fichant et M. Pecheux) qu’est l’ensemble de la méditation de Saussure sur la langue. Nous avons montré aussi comment L. Hjelmslev d’une part, et d’autre N. Troubetzkoï et R. Jakobson ont prolongé et perfectionné le saussurisme*”. (Hénault, Anne, 1992: 120-121). Es comprensible que una disciplina así especializada decida desentenderse de todo lo anterior a Saussure marcando un “punto de no retorno”. No es difícil notar la oposición filosofía semiótica vs. teoría semiótica. Para la primera, representada por Eco y Deely entre otros, el rastreo de precursores no deja de ser imprescindible y apasionante. Para la segunda, como la concibe Hénault un tanto ingenuamente, todo comienza con la lingüística estructural. Las respuestas a las interrogantes que se hace esta autora al inicio de este fragmento sólo son posibles en quien ha renunciado a tratar el tema filosóficamente para encerrarlo en la supuesta autonomía de un modelo teórico-metodológico que no es tan homogéneo ni armónico como se retrata. En sus últimos escritos Greimas –autor en quien culmina la historia de Hénault– no pudo sustraerse, a raíz del “giro estético” de los ochenta, a la reflexión sobre los presupuestos fenomenológicos husserlianos de su teoría. Y es que “todas las semióticas, sean semiolingüísticas o filosóficas, comportan una dimensión o una referencia fenomenológica en el sentido de que cada una encuentra a su manera su respuesta a una cuestión filosófica muy general: ¿cómo se desprenden de la percepción el sentido y después la significación? En el último Husserl, esta pregunta encuentra su respuesta en el componente hilético -es decir, la sensibilidad- más que en el componente noemático” (Fontanille, Jacques., 1993-4: 9). Esta reflexión de uno de los más conspicuos portavoces de la escuela greimasiana muestra cómo la semiótica, de cualquier orientación, no puede no partir de una interrogación filosófica acerca del modo en que la aprehensión sensible transforma al mundo en un mundo significante.

Nosotros trabajamos el análisis de textos enmarcados en el paradigma estructural-generativo fundamentado por Greimas pero de allí a abdicar de nuestra persistente e insistente práctica de crítica filosófica hay un largo trecho. El trabajo que aquí se inicia es ocasión para continuar con esta polémica.

En este sentido, la historia y la teoría de la semiótica crecen juntas preocupadas por recoger, identificar y analizar aquellos momentos de conciencia acerca del signo, es decir, cuando los signos no sólo son usados sino reconocidos en su contraste con aquello para (o por) lo que son usados. Es decir, la semiótica primero debe, en orden a formular su historia, identificar y jerarquizar esos momentos donde el signo viene a ser reconocido por el rol que juega por derecho propio y no sólo desplegado casi invisiblemente en los tratamientos analíticos de objetos particulares. Por consiguiente, el objeto de la historia de la semiótica no está actualmente dado, a menos que la teoría que lo hace visible –que es el conocimiento del signo en su ser distintivo–, sea construída.

Lo interesante es que, antes de que la lingüística de inspiración estructural irrumpiese en el tema de los signos, el objeto de la historia de la semiótica se visualizaba exclusivamente a partir de un modelo triádico que involucraba, a grandes líneas, a la realidad, al conocimiento y al signo; es decir, que relacionaba en una sola problemática teórica, cuestiones ontológicas, gnoseológicas y semióticas.

Por eso, la historia de la semiótica es antes que nada un logro del conocimiento filosófico sobre el signo. En este sentido, es una historia que se extiende también al futuro, y que nunca será completada mientras este conocimiento continúe operando.

Un enfoque como éste nos conduce a postular que la totalidad de la experiencia, desde sus orígenes en el sentido hasta sus más altas realizaciones en el entendimiento, está constituída por signos. La historia en cuestión será un trazado de las líneas que conectan esos momentos en los que ese rol total o comprensivo del signo en la constitución de la experiencia y del conocimiento es de algún modo concebido. A partir de esto, una historia de la semiótica será el desarrollo de las implicaciones y las presuposiciones sincrónicas y diacrónicas entre estas concepciones teóricas.

Obviamente “diacronía” no es, en este caso, solamente un tipo de retrospectiva o de secuencia de secciones sincrónicas discretas ordenada de lo anterior a lo posterior. La diacronía involucra tanto la formación del pensamiento futuro como la comparación y transmisión del pensamiento pasado. De esta manera, el conocimiento crítico de la tradición ayuda a comprender las demandas que puede hacer el futuro en el pensar presente. Así, poniendo un ejemplo interesado, una preocupación por la época terminativa de la escolástica e incoativa de la modernidad puede resultar tan actual para la conciencia semiótica como las discusiones más sofisticadas de filosofía analítica o de hermenéutica en la medida en

que en aquella época tanto como en ésta (o quien sabe si más que en ésta) se formulan teorías que, en sus lineamientos básicos, son la explicación de cómo la totalidad de conocimiento y experiencia depende de los signos, o es producto de lo que hoy llamamos semiosis.

En la obra de muchos filósofos contemporáneos se descubre gran interés por el análisis de la significación. Este análisis ha constituido un punto vital de discusión por parte de pragmatistas y empiristas lógicos, y en las últimas décadas se ha convertido en uno de los aspectos centrales de la obra de los filósofos analíticos ingleses (muchos de los cuales despliegan su labor en la misma institución académica del autor del siglo XIV que nos ocupará) y de los influenciados por ellos.

Una situación parecida se produjo al final del periodo Helenístico, en los últimos años de la Edad Media, y en la obra de algunos filósofos franceses de la Ilustración. Estas crisis de la filosofía interactuaron con crisis culturales que no es del caso ahondar. El asunto es que en estos periodos el filósofo ya no puede atrincherarse en su lenguaje como algo dado y estereotipado sino que se ve en la necesidad de tener que convertirlo en objeto de estudio como medio para determinar la naturaleza y la función de su labor.

Entonces, pues, ¿donde hubo una conciencia temática y sistemáticamente articulada del rol del signo en la totalidad de la experiencia humana?. Desde esta pregunta, un proyecto de historia consistirá en el inventario de los desarrollos de las implicaciones y presupuestos de esta conciencia o de este conocimiento.

Una respuesta preliminar a nuestra pregunta. expuesta del modo más simple, es que ese conocimiento semiótico, luego de las sugerencias aristotélicas contenidas en las Categorías, en el *Perihermeneias* y en el *De Anima*, halló una formulación sistemática y un status temático nada desdeñable en la obra de los estoicos.<sup>4</sup> No obstante, es San Agustín quien parece haber sido el primer pensador que enunció la

---

4 Señala Georges Kalinowski: "A partir de Lukasiewicz, quien confrontó la lógica de Aristóteles con la de los Estoicos y puso de relieve su especificidad [*Elements of mathematical logic*, Oxford, Pergamon Press, Warszawa, PWN, 1963, "*International series of monographs on pure and applied mathematics*" vol. 31], muchos historiadores de la lógica estudiaron el aporte de los Estoicos, entre otros Bochenski [*Formale Logik*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1956. *Ancient formal logic*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1968] y Mates [*Stoic logic*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1961]. Mientras este último estudió principalmente la lógica de la *Stoa*, el primero recordó, además, sus estudios sobre lenguaje. En efecto, *Formale Logik*, expone, apoyándose en textos, la semiótica (*avant la lettre*) de los Estoicos. No obstante el valor de los estudios evocados sobre la lógica y la semiótica [metalógica] de los Estoicos, preferimos referirnos directamente a Sexto Empírico, el autor más antiguo que haya escrito sobre el Pórtico.

idea de *signum* como instrumento universal de significados por medio del cual la comunicación de cualquier clase y de cualquier nivel es efectuada.<sup>5</sup> Eco entiende que Agustín fue quien primero propuso una “semiótica general” que es una ‘ciencia’ o “doctrina” general de los signos, donde éstos devienen género del que las palabras (ονοματα) y síntomas naturales (σημεία) son a la par especies.<sup>6</sup>

---

En efecto, lo esencial en la enseñanza de los estoicos sobre el lenguaje (considerado desde nuestro punto de vista) está resumido en “Contra los lógicos” [ 1.II, SS 11 y 12 ]. Según los Estoicos, relata su adversario escéptico, “tres cosas están conjuntas: el contenido del signo (τὸ σημαίνόμενον), el signo (τὸ σημαῖνον) y lo que existe realmente (τὸ τυγάνον). Así, “Dion”, por ejemplo, es un signo; el contenido del signo es la cosa que el signo devela y percibimos como presente en nuestro intelecto y que los bárbaros no conciben, aunque escuchen el sonido de la palabra; lo que existe realmente es el objeto exterior, como Dion mismo. De estas tres cosas, dos son corporales, a saber, el sonido de la palabra y la cosa realmente existente, una es incorporeal, a saber, lo que es el contenido (τὸ σημαίνόμενον πρᾶγμα) y el sentido (la significación: τὸ λεκτόν) del signo y esto es lo que se convierte en verdadero o falso”. Esta última observación es preciosa porque indica la correcta interpretación de la fórmula empleada por Sexto Empírico, que, tal cual, puede sorprender o conducir a error. ¿No dice más bien que el contenido del signo es la cosa develada?. Se podría creer que se trata de la cosa designada, dicho de otro modo, del designado. Sin embargo, nuestro escéptico agrega “y que percibimos como presente en nuestro intelecto”. Esto manifiesta que se trata del significado (del sentido, de la significación) y no del designado. En realidad, sólo del concepto en tanto sentido se puede decir que es incorporeal y si es verdad que percibimos la cosa develada como presente en nuestro intelecto, es porque su esencia, desmaterializada por el intelecto en proceso de abstracción, constituye la comprensión del concepto producido por el intelecto y que permanece en él. Y cuando el sentido es juicio y no concepto, se “convierte en verdadero o falso”, según la expresión de Sexto Empírico. El célebre λεκτόν de los Estoicos -cuya teoría elaborada por ellos (pero que se encuentra ya implícitamente en Aristóteles), legada a la posteridad por Sexto Empírico y sacada del olvido, entre otros, por Bochenski, adelantó alrededor de diecinueve siglos la despsicologización de la lógica”. Kalinowski (1985: 31-33). Eco (1990) trata importantes ideas de los Estoicos, en particular su lógica de la inferencia. El mismo autor, en un trabajo anterior, había empleado esta teoría en la comparación de los signos con los espejos llamándola “la primera y más completa teoría del signo que se haya formulado nunca” (1988: 26). Por otra parte, Deely hace referencia a varios estudios sobre la semiótica estoica: el realizado por David Savan aparecido en la entrada “Stoicism”, en el *Encyclopedic Dictionary of Semiotics* editado por Thomas Sebeok (Berlín: Mouton) en 1986; el de Verbeke “*La Philosophie du Signe chez les Stoiciens*”, publicado en *Les Stoiciens et Leur Logique*, ed. J. Brunschwig (París: Gallimard) en 1978; el de Eco “*The Sign Revisited*” publicado en *Philosophy and Social Criticism* 7. 3/4, en 1980. El mismo Deely dice allí que: “Como la manzana de Tántalo, los escritos estoicos están ahí para ser gozados, sólo si pueden ser alcanzados –lo que hace de su fascinación algo grande. Quizá por esto es que hoy un experto importante de lógica estoica (Mates) impone rutinariamente, bajo su exposición de las presuntas concepciones estoicas, terminología bosquejada desde el marco de la lógica simbólica posterior a Russell y al primer Wittgenstein, mientras el más fascinante autor de abducciones en semiótica estoica (Eco) las ha transformado en novelas.”(Deely, J.: 1990 : 110)

Beuchot realiza también una breve y didáctica aproximación crítica en la que da cuenta de más fuentes (1987: 23-24). Como podemos ver, de la gran cantidad de fuentes existentes, hemos tenido que restringir nuestra nota a la información más reciente y vinculada específicamente con la epistemología semiótica. La vigencia de los Estoicos, su gravitación actual, queda fuera de toda duda.

- 5 “Este es un hecho sorprendente al que muy poca atención se ha prestado. No hay nada en el mundo de la antigua filosofía de Grecia o bien de la era Romana dominada por esta filosofía, que corresponda a la noción de “signo” tal como aún hoy la presuponemos suministrando a través de su distintivo tipo de acción (semiosis) el tema-objeto unificado de la investigación semiótica”. Deely, J.: 1990: 110.
- 6 El rol de Agustín frente a los antecedentes de la antigua Grecia y Roma también ha sido finamente captado en un reciente sumario descriptivo titulado “*Latratu Canis or: The Dog’s Barking*” conjuntamente ensayado por Eco, Lambertini, Marmo y Tabarroni (Deely, J.: 1990: 130). El aporte de Agustín a la Semiótica, básicamente su integración de los modelos de la inferencia y de la equivalencia está Eco, U. 1990: 51-55. Deely establece una

La raíz “sem-” es definitivamente griega en su extracción. Pero, en los escritos griegos llegados a nosotros, el rasgo dominante de esta consideración es la división, próxima a dicotomía, entre *Σεμειον*/Natura, de un lado, y *Συμβολον*/Cultura, del otro.<sup>7</sup> Esta oposición será, como veremos más adelante, central en nuestro trabajo.

Si bien no es nada desdeñable la aproximación y hasta la identificación de semiótica y lógica que hacen filósofos como Locke y Peirce, hay que tratar de reconocer sus especificidades e interconexiones.<sup>8</sup> Entonces, guardándonos de caer en el esquematismo, podemos admitir que si el paradigma clásico de la lógica parece ser Aristóteles, el de la semiótica parece ser San Agustín.

Ahora bien, las principales líneas proto-modernas de desarrollo del conocimiento semiótico a partir de las tensiones generadas por Agustín, ocurren durante y después de la vida de Guillermo de Ockham. De modo radical, la ciencia es puesta en contacto directo con existentes singulares y tiene por objeto los conceptos. Pero estos conceptos ya no son más “realidades” sino significaciones. Para decirlo en términos más familiares, los conceptos existen como significantes en lugar de los significados que designan. Esta perspectiva asombrosamente nueva inaugura una tradición cuyas consecuencias aún siguen siendo recuperadas actualmente por las investigaciones filosóficas.

---

línea de influencia entre la tematización agustiniana y la sistematización de Poinset (1632). Explica, además, que dicho desarrollo es bautizado inconscientemente por John Locke (1690), quien sugirió una alternativa hipotética a la perspectiva de sus propios trabajos, una perspectiva cuyo desarrollo iba a destruir el eje especulativo de esas labores tempranas así como todo el subsecuente desarrollo moderno en continuidad con él. Deely muestra cómo la continuación de la propuesta de Locke, alimentada además por un impresionante manejo de las tesis de escolásticos medievales y post-medievales, es ilustrada implacable e impecablemente en los escritos de Charles Sanders Peirce (Deely, J.: *Op. Cit.* 111-119).

7 Deely, J., 1990: 109

8 Locke en su Ensayo sobre el entendimiento humano (Libro IV. Cap. XXVI) declara que caen bajo el entendimiento humano, en primer lugar, la naturaleza de las cosas, luego, lo que el hombre debe hacer y, finalmente, los medios de nuestro conocimiento. Designa a estas tres ramas del saber respectivamente con los nombres griegos “φυσική”, “πρακτική” y “σημειωτική”. Llama a esta última “doctrina de los signos” o “lógica”, siendo las palabras los signos más usuales y siendo uno de los sentidos del término “logos”, justamente, el del término “palabra” [Locke, J., 1992: 727-728]. Peirce no se alejaba mucho de Locke cuando concluye que: “La lógica, en su sentido general, es, como creo haberlo demostrado, sólo otro nombre de la semiótica (σημειωτική), la doctrina cuasi-necesaria o formal de los signos. Al describir la doctrina como “cuasi-necesaria”, o formal, quiero decir que observamos los caracteres de tales signos como podemos y, a partir de tal observación, por un proceso que no objetaré sea llamado Abstracción, somos llevados a aseveraciones, en extremo falibles, y por ende, en cierto sentido innecesarias, concernientes a lo que deben ser los caracteres de todos los signos usados por una inteligencia “científica”, es decir, por una inteligencia capaz de aprender a través de la experiencia” [Peirce, Ch., 1974: 21].

Peirce, reconocido casi universalmente como fundador e iniciador filosófico de la semiótica contemporánea (y no casualmente gran conocedor del Medioevo), en uno de los artículos más célebres de sus *Selected Writings*, coincidiendo con muchos historiadores y filósofos, asevera que, a partir del siglo XII, y durante todo el período reconocido como Escolástica se dio un gran despertar de la inteligencia. Incluso llega a lamentar que los siglos XIII, XIV y XV se confundan con otros bajo el nombre de «Edad Media» ya que son tan disímiles con los demás de este largo período como el Renacimiento lo es de los tiempos modernos.<sup>9</sup>

Cabe anotar, en este punto, que la filosofía medieval, ya desde Pedro Abelardo, se había constituido en una fuente muy importante para el que lee e interpreta la historia del pensamiento en clave semiótica. Hallamos allí, en el marco de la lógica, una teoría del signo, de los términos y de las proposiciones. Dicha teoría, en la medida en que parte de una incipiente formalización del lenguaje natural u ordinario (gramática lógica del latín), interviene en la fundamentación filosófica del lenguaje en general.

Es evidente, entonces, que queremos inscribir el objeto de nuestra investigación en la historia de la corriente doctrinal reconocida comunmente como nominalismo. En el artículo que Paul Vignaux dedica al estudio de esta teoría en el Diccionario de Teología Católica sitúa los dos grandes momentos del

---

9 Peirce, Charles: "Revisión crítica del idealismo de Berkeley" (En 1987: 93). En relación a los vínculos de Peirce con el Medioevo es particularmente sugestivo lo expresado por Beuchot. Peirce, en pleno siglo XIX, "a pesar de los ambientes kantiano y positivista, adversos a la filosofía escolástica tuvo a esta última muy en consideración (...) influyó en él para el surgimiento de la semiótica como disciplina, y aún recibió su influjo en cuanto a varios contenidos que le dio la misma, señaladamente en la concepción del signo". (1991a: 155-166). En efecto, en sus primeros años de ejercicio filosófico, esto es, entre 1860 y 1870, Peirce atraído por el neokantismo se había opuesto a tesis centrales del positivismo. Pero comenzó luego a reaccionar en contra de varios aspectos del neokantismo respaldándose en sus estudios de filosofía escolástica. En las ciencias sermocinales o del lenguaje, que constituían el *trivium*, los escolásticos desarrollaban una doctrina general del signo. Peirce se percató de esto y de la partición del *trivium* formula las partes de la semiótica: gramática pura, lógica pura y retórica pura. Esta tripartición que Morris traduciría en términos de sintaxis, semántica y pragmática, se muestra fértil y útil en la actualidad y en nuestro trabajo será decisiva tanto en el plano heurístico como en el hermenéutico. A final de cuentas, nuestra metodología queda marcada por un nuevo *trivium*.

Por otro lado la necesidad de recuperar los hitos históricos de la semiótica conduce a Morris a plantear una directiva específica en relación al medioevo que precisamente coincide con el tema de nuestro trabajo: "A los semióticos les debería resultar útil la historia de la semiótica, como estímulo y como campo de aplicación. Doctrinas tan trasnochadas como las categorías, los trascendentales y los predicables son irrupciones tempranas en los dominios semióticos y deberían ser clarificadas por desarrollos posteriores. Las controversias helenísticas acerca del signo admonitivo e indicativo, y las doctrinas medievales de la intención, la imposición y la suposición merecen ser revividas e interpretadas. La historia de la lingüística, de la retórica, la lógica, el empirismo y la ciencia experimental ofrecen un rico material suplementario. La semiótica tiene una larga tradición y, como sucede con todas las demás ciencias, debería conservar viva su propia historia" (1994: 106; la cursiva es nuestra).

nominalismo medieval en los siglos XII y XIV. El primer momento es más breve y se centra en la doctrina de Pedro Abelardo; el segundo, que se prolongará hasta el final de la Edad Media, tiene como iniciador a Guillermo de Ockham. No obstante, en el lapso entre estos dos hitos, si bien algunas tesis de Abelardo llegan a crear consenso, no se puede llegar a reconocer un desarrollo doctrinal sostenido y homogéneo. Por eso, señala Jolivet, “entre estas dos configuraciones doctrinales existen suficientes semejanzas como para que se las pueda ordenar dentro de un mismo género pero suficientes diferencias como para impedir su confusión dentro de una misma exposición”. Precisamente Vignaux, al dividir en dos partes una materia reunida bajo un solo título, da cuenta de esta situación.<sup>10</sup>

A todo esto, la expresión *modus significandi* había ya aparecido fugazmente en Abelardo; Pierre Hélie la expone sistemáticamente pero saca de ella poco provecho si se compara con los desarrollos que alcanzará en el siglo XIII. En efecto, es en esta época cuando se desarrolla la *Grammatica Speculativa*, cuyo método es usado en París después de 1260 y cuya teoría se expresa sobre todo en un cierto número de escritos, como las Cuestiones sobre Prisciano de Simón de Dacia (entre 1260 y 1270), los *Modi significandi* de Boecio de Dacia (hacia 1270) y de Martín de Dacia (antes de 1288), la *Summa grammática* de Juan de Dacia (1280): éstas obras, publicadas en el transcurso de los últimos años en el *Corpus Philosophorum Danicorum medii aevi* bajo la dirección de A. Otto y H. Roos, proporcionan un amplio material. Esta elaboración lógica y filosófica de la gramática será recibida en la corriente escotista y llevada a un nivel de refinamiento aún superior: así sucede en la *Grammatica Speculativa* de Tomás de Erfurt (por mucho tiempo atribuida a Duns Scoto), que conoció una amplia difusión en Europa en el siglo XIV.<sup>11</sup>

Este contexto deviene clave interpretativa fundamental del presente trabajo ya que, como veremos en su momento (cf. II.2.4.), la doctrina ockhamista del lenguaje, por sus presupuestos teológico-metafísicos y por su metodología lógica, debe ser entendida, sobre todo en lo que atañe a nuestra pertinencia histórico-semiótica, en su oposición a la teoría de los *modi significandi* y en su semejanza (hecha de complejas concordancias y discordancias) con Abelardo. Admitiendo que nuestro trabajo es sobre Ockham podemos decir, sin embargo, que en su contextualización quiere girar en torno a Ockham.

---

10 Jolivet, J., 1974: 163

11 Jolivet, J.,: *Ibid.*

Entonces, si bien el influjo agustiniano llegó hasta la escolástica, tuvo que confrontarse con el rebrotar del aristotelismo producto de la difusión –gracias a los árabes– de la obra del Estagirita. No obstante, la definición de signo dada por San Agustín perduró, se mantuvo aún cuando sea como referencia para la crítica y la reformulación.<sup>12</sup> Algunos la daban por supuesta en sus investigaciones. Otros, como Ockham, sin aludir explícitamente a ella la tomaban para modificarla. Ciertamente con esta actitud se vio enriquecida, pero también precisada, pues se notaba que la definición agustiniana se reducía al signo sensible y hubo que generalizarla de manera que abarcara al signo intelectual (el concepto), definiendo al signo –con notable simplicidad lógica– como *aquello que está en lugar de algo distinto*, y que puede ser conocido tanto sensible como intelectualmente.

Históricamente, señala Deely, la obra de Ockham no puede no relacionarse luego con la resistencia de los lógicos, primero en París y más tarde en Coimbra y en Alcalá, a aceptar la propuesta agustiniana de definición del signo.<sup>13</sup> Se sabe que la definición agustiniana considera para cada signo un vínculo necesario

---

12 “*Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*” [*De doctrina christiana*, II,c.1,n.1; ed.J.P.Migne: Patrología Latina, París, 1865, vol.34, col.35. Citado por: Beuchot, Mauricio: 1987:30]. Aproximadamente se puede leer lo siguiente: Signo, en efecto, es la cosa que, además de la especie presentada a los sentidos, trae por sí misma al pensamiento alguna otra cosa. También hallamos otra definición: “Signo es lo que se muestra a los sentidos y que, además, muestra algo al espíritu”. [*Principia Dialecticae*, V, t.32, col. 1410, en J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Latina, edita accurate J.P.Migne, París, 1844-1864. Citado por: Ramos, Alice: 1987: 174]. Ambas definiciones son suficientes para dar cuenta de la intermediación sensible postulada por Agustín.

13 La figura de transición en el establecimiento de una conexión Ibérica durante esta secreta revolución de la semiótica de la alta Edad Media fue Dominicus Soto, maestro en la Universidad de Alcalá de Henares. Sus tempranos estudios en París lo llevaron a introducir en el medio Ibérico (1529, 1554: *Summulae*. Deely, J., 1990:139) una serie de distinciones *ad hoc* efectivamente portadoras de la objeción a la ligazón de los signos como tales (es decir, en su ser esencial y en su consecuente función activa en la experiencia) al vehículo sensible como signo. Una vez desligados los signos de ese vínculo necesario con un vehículo sensible, la cuestión verdadera y fundamental para una filosofía semiótica se expresa en este tipo de pregunta: ¿en qué consiste propiamente la relatividad esencial, o en que consisten las relaciones esenciales, de la significación?. Esta cuestión nunca ha sido resuelta satisfactoriamente dentro de los paradigmas específicamente realistas o idealistas del pensamiento. La resolución de ruptura de John Poinot (*Tractatus de Signis* de 1632. Deely, J., 1990:136), era en sí misma anómala en términos de las tradiciones previas así como en términos de lo que anticipaba. En contraste, los paradigmas pre-semióticos realistas o idealistas del pensamiento habían fallado, respectivamente, o en apreciar que la percepción misma de estructuras es objetivada como relativa, o en apreciar que las ideas son signos antes de devenir objetos de nuestro saber, y, como signos, pueden dar acceso a “la naturaleza de las cosas” (esto es, a la naturaleza) sólo como relativamente revelada a través de signos.

Las reacciones a estos planteamientos, bien sea para moderarlos o radicalizarlos, se dieron, un siglo después del magisterio de Dominicus Soto en Alcalá de Henares, en Coimbra. Poinot (conocido como Juan de Santo Tomás) estudia con los Conimbricenses, también Pedro Fonseca y otros autores a los que Deely agrupa como “la conexión Ibérica” de la Semiótica. Deely, John., 1990: 111-113. También se encuentra un detallado análisis de las originales propuestas de estos autores en Beuchot, M. : 1988. Estos dos textos han sido la base para preparar este resumen.

entre un elemento sensible (o vehículo) y un contenido significado posiblemente inmaterial que es, como tal, imperceptible. La objeción de los lógicos concierne precisamente a lo que John Locke vería pronto como la primera tarea a ser afrontada por el proyecto semiótico: la exposición de la problemática de las palabras, los gestos y los significados interiores del conocer tales como imágenes e ideas, bajo la perspectiva común deparada por la noción de signo.

Lo que actualmente es común a todos los tratamientos del signo, desde los tiempos antiguos hasta el presente, es la visión del signo como una “máscara de Jano”, bi-facial, o relativa a los poderes cognitivos de algún organismo, de un lado, y al contenido significado del otro. Si es, pues, esta relatividad la que constituye el ser propio de los signos, luego ¿por qué añadir la ulterior condición de que esta relatividad tenga que fundamentarse en un objeto sensible como tal?

Es precisamente la inclusión como esencial de esta ulterior condición la que no es esencial...y la que ha confundido inevitablemente la discusión sobre la naturaleza o el ser propio de los signos.

El *quid* del problema concierne a la diferencia entre un signo funcionando como tal *desde dentro* de los poderes cognitivos del organismo, y un signo funcionando como tal impactando en esos poderes *desde fuera*. Esta diferencia es crucial para el funcionamiento de los signos en tanto el fundamento de observabilidad en el percipiente, es decir aquello que lo hace ser un percipiente, no es como tal él mismo susceptible de observación. El fundamento que nos deja ver no se deja ver.

Pues bien, los orígenes de esta rebelión frente al vínculo de la “vieja época de los signos” con un sentido-perceptible son aún oscuros. No obstante, lo que pocos discuten es el hecho de que esta rebelión parece definitivamente unida a la influencia de Ockham en París y a su introducción de la noción del concepto como “signo natural”. Llegamos así al tema central de nuestro trabajo. El papel que corresponde al concepto-signo natural no sólo en la epistemología inaugurada por el *Venerabilis Inceptor* sino también como hito en la historia de la semiótica.

La semiosis, o acción de los signos, se verá complementada hacia el umbral superior del concepto-signo por los signos rememorativos naturales y hacia el umbral inferior por los signos lingüísticos convencionales. El concepto-signo ocupará un lugar central y de intersección: natural como los vestigios e imágenes rememorativas y lingüístico como los signos orales y escritos. Todo esto quiere decir que la semiosis,

como radio de acción del signo, involucra, además de la cuestión teológica de base, una problemática epistemológica y otra lingüística amalgamadas de tal modo que nuestra indagación se mueve acumulativamente de la esfera del ser a la del conocimiento del ser y a la de la comunicación del conocimiento del ser.

Nuestro interés histórico no sólo tiene que ver, por ejemplo, con una retrospectiva en relación a Aristóteles y Agustín sino también, y sobre todo, con la prospectiva en relación al origen moderno de la semiótica como disciplina con pretensiones de autonomía. En ese sentido, la cuestión de si el signo como tal envuelve una mitad sensible *per se* recibió crecientemente, a partir de la obra de Ockham, una consistente respuesta negativa. En tanto se despliega, este punto de controversia histórica es teóricamente central para el cumplimiento de la principal tarea de la semiótica tal como Locke la propuso, a saber, la producción de ideas así como de palabras al interior de la perspectiva de una doctrina de los signos.

Precisamente Peirce en el citado ensayo sigue el idealismo de Berkeley hasta sus antecedentes medievales. Ubica su origen en el nominalismo de Ockham quien aparece como responsable de haber reducido las verdades universales y las realidades a signos o conceptos y constata que Berkeley redujo el mundo natural a sensaciones o “ideas”. La continuidad histórica en la filosofía británica, desde los nominalistas del siglo XIV hasta Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley y Hume lleva a los editores castellanos de Peirce a ver aquí la manifestación del

“desarrollo mental y de la preferencia cultural de la nación británica por las realidades concretas, prácticas”.<sup>14</sup>



14 Peirce, Ch., 1987: 88. Siebeek observa que Ockham, al negar la teoría de las “*species*” y al dar al influjo de la voluntad una preponderancia inusual en el conocimiento complejo o judicativo, construye una teoría de marcado subjetivismo. Incluso llega a definir la teoría del conocimiento ockhamista en paralelo con lo que será la esencia del conocer para Hobbes, es decir, un “*Rechnen mit Begriffen*”. Asimismo, trata de ver en el ockhamismo los gérmenes de esa doble tendencia que caracterizó a la filosofía moderna: el empirismo y el racionalismo (ambos aparecen mutuamente entrelazados en la obra del *Venerabilis Inceptor*). El espíritu inglés, subyacente en la obra de Ockham, sería el responsable de su opción por el singular y la experiencia. Si bien Ockham es presentado como el escolástico que echó las bases del empirismo, Siebeek entiende que no debe interpretarse como un empirista declarado ya que su especulación se caracterizará por ser una forma de transición, en la que simultáneamente se dan los gérmenes de las dos direcciones cuya alternancia determinará el ser de la nueva filosofía prekantiana. H. Siebeek: “*Ockham's Erkenntnislehre in ihrer historiker Stellung*”, en Arch. f. Geschich.d. Philos., t. 10 (1896-7), págs. 321-326. Citado por De Andrés, T., 1969:13]

Más allá de lo discutible que puedan resultar estas aseveraciones lo que resulta claro es que el punto principal de la crítica de Peirce a Berkeley se orienta hacia la suposición subjetivista de que las ideas sólo existen en la mente y, por lo tanto, a la presunta raíz ockhamista de este supuesto.

Nos interesa destacar esto pues aquí detectamos uno de los modos más frecuentes de estereotipar al *Venerabilis Inceptor*. Peirce aprovecha el comentario a la edición de las obras de Berkeley para afirmarse como “realista” práctico por sentido común. Siguiendo los argumentos de Duns Escoto, al que considera la “mayor gloria” del escolasticismo, alega que los universales son signos a la vez mentales (en la medida en que requieren un consenso) y objetivos (en la medida en que se refieren a realidades independientes de las opiniones del hombre). Plantea que el realista, si es coherente, no debe considerar “en la mente” y “fuera de la mente” como modos incompatibles de existencia, pues la mente no es un recipiente con un interior y un exterior. Pero cualesquiera que sean las ideas que la comunidad de las mentes (en el futuro y en el presente) se vea obligada a aceptar y convenir, después de una observación y una reflexión continuadas, las mismas constituirán “la verdad”. Y “la realidad” consistirá en los objetos, las cualidades o los eventos hacia los cuales las ideas verdaderas dirigen la mente de los hombres.

Ahora bien, no discuto el valor que para la postura pragmática de la filosofía tiene este realismo coherente. En todo caso ese no es exactamente nuestro tema. Más bien hay que señalar aquí, en primer lugar, que el hecho de dar a los universales el *status* de signos pone ya a Peirce en la “vía moderna”; y, en segundo lugar, que por restringir la posición ontológica de los escolásticos al debate de los universales podemos perder de vista lo que puede sonar escandaloso para los historiadores obsesionados por las etiquetas, a saber, el realismo de Ockham. Ya sea conceptual (Boehner), proposicional (De Andrés) y, sobre todo, ontológico (Moody). Podemos comprender a Peirce: hombre de su tiempo al fin y al cabo, al prescindir de estos intermediarios, pierde de vista la posibilidad de entrever los aspectos realistas de Ockham. Habrá oportunidad de retomar esto.<sup>15</sup>

---

15 A la luz de la lógica estoica, Kluger “nos presenta el conceptualismo de Ockham como algo esencialmente diferente del “Nominalismo” en que autores tributarios de una excesiva simplificación o de un exclusivismo de escuela nos habían hecho creer. A la pregunta fundamental: ‘*ist Ockham nominalist?*’, responde Kluger: “*Daneben müssen wir jedoch Ockham vor allem einen Intentionalisten und Conceptualisten nennen*”; y, con una valoración altamente precisa de las características semiológicas del conceptualismo ockhamista, añade Kluger un poco más abajo: “*wir werden Wilhelm weiters einen Terministen nennen, weil er Concept und Vox unter dem logischen Begriff des Terminus (Urteilselement) stellt*”. Kluger, L., *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913. Citado por De Andrés, T., 1969: 15.

En todo caso es el mismo Peirce quien reconoce que “las explicaciones actuales de la controversia entre realistas y nominalistas son igualmente falsas e ininteligibles (...) provienen en último análisis del Diccionario de Bayle; en todo caso no se basan en un estudio de los autores”. Cita luego a Hallam, quien con razón afirma que:

“Pocos, muy pocos, durante los últimos cien años han interrumpido el reposo de las inmensas obras de los escolásticos”.<sup>16</sup>

He aquí algo que puede ser tomado como imperativo moral de la presente investigación: asumir el desafío de nuestras limitaciones y tener la osadía de interrumpir ese reposo.

Así como de ningún modo pretendemos referirnos exhaustivamente a la obra de San Agustín, tampoco podemos hacer lo mismo con la de John Locke o George Berkeley. En pro del orden monográfico que nos hemos propuesto nos conformamos con algunas referencias marginales pero sugestivas. Nos interesa, más bien, el hito que entre estas épocas queda configurado por algunos textos de Ockham con los que selectivamente trabajaremos (confrontándolo con paradigmas semióticos anteriores, contemporáneos y posteriores).<sup>17</sup>

Lo que desde hoy, sin riesgo alguno de anacronismo, nos llama la atención en estos textos, es el gesto de “audacia semiótica” que entrevemos en la fundación de la “vía moderna”. Es el primer momento en el que la teoría del conocimiento se fundamenta explícita y sistemáticamente en el concepto de signo y/o en el concepto-signo o, para ser más exactos, en el acontecimiento de los conceptos como signos. Por lo tanto, en virtud de esta fundamentación, que en palabras de De Andrés no es otra cosa que la irrupción

---

16 Peirce, Ch., 1987: 93-94.

17 Decir “algunos textos” es, siempre, correr el riesgo de asumir las fragmentaciones de los exégetas y pensar desde ellas. El texto “sobre” Ockham se superpone constantemente al texto “de” Ockham. No obstante, tratamos de trabajar sobre este último aún cuando no podemos contextualizarlo tan satisfactoriamente en el continuo de la obra en la que aparece. Algo que resulta desventajoso si se quiere estudiar exhaustivamente a un autor medieval, se puede tornar ventajoso desde la óptica no tanto panorámica sino más bien monográfica consistente en detectar y seleccionar temáticas muy puntuales y localizadas como las que perseguimos (sin perder conciencia de las progresiones dialécticas propias de métodos expositivos marcados por el modelo del *Sic et non* abelardiano). En efecto, se puede trabajar con fragmentos sin perder de vista la arquitectura dialéctica sustentada en el método de pros y contras que, a la larga, permite percibir, gracias a la puesta en orden de las exégesis autorizadas, momentos teóricos diversos de un recorrido doctrinario. Si no se toma esto en cuenta se pueden leer “incongruencias” allí donde han habido sutiles progresiones críticas.

Por otro lado, nos hemos propuesto ir cerrando el corpus en cada capítulo de nuestro trabajo: primero referencias a varias obras intermediadas por exégetas (cap.II); luego, un ostensible predominio de algunos capítulos pertinentes de la Primera Parte de la *Summa Logicae* (cap.III) y, finalmente, un trabajo en torno al discurso de funda(menta)ción de su arquitectura lógica condensado en el capítulo I de la Primera Parte (cap.IV).

de una teoría de la intelección como signo, no sólo está en ciernes sino que esboza sus primeros despliegues una semiotización del conocimiento y, en consecuencia, de la comunicación lingüística.

## **I.2. Del plan de una novela al plan de una tesis**

El presente trabajo es un ensayo de interpretación de la doctrina de Ockham del concepto como signo natural. Está basado en la convicción de que resulta posible y necesaria una aproximación histórico-semiótica a dicha cuestión. Se trata, pues, de una interpretación y, por ende, de una búsqueda de los supuestos y de los fundamentos de una doctrina.

Pero, ¿por qué Ockham?. Debo confesar que el punto de partida está inextricablemente unido a la admiración por ese gesto de simplificación, por ese imperativo moral de economía que parece orientar la formulación teológica de su filosofía y en particular de su teoría semiótica del conocimiento. La exactitud con la que el concepto de signo encaja en sus explicaciones gnoseológicas hace pensar en dicho concepto como pivote de la actitud simplificadora. Entonces, ampliando la pregunta: ¿por qué nos interesa situarnos desde algunos textos o, más bien, con arreglo a algunos textos de Ockham?.

En general, nos aproximamos al siglo XIV tentados por el inicio de una etapa de cuestionamiento marcada por cierta crisis de modelos o, con el término consagrado por Kuhn, de paradigmas, que prosigue y culmina en el XV y que, en muchos sentidos se asemeja a nuestra llamada logósfera post-moderna de desencanto.<sup>18</sup> Así:

---

18 La teoría de los paradigmas acerca de la historia de la ciencia que Thomas Kuhn propone constituye, por muchas razones, un ejemplo especialmente instructivo de las convergencias y divergencias en los procesos de interpretación de los filósofos. Apel muestra que el concepto de paradigma como un concepto central y rico de matices introducido por Kuhn con una doble función, como condición positiva de la posibilidad del progreso científico y como condición de la interpretación relativista de éste, puede ser aclarado por el establecimiento de algunas perspectivas filosóficas (Apel, K.O., “¿Autocrítica o autoeliminación de la filosofía”; en: Vattimo, G., 1994: 61). Nosotros tomamos el término “paradigma” poniendo énfasis en las características de discontinuidad y revolución aunque respecto de esto, puede ser discutible si se trata a mediados del siglo XIV de una crisis de paradigmas según la acepción de Kuhn. Mas que adentrarnos en una discusión de ese tipo (ya que es difícil poner en tela de juicio la vigencia de un complejo paradigma producto de la sutil amalgama de Aristóteles, Boecio y Agustín), lo que nos interesa es seguirle la pista al proceso gnoseológico, enmarcado por el colapso del realismo medieval, en virtud del cual el concepto-signo sustituye a la especie inteligible (formulada como acto por el que se conoce la cosa misma). Contra la tesis de que la forma abstraída por el entendimiento es una forma real (cual principio ontológico) virtualmente presente en la cosa individual, Ockham postula que el fundamento último de todo conocimiento reside en una cognición intuitiva de singulares concretos o de existentes individuales a partir de los cuales se conocen conceptos que son signos de la cosa. Este proceso es indesligable de otros “vuelcos”: en el plano ontológico (rechazo de la realidad de los univer-

- a) En lo teológico: Un Dios de Voluntad/Poder entra en confrontación con un Dios de Inteligencia/Saber.
- b) En lo metafísico: Una metafísica del individuo contingente trata de desplazar a una metafísica de la especie necesaria.
- c) En lo epistemológico: Un conocimiento fundado en el concepto-signo que supone por la cosa trata de desplazar a un conocimiento basado en la especie inherente al acto cognitivo. El modelo del sujeto que conocía por *speculum*, esto es, por especulación ascendente o descendente en jerarquías necesarias de especies está a punto de ser sustituido por el sujeto de conocimiento en tanto detective en el laberinto de un universo pleno de contingencias.
- d) En lo lingüístico: La esfera gramatical, en tanto residuo, es separada de la esfera lógica. No tiene rol alguno en la problemática gnoseológica.

Ese movimiento de simplificación, de osada reducción de una compleja metafísica a un modelo práctico, está condensado por antonomasia en el significante /Ockham/. No obstante, Umberto Eco, lector de Peirce por antonomasia, en *El Nombre de la Rosa* sustituye a este significante por otro: /Guillermo de Baskerville/ y, en tanto demiurgo, justifica esta opción en sus Apostillas a dicha obra. Allí medita sobre la novela como hecho cosmológico y confiesa:

“Si debía escribir una historia medieval, hubiese tenido que situarla en el siglo XIII, o en el XII, que conocía mejor que el XIV. Pero necesitaba un detective, a ser posible inglés (cita intertextual), dotado de un gran sentido de la observación y una sensibilidad especial para la interpretación de los indicios. Cualidades que sólo se encontraban dentro del ámbito franciscano, y con posterioridad a Roger Bacon; además, sólo en los occamistas encontramos una teoría desarrollada de los signos; mejor dicho, ya existía antes, pero entonces la interpretación de los signos era de tipo simbólico o bien se tendía a leer en ellos la presencia de las ideas y los universales. Sólo en Bacon y en Occam los signos se usan para abordar el conocimiento de los individuos. Por tanto, debía situar la historia en el siglo XIV aunque me incordiase, porque me costaba moverme en esa época. De allí nuevas lecturas, y el descubrimiento de que un franciscano del siglo XIV, aunque fuese inglés, no podía ignorar la querrela sobre la pobreza,

---

sales) y en el plano teológico-metafísico (recusación del *Intellectus divinus* en pro de la *potentia Dei* absoluta que conduce a una metafísica del individuo en la que toda diferencia formal queda reducida a diferencia real de cosas separadas o separables).

Pero estos vuelcos parecen tener que ver con la intensificación de una reflexión al interior de un complejo paradigma. Intensificación orientada, conciente o inconcientemente (no es del caso discutirlo aquí), a remover los cimientos metafísicos y metodológicos de dicho paradigma y a perfilar nuevos compromisos a estos dos niveles (Kuhn, Th., 1985: 77).

sobre todo si era amigo o seguidor o conocido de Occam. (Dicho sea de paso, al principio decidí que el detective fuese el propio Occam, pero después renuncié, porque la persona del *Venerabilis Inceptor* me inspira antipatía)”<sup>19</sup>

Comencemos por el final de la cita: no es casual que el héroe de *El Nombre de la Rosa* sea un detective maestro de la inferencia que Peirce denominaba abducción. A pesar de su declarada antipatía Eco no se resistió a bautizar a este héroe-detective, lector de los indicios puestos en el mundo por la insondable voluntad divina y, por ende, de las huellas de las peripecias humanas, con el nombre de Guillermo. Por los presupuestos teóricos ya trabajados, no resulta tan antojadizo formular una novela policial en el siglo XIV; entre líneas hay cierta alegoría: el protagonista resulta paradigmático del “nuevo científico”. Así como el Dios Arquitecto o Relojero conoce el mundo haciéndolo, así también el investigador afina su sentido de observación, su sensibilidad para interpretar indicios conocidos por experiencia y, de este modo, se convierte en maestro de la explicación causal-lineal. Recordemos que, a partir de la “navaja” del *Venerabilis Inceptor* lo decisivo en la explicación de la naturaleza es la causa eficiente: saber en qué condiciones se producen los fenómenos para saber cómo serán después.

En segundo lugar, si bien no es nuestro objetivo profundizar en la postura de Roger Bacon (quien no niega que las especies puedan ser signos de cosas, pero lo serían a modo de iconos; es decir, signos naturales no ordenados por el alma) si es justo e importante situarlo como precursor de la renovación de la teoría de la significación.<sup>20</sup>

---

19 Eco, U., 1985a: 30.

20 Nos dice Eco que en *De Signis*, “Bacon utiliza *significare*, *significatio*, *significatum* en un sentido que difiere radicalmente del tradicional. En DS II,2, afirma que *signum autem est illud quod oblatum sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui* [signo es lo que presentado al sentido o al entendimiento le designa algo al mismo entendimiento]. Al parecer, el *designat* baconiano representa el *faciens in cogitationem venire* [lo que hace que algo venga al entendimiento] de San Agustín. No obstante, para Agustín el signo produce algo *en la mente*, mientras que para Bacon un signo *muestra* algo (probablemente externo a la mente) *a* la mente.

Para Bacon los signos no refieren a sus referentes a través de la mediación de una especie mental, sino que señalan directamente o se postulan para referir inmediatamente a un objeto, con independencia de si tal objeto es un individuo (una cosa concreta) o una especie, un sentimiento, una pasión del alma. Lo que cuenta es que entre el signo y el objeto nombrado no hay mediación mental. Bacon utiliza entonces *significare* en un sentido extensional mental.

Bacon destruye definitivamente el triángulo semiótico formulado desde Platón, según el cual la relación entre las palabras y los referentes estaría mediada por la idea, el concepto o la definición. Con Bacon, el lado izquierdo del triángulo (esto es, la relación entre palabras y significados) se reduce a un mero fenómeno sintomático.

Bacon se quejaba siempre de que los eruditos de su tiempo no conocieran lenguas extranjeras. Conocía el griego y era capaz de leer *De Interpretatione* de Aristóteles sin confiar en la traducción de Boecio. Advierte que Boecio, al emplear dos veces el término *nota*, desconoce el hecho de que, para Aristóteles, las palabras

En tercer lugar, independientemente de las intuiciones del novelista, interesa constatar que, en efecto, en Ockham se concreta la crisis de la *species* como fundamento del conocimiento universal (o del universal) y, también, la sustitución de la *species* por el *signum*, o, más exactamente, por el concepto-signo natural en cuyo ámbito se consume el conocimiento de los individuos.<sup>21</sup>

---

eran “en primer lugar” o “primordialmente” síntomas de las pasiones del alma. Interpreta por consiguiente el pasaje aristotélico de acuerdo con su propia posición: las palabras se hallan esencialmente en una relación sintomática con las especies y en el mejor de los casos, sólo pueden significarlas vicariamente, a través de una segunda *impositio*. La relación de significación propiamente es la que se establece entre las palabras y las cosas. Desconoce el hecho de que para Aristóteles, si bien las palabras son síntomas de las pasiones mentales, también las significan, hasta el punto de que sólo podemos comprender las cosas nombradas a través de estas especies comprendidas. Para Aristóteles, así como para la tradición medieval anterior a Bacon, la extensión es todavía una función de la intensión; para determinar si algo es el caso, es preciso *comprender* primero el significado de la aserción. Para Bacon, la única significación de la aserción es el hecho de que su referente sea el caso.

Resulta entonces claro por qué en su marco terminológico el sentido de *significatio* sufre un cambio radical. Antes de Bacon, *nominantur singularia sed universalia significantur*; con Bacon, *significantur singularia* o al menos *significantur res* [ (Antes de Bacon) los singulares se nombran, pero los universales se significan; (con Bacon) los singulares se significan, (o al menos) las cosas se significan] aun cuando una *res* pueda ser también una clase, un sentimiento, una especie.” Eco, U., 1994: 31-35]

- 21 Vale la pena insistir en la correlación Ockham-Bacon puesto que éste último puede interpretarse como “puente crítico” entre el Obispo de Hipona y el *Venerabilis Inceptor*. Beuchot hace referencia al estudio de K.M.Fredborg-L.Nielsen-J.Pinborg: “*An Unedited Part of Roger Bacon's Opus maius: De signis*” publicado en *Traditio*, 34 (1978), pp 75-136. Allí se ha dado a conocer un tratado sobre los signos de Roger Bacon que parece ser una de las primeras obras de semiótica aparecidas en la historia. Su definición de signo establece que es “aquello que, habiendo sido ofrecido a los sentidos o al intelecto, designa algo para el intelecto”. Como lo hace notar T.S. Maloney [ “*The Semiotics of Roger Bacon*”, en *Medieval Studies*, 45 (1983), pp. 120-154 ] decir que el signo es algo que designa no es de mucha ayuda, y por su imprecisión, este y otros autores han creído que la definición sólo se reduce a los signos inteligibles (aunque, al dejar como alternativa el que los signos sean ofrecidos a los sentidos, no excluye los sensibles). A nosotros nos parece que las cosas se aclaran si interpretamos al intelecto como término del recorrido de toda significación, sea esta sensible o inteligible. Por lo tanto la definición es correcta si la tomamos restrictivamente como referida al ámbito antropológico. El problema de la definición está, más bien, en la exclusión de signos a los que Bacon da bastante importancia, a saber, los signos sensibles usados por los animales.

Como contraparte Bacon establece bien los elementos básicos para una teoría de los signos, pues la significación aglutina a un agente que produce el signo, el signo mismo, lo que designa y un intérprete. Pero la división de los signos es clara y cabal. Hay dos clases: los naturales (que significan por su propia esencia, no por imposición de una mente o alma humana) y los intencionales (que han sido instituidos por la intervención del hombre o de ciertos animales). Según el modo de relacionarse con lo que significan, los signos naturales se dividen en: 1) signos que surgen por la inferencia (o consecuencia, o concomitancia). Tienen dos sub-clases: según que signifiquen por inferencia necesaria (siempre ocurren cuando ocurre lo que designan; pueden ocurrir antes, durante o después de lo designado, por ejemplo, el canto del gallo es un signo del tiempo nocturno; el alba es un signo de inminente amanecer; y que la mujer tenga suficiente leche para alimentar al niño es signo del nacimiento de éste); o por inferencia probable (no siempre ocurren cuando ocurre lo que designan, pero tienen cierta conexión probable, por ejemplo ser madre es señal de amor, un cielo rojo en la mañana es señal de lluvia ese mismo día; y un suelo mojado es signo de que llovió anteriormente); 2) signos que surgen de, y significan por, la configuración y el parecido, por ejemplo, imágenes, pinturas, semejanzas, cosas que son parecidas (y también incluye los conceptos); 3) signos que significan por ser causas y efectos –más frecuentemente los efectos–, por ejemplo el humo es señal del fuego, la huella es señal del animal que pasó por allí.

Rastrear este proceso, hurgar en su discursividad, supone, como hemos visto y veremos, remontarse hasta la semilla lógico-semiótica plantada por Pedro Abelardo en el siglo XII. Insistimos también en lo provechoso que resulta desde nuestra pertinencia el hecho de establecer algunos contrastes de la doctrina ockhamista con la teoría gramática de los *modi significandi*. Y es que, a final de cuentas, el fenómeno histórico de producción de conocimientos (en este caso de conocimientos sobre el conocimiento) no tiene la unidad de un acontecimiento singular; es un proceso. No tiene tampoco la unidad de un acto cuyo origen sería un agente humano personalizado y, menos aún, la unidad de un lugar ni de un espacio, por lo tanto es absurdo e inútil buscarlo en “alguna parte”. En este sentido Verón argumentaba que nos hace falta elaborar una teoría de las fundaciones como procesos sin fundador:

“no existe complejo de Edipo para la práctica de producción de los conocimientos o, más bien: la idea del (o de los) fundador(es) es, tal vez, para el funcionamiento de esta producción, una ilusión necesaria”.<sup>22</sup>

Muchas veces los autores, por una inversión de valores, hacen comparecer a la historia ante su convocatoria, y no es la historia quien cita al autor. Lo que queremos señalar es que desde el momento en que se estudia con cierta consistencia la producción textual de una formación socio-histórica, el individuo retrocede, es casi un pretexto. En nuestro caso, Ockham no es otra cosa que un punto de partida (o de llegada) polémico. **Un cristalizador**. No estamos tanto tras un individuo biográfico o empírico sino tras el sujeto de la enunciación de algunos textos que permiten establecer una teoría coherente (representativa de un nuevo modo de pensar). Por otro lado, recogiendo una reflexión de Gilson, en el contexto de los millones de años atribuidos al hombre, el brevísimo lapso de seis siglos que media entre nosotros y estos textos nos invita a creer que en nuestro objeto no han habido cambios relevantes.

---

Los signos intencionales que surgen de la intención del alma que los impone para significar de acuerdo a sus intereses son de dos clases: 1) los que significan naturalmente (parece contradictoria una significación al mismo tiempo natural e intencional pero sucede que aquí Bacon se refiere a los signos utilizados por los animales –principalmente de la misma especie– que pueden comunicarse entre sí). Son signos producidos por un alma (irracional) con una intención pero, a la vez, tienen mayor naturalidad que los signos humanos. Ante esta dificultad, Bacon optó por una clasificación lo más apegada a sus fines aunque adoleciera de cierta ambigüedad; 2) los que significan deliberadamente o a voluntad (*ad placitum*): las palabras que configuran el lenguaje humano y que surgen por imposición y convención.

En el terreno de la filosofía del lenguaje, son apreciables en Bacon sus tratados sobre la significación, la suposición y las demás propiedades de los términos así como de los tipos de proposición contenidos en la *Summule dialectices* (ed. R. Steele, Oxford: Clarendon Press, 1940). Todas estas referencias han sido resumidas de Beuchot, Mauricio: “Semiótica y filosofía del lenguaje en Roger Bacon”, en: 1987 : 115-127. Además, del mismo autor: 1991: 134-137.

22 Verón, E., 1987: 27.

### I.3. La presunta “prole” del nominalismo

No se trata aquí de ahondar en la sugestiva propuesta que da a un proceso de fundación la forma de un tejido extremadamente complejo de conjuntos discursivos múltiples, es decir, de una red intertextual que se despliega sobre un periodo temporal dado. De lo que se trata, en realidad, es de seguirle la pista a un proceso que, aparentemente originado en los textos de Pedro Abelardo, se genera y enhebra poco a poco dando sustento a determinadas formas del subjetivismo moderno que parecen culminar en los textos de Charles Sanders Peirce con lo que he denominado la semiotización de la filosofía. Para Peirce no solamente no podemos pensar sin signos sino que estamos y somos en los signos.<sup>23</sup> Se trata, desde luego, de una mera hipótesis de trabajo. La historia que recoja lo que realmente ocurrió en el transcurso de los siete siglos que separan a Abelardo de Peirce está, largamente, más allá de las posibilidades de un solo estudioso y, por ende, de un trabajo de pretensiones declaradamente monográficas como el que aquí iniciamos.

Sin embargo, a la luz de la pretendida crisis del realismo medieval consumada en Ockham podemos preguntarnos ¿qué rol cumplen sus postulados sobre el signo en este proceso?. Si bien no podremos dar una respuesta cabal si estaremos en condiciones de esbozar, al menos, pistas generales para quienes estamos metidos en la preocupación semiótica.

El mismo Peirce constata que:

“en la actualidad la filosofía realista del siglo pasado ha perdido toda su popularidad, salvo entre las mentes más conservadoras. Y la ciencia, así como la filosofía es nominalista”.

Alude a un conjunto de teorías que

“se caracterizan por explicar fenómenos familiares, aparentemente de una clase particular, extendiendo el funcionamiento de principios mecánicos simples, lo cual corresponde al nominalismo”.<sup>24</sup>

Aún así, en caso de que no se pueda detectar a simple vista el carácter nominalista de estas doctrinas

“por lo menos se admitirá que llevan consigo las hijas del nominalismo: el sensacionismo (sic), el fenomenalismo, el individualismo y el materialismo”.<sup>25</sup>

---

23 Peirce, Ch., “Algunas consecuencias de las cuatro incapacidades”; en: 1987:58-87

24 Peirce, Ch., “Revisión crítica del idealismo de Berkeley”; en: 1987: 99

25 Peirce, Ch., *Op. Cit.* 1987: 100.

Con estas “hijas” cabe preguntarse si no tiene acaso vigencia una reconsideración de las complejas condiciones originales de producción de las tesis estandarizadas como “nominalismo”. Más aún, considerando la poca afinidad y el poco, casi nulo, interés que la doxa científica manifiesta actualmente por la filosofía medieval.

Urban no puede ser más explícito cuando detecta la continuidad contemporánea de un proceso semejante y la llama “neonominalismo”. A criterio de este autor, y en una postura que parece haber tenido bastante influencia, tanto la concepción puramente naturalista del lenguaje como la creciente elaboración de símbolos técnicos no idiomáticos en el ámbito del lenguaje científico, se han configurado como dos movimientos que, unidos, forman un neonominalismo que,

“a diferencia del viejo nominalismo, tanto el del pensamiento medieval como el del empirismo sensualista, tiene características especiales perfectamente claras. En sus formas antiguas, el nominalismo negaba la realidad de los universales; el neonominalismo es radical y niega también la realidad de los individuos. En sus formas más extremas, niega realidad a todo lo que no sea fluir de las sensaciones y viene a desembocar en un panficciónismo, según el cual el solo hecho de nombrar una cosa es hacer de ella una ficción. Este neonominalismo, en sus variadas formas y en sus ramificaciones más lejanas, es el que ha hecho del problema del lenguaje el central en el pensamiento filosófico de nuestros días”.<sup>26</sup>

A final de cuentas, luego de tantas imputaciones, no podemos menos que asombrarnos ante la tormenta desatada por una teología que sólo postulaba un creador más simple y una creación aparentemente contingente. El asombro inicial se atenúa si calibramos el pensamiento de Ockham como una permanente ruptura de fronteras: en su apasionada búsqueda de Dios derriba los obstáculos del mundo medieval recordando pertinazmente que “todo puede ser de otro modo”. Entonces las “hijas” atribuidas por Peirce tienden a coincidir en lo central con el “hijo” descrito por Urban. No es este el lugar para discutir

---

26 Urban, W.M., 1979: 24. En efecto, al reflexionar sobre los momentos críticos en los que se ha marcado la preocupación por el lenguaje Urban pone de relieve como segundo hito a “la última parte de la escolástica medieval”. En estos términos, “el nominalismo del último periodo medieval y del Renacimiento representa una verdadera crisis en la cultura, crisis que tiene el mismo carácter general del periodo de los sofistas” y que se asemeja también a nuestro presente haciendo la salvedad de que nos afectan “dos circunstancias típicamente modernas” que dan especificidad al proceso en nuestro siglo: “la primera de ellas es la concepción puramente naturalista del lenguaje consiguiente a la aplicación de los principios darwinianos a todas las formas culturales. El paso de Hegel a Darwin que cambió el curso de los estudios del siglo XIX, desembocó en una tendencia no sólo a explicar, sino también a valorar el lenguaje en términos puramente biológicos y naturalistas (...). La segunda procede de las ciencias físicas: la creciente elaboración de los símbolos técnicos, no idiomáticos, de la ciencia; la divergencia cada vez mayor entre estos símbolos y el lenguaje natural y la dificultad cada vez mayor, también, de comunicar su sentido por medio del lenguaje común” (Urban, W.M., 1979: 16, 22-23).

el cúmulo de presupuestos de estos análisis. Nos interesa destacar el contexto polémico que mantiene vivas y en tensión las preguntas medievales que hicieron “girar” la mirada de la realidad a la significación.

Peirce reconoce que si el impulso realista y el nominalista quedasen neutralizados perderíamos una gran motivación intelectual. De la dimensión epistémica vira a la ético-política :

“aunque la cuestión del realismo y el nominalismo hunde sus raíces en los tecnicismos de la lógica, sus ramas llegan hasta nuestra vida. La cuestión de saber si el *genus homo* tiene alguna existencia, salvo como individuos, equivale a saber si existe algo de alguna mayor dignidad, validez e importancia que la felicidad individual, las aspiraciones individuales y la vida individual. Establecer si los hombres tienen realmente algo en común, de tal modo que se deba considerar la comunidad como un fin en sí mismo y, en tal caso, cual es el valor relativo de los dos factores, constituye la cuestión práctica más fundamental en relación con toda institución pública en cuya constitución tengamos el poder de influir”.<sup>27</sup>

En consonancia con lo planteado, el llamado “nominalismo científico” de los tiempos modernos evacúa las nociones de “verdad” o de “conocimiento” de lo real en provecho de la eficacia, del resultado empírico. Y es que el llamado “nominalismo medieval” había separado el plano ontológico (en el que sólo hay individuos singulares) del plano lógico en el que sólo hay términos en proposiciones. No es posible pronunciarse ya sobre el ser o la esencia de las cosas, solamente sobre las denominaciones de las que estas son objeto. Estas denominaciones no son otra cosa que términos. La cosa singular, numéricamente una, no es ni puede ser signo que pertenezca en común a varias cosas. Por vía negativa, la cosa singular, el individuo ontológico, se define como todo aquello que no es (ni puede ser) signo común. Es el *terminus-conceptus*, correlato de la cosa habitualmente conocida, el que sí aparece como signo. Pero como signo natural. Es decir, como signo que aparece en el alma independientemente de la voluntad del sujeto y determinado por la realidad contingente cuya esencia, si existe, es esquivo.

En este contexto la justificación específica de un trabajo como este reside en la necesidad de analizar las condiciones de aparición histórica de una concepción teórica, vigente aún, que postula la autonomía de los sistemas de significación en relación al mundo real.

De todos modos queda pendiente como tema polémico a ser estudiado el asunto de los vínculos entre ese plano natural en el que la cognición intuitiva causa de modo natural un concepto-signo que está-por dicha cosa y ese plano convencional en el que se producen palabras orales y escritas que también son

---

27 Peirce Ch., *Op. Cit.* 1987: 101.

signos pero esta vez sujetos a la voluntad de los hablantes e intérpretes. Todo parece indicar que en las tesis de Ockham, y aquí el influjo de Abelardo y de Roger Bacon es patente, se quiebra esa subordinación de las palabras a los conceptos.

Tanto estos como aquellas significan a las cosas. Lo que sucede es que estos lo hacen de modo natural y simple (es decir sin multiplicar entidades), mientras que aquellas desmultiplican sinonimias y aditamentos retóricos que conciernen a los estudios de la gramática. ¿Cómo se amalgaman, pues, la semiosis natural del concepto-signo y la semiosis convencional de las palabras habladas y escritas?

A partir de lo anterior, ¿cómo influye el rechazo de todo esencialismo en la transición de lo natural a la institución?; y en la dimensión del concepto-signo natural, ¿porqué este es equiparado sucesivamente a la intención, a la pasión y al intelecto como constituyendo la misma entidad de razón?. El programa de respuesta a estas preguntas es ya de por sí lo suficientemente delicado y complejo como para ameritar una investigación. Adelantando un criterio básico hay que decir que una clave nada desdeñable para organizar nuestras respuestas reside en la teoría de la suposición de nuestro autor y, muy en particular, de la suposición personal.

En un plano epistemológico cabe preguntar entonces ¿qué acerca a Ockham a la semiótica? o ¿por qué la semiótica contemporánea debe acercarse a un autor como éste?. Y otra clave de respuesta puede entresacarse de la exposición precedente: el hecho de asumir decididamente una pertinencia lógica del lenguaje, esto es, el hecho de emplear la distinción entre términos singulares y generales para esclarecer la distinción entre universal e individuo, no sólo desplaza la atención del campo metafísico al campo lógico sino que, en adelante, hará depender esta última distinción de la significación. La suposición auténticamente significativa será la personal. Allí reside la intención como algo en el alma apto para significar. El universal, en tanto intención de intención se vinculará con la suposición simple. De alguna manera se están dando los primeros pasos en un proceso de semiotización del conocimiento que hoy por hoy hace que muchos admitan sin lugar a dudas que el problema central de la praxis filosófica es el lenguaje.

Este breve recorrido que opera como justificación prospectiva de nuestro trabajo, deja muchos cabos sueltos. No obstante, sirve aquí sólo para contextualizar las posibles consecuencias de una problemática vigente iniciada quizás con Abelardo y potenciada decisivamente por Ockham.

#### **I.4. El imperativo temático**

Volviendo al racimo de sugerencias recogidos de las *Apostillas a El Nombre de la Rosa*, esa confesada antipatía por la persona de Ockham se contrasta con la simpatía que muestra Eco por la meditación desbrozada por el *Venerabilis Inceptor* y revelada pocas páginas antes. En efecto, en la Apostilla titulada Evidentemente, el Medioevo, confiesa que persigue en Ockham

“el auxilio racional para penetrar los misterios del Signo en aquellos aspectos donde Saussure aún es oscuro”.<sup>28</sup>

Poco a poco nos fuimos tomando en serio el proyecto encerrado en esa breve propuesta hasta que, parafraseando a Eco, llegamos a formular nuestro imperativo temático: buscar en Ockham otra racionalidad teórica para desocultar los dispositivos del signo en aquellos aspectos opacados quizás por los modernos legados semiolingüísticos.

Cabe señalar que Saussure vió claro que “el signo lingüístico no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica”<sup>29</sup> pero ya los escolásticos expresaron el mismo asunto con la conocida fórmula *Vox significat mediantibus conceptibus*. En el caso particular de Ockham, el concepto no es un correlato del signo lingüístico convencional; es, todo él, signo lingüístico natural lógicamente anterior respecto del cual el signo lingüístico convencional es un mero suplemento.

En todo caso, este contraste nos lleva a preguntar ¿en que medida el teólogo medieval, despreocupado por salvaguardar pertinencias de especialista y con el respaldo ontoteológico de su fe como certidumbre y convicción apodíctica está en condiciones de formular una semiótica del conocimiento y de la comunicación?. Como contraparte, ¿acaso los semiolingüistas de nuestro siglo, con excesivo celo, no ponen entre paréntesis la discusión de sus presupuestos ontológicos y gnoseológicos?. El gesto de la pertinencia es también un cómodo movimiento de clausura que separa al objeto de temas como estos.

---

28 Eco, U., 1985a: 23.

29 De Saussure, F., 1977: 128.

El teórico ortodoxo se cobija al interior de los sistemas semiolingüísticos describiendo sus relaciones y operaciones, sus puestas en proceso, eludiendo cualquier salida a la intemperie metafísica.<sup>30</sup>

Como vemos, de algún modo, mis intereses se parecen a los de otro semiótico que, por oposición a mí, si es un reconocido medievalista y que, además, ha lanzado, un enunciado que expresa, en realidad, todo un programa de creación y búsqueda. Este programa nos impacta de tal modo como imperativo temático que no sólo ha motivado esta extrapolación de los planes de su novela a un plan de tesis sino que ha propiciado poco a poco la convicción de que si bien la semiótica no parece medieval lo es profundamente. Es más, creo que hay una deuda que saldar con este periodo histórico en el que, como bien señala De Muralt, hay una clara anticipación al simbolismo lógico contemporáneo al hacerse posible la concepción

“de un lenguaje cuya pertinencia se constituye no por adecuación judicial a lo real sino por el juego autónomo de sus propias reglas internas”.<sup>31</sup>

---

30 Gilson (1974) ha sabido tratar magistralmente esta actitud.

31 De Muralt, A., 1994: 58. Ese “juego autónomo” al que hace referencia De Muralt va a ir pesando históricamente en el debate moderno y contemporáneo entre las posiciones realistas y anti-realistas (con todas las gradaciones intermedias involucradas). Para el realista es el mundo el que determina lo que es verdadero. Por ende, su intuición le lleva a concebir la verdad en términos de *correspondencia*. Las posturas contrarias apuestan más bien por una concepción de la verdad en términos de *coherencia*, pero esa opción, se esfuma, les hace “perder el mundo” y quedarse con el lenguaje. “Al fin de cuentas, desde el punto de vista realista, el “mundo” es un ser-en-sí rígido, duro y resistente, que existe independientemente de nuestro conocimiento y de nuestro discurso, pero “reflejado” o “visto en espejo” por sistemas semióticos con valor de verdad, siendo estos sistemas simultáneamente isomorfos respecto del mundo y arbitrarios (...). La correspondencia o isomorfismo y la arbitrariedad de los sistemas de expresión cuyo lenguaje es, de lejos, el rasgo más importante son aspectos de la constelación teórica de los realismos. Por el contrario, la coherencia, el holismo y la creatividad interna de los sistemas de expresión marcan el acercamiento pragmatista a la verdad.

Basta con releer a Peirce y, sobretodo, a William James, para darnos cuenta de que el pragmatismo cambia radicalmente el tenor y el alcance de la noción de verdad. Peirce insiste frecuentemente en la idea de que la realidad, a pesar de ser independiente de todo lo que una persona o un grupo de personas pueda creer, es globalmente dependiente de la comunidad de investigación o de interpretación. No hay investigación sin experimentación, sin raciocinio. sin inferencia a partir de un conjunto de creencias. No hay investigación sin proceso de interpretación para ser interpretado por otras intepretaciones y así hasta el infinito.

La realidad está constantemente actualizada o realizada por la fuerza del pensamiento. Además de esto, la actividad “sínica” (la actividad *por medio de y con la ayuda de* los signos, todo signo teniendo un interpretante y siendo todo interpretante un signo), no existe fuera del *decir* acerca de lo que es la realidad, fuera de la *formulación* de las propiedades *conocibles* del objeto real. Aquello que llamamos, pues, la Verdad, está ligado intrínsecamente a las propiedades de las creencias que se adquieren como resultado de un proceso de interpretación. La verdad debe ser comprendida en los términos de una actividad continua de investigación y de experimentación.” (Parret, H., 1992: 27-28)

El uso de las nociones de “realidad” y de “verdad” en el pragmatismo, en particular en Peirce, conlleva cierta ambigüedad debido a la tensión entre el modelo epistemológico clásico (que sustenta la concepción de una realidad externa *causando* ciertas ideas en el espíritu del objeto) y el modelo epistemológico pragmático en el que la realidad se identifica con la Verdad, como aquello que es conocido en tanto resultado, nunca definitivo, de un proceso de interpretación.

Así pues, el “plan de trabajo”, asumido por nosotros como imperativo, resulta ser una “región” de un proyecto más amplio.

### **I.5. La “vía arqueológica” : directriz metodológica**

No es este el lugar para detallar las reducciones efectuadas por Ockham con su célebre “navaja” sino para recogerlas como punto culminante de lo que el mismo De Muralt llama “el eslabón central de la historia intelectual de occidente”.<sup>32</sup> Pero sucede que este eslabón no sólo es distorsionado sino también ignorado y despreciado. En líneas muy generales, este trabajo se justifica en la medida en que, asumiendo sus limitaciones, se inscribe en el proyecto más amplio de rehabilitación del pensamiento medieval orientado a descubrir la continuidad del modo occidental de pensar y de hacer ciencia. Las primicias de la situación intelectual contemporánea se localizan específicamente entre mediados del siglo XIII y mediados del siglo XIV. Hay aquí algo así como un punto de paso, de no retorno; algo como un umbral en el que no sólo decae esa metafísica de las esencias que unifica todos los saberes humanos sino que también implica el surgimiento de esa pulsión hacia su formalización unívoca. Hay, entonces el deber de

“poner de manifiesto, comparar, organizar, criticar y juzgar las estructuras del pensamiento medieval”.<sup>33</sup>

Para emprender la crítica de una concepción del mundo y de unas formulaciones discursivas que han contribuido a lanzar al hombre de nuestro tiempo a la civilización industrial y técnica hay que ir a los discursos de funda(menta)ción. Al establecimiento mismo de los principios.

Precisamente desde el segundo congreso internacional de semiótica (Viena, 1979) Eco, convencido de que para comprender mejor muchos de los problemas que aún nos preocupan es necesario volver a analizar los contextos en que determinadas categorías surgieron, ha insistido en la necesidad de llevar a cabo una verificación y reconstrucción del pensamiento semiótico occidental a partir de la época clásica. Propone por eso una “arqueología del signo” como directriz metodo-lógica general, o como plan de acción para los investigadores interesados en las raíces filosóficas de la semiótica.

---

Creemos que sólo hacia el final de nuestro trabajo podremos calibrar con mayor claridad nuestra hipótesis: esta tensión se origina a partir de la concepción significativa del conocimiento desencadenada por el nominalismo del siglo XIV.

32 *Op. Cit.* 59.

33 *Ibid.*

Sucede entonces que, cuando emprendemos este recorrido, tropezamos

“con estudiosos de medicina, de matemáticas, de ciencias naturales, con retóricos, con expertos en adivinación, con emblematólogos, con cabalistas, con teóricos de las artes visuales; pero sobre todo aperecen los filósofos. No me refiero sólo a los filósofos del lenguaje (desde el Cratilo hasta hoy en día) sino a todos los filósofos que comprendieron hasta qué punto el análisis de la lengua y de muchos otros sistemas de signos es fundamental para entender muchos otros problemas, desde la ética a la metafísica.”<sup>34</sup>

La semiótica general es una disciplina filosófica porque no se distrae con un sistema particular de signos sino que postula categorías generales que hacen posible la comparación entre sistemas.

“Para una semiótica general, el discurso filosófico no es ni aconsejable ni urgente sino, sencillamente, constitutivo”.<sup>35</sup>

Una semiótica general (o filosofía de la semiosis) debe, pues, elaborar categorías que le permitan ver un solo problema allí donde las apariencias sugerirían una multiplicidad de problemas irreductibles. Ockham no se sustrae a este movimiento al postular, al pie de un sentido restringido de “signo” con el que más opera, un sentido amplio que da gran alcance a su semiótica.

---

34 Eco,U., 1990: 8.

35 Eco,U., 1990: 11.

Actualmente cualquier filósofo del lenguaje o lingüista distingue, por ejemplo, el modo de significar de una nube y el modo de significar de una palabra. Una visión semiótica general

“no se basa en absoluto en la convicción de que ambos fenómenos son de la misma naturaleza. Por el contrario, al reexaminar el problema descubriremos que se necesitaron varios siglos, desde Platón a Agustín, para atreverse a afirmar sin ambages que una nube (que significa lluvia funcionando como índice) y una palabra (que significa su misma definición funcionando como ‘símbolo’) podían subsumirse en la categoría más amplia de signo.(...) Afirmar que una nube es distinta de una palabra es trivial. Hasta un niño lo sabe. Menos trivial, en cambio, es preguntarse, quizás basándose en algunos irreductibles usos lingüísticos, o en algunas tenaces y seculares reiteraciones teóricas, qué es lo que podría emparentar a ambos objetos”.<sup>36</sup>

Sobre la base de respuestas olvidadas y de preguntas eludidas debemos, pues, aventurarnos a construir nuestras propias respuestas explorando, en esta oportunidad, al preclaro portavoz de una doctrina-umbral (que une y separa, a la vez, al medioevo y la modernidad).

## **I.6. Nuestros Objetivos**

A partir de todas estas consideraciones quedan sucintamente trazados los objetivos de nuestra investigación:

- (i) Poner bajo la lupa crítica de la filosofía semiótica la episteme nominalista del signo natural de Ockham para desentrañar la estructura de su modelo de representación del proceso del conocimiento
- (ii) y de las interrelaciones de dicho proceso con los presupuestos teológico-metafísicos de base
- (iii) así como con la problemática general de los signos de lenguaje (oral y escrito).

En consecuencia:

- (iv) contrastar las tesis de Ockham con la coyuntura polémica de su tiempo y someterlas a una interpretación que asuma decididamente una pertinencia histórico-semiótica.

---

36 Eco,U., 1990: 15.

## II. Restricciones y aclaraciones teórico-metodológicas

Antes de entrar de lleno en el tema de la semiosis en Ockham (cf. III) y con el ánimo de delimitar los alcances de nuestra investigación, plantearemos en este punto algunas restricciones y aclaraciones teórico-metodológicas:

### II.1. En torno al corpus de obras de Ockham: la primera parte de la *Summa Logicae* como fuente directa.

Ya está dicho pero vale la reiteración: este trabajo ni pretende ni está en condiciones de abordar la exégesis filológica. El arduo problema, crucial en todo escolástico, que estriba en saber qué trabajos son auténticos y qué de la extensión de los textos aprovechables es confiable, ha sido abordado, en el caso de Ockham, por Baudry, Bascour, Boehner y Maier.<sup>37</sup>

Se entenderá que, para cubrir los serios problemas ligados a la pertinencia filológica, establecemos una cauta relación fiduciaria con la obra de Phileteus Boehner, es decir, depositamos nuestra confianza en las hipótesis histórico-filológicas fundamentales de este reconocido compilador y estudioso y, sobre todo, en sus traducciones al inglés de los manuscritos escogidos.<sup>38</sup>

En el Apéndice a la presente investigación presentamos dos relaciones en las que Boehner da cuenta del corpus de obras de Ockham haciendo referencia a las múltiples discusiones y dudas que suscitan. La primera aparece en la introducción a una selección de escritos del propio Ockham (1957) y la segunda en la selección de artículos de Boehner (1958).

Si bien es cierto que a través de los artículos exegeticos de Boehner tenemos la ventaja de acceder a fragmentos cuasi-autónomos de diversas obras que jalonan el recorrido teórico del *Venerabilis Inceptor*, también es verdad que nuestro trabajo está claramente restringido al análisis e interpretación de la

---

37 Boehner, "Ockham's Philosophy in the light of recent research" en 1958:23-28.

38 "Por lo que respecta a Ph. Boehner, puede decirse que es él quien marca el punto culminante de la investigación ockhamista de última hora. también Boehner ha consagrado la mayor parte de sus esfuerzos a la fijación del texto crítico de las obras filosófico-teológicas de Ockham." De Andrés, 1969: 20.

fuente directa con la que contamos; esto es, de los 77 primeros capítulos de la *Summa Logicae* correspondientes a la teoría de los términos.

Como sabemos, este libro, escrito probablemente entre 1320 y 1328, trata, en tres grandes partes, (i) de los términos, (ii) de las proposiciones, y (iii) de los argumentos (ver Apéndice). Este es el momento de señalar otra restricción: toda nuestra reflexión se moviliza en el primer ámbito citado; esto quiere decir que sólo nos interesa trabajar el ámbito proposicional en tanto y en cuanto se integra a las especulaciones en torno a la suposición.

Ahora bien, por más variaciones que los especialistas detecten y discutan en lo relativo al orden cronológico de sus obras, lo que parece difícil de cuestionar es el hecho de que

“la *Summa Logicae* representa la estructuración más consciente y revisada del pensamiento de Ockham, anterior a su brusca irrupción en las apasionadas polémicas con el Pontificado de Aviñón, ya que los *Quodlibetas* son una “reportatio” incompleta y el resto de las obras lógicas son una especie de compendio de la *Summa Logicae*”.<sup>39</sup>

La *Summa Logicae* está entonces posicionada como síntesis definitiva sobre todo en lo que concierne, según De Andrés, “a la fijación definitiva de la concepción significativo-lingüística del concepto.”<sup>40</sup>

Continúa De Andrés haciendo referencia a lo dicho por Paul Ricoeur a propósito de Ockham en su curso: *Introduction au probleme des signes et du langage*: “C’est dans la logique que nous trouvons la véritable théorie du signe”. Esta constatación, que presenta a la *Summa Logicae* como espacio privilegiado en el que “los elementos ajenos a la interpretación del concepto como signo ceden el paso a una visión clara y definitiva del concepto signo-lingüístico con todas sus implicaciones.”<sup>41</sup>

### **II.1.1. Resumen del Plan de la Primera Parte de la *Summa Logicae***

Ockham comienza su *Summa* tratando la naturaleza del término. Así, introduce su estudio considerando el término en general. Adopta la definición de Aristóteles, “aquello en lo que la proposición se resuelve”, y la corrobora tratando de los tres sentidos que se daban al término: como cópula o extremo en una proposición, como expresión simple contrapuesta a la expresión compuesta que es la proposi-

---

39 De Andrés, 1969 : 157.

40 De Andrés, *Ibid.* De no ser por las connotaciones post-saussurianas que tiene el término preferiríamos, por economía, decir concepción semio-lingüística del concepto.

41 De Andrés, *Ibid.*

ción, como sujeto o predicado (categoremáticos) y como término que tiene significación determinada cuando está asociado a un categorema (sincategoremáticos).

Una vez que deja asentada la naturaleza del término en la definición, viene la división del mismo. Toma en cuenta, como tipos de términos, los mentales, los orales y escritos; los categoremáticos y los sincategoremáticos; los concretos y los abstractos; los absolutos y los connotativos; los de primera imposición y los de segunda imposición. De allí pasa a tratar el tema de las primeras y segundas intenciones de la mente.

Y como de la naturaleza de una cosa surgen sus propiedades, pasa en seguida a tratar de las propiedades de los términos. Y primeramente de la significación, que trata en cuanto unívoca y equívoca. Después pasa a esa otra propiedad de los términos que los predispone en general para la predicación, que es la intención de universalidad, contraponiéndola a la de singularidad. Por eso, trata del universal en sí mismo, aclarando que el universal no es algo que exista fuera de la mente; de acuerdo con ello, ataca la postura de Duns Escoto y responde a algunas objeciones. Ya que ha tratado del universal en general, trata de los cinco universales principales, esto es, que reflejan las principales intenciones de universalidad que les pueden advenir a los términos, a saber, los cinco “predicables”, llamados así porque son los supremos modos de predicación: el género, la especie, la diferencia específica, la propiedad y el accidente.

Trata después de los modos de conocer o de saber que nos proporcionan esos modos de predicar, esto es: la definición, la descripción, la definición descriptiva, y lo que éstas implican, en especial el *definiens* y el *definitum*; asimismo, trata de la división y lo que implica: el sujeto, el predicado y la cópula (según Ockham, cópula de inherencia), así como la oposición y la propiedad, siendo esta última lo que se intenta declarar en toda demostración. Con ello se tienen los tres modos de saber (*modi sciendi*): la definición, la división y la argumentación o demostración.

Vuelve el *Venerabilis Inceptor* al tema de los universales, y se coloca en lo más universal o trascendental, el ser, y trata una de sus propiedades trascendentales, la unidad o identidad; propiedad que se llama “trascendental” no en sentido kantiano, sino escolástico, a saber, en el sentido de que es una propiedad transcategorial, que rebasa el ámbito de las categorías aristotélicas por tener mayor universalidad que cualquiera de ellas. Y una vez estudiado lo transcategorial, desciende a lo categorial, tratando primera-

mente acerca de las categorías en cuanto a su naturaleza, reflejada en los términos y expresiones en las que se significan, esto es, en cuanto a su definición y división. Luego trata en sí mismas a cada una de ellas (substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición, hábito), entresacando algunas de sus características o propiedades especiales y discutiéndolas con otros autores.

Pasa después a la instancia que lo ha hecho más célebre: su tratado sobre la propiedad de los términos llamada “suposición”, que es donde muestra más a las claras su lucidez semántica. La define y la divide. Como clases de ella señala una suposición material, una simple y una personal. Subdivide esta última, desdoblándola en discreta y común. Añade otros tipos: la suposición determinada, la suposición confusa, la suposición meramente confusa y la distributivamente confusa. Todas estas definiciones y distinciones conllevan muy finos análisis lingüísticos que han de repercutir en su filosofía. Trata, finalmente, de algunos problemas tocantes a ciertos términos sincategoremáticos que afectan la suposición de los categoremáticos, de la suposición de los relativos y de la suposición impropia. Señala Beuchot que esta gran parte de las suposiciones es la que le ha atraído las más diversas críticas, pero también la que muestra de manera más clara al lector moderno la importancia que daba Ockham al lenguaje en sus disquisiciones filosóficas.<sup>42</sup>

### **II.1.2. Extracciones y eliminaciones**

Una vez establecido este corpus en su compleja amplitud nos toca retener únicamente los elementos pertinentes en lo relativo al nivel de análisis formulado en el planteamiento de nuestro trabajo: el concepto-signo natural y la constelación de términos por él convocados, en especial, “pasión”, “intención” y “suposición”.

Por esta razón, en el capítulo siguiente, tomando como guía la exposición de Boehner de la teoría de la significación y de la teoría de la suposición, entresacaremos las secuencias discursivas correspondientes a estos temas.

Siendo semiótico no sólo nuestro objeto sino también el método, cabe decir que a esta aproximación “extensiva” debe corresponder una aproximación “intensiva”; por ello, en orden a cerrar nuestro estudio queremos detenernos en el Capítulo 1. Allí está condensado el discurso de funda(menta)ción: el segmento

---

42 Beuchot, 1987: 162-164.

incoativo de esta inmensa *Logica maior* que representa el cimiento de toda la concepción teórica a ser expuesta y que recoge la formulación precisa del término mental o concepto en tanto signo. Claro que lo extrapolaremos con otros textos para dar cuenta de cómo la iteración discursiva retomará y profundizará el asunto; por ejemplo, al tratar en el Capítulo 12 la intención.

Sin texto no hay objeto de investigación. El Capítulo 1 es paradigmático. Opera como declaración de principios.

## **II.2. En torno a la interpretación del corpus**

### **II.2.1. Encuadre teórico-referencial amplio: los “gajes” de la reconstrucción histórica**



Como sucede con los grandes autores que originan polémica, varias tendencias interpretativas impiden una correcta comprensión de las enseñanzas filosóficas de Ockham. Tanto así que muchos han creído encontrar en el *Doctor Invincibilis* una causa, e incluso la principal causa, del colapso del escolasticismo. Por eso, entiende Boehner, las razones de este colapso raramente son atribuidas ahora a la filosofía de Escoto y más bien el peso de toda esa responsabilidad recae con fuerza en Ockham.

Los historiadores de la filosofía medieval –dice Baudry– están hoy en presencia de dos interpretaciones del Occamismo y de sus orígenes. Unos, retomando la visión de P. Haureau, hacen del Occamismo una reacción contra la doctrina de Duns Escoto. Los otros, siguiendo a Rousselot y a R. Morin, ven en Guillermo de Occam un discípulo de Duns Escoto que empuja al maestro contra si mismo, que lleva al extremo sus principios, y que, al mismo tiempo que los combate, desarrolla y ensancha su doctrina conduciéndola a conclusiones que sus falsas timideces impidieron al Doctor Sutil percibir y avisorar.<sup>43</sup> Precisamente estas interpretaciones, más allá de sus especificidades, coadyuvan a la lectura de las tesis de Ockham como radicalización del escotismo y, por ende, a la tematización histórica del Venerabilis Inceptor como agente del colapso de la síntesis doctrinal del siglo XIII.<sup>44</sup>

43 Baudry, 1934 : 203.

44 Incluso los estudios de Michalski, con lo importantes que son para la historia literaria del siglo XIV, parecen sufrir –según Boehner– las consecuencias de este prejuicio. Con todo, varias de estas erradas interpretaciones han sido corregidas por muchas de las recientes investigaciones. Desafortunadamente estas correcciones tardan mucho en llegar a los libros de texto. Un testimonio de esta lentitud se puede ver reflejado en el Tercer Volumen de la Historia de la Filosofía Medieval (1947) de De Wulf, que necesita una completa revisión en lo

Sea como fuere, no podemos dejar de reconocer en los estudios de filósofos como Boehner, Gilson, Vignaux, Jolivet, De Andrés, Derrida; por citar sólo algunos, un amplio marco referencial que provee de criterios interpretativos muy pertinentes.

También hay que considerar trabajos de reconocidos estudiosos que, desde la historia de la filosofía, construyen marcos teóricos unas veces concordantes y otras discordantes pero, a final de cuentas, más polémicos que consensuales. En efecto, por más cuidadosos que sean los esfuerzos para ordenar una puesta en contexto, resulta muy delicado abordar la propuesta filosófica de nuestro autor. Como señala De Andrés, la impresión que el lector recibe ante los estudios sobre Ockham es, en primer lugar, la de una notable desorientación, dada la extraordinaria divergencia de las conclusiones a que estos estudiosos han llegado. Por otro lado, Boehner, examinando la filosofía de Ockham a la luz de las investigaciones recientes señala que lentamente está comenzando a emerger un retrato más veraz de una masa de prejuicios y de repetidas opiniones acríicas acerca de su vida, obras y doctrina.<sup>45</sup> En lo relativo a las discusiones biográficas remitimos a los autores expertos en el tema.<sup>46</sup>

## **II.2.2. Encuadre teórico-referencial estricto: el metalenguaje operativo**

### **II.2.2.1. El modelo triádico de la semiosis**

En todo caso, en lo relativo a esta investigación, el lector habrá encontrado, al momento de establecer la pertinencia de la misma, la opción por una perspectiva histórico-semiótica de estudio e interpretación. Esta perspectiva tiene portavoces preclaros en la llamada escuela pragmática de la semiótica quienes, partiendo de los postulados lógicos de Charles Sanders Peirce, entienden que el tema-objeto de la indagación semiótica no son propiamente los signos sino la acción de los signos o semiosis. Así, la semiótica contrasta con la semiosis tal como el conocimiento contrasta con aquello que es conocido (cf.I).

---

relativo a su presentación de la doctrina de Ockham. Para nosotros no ha sido difícil detectar recurrentemente el rol temático de destructor del escolasticismo atribuido sin dudas al Venerabilis Inceptor en diversas historias. Boehner, "*Ockham's Philosophy in the light of recent research*" 1958: 27.

45 Boehner, *Op. Cit.* 23.

46 La biografía más reconocida parece ser la de Hofer, "*Biographische Studien über W. von Ockham O.F.M.*" en *Arch. francisc. hist.*; Boehner, *Op Cit.* 24

Dos portavoces son particularmente gravitantes en nuestra investigación: John Deely y Umberto Eco. Ambos, además de semióticos, reconocidos medievalistas. El primero formula una interpretación histórica realmente apasionante en su compromiso con el medioevo y el segundo articula a lo largo de su obra una labor permanente de crítica, evaluación y análisis de la obra de Peirce. No es que Deely no lo haga. Sucede que en Eco esta labor resulta más sistemática. En todo caso, valga lo dicho para establecer tajantemente que no es nuestro objetivo desarrollar la concepción de Peirce (proyecto que, de por sí, daría para más de una tesis) sino tomar su labor de reflexión histórico-epistemológica (consultada sí directamente en algunos de sus escritos sobre el medioevo y la modernidad). Un intermediario cómodo, fiable y original para recoger con considerable economía de esfuerzo dicha labor teórica resulta ser Eco quien en la mayor parte de sus obras opera el concepto de semiosis. En su célebre ensayo “De los Espejos”, en una llamada a pie de página propuesta en el título mismo, advierte al lector, con la ironía que lo caracteriza, que en ese ensayo y en el resto del libro, se tropezará con la oposición entre semiosis y semiótica. Señala allí que la semiosis

“es el fenómeno, típico de los seres humanos (y, según algunos, también de los ángeles y los animales), por el que —como dice Peirce— entran en juego un signo, su objeto (o contenido) y su interpretación”.

Añade que la semiótica:

“es la reflexión teórica sobre qué es la semiosis. Así pues, el semiótico es quien nunca sabe qué es la semiosis, pero está dispuesto a jugarse la vida sobre su existencia.”<sup>47</sup>

Esta declaración, con toda su reminiscencia socrática, opera como pauta central que, trasladada a nuestro proyecto, implica un añadido: ¿qué es la semiosis en la teoría de los términos formulada por Ockham en los primeros capítulos de su *Summa Logicae*? y, específicamente, ¿cómo opera la semiosis del concepto-signo natural?

En principio se puede advertir que, tomando como punto de partida el concepto-signo, un conjunto de nociones ocupan el lugar de lo que hoy llamamos semiosis; a saber: significación, pasión, intención y suposición. Esto si consideramos sólo la semiosis natural (que en realidad es el eje de este trabajo) ya que si incorporamos la semiosis institucional o convencional debemos añadir la noción de imposición.

---

47 1988: 11.

Queda claro, entonces, que postulamos la semiosis operativamente como modelo teórico-metodológico para interpretar las relaciones y operaciones que estructuran a los signos a partir de su referencia básica a un mundo real o posible.

En muchos ensayos y análisis, Eco recuerda el pasaje de los *Collected Papers* en el que Peirce define la semiosis como

“una acción o influencia que es o implica una cooperación entre tres sujetos, como por ejemplo, un signo, su objeto y su interpretante, no pudiendo resolverse tal influencia tri-relativa en una influencia entre parejas”.

Por ello, la semiótica es

“la disciplina de la naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de toda posible semiosis”.<sup>48</sup>

Resumamos el asunto y digamos que somos testigos de la semiosis cuando (i) un objeto dado o estado del mundo (en términos de Peirce, el Objeto Dinámico) (ii) es representado por un signo y (iii) el significado de este signo (en términos de Peirce, el Objeto Inmediato) puede traducirse en un interpretante, es decir, en otro signo.

Entonces, retomando nuestras preocupaciones cabe decir que en (i) el objeto puede ser una entidad real pero también una entidad intencional e imaginaria o un estado de un mundo meramente posible (que cuando se representa puede estar, y normalmente lo está, fuera del alcance de nuestra percepción). Pero, eso sí, en principio es un individuo.

En relación a (ii) en sentido amplio, hay signos que no dan un conocimiento primario de la cosa significada pues exigen un conocimiento habitual de la relación significativa que liga al signo con el objeto. Estos son signos representativos, su modo de significar se basa en el recuerdo; son, pues, rememorativos. Tenemos allí el *vestigium* y la *imago* (que corresponden en líneas generales al índice y al icono de Peirce). En sentido restringido, hay signos lingüísticos que no requieren conocimiento previo de lo significado, y dan, por tanto, un conocimiento primero del objeto. Su característica principal es que tienen como función peculiar sustituir al objeto significado (suponer por él) en el contexto de la proposición (cf. III.2.1 y III.2.2.).

---

48 C.P. 5.488, en Eco 1992 : 240.

En relación a (iii) hay un giro idiomático clave en el texto de Ockham (y de otros medievales): “tomar un término”. En efecto, se pueden tomar los términos significativamente, materialmente o simplemente. “Tomar un término” no es otra cosa que establecer una clave de interpretación para juzgar la verdad o falsedad de una proposición. Hay, pues, proposiciones-signo como “lee, es un verbo” que interpretada materialmente es verdadera (una proposición-interpretante) pero interpretada significativamente es ininteligible, esto es, falsa (otra proposición-interpretante).<sup>49</sup> No se puede negar que las distinciones lógicas, una vez que permiten el análisis de las proposiciones, abren la vía de una interpretación que sólo puede darse con otras proposiciones. En este sentido, “verdadera” y “falsa” aplicadas a proposiciones-signo son proposiciones-interpretantes. Como se comprenderá, siguiendo un orden ligado al método aristotélico un término se puede “tomar” sólo en una proposición y una proposición en un razonamiento. Una restricción, aunque parcial, es que nos interesa, en particular, el hecho de “tomar naturalmente” un término, o una proposición o un razonamiento.

#### **II.2.2.2. Dimensiones, niveles y funciones de la semiótica**

Precisamente tomaremos el término /semiótica/, en sus grandes líneas, tal como lo sistematizó Charles Morris, aunque sin darle la acepción conductista con el que él lo tomaba. Aceptamos, en cambio, las bases y divisiones por él trazadas que, dicho sea de paso, son unas de las que más unanimidad y consenso han alcanzado en la historia de la semiótica. Sabemos ya que el objeto de la semiótica es la semiosis o todo acontecimiento en el que aparece un signo. La semiosis tiene tres componentes: el signo mismo o vehículo de signo, el significado o *designatum*, y los intérpretes o usuarios.

De acuerdo a estos componentes acontecen relaciones y operaciones que configuran distintas dimensiones de la semiótica:

Hay una relación de los vehículos de signo entre sí, que es una relación de coherencia, y la sintaxis establece las reglas requeridas, a saber, de formación y transformación de enunciados (o reglas de implicación).

---

49 Ockham, 1994: 17.

Hay una relación entre el vehículo de signo y el significado, que es una relación de correspondencia, y la semántica establece las reglas requeridas, esto es, de adecuación entre signos y objetos (o reglas de designación).

Hay una relación entre el vehículo del signo y los usuarios, que es una relación de uso, y la pragmática establece las reglas requeridas, es decir, reglas de uso (o reglas de expresión).

El estudio completo de un acontecimiento semiótico debe involucrar las tres dimensiones aludidas.

Ahora bien, hay dos niveles de la semiótica: el lenguaje-objeto y el metalenguaje (semiótica-objeto y metasemiótica). Los textos de Ockham son objetos-de-lenguaje a los que apunta nuestro proyecto, a saber, el sistema lingüístico discursivo analizado. El metalenguaje es el sistema lingüístico discursivo con el que se analiza el anterior (de manera tal que la propia semiótica como disciplina es un metalenguaje). Precisamente, estamos dando las pautas teóricas relativas a modelos de análisis susceptibles de aplicarse a la descripción de la estructura del discurso de Ockham. Se trata, pues, de reconocer los ejes, las categorías y las operaciones que organizan el discurso de nuestro autor.

Finalmente, la semiótica puede desempeñar una función “pura” y una función “descriptiva”. La primera consiste en la construcción de un metalenguaje adecuado y completo. “Si se le alcanza constituirá lo que podría llamarse semiótica pura, con sus ramas de sintaxis pura, semántica pura y pragmática pura. Aquí se elaborará en forma sistemática el metalenguaje mediante el cual se describirán todas las situaciones que involucran signos. La aplicación de este lenguaje a casos concretos de signos puede llamarse semiótica descriptiva (o sintaxis, semántica o pragmática descriptiva, según el caso)”.<sup>50</sup>

Así, términos como /semiosis/, /signo/ y /regla/ pertenecen a la semiótica, y no pueden ser definidos exclusivamente ni por la sintaxis, ni por la semántica, ni por la pragmática. La semiótica, como un todo, es jerárquicamente superior a cada una de sus partes. No es pertinente en este trabajo entregarnos a la discusión metateórica (o epistemológica) correspondiente a la llamada semiótica pura. En la medida en que sea necesario para la claridad de nuestros análisis nos podremos detener en algunos puntos polémicos. Lo que nos interesa es recoger estas distinciones en toda su abstracción y simplicidad para contar con

---

50 Morris, 1994: 31-36 ; Morris, 1962 : 239.

unos utensilios metodológicos operativos, es decir, para movernos en el ámbito de una semiótica aplicada.

A partir de lo señalado se puede hablar de una semiótica escolástica medieval. A pesar de que no se le daba el nombre de “semiótica”, corresponde a lo que ella procura desarrollar con su teoría del signo, de los términos, de las proposiciones...y todo ello era tratado en la lógica misma (de la cual Locke y Peirce decían que no era más que otro nombre de la semiótica. Cf. nota 8). Se trata de una semiótica del lenguaje natural, ordinario, no del lenguaje formal; y, en realidad, tuvo muy escasa formalización. Quizá sólo en el ámbito de la sintaxis (en el caso de la inferencia o *consequentia*, que llegó a presentarse con una formalización rudimentaria de sus variables, tanto proposicionales como de términos).

Incluso en el plano del lenguaje ordinario, si bien tuvo pretensiones de ser una gramática lógica general (válida de una forma u otra para todo discurso humano), en realidad es la gramática lógica de un sector del lenguaje ordinario: el latín, aunque en cierta medida aplicable a otros idiomas que dependen de él o tienen con él alguna analogía. Lo que sí resulta inapreciable es su estudio de los fundamentos filosóficos del lenguaje y del signo: se manejan distintos niveles de lenguaje, se emplea una semiótica general (tratado del signo), y del lenguaje o signo lingüístico (gramática especulativa, tratado de la interpretación, tratado de los modos de significar, tratado de las propiedades de los términos, tratado de las divisiones de los términos, etc), que incluye las tres ramas especificadas por Morris: sintaxis, semántica y pragmática, según la distinción aristotélica entre apofántica, semántica y retórica.<sup>51</sup>

Hay un grupo de disciplinas, las llamadas artes *sermocinales*: la gramática, la dialéctica (o lógica) y la retórica. La gramática estudia el léxico y la sintaxis, es decir, la corrección en la formación de oraciones. La dialéctica (o lógica) estudia la sintaxis y la semántica, es decir, las relaciones de coherencia y derivación inferencial que se dan entre oraciones. Y la retórica (a la que se sumaba la poética) estudia, más allá de la sintaxis, la semántica y sobre todo la pragmática del discurso, es decir la ornamentación y la utilización que los usuarios hacen de las oraciones en el discurso. Cada una de esas disciplinas tiene su especificidad.

---

51 Beuchot, 1991: 11-15.

Aunque no era muy clara la distinción entre sintaxis, semántica y pragmática, se trabajó intensamente en el establecimiento de categorías ubicables en cada una de las tres dimensiones, con sus correspondientes reglas. Pero dada la imprecisión en sus demarcaciones, a veces se mezclaban los tratamientos respectivos (v.gr. el de la semántica con el de la pragmática). Por eso, en nuestro trabajo de análisis e interpretación, sin forzar demasiado la aplicación, procuraremos plantear algunos reajustes en función de la lectura de Ockham.

Precisamente en lo relativo a nuestro autor el discurso sobre las propiedades de los términos se ubica en la dimensión semántica. Estas propiedades fungen como categorías y grados semánticos. A la significación y la suposición se suman propiedades más específicas como la apelación, la distribución, la restricción, la ampliación, la alienación, la disminución y la analogía. Precisamente, en principio, distinciones como las que se plantean entre lo absoluto y lo connotativo, entre lo abstracto y lo concreto, entre lo unívoco y equívoco son de orden semántico. Pero, a su turno, dicho orden se amalgama con los otros dos.

De este modo, al definir la suposición como propiedad del término en la proposición se destaca ya el ordenamiento sintáctico en virtud del cual se enriquece la dimensión precedente: no se trata del análisis “atómico” de categoremas sino del análisis “molecular” que los integra. La suposición, al hacer estar al término por la cosa representada es una categoría semántica (en cuanto permite discernir la verdad de las proposiciones a través de la referencia de sus términos) y sintáctica (en cuanto permite conocer la cuantificación de las proposiciones a través de sus términos). En este sentido, la cuantificación y la copulación son propiedades netamente sintácticas.

Volveremos sobre este tema. Lo importante es que queremos dar cuenta de la aplicación de las propiedades de los términos a distintos grados semánticos de lenguaje-objeto y metalenguaje; esto es, tomando como ejemplo la suposición, ésta se puede aplicar no sólo a la cosa como *designatum*, sino aun al término mismo. Y también, en la medida en que puede aplicarse para determinar la extensión del término, tiene una función sintáctica de cuantificación.

Por último, la pragmática escolástica encierra el programa de búsqueda de las correspondencias entre el uso de los signos y la comprensión (o conocimiento) de la realidad. Esto se ve en los signos de lenguaje. Ockham, entre otros, plantea el modo natural y el modo convencional como modos de utilización del

signo lingüístico para referirse a lo real. Asimismo, a pesar de existir distintas clases de discurso, la atención se centra sobre el asertivo, propio de la lógica, para hacer confluir en él todos los tratados. Esa voluntad de llegar a las cosas a través del uso lingüístico se reflejó en la polémica ontológica y epistemológica del valor de los universales.

Para estudiar el uso de los términos en la adecuación-de o en la referencia-a la realidad se tomó en cuenta la intención del hablante, que es la parte propiamente pragmática de la filosofía del lenguaje de los escolásticos. La atención a dicha intención (lo que ahora se llama en la literatura en inglés el *speaker's meaning*) se daba ya desde las exégesis, tanto en los comentarios bíblicos como en los comentarios a Aristóteles, en los que siempre se buscaba la *intentio auctoris*, el espíritu de la letra. En esta búsqueda, en la que los escolásticos medievales fueron tan avezados, la retórica revelaba elementos de pragmática.<sup>52</sup>

### **II.2.3. Una arquitectura de signos**

Todos reconocen en Ockham a un lógico virtuoso. No obstante, si bien nuestra pertinencia toca problemas lógicos lo hace en la medida en que coadyuven a la lectura del recorrido de la semiosis (en especial en lo relativo al concepto-signo). Por lo tanto, no se espere encontrar aquí un desarrollo exhaustivo de la lógica de nuestro autor.

Con todo, hay que reconocer que Ockham toma a su cargo la tradición escolástica combinando la genuina lógica aristotélica con la de *Petrus Hispanus* y llevando dicha combinación a un alto grado de perfección. Esta lógica es esencialmente formal. Establece un concepto claro de la implicación material y muchos teoremas del cálculo proposicional y funcional de la lógica moderna son ya conocidos en su forma verbal. Nosotros nos aproximaremos hasta las inmediaciones de la teoría de la verdad. No nos interesan los sesudos y complicados detalles de su fundamentación. Sólo comprender que hay como una arquitectura lógico-semiótica que atraviesa y sostiene la construcción doctrinal de nuestro autor. Se trata de una columna vertebral, de un *pattern* o armazón que se erige como forma que será investida sucesivamente de contenidos teológicos, metafísicos, epistemológicos, psicológicos, éticos, políticos.

---

52 Beuchot, 1988: 133-156.

Una lógica del signo (o lógica-semiótica) ordena, organiza, articula, estructura estos temas o “materias” de tal manera que proceder a exponerlos sin comprender dicha lógica, sería algo así como “poner la carreta delante de los caballos”. En esta investigación nos constreñiremos al papel del concepto-signo natural como eje de dicha lógica en la problemática teórica del conocimiento.

De Andrés cuantifica la expresión “signo” en la lógica de Ockham para llegar a la comprobación de su irrefutable dominancia. La recurrencia de éste término o de sus correspondientes: “*significare*”, “*significans*”, “*significatio*”, “*significatum*”, etc; es tal que “apenas hay una página de su *Summa Logicae* donde estas palabras no aparezcan incluso repetidas veces.<sup>53</sup> Esta iteración de ocurrencias dentro del proceso sintagmático de su gran síntesis lógica manifiesta, de modo gravitante, regularidades que organizan el discurso enunciado en ésta y en las demás obras: éste discurso aparece articulado teóricamente por categorías que aluden explícitamente a una semiosis en permanente actividad. Indudablemente, esta comprobación opera como criterio para la búsqueda de textos constitutivos de nuestro corpus de lectura, reflexión y análisis.

En pocos autores podemos decir con tanta seguridad que toda una filosofía está con-formada (o formada-con) una lógica de signos. La acción formal de los signos es investida con materias o contenidos de diversa índole. No nos corresponde abordar exhaustivamente estos contenidos sino ordenarlos y enfocarlos de acuerdo a los niveles restringidos de la semiosis que aquí nos interesa: la del concepto-signo natural.

---

53 “Puede decirse sin exageración que toda la lógica de Ockham está dominada por la palabra “signo o sus correspondientes “*Significare*”, “*significans*”, “*significatio*”, “*significatum*”, etc.

Apenas hay página de su *Summa Logicae* donde estas palabras no aparezcan incluso repetidas veces. Ya desde el primer capítulo (dos páginas escasas en la edición Boehner) nos encontramos 39 veces con esta palabra en alguna de sus diferentes formas: “*Signum*” 19 veces; “*Significare*” 10 veces; “*Significatum*” 4 veces; “*Significandum*” 2 veces; “*Significans*” 2 veces; “*Significatio*” una vez; “*Cosignificare*” una vez.

Y si el hecho de que este primer capítulo esté consagrado al término en general lo hace sospechoso, por exigir el tema la aparición repetida de la palabra “signo”, vamos a aducir otros dos capítulos tan poco propensos a la multiplicación de esa palabra, o sus equivalentes, como son el 19 (de individuo) y el 47 (de proprietatibus quantitatis). En el capítulo 19 (dos páginas escasas) nos encontramos con la palabra “*signum*” 5 veces y una vez con la palabra “*significatum*”. En el capítulo 47 (dos páginas y media), nos encontramos con la palabra “*Significatum*” 2 veces; con la palabra “*Cosignificatum*” otras dos veces y una vez con la palabra “*Significare*”.

Con estos ejemplos creemos innecesaria la repetición de estadísticas que resultarían prolijas”. De Andrés, 1969: 77-78.

En otras palabras, no es difícil reconocer que, en la jerarquía de contenidos, el tema teológico está en la cúspide. De ese nivel supremo se desprende y entrama una temática metafísico-ontológica. Luego una epistemológico-gnoseológica que implica una psicología. Y, por último a un nivel muy inferior una temática gramática atendida muy de soslayo que podría tener connotaciones antropológicas. La tónica antropológica se extenderá luego y ascenderá de nivel en los escritos de la “segunda época” marcados por el fragor de la discusión ético-política.

Recordemos con De Muralt que

“la razón del gran desarrollo de la lógica medieval se basa en el hecho reconocido de que la Edad Media es un tiempo “teológico”. Es comprensible que un pensamiento cuyo objeto principal, Dios, escapa a toda verificación experimental, establezca con mucha más precisión los desarrollos cognoscitivos, críticos y lógicos, que permitan aprehenderlo”.<sup>54</sup>

Pues bien, de acuerdo a la hipótesis semiótica propuesta, toda esta constelación temática está cruzada, de extremo a extremo, por una lógica de signos. Entonces no apuntamos tanto a materias de contenido doctrinal como a niveles de organización formal de la acción de los signos: el sobrenatural, el natural y el convencional (para detenernos en el segundo en tanto bisagra).

Asistimos, pues, a una arquitectura entramada con signos. En esa gran construcción podremos reconocer y abordar niveles de actividad de la significación: la semiosis sobre-natural revelada por fe, la semiosis natural y mental, nivel intermedio del concepto-signo resultado de un despliegue pasional, intencional, suposicional y, finalmente, la semiosis convencional subordinada a la anterior y articulada mediante imposiciones, esto es, mediante palabras orales y escritas. En suma, ser, conocer y comunicar ; en tanto categorías paradigmáticas, presentan al ser como individuo supósito del conocer y al conocer como presupuesto del comunicar. Así, conocer es hacer significar naturalmente como condición para la significación convencional ordenada a la comunicación. Las cosas son conocidas/significadas y el hacer comunicativo, en tanto exteriorización de lo significado entre hablantes y oyentes, es un hacer significar *ad placitum*.

Como podemos notar, esta arquitectónica se entrama con los objetivos mismos de nuestra investigación (cf. I.6.).

---

54 De Muralt, 1994 : 57 cf.II.3.1).

## II.2.4. Antecedentes Polémicos

### II.2.4.1. Pedro Abelardo

Jolivet aclara que la comparación de la doctrina de Abelardo con la de los nominalistas del siglo XIV es instructiva, a excepción de tres puntos: en primer lugar, en relación a la obra de Abelardo, no disponemos de un conjunto organizado sino más bien de elementos sueltos que se extraen de las Glosas o del Tratado de Lógica. Esto impide confrontar parte por parte las teorías mencionadas.

En segundo lugar, por la gran diferencia que separa los materiales de los que disponían y por las corrientes culturales en que se situaban o contra las que tomaban posición, las problemáticas de estos dos autores resultan muy distintas. Así por ejemplo, la crítica ockhamista de los *modis significandi* no puede tener ningún correspondiente exacto en Abelardo.

En tercer lugar, a pesar de las diferencias expuestas, Abelardo y Ockham pertenecen a la misma edad de la cultura; tenían algunas lecturas comunes como el *De Interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας) de Aristóteles, en cuyo primer capítulo se nota la correspondencia entre las palabras escritas o habladas, las ideas y las cosas. Esta es una autoridad que se podía interpretar pero no descuidar. No obstante, advierte Jolivet que en este y otros puntos se podría recoger toda una serie de expresiones paralelas en los autores considerados y tener la (falsa) impresión de que estaban de acuerdo. Sucede que esta suerte de “rallye filosófico” al que daba lugar la práctica medieval de las autoridades obligaba a su discurso a recorrer ciertos lugares marcados de antemano.<sup>55</sup>

Hechas estas aclaraciones se pueden desprender dos rasgos fundamentales de la teoría abelardiana del lenguaje:

- a) Un punto de vista originario. Reiteramos, como intelectual del siglo XII, Abelardo es un teórico del *Trivium*, cuyas tres artes están representadas por su Gramática, lamentablemente desaparecida, la mayoría de sus Glosas y su Dialéctica; finalmente, sus Glosas sobre los Tópicos de Boecio. Entonces, pues, su manera de entender espontáneamente el lenguaje estará marcada a partir de su proximidad al *grammaticus*.

---

55 Jolivet, J. 1974 : 170.

b) Su doctrina de la significación, aunque poco desarrollada, poco coherente y de problemática indecisa, está caracterizada por la recurrencia de una definición: significar es engendrar una idea, una intelección (*generare intellectum*). Como esta definición se remonta a Aristóteles se la encuentra también en Ockham pero, como veremos (cf.III.7.), para éste resulta la última de las cuatro definiciones de la palabra significar, haciendo intervenir en las tres otras el concepto de suposición (*supponere pro*). Podemos sacar en claro que la significación se interpreta en Ockham en función de una lógica terminista, y en Abelardo en función de una semántica (o, más bien, de las premisas aún mal explicitadas de una semántica). De allí provienen, en este último, fórmulas y distinciones que perfilan una doctrina muy particular que Jolivet enumera y que aquí resumiremos:

1) En las Glosas de Milán el universal se define como un nombre: “sólo queda atribuir la universalidad únicamente a los nombres”.<sup>56</sup> Lejos de hacer del lenguaje un mero instrumento, arbitrario y cómodo, del intelecto, Abelardo toma el lenguaje en su propia consistencia. Este punto de vista queda explicado luego de una comparación de los universales del dialéctico con los *nomina appellativa* del gramático y, después, de la *constructio* (cosa gramatical) con la *praedicatio* (cosa dialéctica).<sup>57</sup>

El universal es, pues, un nombre que tiene una doble función: por un lado, significa, nombrándolas, cosas diversas; por otro, constituye una intelección común en relación con esto. Esta tesis no puede concordar con las de Ockham: no se puede decir a la vez, con éste último, que la idea significa, y, con Abelardo, que significar es engendrar una idea; las teorías correspondientes de la intelección, o del concepto, deberán igualmente diferir. En este punto se puede ver con suma claridad el gesto de Ockham: desplaza el fundamento de la significación al ámbito del intelecto. Las tesis expuestas por De Andrés deben ser modificadas: no estamos tanto ante una linguistificación del pensamiento como ante el reconocimiento de una (gnoseo)lógica-semiótica natural anterior a lo lingüístico en cuanto gramática convencional.<sup>58</sup> Pero retomemos a Abelardo.

---

56 Peter Abaelards, *Logica Ingredientibus*, éd. Geyer, Münster i. W., 1919, 21-22. Citado por Jolivet *Op. Cit.* 171.

57 *Ibid.*, 17, 12 sqq. Citado por Jolivet *Op. Cit.* 172.

58 De Andrés, 1969: 281-286.

- 2) Pedro Abelardo no dice que el intelecto significa a la res. La intelección es una acción del alma que concierne a las cosas (*pertinet ad res*), que concibe una cosa (*concipit rem*), la tiene (*tenet*), la considera, la percibe (*considerat, percipit*); que se torna hacia una forma (*in formam dirigitur*).<sup>59</sup> Pero son los nombres los que significan las cosas. Las maneras de significar, de las que habla en la Dialéctica se relacionan con palabras y/o con cosas que significan.<sup>60</sup> Está claro que las intelecciones no son signos. Y aquí hay una profunda diferencia con los nominalistas del siglo XIV.
- 3) El lenguaje tiene dos aspectos: se relaciona a la vez con las cosas y con el pensamiento; inconcebible sin el conocimiento de las cosas, tiene también la función de transmitir. Signo a doble título, como expresión de lo real y como indicación a otro, la palabra sirve como instrumento a mediaciones múltiples.

“Los nombres y los verbos tienen una doble significación; una concierne a las cosas, la otra a las intelecciones. En efecto, significan las cosas constituyendo una intelección que les concierne, es decir, que tiende hacia una naturaleza, o una propiedad, que es suya. Se dice también que designan una intelección, que esta intelección pertenece al que pronuncia la palabra o al que la escucha. Pues se dice que la palabra significa la intelección del que habla porque la manifiesta a un oyente produciendo en él una intelección semejante”.<sup>61</sup>

Entonces, por un lado, las cosas son naturalmente anteriores a las intelecciones: el que ha encontrado una palabra ha considerado en primer lugar la naturaleza de la cosa”; pero, por otro lado,

“en cuanto a la causa que ha hecho imponer el nombre, se dice que la significación primera y esencial es la que apunta a la intelección: un nombre es dado a una cosa para que constituya una intelección”.<sup>62</sup>

El lenguaje no es un sistema de notaciones abstractas hechas para la lógica pura, sino un organismo vivo que estudian, además de la dialéctica, la gramática y la retórica.

Desde esta perspectiva, a pesar de las heterogeneidades de su doctrina y en la medida en que desborda el ámbito de las proposiciones declarativas, la teoría del lenguaje de Abelardo parece estar más próxima a los intereses semiolingüísticos; como contraparte, Ockham, con su radical

59 Peter Abaelards: *Op.Cit.* 20, 19; 19, 9 y 12; 20, 30; 30, 10; 26,5; 26,16; 20, 31 y 22,25 Jolivet, *Op. Cit.*: 172.

60 Ed. citada. 111-112 Jolivet, *Op.Cit.* 172.

61 *Ibid.* 307, 26 - 308,1 en Jolivet *Ibid.*

62 *Ibid.*,112, 31 - 113,3; en Jolivet *Op.Cit.* 173

visión de lógico proyecta el problema del signo a las esferas teológico-metafísica y epistemológico-gnoseológica.

En todo caso, señala Jolivet, las tesis de Abelardo anuncian la teoría de los modi significandi desarrollada por Pierre Hélie y los gramáticos especulativos a los que se opondrían los ockhamistas. En particular rescata un pasaje revelador:

“Las mismas cosas son significadas por el nombre y por el verbo; así, él corre y la carrera significan una sola cosa. Pero el diferente modo de la concepción (*diversus modus concipiendi*) hace variar la intelección: aquí la carrera está designada en su ser, allí en su adjunción a un sujeto (*hic in essentia cursus ostenditur, ibi in adjacentia*); y con distinción del tiempo o no”.<sup>63</sup>

Por esta ruta se abrirá paso la distinción entre denotación (extensional) y connotación (intensional): desde aquella perspectiva las dos frases se refieren a una sola cosa, desde esta connotan de manera diversa.

- 4) La necesidad de la proposición reside en la significación (ya que la existencia misma de la proposición es transitoria). Pero la intelección que la proposición hace nacer es (también) transitoria. En lo que respecta a las cosas, estas pueden ser destruidas sin que sea alterada la necesidad de la consecución lógica. (Abelardo toma como ejemplo: *si est rosa, est flos*). Lo que se designa con la proposición es “nada de nada”, *nil omnino*; no es “ni una cosa, ni muchas”.<sup>64</sup> En la Dialéctica llegará a la conclusión de que la proposición dice de las relaciones recíprocas entre cosas, pero no de las cosas.<sup>65</sup> Así, el nombre, como hemos visto, significa una intelección y una cosa; la proposición significa intelecciones, y la nada –pero una nada que es el lugar mismo de la necesidad lógica (recordemos que la causa de la imposición de un universal tampoco es una cosa: es un estado, un *esse –esse hominem*, por ejemplo).<sup>66</sup> Concluimos que la proposición no deja de tener relación con las cosas: permite “aprehenderlas por el entendimiento”; pero no las significa, en el sentido preciso de la palabra.

---

63 *Ibid.*, 308, 27-30 ; en Jolivet, J. *Ibid.*

64 *Ibid.*, 365, 39-366,12; en Jolivet *Op. Cit.* 174.

65 *Ibid.*, 160, 31. Jolivet *Ibid.*

66 *Logica “Ingredientibus”*, ed. citada, 19,25. Jolivet *Ibid.*

b5) El lenguaje abre un dominio especial, distinto del de las cosas y del de las intelecciones: las proposiciones tratan de las cosas constituyendo intelecciones. Lo enunciado por consecuencias o inferencias lógicas “está necesariamente en las cosas, pero no necesariamente es comprendido”;<sup>67</sup> por lo tanto, el lenguaje, en la medida en que es correctamente utilizado, puede revelar conexiones reales de las que en principio no se tenía idea. Precisamente el papel del razonamiento es hacer que estas conexiones surjan. En este sentido, el argumento no es ni intelección ni cosa. Es una proposición. La relación predicativa se considera más por las palabras de la proposición que por la existencia de la cosa: juicios tales como “Sócrates es Sócrates” y “Sócrates es hombre” son lógicamente diferentes aunque signifiquen la misma cosa existente. Esta observación, técnicamente lógica, prepara la teoría de la *suppositio* e implica que el lenguaje tiene y mantiene su propia esfera (cf. III.4. y III.5).

En las Glosas de Milán, después de la discusión sobre los universales se afirmaba ya lo anterior en una fórmula perfectamente clara que resume la concepción abelardiana del lenguaje: los universales significan “formas comunes” que no son cosas y que son también diferentes de las intelecciones; resulta entonces que, “además de la cosa y de la idea, surge en tercer lugar la significación de los nombres” (*praeter rem et intellectum tertia exit nominum significatio*).<sup>68</sup> Abelardo estaba conciente de enunciar aquí algo original, pues agrega en seguida: “aunque la autoridad no lo diga, no es, sin embargo, contrario a la razón”. Jolivet percibe en estos pasajes el nacimiento de una nueva forma de teoría del lenguaje que no se restringe a un estudio especial o técnico sino que adquiere los contornos de una filosofía que eleva el lenguaje a la dignidad del concepto y revela, en materia de las artes del *trivium*, estructuras originales en conexión con las de lo real. La hipótesis a la que llega Jolivet es que Abelardo es contemporáneo de Bernardo de Chartres y precursor, no de Ockham, sino de los gramáticos especulativos.

En el campo del lenguaje, las diferencias entre los dos grandes representantes del nominalismo medieval son numerosas e importantes: Ockham devuelve al espíritu el fenómeno original de la significación y distingue en el lenguaje lo que representa estas significaciones naturales y lo que, separándose, está privado para el filósofo de todo carácter esencial. Retomando la modificación de

67 *Dialectica*, ed. citada, 155,29 Jolivet *Ibid*.

68 Pietro Abelardo, *Scritti Filosofici*, éd. M. Aal Pra, Milano, 1954, 296,13 sqq. En Jolivet *Op. Cit.* 175.



000776

la tesis expuesta por De Andrés, no se puede tratar de una lingüistificación indiscriminada del pensamiento sino de una lingüistificación selectiva, es decir, de dominante lógica no de dominante gramatical. Lo gramatical entra en lo que tiene de lógico y queda fuera en lo que tiene de específicamente gramatical.

Mientras tanto, en Abelardo, es el lenguaje en su totalidad el que significa, desemboca en las intelecciones y en las cosas de maneras diversas pero reales; así está fundado todo lo que está hecho de lenguaje, trátase tanto de un objeto de la gramática como de uno de la dialéctica. Aquí se ve el germen de las reflexiones sobre los *modi significandi* y sus relaciones con los *modi intelligendi* y los *modi essendi*. Entonces surge un problema: ¿en qué medida se pueden clasificar bajo un mismo título dos filosofías que difieren tanto en una región tan importante como la filosofía del lenguaje?. O, en otros términos, ¿en qué medida se pueden aproximar el nominalismo de Abelardo y el de los ockhamistas?.

Si bien uno y otro tienen una concepción rigurosa de la *res*: lo que subsiste en sí mismo de manera separada; esta similitud con la que se oponen a diversos realismos, no basta. Sigue siendo formal..

Gilson introduce un marco explicativo para comprender a Abelardo: desde la perspectiva de los hombres del s.XII la ruta normal de acercamiento a la filosofía era la lógica puesto que era la única que prácticamente conocían. Pero, a su vez, antes de estudiar lógica, habían estudiado gramática de tal modo que la gramática era la ruta de acercamiento a la lógica. Y, ¿cuál es el objeto de la gramática? El lenguaje. Pero el lenguaje está hecho de palabras. El gramático las clasifica, define sus funciones, formula las leyes que determinan sus conexiones. La gramática, como ciencia especial, no admite más que palabras.

Cuando oigo la palabra Juan puedo imaginarme el rostro peculiar de esa persona que conozco; mi concepto tiene un objeto definido. Cuando oigo la palabra “hombre” sucede lo contrario: no puedo pensar en un individuo particular que represente a la naturaleza humana en su universalidad. Lo que entonces ocurre es, según las propias palabras de Abelardo, que

“surge en mi entendimiento cierta figura que se refiere a los individuos humanos de modo que sea común a todos sin ser propia de ninguno”.<sup>69</sup>

---

69 Gilson, 1960: Cap.I

Más allá del debate que aquí se abre (que no es exactamente nuestro tema) este marco explicativo de Gilson es el mismo que permite entender también, por ejemplo, el retrato que Jolivet hace de Bernardo de Chartres

“igualmente sabio y famoso en gramática y en filosofía. Es conocida la página en que Juan de Salisbury relata la exposición, por Bernardo, de una teoría de los *denominativa* donde estas dos disciplinas se unen tan estrechamente que no se puede decir si su gramática es platónica o si su platonismo es gramatical. De Chartres a principios del siglo XII hasta París a fines del XIII el camino es tan largo que la *grammatica* se volvió “especulativa”, es decir, que la esencia del lenguaje aparece ahora como enteramente explicable por las fórmulas abstractas de la lógica y de la ontología; por lo menos, el lenguaje guarda aún una modalidad autónoma positiva”.<sup>70</sup>

#### II.2.4.2. La Gramática Especulativa

Luego de hacer un seguimiento histórico de la expresión *modus significandi*, Jolivet desprende progresivamente de la revisión de diversos autores considerados una doctrina cuyos rasgos principales pueden reducirse a cinco puntos:

- 1) El significado de una palabra se distingue de su modo de significar. Antes de significar en singular o en plural, el sonido (*vox*) debe significar a secas. Allí se funda la distinción entre *dictio* y *pars orationis* aplicada por Tomás de Erfurt.<sup>71</sup>
- 2) El modo de significar, *modus significandi*, es un principio de construcción o de junción gramaticalmente correcta de las palabras en la frase. Dice Boecio de Dacia: *congruitas causata ex modis significandi*.<sup>72</sup>
- 3) Así, interviniendo tanto en el nivel semántico como en el sintáctico, el *modus significandi* es algo que pertenece a la *pars orationis*, definida por Juan de Dacia como compuesta por “el sonido, el significado y el modo de significar”;<sup>73</sup> pero también es, según el mismo autor, como también lo será para Tomás de Erfurt, una propiedad de la cosa significada.<sup>74</sup>

---

70 Jolivet, *Op. Cit.*: 167.

71 *dicitur dictio formaliter per rationem signandi voci superadditam...sed pars orationis formaliter est per modum significandi activum dictioni superadditum* Erfurt, Tomás: *De modis significandi sive grammatica speculativa* c.6; *dans les oeuvres de Jean Duns Scot* (ed. Wadding,t.I) En: Jolivet, *Op.Cit.* 164.

72 *Boethii Daci: Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum majorem*, éd. J. Pinborg- Ho. Roos et S.S. Jensen, Copenhague, 1969, 55, 51-52. En Jolivet, *Ibid.*

73 *Ioannis Daci Opera*, éd. A. Otto, Copenhague, 1955, 226, 33-227, 3. En Jolivet, *Ibid.*

74 *Op.cit.*, c.1, c. 4. En Jolivet, *Ibid.*

- 4) en efecto, hay una correspondencia entre los modos de ser, los modos de conocer (*modi intelligendi*) y los modos de significar. Esta idea, surgida de Aristóteles (*Peri hermeneias*, 1), es común a estos autores y alcanza su más alto grado de refinamiento en Tomás de Erfurt: en cada una de las dos últimas esferas (conocer, significar), distingue un *modus passivus*, propiedad de la cosa, y un *modus activus*, ligado respectivamente a la intelección y a la *vox*; un juego de identidades reales y de distinciones formales permite articular entre ellos el ser, el pensamiento, el lenguaje.<sup>75</sup>
- 5) como la significación y sus modos son paralelos al ser y al pensamiento, y a sus modos, existe una gramática general, constituida por las *essentialia grammaticae*, como claramente lo expresa Boecio de Dacia:

“al ser las naturalezas de las cosas semejantes para todos, los modos de ser y los modos de conocer son semejantes en todos los que hablan lenguas diversas; por consiguiente, los modos de significar son semejantes y, también, los modos de construir y de hablar. Así, toda la gramática que está en una lengua es semejante a la que está en otra lengua”; hay una sola gramática, así como hay una sola lógica.<sup>76</sup>

En resumen: 1) el significado se distingue del modo de significar; 2) el modo de significar es un principio de correcta construcción gramatical; 3) el *modus significandi* pertenece a la *pars orationis* (sintaxis) y es, a la vez, una propiedad de la cosa significada (semántica); 4) hay una correspondencia entre los modos de ser, los modos de conocer y los modos de significar; 5) así como existe una lógica universal, también existe una gramática universal.

En estas tesis comunes a los teóricos de los *modi significandi* Jolivet distingue dos principios fundamentales:

- a) El lenguaje es un sistema coherente regido por leyes precisas; no se debe olvidar que se trata de una *grammatica speculativa*, es decir, de una reflexión sobre la estructura del lenguaje tal como es analizada por los gramáticos clásicos;
- b) Aunque las ideas son mediadoras entre las palabras y las cosas, las palabras significan las cosas. Así, el lenguaje constituye un campo que tiene su propia consistencia: más allá de la particularidad

---

75 *Ibid.*, c.4. En Jolivet, *Ibid.*

76 Las similitudes con el proyecto cartesiano de *Lingua Universalis* y, por ende, con la estructura profunda de la gramática generativa y transformacional de Chomsky, por mencionar dos paradigmas, entre otros, salta a la vista.

de las lenguas, está dotado al mismo tiempo de una universalidad que nace de su íntima conexión con el pensamiento y con el ser.

Observando la historia a grandes rasgos, Jolivet se percató de un proceso iniciado en el siglo XII (la explicación de este proceso coincide con el marco explicativo que ofrece Gilson para comprender a Abelardo y que vimos en el punto anterior) : el *grammaticus* antiguo, a semejanza del semiótico actual, “se ocupaba tanto de la poesía como de las leyes de la morfología y la sintaxis; estaba, por función, atento a todo lo que constituye la realidad del lenguaje y a lo que allí se desarrolla. No era filósofo”.<sup>77</sup>

#### II.2.4.3. La postura nominalista del siglo XIV

Una vez reconstruida esta configuración general de los fundamentos de la gramática especulativa (teoría producida como una reflexión sobre la estructura del lenguaje tal como es analizada por los gramáticos latinos), Jolivet esboza, también a grandes rasgos, una teoría crítica y positiva del lenguaje extraída de autores como Johannes Aurifaber, Pedro d’Ailly, y por supuesto, Guillermo de Ockham. Advierte que, tal como lo hizo con los modistas, busca un sistema común de conceptos propio para individualizar una corriente doctrinal y, por lo tanto, no recoge los matices que hacen que estas concepciones difieran.

La crítica nominalista descansa en dos principios que se remontan al *Doctor Invincibilis*. El primero es una regla universal de método aplicada aquí al caso particular de la gramática: *Pluralitas non est ponenda sine ratione cogente; sed non videtur quod sit aliqua ratio cogens*.<sup>78</sup> La navaja saca (“poda”) del lenguaje los *modi significandi*. El segundo principio es el postulado fundamental de una teoría de la significación radicalmente diferente de la precedente: *significare vel consignificare non est ipsius vocis, sed ipsius intellectus per vocem*, como dice Aurifaber.<sup>79</sup>

Una vez planteada la distinción entre término escrito o emitido (*terminus scriptus, terminus prolatus*) que sólo significa por institución voluntaria y término concebido (*terminus conceptus*) o pasión del alma, que significa naturalmente todo lo que significa, Pedro d’Ailly dirá que “el concepto es el signo de

---

77 Jolivet, *Op. Cit.* p.167.

78 Citado por C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abenlande*, IV, Leipzig, 1870, p. 107, n. 450. En Jolivet, *Op. Cit.* 166.

79 *Determinatio de modis significandi*, dans J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster Westfalen, 1967, 220, 31-32. En Jolivet, *Ibid.*

la cosa”.<sup>80</sup> La navaja hace que la relación de significación juegue solamente entre dos polos: el espíritu y la cosa. Suficiente. El lenguaje hablado y el lenguaje escrito no están suprimidos pero son reducidos a una suerte de suplemento, de simple comodidad: las palabras (voces) “son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma”. Se evidencia la concepción del lógico que sustrae al lenguaje esa “modalidad autónoma positiva” que le habían dado los autores de la *grammatica speculativa*.

Para el filósofo, la lógica ya no se contenta con estructurar la gramática, la reemplaza en lo que tiene de racional; lo que le es irreductible queda como residuo. Tanto lo que corresponde al sentido amplio de *oratio* como aquello que en la esfera del sentido estricto se relaciona con lo imperativo, imprecativo e interrogativo quedan como tarea para el gramático. El lógico se reserva las proposiciones declarativas en las que el lenguaje transparenta los estados del mundo tal como son para la experiencia. Las proposiciones que, como sabemos, son susceptibles de recibir predicaciones de verdad o falsedad son aquellas que estructuran y garantizan racionalmente el conocimiento. Una segunda restricción obedece al hecho de que, en la medida en que estas proposiciones declarativas son mentales, estructuran natural e internamente el conocimiento antes, por así decirlo, de la comunicación. El conocimiento opera naturalmente mediante proposiciones, esto nos conduce al primer rasgo relevante:

- 1) Ockham pone al lenguaje en el espíritu. Allí donde están los *verba mentia* de los que habla Agustín en el libro 15 del *De Trinitate* (al que Ockham hace referencia en el primer capítulo de la *Summa Logicae* y que es fundamental en nuestra investigación). Pero entonces, como el lenguaje no es una simple yuxtaposición de términos, las conexiones gramaticales deberán encontrarse también en el espíritu:

“entre los términos mentales propiamente dichos, algunos significan naturalmente de manera nominal, y son naturalmente nombres; algunos significan naturalmente de manera verbal y son naturalmente verbos; así como para las otras partes del discurso...Además, tal nombre está naturalmente en nominativo, tal otro en genitivo, y así sucesivamente...De esto resulta que régimen y construcción convienen a los términos mentales propiamente dichos, y no por la acción de modos de significar que les serían agregados”.<sup>81</sup>

---

80 En C. Prantl, *Op. Cit.*, 108, n. 453.

81 Pierre d’Ailly; en C. Prantl, *Op. Cit.* p. 109, n.458. En Jolivet, *Op. Cit.* 167.

Esta “expropiación” se consuma en Ockham: *intentionum animae quaedam sunt nomina, quaedam verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones.*<sup>82</sup>

- 2) El análisis lógico del lenguaje hablado, comparado con el lenguaje mental, separará los elementos esenciales de los inesenciales. Un buen número de matices de significación de cuya teoría se ocupaba la *grammatica speculativa* serán eliminados. Jolivet remite, a propósito de este asunto a la *Summa Logicae* I,3 de Ockham:

“así como la multiplicación de los nombres sinónimos no fue encontrada en vista de una necesidad de la significación, sino en vista del adorno del discurso o por otra causa accidental análoga (pues todo lo que es significado por medio de nombres sinónimos puede ser expresado suficientemente por uno sólo de ellos, y entonces ninguna multiplicidad de conceptos corresponde a esta pluralidad de sinónimos); también parece que la distinción entre los verbos vocales y los participios no ha sido encontrada por la necesidad de expresión; por ello parece que a los participios vocales no deben corresponder en el espíritu conceptos distintos. Se puede expresar la misma duda a propósito de los pronombres”.<sup>83</sup>

Estas distinciones y otras que señalaremos luego, quiebran el paralelismo de los tres órdenes de modos (*essendi, intelligendi, significandi*), que jugaba un papel tan grande en el gramático especulativo.

- 3) Esta distinción entre elementos esenciales e inesenciales es una consecuencia de la diferencia entre la significación natural (de los conceptos) y la institución voluntaria (de las palabras), esto es, entre lo regular y lo arbitrario. De esta manera un autor como Johannes Aurifaber confina los *modi significandi* al campo del intelecto. Encuentra dos sentidos a la expresión *modus significandi*. En el primer sentido es simplemente “el modo de actuar del intelecto”; en el segundo, sería

“alguna cosa que el intelecto ha dejado en construcción, y por medio de la cual el sonido significa y saca el modo de su acción de significar y consignificar. En este sentido, se niega la existencia del modo de significar, porque la palabra significa como resultado del solo uso y ejercicio, no por alguna cosa que habría adquirido formal o subjetivamente”.<sup>84</sup>

---

82 *Summa Logicae*, 12, 8-11 ed. citada por Jolivet, *Ibid.*

83 *Ibid.*, 12, 16-26. Jolivet, *Op. Cit.* 168.

84 Pinborg, J.: *Op. Cit.*, 227, 1-9. Jolivet, *Op. Cit.* 169.

De esta manera, comprueba Jolivet, también el lenguaje hablado es expulsado en gran parte al dominio de lo empírico, de las irregularidades ligadas al “uso y el ejercicio” (con toda la carga pragmática que estos términos conllevan).

- 4) El corolario de esta teoría será la separación de la lógica y de la gramática. Tanto el lógico como el gramático se ocupan de las partes del discurso (*oratio*), pero de maneras diferentes: el lógico, en cuanto este estudio parece común a toda lengua; no así el gramático; si es latín, tendrá por objeto las construcciones propias de la lengua latina; si es griego, las que son propias de la lengua griega.<sup>85</sup> Tanto la gramática general presupuesta por la doctrina de los *modi significandi* como el acuerdo entre lógica y gramática presupuesto por el paralelismo entre los modos de significar y de conocer, desaparecen. Lo expuesto en estos dos últimos puntos es suficiente para conferir al lenguaje una suerte de autonomía pero al precio de su universalidad; ya no es un dominio coherente en sí mismo y acordado a los del pensamiento y del ser; sólo estos dos son universales. Ese residuo exterior a la lógica que, en el lenguaje, resulta de la institución arbitraria de las palabras, es el objeto propio de la gramática.
- 5) A causa de la importancia que tiene la crítica del realismo en la filosofía de Ockham, es conveniente señalar la relación estrecha entre la teoría de la significación y la del universal. Siendo el universal “un signo que puede predicarse de muchos sujetos”, se podrá distinguir, por un lado, un universal que lo es naturalmente, y que es una “intención del alma” (*intentio animae*); y por otro, “un universal por institución voluntaria”:

“y así, el sonido emitido (*vox prolata*) es universal porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios sujetos”.<sup>86</sup>

Por consiguiente, el universal natural es una intención del alma mientras que la palabra, si es universal, lo es sólo a título secundario.

---

85 *Ibid.* 231, 28-32; también en la *Determinatio* de Johannes Aurifaber. Jolivet, *Ibid.*

86 *Summa Logicae*, ed. cit., 44, 25 y 45, 54-64. Jolivet, *Ibid.*

### **II.3. En torno a cuestiones pertinentes de doctrina**

Luego de haber cotejado la doctrina nominalista del siglo XIV con algunas de las corrientes con las que frecuentemente aparece asociada en la perspectiva histórico-semiótica, revisaremos aquí, brevemente, algunos presupuestos de Ockham pertinentes para enmarcar su teoría de la significación. En efecto, esta teoría quedaría incompleta sin tener una idea aún cuando sea aproximada de la metafísica en la que se inscribe. De allí que, por poner un caso gravitante, para calibrar la primacía de la suposición personal esta metafísica resulta clave. Por poner otro ejemplo, el sentido amplio de “signo” así como la estructura de la significación serían incomprensibles sin tomar en consideración algunas distinciones epistemológicas en torno a los tipos de *notitia*. Obviamente no pretendemos aquí dar ninguna visión exhaustiva. Sólo lineamientos que operen como claves. Veamos.

#### **II.3.1. Breve resumen de algunos presupuestos teológico-metafísicos: Dios Todopoderoso/Individuos Contingentes**

Para llevar a cabo una comprensión general del trabajo de Ockham resulta imprescindible recalcar el rol de teólogo en quien

“al mismo tiempo era un gran lógico, un agudo observador de hechos y un hombre dotado de un sentido crítico muy afilado”.<sup>87</sup>

Por lo tanto, la actividad intelectual de Ockham está, ante todo, al servicio de Dios. Cabe notar que, en este aspecto, el *Doctor Invincibilis* no se diferencia de los pensadores de su tiempo:

“los escolásticos de los siglos XIII y XIV eran esencialmente teólogos, filósofos sólo incidentalmente. Sus razonamientos eran un concentrado esfuerzo para penetrar en los misterios de la fe cristiana; su filosofía era asistente de su teología”.<sup>88</sup>

Es importante, pues, aclarar que se trata de un pensador religioso que nunca expuso ni sistemática ni enteramente su filosofía. Cabe anotar que si bien no hay una exposición sistemática esto no es óbice para desentrañar un armazón lógico que da sistematicidad a sus disquisiciones.

---

87 Boehner, Ph., “Introduction”, en Ockham, 1957: xvii. La traducción es nuestra.

88 Boehner, Ph., *Op. Cit.*, xvi. La traducción es nuestra.

En realidad, esta costumbre de armar un sistema filosófico en sendos «capítulos» es un producto característico de tiempos posteriores:<sup>89</sup>

“para él, solamente puede haber un absoluto en este mundo, una cosa que es necesaria; sólo una realidad que es completamente suficiente, llamada Dios, supremo autor de la Creación y la revelación. En este mundo, en última instancia, sólo Dios importa”.<sup>90</sup>

Sólo Dios es absolutamente independiente; y cuando habla de Dios, Ockham designa a un Dios

“de absoluta unidad y simplicidad y al mismo tiempo un Dios triple en su personalidad”.<sup>91</sup>

Entre El y sus criaturas no hay entidades innecesarias.

Ockham, por lo tanto, postula que un *esse reale* necesariamente inteligible limitaría la libertad y potencia de Dios. La fe en una *Potentia Dei* absoluta deviene plataforma de ruptura con el Dios *intellectus infinitus* del realismo escolástico.

Nuestro autor,

“del que se ha dicho con frecuencia que abría la vía al escepticismo y destruía toda la teología laboriosamente edificada por sus antecesores, es ante todo un teólogo que busca rigor absoluto, inflexible con todo lo que no le satisface”.<sup>92</sup>

En efecto, muchos afirman, no sin librarse de desatar polémicas, que ya un escepticismo fideísta ha descoyuntado fe y razón.<sup>93</sup>

---

89 “Before drawing the broad outlines of Ockham’s philosophy, we must remind the reader that Ockham never expounded it systematically and in its entirety. The *Cursus philosophicus* in several ponderous tomes is a characteristic product of sixteenth –and seventeenth– century scholasticism, but no scholastic philosopher of the thirteenth or the fourteenth century has handed down to us anything like that”. Boehner, Ph., *Ibid.* Luego, antes de comenzar a revisar la Epistemología del *Princeps Nominalium*, lo reafirma: “It will now be our task to present a rounded picture of Ockham’s philosophy as reflected by the texts in this volume. We shall do it according to a certain system, but we wish to repeat that Ockham himself never presented a system of philosophy”. *Op. Cit.*: xxiii.

90 Boehner, Ph., *Op. Cit.* xvii-xviii. La traducción es nuestra.

91 Boehner, Ph., *Op. Cit.* xviii. La traducción es nuestra.

92 Jolivet, J., 1969: 300

93 De Andrés da a entender que Guelluy relativiza esto. En efecto, en su libro *Philosophie et Theologie chez Guillaume d’Ockham*, Louvain, 1947, este exégeta aborda “el problema apasionante (y hasta entonces contradictoriamente planteado) de las relaciones entre la fe y la razón en Guillermo de Ockham. Analizando el Prólogo al Comentario de las Sentencias, Guelluy quiere presentarnos “l’analyse de sa propre synthese sur les relations du travail intellectuel et du dogme”: (p.22).

En esta empresa, lejos de dejarse seducir por la tesis en boga sobre su labor de divorcio entre fe y razón, que la obra de Ockham representaría, Guelluy ha preferido el análisis directo de los textos. Y las conclusiones a las que tal análisis le ha llevado, no son las demolidoras de los primeros ensayos de finales del XIX y comienzos del XX.

Esto da lugar a una metafísica del individuo que, en confrontación con la metafísica de *species* universales del mencionado realismo medieval, sustentará que, sencillamente, es imposible saber si existe en realidad un orden necesario del mundo.

Recordando a Vignaux diremos, pues, que de ese complejo donde una ontología de la cosa propicia el encuentro de una lógica del lenguaje con una teología de la Omnipotencia, desconcertante para un moderno, procede un empirismo. No se pueden admitir esencias distintas de los individuos, de los existentes.

“El objeto por conocer aparece tan radicalmente contingente como singular: toda existencia dada depende de la libertad absoluta del Creador. Al mismo tiempo que los seres, sus relaciones --que, en realidad, no se distinguen de ellos-- se hacen contingentes: Occam no niega el orden del mundo, sino su necesidad. Por eso, entre sus criaturas, la causalidad se comprueba sencillamente como un hecho.”<sup>94</sup>

A partir de esta caracterización de Ockham como teólogo se pueden seguir los hilos en la trama de su pensamiento: el elemento “empirista” coexiste con el elemento lógico-racionalista. No es fácil sintetizar esos hilos, no obstante, por lo dicho hasta aquí se puede colegir que

“una de las principales preocupaciones de Ockham como filósofo fue purgar a la teología y a la filosofía cristiana de todas las huellas de necesitarismo griego, particularmente de la teoría de las esencias, que, en su opinión, ponía en peligro las doctrinas cristianas de la omnipotencia y libertad divinas. Su actividad como lógico y sus ataques a todas las formas de realismo en la cuestión de los universales pueden considerarse, pues, en cierto sentido, como subordinados a sus preocupaciones de teólogo cristiano. Ockham era un franciscano y un teólogo: no puede ininterpretarse como si hubiera sido un empirista radical moderno”.<sup>95</sup>

---

Ockham sigue ciertamente apareciendo como un “logicien”, pero “*un logicien qui demande a son art une conception du monde, une métaphysique*” (p.352). Guelluy citado por De Andrés, T., 1969: 19; también Copleston, en el contexto de la prueba filosófica de la existencia de Dios cree que es correcto afirmar, sin mayores detalles, que “Ockham no admitía la demostrabilidad de la existencia de Dios. Solamente por la fe conocemos, al menos por lo que respecta al conocimiento cierto, que existe el ser supremo y único en sentido pleno. De ahí parece seguirse, como han dicho los historiadores, que la teología y la filosofía quedan separadas, puesto que no es posible probar la existencia de Dios cuya revelación es aceptada por la fe. Pero no se sigue, ciertamente que el propio Ockham quisiese separar la filosofía de la teología. Si él criticó las pruebas tradicionales en favor de la existencia de Dios, las criticó desde el punto de vista de un lógico, y no para partir en dos la síntesis tradicional.” Copleston, 1971 : 89

94 Vignaux, P., 1958: 169-170.

95 Copleston, F., 1971: 56.

En todo caso, hay que tener cuidado con las etiquetas, Moody dice que Ockham es un nominalista en lógica porque es un realista en metafísica.<sup>96</sup>

El caso es que del *esse reale* sólo tenemos “estados de cosas”, eventos o individuos singulares y contingentes. Instantáneas. Y eso parece suficiente.

El paradigma de la imitación ontológica de la realidad, de su consistencia eidética, es reemplazado por un modelo que se funda precisamente en la espontaneidad del conocimiento, en la contingencialidad liberada de presupuestos fijos, en la absoluta voluntad de Dios. La reducción de lo real a un mero juego de contingencias regido por la libérrima voluntad divina da otro sentido a la temporalidad, a la historia. Los individuos (singulares concretos) dependen directamente de Dios Omnipotente (que incluso puede causar la cognición de algo inexistente). Se difumina ese orden metafísico marcado por la necesidad. La universalidad del individuo se puede aprehender en el plano racional pero no tiene ningún fundamento real. Estas breves atingencias operan aquí como aclaraciones orientadas a situar las propuestas doctrinarias más generales en su relación específica con la teoría semiótica del conocimiento.

No obstante, cabe decir que las ideas de Ockham acerca de la relación entre fe y razón están en la línea de la tradición. Sólo que, aplicando y llevando su lógica hasta sus últimas consecuencias, enfatiza la insuficiencia de la razón en lo relativo a ciertas materias de la fe. No a todas. No es, pues, un agnóstico puesto que admite una prueba de la existencia de Dios y ciertos atributos, aunque no admite una demostración estricta para la unicidad, libertad u omnipotencia de Dios. Sin embargo, apunta Boehner, más tarde admite una certidumbre moral.<sup>97</sup>

---

96 La tesis de E.A.Moody es que “Ockham es ante todo un mantenedor fiel de las posiciones de Aristóteles. Habría barrido del aristotelismo medieval los restos de platonismo que se habían introducido en gran parte bajo el influjo de los árabes” De Andrés, T., 1969:18. Este autor da cuenta de la recurrencia de esta afirmación en la obra de Moody, en particular *The Logic of W. of Ockham*. Bajo diversas formas señala algo que para muchos puede resultar sorprendente: “*Ockham in emphasizing and making explicit the nominalism of aristotelian logic, is everywhere actuated by the concern to preserve and to make evident the realism of aristotelian metaphysics.*” Unas líneas más arriba había dicho: “*Realism in metaphysic entails nominalism in logic*” (p.52-53). Resumiendo las conclusiones de su trabajo, Moody reitera la fórmula: “*He (Ockham) is a nominalist in logic because he is a realist in metaphysic*” (p.306). De Andrés, T., *ibid.* Desde nuestra modesta posición creemos concordar enteramente con Moody, aunque haciendo la atingencia de que el nominalismo no es el de la palabra proferida sino el del término mental o concepto.

97 Boehner, Ph., 1958:27

Dios, ser total y supremo, es el no-signo por excelencia. Por lo tanto, no es una cosa verdadera en relación a otra cosa. Al contrario. Las otras cosas podrán ser verdaderas con relación a El. Fuera de la verdad del mismo Dios todas las demás son verdades de representación. Por fe pueden admitirse signos de Dios, pero Dios mismo nunca es signo.

En suma, Dios Todopoderoso es postulado como realidad primaria, autosuficiente, necesaria y absoluta. Los demás seres son radicalmente secundarios, dependientes, contingentes y relativos. Como toda criatura es contingente su existencia no se puede explicar sino por una causa necesaria. Un hecho contingente no puede tener una causa suficiente. Y aunque este orden real sea contingente, el conjunto de todos los órdenes del mundo, posibles para Dios, es necesario. Por ello, todas las cosas (salvo las que envuelven contradicción) son posibles para Dios. El puede producir inmediatamente cualquier cosa que haya producido por causas segundas. Luego, cualquier realidad positiva que es producida naturalmente por otro ente creado (no sin la ayuda de Dios: primera causa) puede ser producida por Dios prescindiendo de la causalidad de la causa secundaria. En otras palabras, Dios no depende de la causalidad de las cosas creadas, pero ellas son absolutamente dependientes de Su causalidad. Incluso puede causar la cognición intuitiva de lo no existente.

Es posible interpretar, sin problema alguno y bajo el influjo de la autoridad de San Agustín, que las cosas son signos de Dios. Entonces Dios, sin ser signo de nada en especial, es aquello de lo cual todo es signo.<sup>98</sup> Pero las cosas se presentan como signos de Dios por la fe no por la experiencia. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. El pensamiento sobre el signo, en su etapa filosófica (y ulteriormente semiológico-lingüística), no puede mantener la diferencia entre los dos *relata* sin la diferencia entre lo sensible y lo inteligible (que luego muta como diferencia entre significante y significado).<sup>99</sup>

---

98 Gilson 1940: 144-145.

99 Derrida desarrolla esta interpretación señalando que la diferencia entre significado y significante pertenece a la época del logos y que esta pertenencia está organizada en una historia de la metafísica. Explícita y sistemáticamente esta historia se articula en la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos teóricos griegos. Apunta Derrida que: “Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede conservar la utilidad o la “verdad científica” de la oposición estoica, y luego medieval, entre *signans* y *signatum* sin traer también a sí todas sus raíces metafísico-teológicas. A estas raíces no sólo pertenece —y esto ya es mucho— la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, la metafísica en su totalidad. Y esta distinción es aceptada en general como algo sobreenten-

Dios puede hacer cualquier cosa que no envuelva una contradicción; eso que incluye una contradicción es una no-entidad absoluta. Por eso mismo, la contradicción es el método más eficaz para probar la distinción de las cosas. Todos los contradictorios, que en su oposición no admiten grados, repugnan por igual independientemente de su contenido. Sólo la forma cuenta: posición, negación.

La lógica, arte formal, proporciona el método de una demostración metafísica fundamental: a la contradicción, siempre igual entre los términos de las proposiciones que constituyen nuestras ciencias, no puede corresponder en el ser más que la distinción real. Señala Vignaux que :

“Se acabaron todos los matices, “formalidades” o “razones”: es uno o dos, una cosa, indivisa como un bloque, o dos cosas, divididas, separables. Tomamos conciencia de un ritmo común a la res y a las voces, de la unidad de la ontología con la lógica: el radicalismo de un modo de pensamiento que procede por dilemas, por cortes. Esta manera de razonar, que es, según toda apariencia, el propio occamismo, incluye una teología.”<sup>100</sup>

Retomemos ahora el postulado de que todo lo que Dios produce por medio de causas secundarias (lo creado) puede producirlo Dios y conservarlo inmediatamente sin ayuda de dichas causas. Desde la perspectiva psicosemiótica Dios puede producir conceptos en el alma de un sujeto, es decir, signos, que no correspondan a cosa alguna o palabras que no correspondan a ninguna lengua hablada o escrita conocidas. Por consiguiente, puede producir directamente efectos sin que hayan causas. Dios puede

---

dido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la científicidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica”. (Derrida, J., 1971: 19). Cita a uno de estos atentos lingüistas: “El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la semiótica (o, con palabras de Saussure, la semiología). La definición medieval *—aliquid stae pro aliquo—* que nuestra época ha resucitado, se mostró siempre válida y fecunda. De tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos; uno sensible y el otro inteligible—por una parte el *signans* (el significante de Saussure), por la otra el *signatum* (el significado). Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren necesariamente uno al otro” (R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 162. En: Derrida: *Ibid.* En la primera edición castellana de los Ensayos de lingüística general 1975 : 218).

Entonces, pues, la disciplina semiolingüística no puede mantener la diferencia entre significante y significado; esto es, la idea misma de signo, sin la diferencia entre lo sensible y lo inteligible; pero tampoco sin conservar la referencia más profunda e implícita a un significado que pudo “tener lugar” en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. El significado aparece unido inmediatamente a un logos absoluto. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: “la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios” (Derrida, J., *Op.Cit.*:20).

Ese modelo pone, pues, en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que no se pueden separar tan inocentemente. “El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca termine. Sin embargo, su clausura histórica está esbozada.” (Derrida, J., *Ibid.*).

100 Vignaux, P., 1958: 167-168.

causar, producir y conservar cualquier realidad, sea una substancia o un accidente, además de cualquier otra realidad. En el ámbito que nos preocupa es lícito pensar en una semiosis divina que trasciende a las semiosis natural y convencional y que sólo los santos y/o profetas pueden descifrar por fe y revelación.

Luego, sí Dios puede crear o producir o conservar un accidente sin su substancia, una materia sin forma y viceversa, no hay razón alguna para que no pueda crear o producir o conservar signos sin un objeto que les corresponda. De algún modo, el poder absoluto conduce a un  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  también absoluto. En el orden natural, no tenemos experiencia alguna de esta lógica divina que, en realidad aparece como puro poder; no obstante, por medio de la revelación la podemos admitir.

Lo anterior no es óbice para creer que sí un Dios de pura voluntad, todopoderoso (*potentia Dei absoluta*) ha creado individuos singulares y concretos entonces no necesariamente ha pensado el mundo antes de hacerlo. En efecto, no hay prueba alguna de una «idea» o una «esencia» del hombre que sea anterior a cada hombre singular. Sabemos ya que al Dios de la inteligencia (*intellectus infinitus*) del siglo XIII, Ockham opone un Dios que es puro poder, pura voluntad. Frente a la presunta necesidad de lo creado postulada por el realismo en sus diversos grados, Ockham destaca su contingencia. Precisamente este principio permite creer que Dios es tan poderoso que puede hacerme conocer algo sin que exista: en este sentido Dios puede hacerme conocer significados sin conocer los respectivos signos.

Reiteramos, pues, la sucinta formulación de Vignaux :

“El nominalismo tiene el aspecto de una ontología de la cosa donde una lógica del lenguaje se cruza con una teología de la Omnipotencia”.<sup>101</sup>

Para esa teología de la omnipotencia, igual que para la de la inteligencia infinita, Dios es el performante. Es el ser eterno que crea el mundo *ex nihilo*. Es el ser que hace que lo que es sea como es y lo que no es no sea en modo alguno. Nadie discute el rol de hacedor: Dios hace-ser al ser y hace no-ser al no-ser. Además es el destinador inicial de la ley moral y religiosa (de la que el hombre es destinatario) y es el destinador final de las retribuciones positivas (recompensas) y negativas (castigos) que restablecen un equilibrio originario y primordial (de las que el hombre es también destinatario).

---

101 Vignaux, P., 1958:169.

Queda sobreentendido que, tanto en lo que hace o deja de hacer, como en la formulación de la ley, como en la interpretación de nuestras acciones previas a la retribuciones o sanciones, Dios goza de una competencia absoluta. La discusión con la teología anterior reside en los matices de esta competencia absoluta.

El Dios de la inteligencia infinita es un Dios cognoscitivo, reflexivo; un Dios del saber-ser. El Dios omnipotente es un Dios práctico, transitivo; un Dios del poder-hacer. En el plano teológico hay ya un anuncio del tránsito de la razón especulativa hacia la razón experimental-instrumental.

En la doctrina ockhamista, la omnipotencia divina no puede ser demostrada sino admitida por la fe. Vignaux primero y luego De Andrés presentan al ockhamismo como una “filosofía del creyente”. La fe marca indeleblemente las posiciones iniciales del pensamiento de Ockham tanto así que la opción radical por el singular –que pasaremos a ver– con el consiguiente rechazo de toda «natura», se debe, según De Andrés, a esta polarización específicamente cristiana.<sup>102</sup>

Esta doctrina exige prescindir de la idea de que hayan conexiones necesarias entre las cosas o entre los acontecimientos. Si hubieran conexiones necesarias, se fundarían en sí mismas y no requerirían en principio de Dios (que, de este modo, aparecería limitado).

Podemos traducir la ontología de la cosa como metafísica del individuo-criatura en un mundo contingente hecho de “estados de cosas” igualmente individuales y absolutos. No se está negando la posibilidad de un orden necesario sino el hecho de que, en caso de existir, sea inteligible. La relación real deviene inadmisibles. Si la relación fuera real se diferenciaría del sujeto que la soporta. Dios podría crearla aparte y hacer-padre, esto es, dar-paternidad, a quien jamás hubiera engendrado, lo cual es contradictorio.<sup>103</sup> Sólo existen las sustancias y las cualidades. Ese mismo recurso dialéctico a la potencia divina, con el fin de probar la validez de los conceptos, conduce a rechazar la distinción entre esencia y existencia: si fueran “dos cosas”, Dios podría sin contradicción conservar “una entidad sin existencia” o una “existen-

---

102 Vignaux, P., *Ibid.*; De Andrés, 1969: 41 y 280.

103 “En el dominio de la física la preocupación por no multiplicar inutilmente los seres lleva a Occam a identificar el movimiento y el cuerpo: éste está en un punto en un instante, y en otro distinto a continuación; y esto basta para expresar el hecho de que se mueve. Esta reducción vale no sólo en el caso del movimiento local, sino también para la alteración, lo mismo que para el crecimiento y la disminución: basta decir que las cosas cambian y nada más” Jolivet, J., 1969:304.

cia sin entidad” –lo cual es imposible–. Si “los santos y otros” han dicho que Dios era “el ser mismo”, cosa que no es la criatura, esto quiere decir simplemente que Dios no es ninguna otra cosa distinta de él, mientras que lo que la criatura es y lo que la hace ser son diferentes por completo –lo mismo que Dios y la criatura–. Esta distinción no autoriza, pues, a separar metafísicamente la esencia de la existencia.<sup>104</sup>

Estos lineamientos teológico-metafísicos son, creemos, suficientes para enmarcar las tesis del signo y de la significación. Su profundización obligaría a recurrir a fuentes en las que se den los correspondientes desarrollos exhaustivos.

### **II.3.2. Breve resumen de algunos presupuestos epistemológicos**

#### **II.3.2.1. *Notitia intuitiva/Notitia abstractiva***

Para estudiar coherentemente la teoría de la significación es conveniente hacer una sucinta explicación sobre la *notitia* intuitiva y la *notitia* abstractiva en tanto modos de la cognición no-compleja (o evidente) en los que se sustenta la acción epistémica de los signos y en los que, creemos, se debe basar nuestra metodología de análisis e interpretación de dicha acción.

Los supuestos de escepticismo, agnosticismo, fideísmo, empiricismo de Ockham han ido desapareciendo a la luz del análisis de textos originales en los estudios de Vignaux, Weinberg, Boehner, Day y Guelluy.<sup>105</sup> Ockham asienta la fundación y origen del conocimiento verdadero en la cognición intuitiva de hechos singulares; esto garantiza la verdad evidente de los juicios acerca de los estados de cosas. Probar una proposición consiste en demostrar que es inmediatamente evidente o que se deduce de una proposición inmediatamente evidente. Por lo tanto, una proposición verdadera es aquella que es inmediatamente evidente o que se refiere a una evidencia inmediata. La cognición intuitiva nunca conduce a error, aún si es una cognición intuitiva de algo que no existe.<sup>106</sup> De este modo Ockham es el continuador de la doctrina agustiniana de la infalibilidad de los juicios ante los hechos inmediatamente dados.

El *Venerabilis Inceptor* no descubre ni propaga la distinción entre *notitia* intuitiva y *notitia* abstractiva. Fue adoptada casi universalmente por los escolásticos del siglo XIV. En su verdadero origen, la idea de

---

104 Jolivet, J., *Ibid.*

105 Boehner, Ph., 1958: 27

106 Boehner, Ph.: “*Notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham*”. En: 1958:268.

*notitia* intuitiva es un elemento agustiniano y fue concebido para reemplazar el contacto cognitivo mediato con la realidad (por medio de *species*) por un contacto inmediato con la realidad en la intuición. Ya Enrique de Gante, el *Doctor Solemnis*, había rechazado la necesidad de una *species intelligibilis*. Sin embargo, Scoto, que adoptó y desarrolló el término “conocimiento intuitivo” no siguió los pasos de Enrique de Gante en la consecuencia de rechazar la necesidad de una *species intelligibilis*. Fue más bien su gran discípulo y crítico, Ockham, quien tomó con toda resolución la “posición pura” de Enrique de Gante.

Ningún conocimiento de ningún tipo es posible sin un contacto directo o indirecto con algún objeto evidente que es experimentado. Luego, es generalmente admitido que en el orden real sólo existen individuos, tanto si son objetos del sentido como del intelecto, tanto si están dentro o fuera de la mente. Pues bien, la cognición primera e inmediata y, por eso mismo, no-compleja, es llamada por Ockham -siguiendo a Duns Scoto, pero también con notables modificaciones que se aproximan a la noción de Enrique de Gante- cognición intuitiva. Es la base para la evidencia misma de un estado existencial, esto es, para asertar que la cosa que es experimentada existe, está presente y tiene tales y tales características.<sup>107</sup>

Por lo tanto, presenciamos dos tendencias en Ockham: 1) a basar el conocimiento en el terreno seguro de la realidad del conocimiento intuitivo, y 2) a eliminar cualquier elemento, como por ejemplo una *species*, que pueda obnubilar la visión inmediata de la realidad y que impidiendo a la mente un contacto inmediato con las cosas pueda llevar a la filosofía lejos del camino del empirismo. Porque, si la realidad no es aprehendida inmediatamente, ¿cómo podemos averiguar que en modo alguno aprehendemos la realidad?

La navaja elimina a las *species* como elementos fantasiosos intermediarios entre el entendimiento del sujeto cognoscente y la cosa conocida y, por ende, como elementos innecesarios para explicar el conocimiento. Jamás hay que afirmar la necesidad de una causa si a ello no nos obliga una razón evidente o la experiencia. Ni la una ni la otra enseñan algo de esas *species*. Cuando dos objetos, de los cuales uno puede ejercer una acción y el otro padecerla, se hallan co-presentes, se dan todas las condiciones

---

107 Ockham presenta la “*cognitio intuitiva*” como aquella “*vi cuius potest sciri utrum res sit vel non sit*” (Prol. Sent., q. I, Z). También dice que: “*Cognitio intuitiva est illa per quam cognosco rem esse, quando est, et non esse, quando non est*” (II Sent., q. 15, E. En: De Andrés, T., 1969: 112.

requeridas para que se realice la acción. Es la misma cosa, inmediatamente y sin intermediario entre ella y el entendimiento, la que es aprehendida. Bastan el objeto y el entendimiento para explicar la intuición sensible y, consecuentemente, para explicar el conocimiento abstracto que de ella dimana.

Aquí aparece la cuestión de la pasividad del entendimiento relativizada por De Andrés al reconocer, bajo una supuesta incongruencia, momentos diferentes dentro del avance progresivo del pensamiento de Ockham.<sup>108</sup> En efecto, en base al recorrido que va desde el Comentario a las Sentencias hasta la *Summa Logicae* se puede decir que la negación de la actividad del entendimiento, cuando se da en Ockham, tiende fundamentalmente a eliminar la intervención del “*intellectus agens*” técnicamente entendido y no el “*minimum*” de reacción espontánea estructural fundamentado por De Andrés que se liga con el conocimiento como *habitus*.<sup>109</sup>

La intuición sensible deja en el entendimiento una huella o vestigio de su paso (que es *passio*): después de la intuición, el entendimiento es capaz del conocimiento abstracto correspondiente, mientras que antes no lo era. Si bien es inicialmente pasivo (momento de la *notitia* intuitiva), es luego activado (o re-activado) en la “*cognitio abstractiva quae immediate consequitur intuitivam*”.<sup>110</sup> En la medida en que es necesario añadir algo a la intuición para explicar la formación de ideas abstractas y generales se podría objetar la necesidad de algo así como la *specie*. Pero no. Basta una simple disposición: luego de consumada la intuición queda en el entendimiento un *habitus*.<sup>111</sup>

Por consiguiente, el fundamento de cualquier cognición descansa en la experiencia. El conocimiento abstracto y, por ende, todo el conocimiento científico, está bajo la significación de conceptos que, formados en la cognición inmediata, son universalizados solamente por la predicación. De aquí que esta teoría parece no dejar de ser “realista”, en tanto los conceptos están representando a la realidad y es

---

108 De Andrés *Op.Cit.* 102 y ss.

109 De Andrés *Op.Cit.*:109. Hierro cuestiona dicha fundamentación en 1980: 45-46. Cf. III.6

110 De Andrés: *Op.Cit.*: 113.

111 En el Prólogo a la Exposición sobre los VIII libros de la Física, Ockham, a partir de la definición del conocimiento humano, en general, como “cierta cualidad que existe en el alma como su sujeto o una colección de diversas cualidades o formas del alma”, presenta al conocimiento como incremento habitual de cualidades en el alma. El conocimiento, en tanto hábito, es una cualidad. Ockham: 1957: 3-4.

conceptualista en tanto los conceptos universales son entidades en la mente mientras no hay universalidad alguna fuera de la mente, excepto por institución voluntaria.

Dice Boehner que si retenemos esto, parece a la vez como trágico y cómico que la verdadera enseñanza de la *notitia* intuitiva haya hecho recaer en Ockham el veredicto de escepticismo. Es justo sospechar que hay algún error en la interpretación.

La *notitia* intuitiva no es otra cosa que aquella cognición mediante la cual se conoce con toda evidencia si la cosa existe o no-existe. Hay que recalcar que un juicio existencial es una operación del intelecto mismo y que la cognición intuitiva que está en su base, aun si concierne a un objeto de sentido, es una cognición intelectual intuitiva o bien, un saber (un estar-enterado) primariamente intelectual de la existencia de un objeto. El intelecto no podría tener una cognición intuitiva de un objeto sensible sin la ayuda de la cognición sensorial, al menos en el orden natural; pero la aprehensión intelectual se refiere al objeto-sensible tan inmediatamente como la cognición sensorial.

Así pues, la *notitia* intuitiva es, a la vez, sensible e intelectual. La función del intelecto no es puramente abstractiva ya que también puede conocer intuitivamente las cosas singulares que son objeto del conocimiento sensible. Si no fuera así, no podría formular sobre ellas ningún juicio determinado.<sup>112</sup> Intuitivamente, el intelecto conoce también sus propios actos y en general todos los movimientos inmediatos del espíritu, como el placer, el dolor, el odio, etc. El intelecto, de hecho, conoce la realidad de estos actos espirituales y sólo puede conocerla a través de la *notitia* intuitiva<sup>113</sup>

En suma, el conocimiento intuitivo versa sobre los objetos singulares en sí mismos, aprehendidos directamente, y, por lo tanto, atestigua su presencia o existencia actual. Puede ser más o menos claro, más o menos perfecto, e incluso oscuro y confuso. El conocimiento intuitivo perfecto, el que es el principio del arte y de la ciencia, es la experiencia que tiene siempre por objeto una realidad actual y presente.<sup>114</sup> Pero el conocimiento intuitivo puede ser también imperfecto, coincide con la abstracción como tal y se

---

112 Quodlibeta I, q.15 citado por Abbagnano, N., 1978: 535.

113 Quodlibeta I, q. 14 citado por Abbagnano, N., *Ibid.*

114 Sent.Prol. q.1,z citado por Abbagnano, N., *Op.Cit.* 534.

refiere a un objeto pasado (*cognitio recordativa*).<sup>115</sup> Entre el conocimiento intuitivo perfecto y el imperfecto hay una relación de derivación ya que todo conocimiento intuitivo imperfecto procede de una experiencia.

Esta clasificación de diversos tipos de *notitia* está destinada a servir para la formación y explicación de juicios enunciativos. Por eso, en el plano lógico, una proposición o enunciado declarativo exige la aprehensión de los términos de su *complexum*, es decir, los *incomplexa*. Estos están unidos por la copula para formar una proposición a la que el intelecto da su asentimiento o su disentimiento. La causa del asentimiento o disentimiento está dada en la aprehensión de los *incomplexa* o términos. Dicha aprehensión se puede dar de dos maneras: Podemos aprehender /Sócrates/ y podemos aprehender /blancura/. Al formar la proposición declarativa o el *complexum* /Sócrates es blanco/, de acuerdo a lo fuerte que pueda ser la aprehensión de los términos /Sócrates/ y /blancura/, estamos capacitados para saber evidentemente que esta declaración es verdadera o no estamos capacitados para saber si es verdadera o no. En el primer caso nuestro asentimiento es dado a través de la evidencia del hecho; en el segundo caso está faltando la fuerza de la evidencia factual. En otras palabras, en el primer caso los términos de la proposición se dieron intuitivamente en la visión intelectual y sensible del hecho; en el segundo caso los términos de la proposición se dieron sin la visión del hecho pero imaginando y conociendo simplemente a /Sócrates/ y a su /blancura/

Pues bien, el primer conocimiento es intuitivo: *notitia* o *cognitio intuitiva*; el segundo conocimiento es abstractivo: *notitia* o *cognitio abstractiva*. Tanto la cognición intuitiva como la abstractiva versan, pues, sobre el objeto singular. La primera es la base de una proposición existencial evidente; la segunda de una proposición no-existencial. Por ende, la diferencia entre ambas se refiere a la existencia o no-existencia actual del objeto. Incluso Jolivet, simplificando el asunto, señala que una se da en presencia del objeto y la otra en ausencia de éste.<sup>116</sup>

---

115 *Ibid.*

116 Luego de asimilar el conocimiento de un enunciado a la acepción de lo que es un conocimiento complejo y el conocimiento que tiene por objeto un término, o la cosa que ese término significa al conocimiento incomplejo o no-complejo, Jolivet pasa a afirmar que “podemos tener (según el orden habitual de las cosas) dos conocimientos incomplejos de Sócrates: intuitivo si está presente; y abstractivo, si está ausente”. Jolivet, J., 1969: 307.

De este modo, la característica de la cognición intuitiva consiste en atestiguar la presencia o la existencia de una cosa contingente que impresiona actualmente nuestra facultad cognoscitiva. En realidad, reiteramos, la cognición intuitiva es aquella en virtud de la cual puede saberse con evidencia «si una cosa contingente existe o no».

Mientras la *notitia* intuitiva nos da la evidencia de hechos contingentes, la *notitia* abstractiva no.

La segunda cognición es, pues, la abstractiva; en virtud de ella no se puede saber si una cosa contingente existe o no, ya que no considera ni la existencia ni la no-existencia; sin embargo, recae sobre la cosa, no sobre la representación que el espíritu se haría de ella.<sup>117</sup>

En este sentido es que también se puede establecer una relación de derivación entre cognición intuitiva y cognición abstractiva; ésta prescinde de la realidad o irrealidad de su objeto, por lo tanto procede de aquella y sólo se puede tener conocimiento abstractivo de aquello de lo que se ha tenido previamente conocimiento intuitivo.

El caso es que ambas cogniciones no-complejas son causadas por el objeto y el intelecto. Son el resultado de una causalidad en la que el objeto y el intelecto co-operan para producir un acto de intelección o cognición. Luego, ambas representan objetos reales fuera o dentro de la mente lo que lleva a Boehner a afirmar que, por esta razón, Ockham es un realista en su epistemología.<sup>118</sup>

Así pues, en la cognición abstractiva del objeto no estamos enterados de su actualidad. Es simple y únicamente conocimiento del objeto y, por ende, abstraído de su existencia o no-existencia. Por ejemplo, hace unos minutos vi una nube; tuve una cognición intuitiva de esta nube, y en la base de esta cognición di mi asentimiento al juicio evidente: «Allí está la nube». Ahora ya no veo más esta nube, pero pienso en ella. La tengo en mi mente; este último conocimiento o cognición no puede ser la base para asentir al juicio de evidencia existencial «Esta nube existe», porque no implica la existencia actual de esta nube en este momento. Se abstrae, por lo tanto, de la existencia o no-existencia del objeto y por esta razón es llamada cognición abstractiva; no necesita ser abstracta en el sentido de «universal». Por otro lado, la

---

117 La “cognitio abstractiva” es aquella “*virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit*” Prol.Sent., q. I,Z. De Andrés., 1969: 112.

118 Boehner, Ph. “Introduction”; en Ockham : 1957: xxiv-xxv.

cognición abstractiva cumple un rol nada desdeñable en lo que puede ser la explicación gnoseológica del recuerdo, de la memoria y, por lo tanto, de la conciencia histórica en tanto representación. Cuando examinemos el sentido amplio de signo veremos cómo, de algún modo, está presupuesta.

Señala Fraile que se pueden deslindar dos sentidos del conocimiento abstractivo:

- a) Uno de ellos prescinde de la existencia o no-existencia actual de los objetos. Se limita a formar proposiciones sobre las representaciones de los objetos tal como están en la mente. En este sentido, el conocimiento abstractivo supone el intuitivo, pues para concebir una cosa prescindiendo de su existencia, es preciso haber tenido antes conocimiento intuitivo de ella.
- b) La abstracción puede tener otro sentido, que se refiere a la formación del concepto o imagen común, predicable de muchos singulares. Así como éste es un *fictum* o un *figmentum*, así también la abstracción será una ficción (*abstractio quae non est nisi fictio quaedam*).<sup>119</sup>

Esta distinción corresponde a la precisada con más exactitud por De Andrés entre “*cognitio abstractiva quae habetur per corruptionem intuitivae*”<sup>120</sup> y “*cognitio abstractiva*” universal presentada ya en el Prólogo a las Sentencias.<sup>121</sup>

Esta distinción es complementada por la “*cognitio abstractiva quae immediate consequitur intuitivam*” que no es supernumeraria respecto a las anteriores sino que tiene un sentido meramente funcional orientado a explicar el proceso de formación de la primera de las mencionadas (o “*cognitio abstractiva*” simplemente tal). Sirve, entonces, para explicar la causación del “*habitus*” necesario para la génesis de la “abstractiva recordativa” o “intuitiva imperfecta” y es el resultado automático de la presencia conjunta del objeto, del entendimiento y de la “*cognitio intuitiva perfecta*”.

---

119 II Sent. 8e; II, Sent. 15 Xx; Sent.Prol. I,z; citados por Fraile, G., 1975: 573-574.

120 Llamada también por Ockham “*cognitio intuitiva imperfecta*”, y “*cognitio recordativa*”: *Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse; et haec dicitur cognitio recordativa*. Prol.Sent., q. 1, G. De Andrés, 1969: 113.

121 *Sciendum est autem quod cognitio abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis*. Prol.Sent., q. 1, Z. De Andrés, *Ibid.*

Cabe decir, entonces que la “*abstractio*” ockhamista se entiende en una acepción muy diferente a la tradicional (en particular la tomista).

“La abstracción ockhamista no es, ni puede ser, la operación que hace inteligible al singular despojándolo de las condiciones de materialidad y singularidad, convirtiéndolo así en un universal, objeto primero de inteligibilidad. Esto carece de sentido desde el momento en que para Ockham la materia y el singular son en sí mismos inteligibles”<sup>122</sup>

La abstracción no afecta al objeto en sí mismo, sino solamente a nuestro modo o acto de conocerlo. El primer sentido de la “*abstractio*” precisa la existencia o no-existencia del objeto conocido. La abstracción coincide aquí con la obtención misma de “*cognitiones abstractivae*”. La presencia de un objeto en el pensamiento es, por tanto, separable, y en muchos casos está separada de hecho, de su existencia aquí y ahora, frente al sujeto que conoce.

Es obvio que podemos conocer evidentemente no sólo hechos materiales sino también inmateriales como por ejemplo nuestros actos interiores que pueden ser conocidos sólo por el intelecto.

En el segundo sentido la “*abstractio*” se entiende como precisión de los singulares para obtener el universal.<sup>123</sup>

Podemos colegir que el conocimiento intuitivo es aquel por el que comienza nuestra experiencia y que, a su turno, es la base de una abstracción que permite articular proposicionalmente nuestro conocimiento científico del mundo sensible y espiritual. Esto porque nuestro conocimiento comienza con hechos contingentes cuya fuente es la experiencia y procede de ellos como de verdades necesarias. Sin embargo, el conocimiento abstractivo se tiene de elementos de una proposición no-existencial. Hay que mantenernos alerta y no confundir el conocimiento abstractivo en general con este caso de la “*abstractio*” orientada a obtener el conocimiento conceptual o universal. Puede ser que se oriente a la formación del universal pero no necesariamente.

Se podría argüir que estas dos acepciones no alejan demasiado a Ockham del modelo tomista de abstracción. Sin embargo no es así. El tercer sentido, la “*abstractio a conditionibus materialibus*”, destruye todo virtual parentesco de las abstracciones anteriores con la abstracción tomista. Esta

---

122 De Andrés, 1969: 114.

123 “*Abstractio per quam intellectus producit universale sive conceptum rei universalem in esse objectivo*. In II Sent., q.15, X. De Andrés, *Ibid.*

“*abstractio*” no se refiere a una no-inteligibilidad de la materia sino “*quia intellectio est subjective in intellectu, non extensive in aliquo compositio sicut organo corporali*”.<sup>124</sup> No se trata de una “*abstractio*” de orden intencional (al modo tomista) sino de orden entitativo en razón de la realidad espiritual de la intelección.

Estas consideraciones son suficientes para enmarcar la teoría de los signos y para esbozar una metodología de análisis e interpretación. Otras cuestiones epistemológicas de las que por ahora podemos prescindir serán tomadas en cuenta más adelante. No abundaremos, pues, por ejemplo, en el detalle de la formación de estas “*cognitiones intellectuales*” no universales. Remitimos al minucioso desarrollo realizado por De Andrés.<sup>125</sup>

### **II.3.2.2. El concepto universal: itinerario a través de teorías.**

Para llegar a las distinciones señaladas en los párrafos anteriores, el *Venerabilis Inceptor* padeció toda una evolución teórica desde el Comentario a las Sentencias hasta la *Summa Logicae*. Nos conformaremos aquí con una breve reseña de esta evolución con el ánimo de tener más datos para la comprensión de los presupuestos epistemológicos de la semiosis.

Todo parece indicar que la primera noción de «concepto» trabajada por Ockham equivalía a la que los escolásticos anteriores atribuían a los «fantasmas» de la imaginación. Se trataba nada más que de una imagen («*pictura, similitudo, figmentum*») entitativamente particular. La «universalidad» consiste solamente en la predicabilidad, o sea en la facultad de aplicar esa imagen que sustituye (*supponit*) a los objetos reales a una multitud de objetos particulares semejantes.

De este modo, en sus primeras obras, Ockham modela al concepto en la correspondencia entre las esferas psicológica y ontológica.

Pero ¿cuál es la naturaleza de un concepto universal considerado en sí mismo; qué clase de ser tiene el concepto universal en la mente? En diferentes períodos Ockham dio distintas respuestas a la cuestión. Originalmente el creyó que el concepto universal (p. ej.: «hombre» o «animal» en la proposición mental «el hombre es un animal») era algo diferente del acto del pensarlo (que es la intelección), y el concepto

---

124 In II Sent., q. 15, Z. De Andrés, 1969: 115.

125 1969: 115-119.

no tenía realidad sino solamente como un ser lógico, como un objeto del acto de pensamiento (o, en lenguaje medieval, que no tenía un *esse subjectivum* sino un *esse objectivum*). Como mero objeto de pensamiento no tenía ninguna realidad espiritual, o psíquica, o material; era algo mentalmente imaginado y por esa razón Ockham le llamó *fictum*.<sup>126</sup>

Un *fictum* (o *esse objectivum*), de cualquier modo, es un contenido mental correspondiente a una cosa real o posible en su pura realidad de objetividad significativa; no es, por lo tanto, un *figmentum*, o ficción en sentido moderno; éste último ha sido definido como algo que es completamente imposible, o puramente ficticio. Mientras que esta pintura lógica o *fictum* es considerada verdadera representación del objeto en conexión con lo que ha sido primero constituido en su propio ser por el proceso de cognición abstractiva e intuitiva .

Ha habido, pues, una evolución: el concepto ya no es precisamente la realidad subjetiva psicológica del conocer sino la realidad objetiva del contenido intencional producido (gracias a una abstracción-ficción) por el intelecto-artífice al asemejarse a la cosa.

Esta teoría fue sostenida no sólo por Ockham en su período temprano sino también por su contemporáneo Auriol. Ockham y Auriol parecen haber llegado a ella independientemente uno de otro; pero parece que cuando Ockham estuvo enterado de los Comentarios a las Sentencias de Auriol gradualmente fue dando de baja su teoría del *fictum*.

En todo caso, la intensificación del elemento semejanza parece haber ido socavando a la teoría del *fictum*: más que un universal, el *fictum* termina presentándose como un singular más.<sup>127</sup>

Ockham evoluciona luego a la teoría de la *qualitas mentis*, cuya primera versión viene presentada como opción alternativa al *fictum* en el Comentario a las Sentencias.<sup>128</sup> Así pues, el universal no se encarnaría en el *esse objectivum* del *fictum*; en lo relativo a su ser real, el universal sería, más bien, un singular y, en lo relativo a su función semiótica predicacional sería propiamente un universal. Como

---

126 I Sent., d.2, q.8, E.F.,H.; Sum.Log., cap.12, etc. De Andrés, 1969: 120.

127 Para profundizar esta interpretación. De Andrés: 1969: 121-129 y 160-161.

128 I Sent., d.2, q. 8, Q; también en el Proemio al *Perihermeneias* y en *Summa Logicae*, Cap.12. De Andrés, 1969: 120).

vemos, esta teoría trata de sacudirse de las aporías del esquema concepto-imagen en pro de una teorización semántica. El carácter significativo del concepto es delineado con mayor claridad gracias a dos analogías: a) con los signos lingüísticos arbitrarios, b) con los gritos de alegría o de dolor. De este modo determina el *status* de signos naturales que tienen los conceptos en tanto signos de un lenguaje mental.

Por último tenemos la «teoría de la intelección» (*intellectio ipsamet*) construida a partir de una progresiva variación de la teoría de la *qualitas mentis* detectada tanto en la *Expositio Aurea*<sup>129</sup> y que culmina en la *Summa Logicae* (I, cap.12) donde, a propósito de la intención, leemos:

“Pero ¿qué es eso existente en el alma que es un signo de esa naturaleza?”

Sobre este punto se dan varias opiniones. Algunos dicen que [ese signo] no es más que cierta ficción del alma. Otros, que es una cierta cualidad existente subjetivamente en el alma, distinta del acto de entender. Otros, que es el acto de entender. En favor de esta opinión está esta razón: que en vano se hace por muchas lo que se puede hacer con menos cosas. Ahora bien: todo lo que se trata de salvar poniendo algo distinto del acto de entender, se puede salvar sin ello, ya que el suponer por otra cosa y el significarla puede competir al acto de entender lo mismo que a cualquier otro signo. Luego no hay que poner además del acto de entender alguna otra cosa”<sup>130</sup>

De acuerdo a ésta propuesta, el concepto universal envuelto en una cognición es idéntico al acto mismo de cognición abstractiva, por consiguiente es una entidad psíquica; este acto de cognición, causado inmediatamente por el objeto conocido y el intelecto trabajando juntos como dos causas-partes, representa al objeto, y como tal puede funcionar como predicado en una proposición mental. El universal, en tanto signo lingüístico natural, queda finalmente identificado con la *ipsamet intellectio*, el *actus intelligendi*. La formación del universal es el resultado de una operación semiótica que responde a una “natura” fáctica. Pero ya no en términos de semejanza. El signo es estrictamente acto del alma cognoscente. La intención es algo que hay naturalmente en ella apto para significar. Nada más simple. Los actos cognoscitivos del alma son ontológicamente homogéneos. Lo que determina su diferenciación está fuera de ellos, en su denotado: ser signos “de tal,...tal y tal cosas”. Y esto, en consonancia con la definición de conocimiento del Prólogo a la *Expositio super libros Phisicorum*, no afecta a su entidad de *qualitates animae*.

129 Proem. Perihermeneias, fol.89 cit.De Andrés p.132. y *Quodlibeta* IV, q.19 cit. De Andrés, 1969: 132.

130 Clemente Fernandez, C., 1980 : 1075, Cit. en latín por De Andrés, 1969: 133. Otra traducción en: Ockham, 1994: 57. Allí vemos que este fragmento corresponde a las páginas 42-43 de la edición crítica de Boehner.)

Los átomos cognoscitivos primeros y simples del alma son así reducidos a una serie de elementos transparentes en su función de denotar, perfectamente combinables entre sí de acuerdo a una sintaxis inmanente al alma. Frente a una subjetividad cognoscente, a nivel incomplejo de los signos-términos, se da una pluralidad de instantáneas, singulares, parciales, de la realidad contingente, destinadas a vincularse entre sí como elementos de un lenguaje interior. Este artificio semiótico del alma es tan perfecto que no interfiere entre la subjetividad y la realidad; es una *kénosi* que precisamente explica la falta de conciencia semiótica que marcó a la mayor parte de pensadores medievales anteriores.<sup>131</sup>

Este recorrido (o itinerario) resulta ser una clave ya que, de acuerdo a él, el concepto-signo se va transformando sucesivamente en medio de movimientos dialécticos marcados en diferentes escritos: de parecer inicialmente un icono pasa a parecer un índice y, por último, en la resolución definitiva, se identifica con la realidad misma del “*intelligere*”. La significación es la “*intellectio*” en sí misma.

¿No describe este recorrido, acaso, en los términos de nuestro metalenguaje, una metamorfosis desde la semántica de la semejanza hacia la pragmática del acto?. Queda abierta la cuestión.

---

131 Fortuny, 1983: 350

### III. La Semiosis (o acción de los Signos)



#### III.1. La verdad y el signo

En una minuciosa investigación sobre la teoría de la verdad<sup>132</sup> Boehner se propone mostrar:

- a) que el concepto de verdad durante el periodo del escolasticismo estaba conectado con la teoría de la significación y de la suposición y,
- b) que esta tendencia alcanza su completo desarrollo en las enseñanzas de Ockham a través de una resuelta y consistente aplicación de la teoría de la suposición.

En efecto, el *Venerabilis Inceptor* no fue el primer teólogo escolástico que adoptó la teoría de la suposición de los lógicos medievales. Boehner reconoce trazas de esta teoría en escritos teológicos, no sólo en tratados tempranos como la *Summa Theologica* de Alejandro de Hales sino también en obras de San Buenaventura, de Santo Tomás y de Duns Scoto. Afirma que el uso más extendido de esta genuina teoría escolástica se alcanzó en la teología y en la filosofía de Ockham. En efecto, en los escritos de Guillermo es presentada por doquier y aplicada con insospechado rigor, especialmente cuando se dedica a elucidar el concepto de verdad de las proposiciones; es decir, a explicar el concepto de verdad lógica.

Pues bien, en esta investigación Boehner ofrece, en primer lugar, una presentación histórica de esta teoría de la verdad. Para considerar las enseñanzas del *Venerabilis Inceptor* a la luz de una pertinencia histórica trata primero el concepto de verdad desarrollado y explicado por algunos prominentes escolásticos del siglo XIII y muestra cómo, en tanto usan la teoría de la significación y de la suposición, se dirigen u orientan hacia un planteamiento de la cuestión que, de algún modo, culminó en la teoría de Ockham. En la segunda parte de su estudio Boehner desarrolla la teoría de la significación de Ockham y en la tercera parte la teoría de la suposición (en realidad, estas dos últimas partes son sendos estudios cuasi-autónomos). Luego aplica ambas teorías al análisis de la verdad lógica.<sup>133</sup>

---

132 "Ockham's Theory of Truth", en 1958: 174-200.

133 "Ockham's Theory of Signification"; "Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth", en : 1958: 201-267.

El *Venerabilis Inceptor* está de acuerdo con sus predecesores en mantener que la relación de correcta significación o suposición es la que constituye la verdad de las proposiciones. Ahora bien, con diferentes matices, está en desacuerdo con ellos en la consideración de la exacta especificación de esta relación. Cabe decir que, en los trabajos de Ockham, no hay evidencia alguna de la existencia de la fórmula clásica de la verdad: *adaequatio rei et intellectus*. El término *adaequatio* no juega ningún rol en su declaración de verdad.

La doctrina proveniente de la lógica aristotélica, es aquella en la que la cópula “es” sirve para indicar la inherencia sustancial entre sujeto y predicado. Como veremos, la doctrina de la *suppositio* será el pivote para una nueva definición del significado predicativo del verbo “ser”. Aquí, la cópula “es” significa solamente que el sujeto y el predicado están-en-lugar del mismo objeto existente (en lenguaje actual: que tienen el mismo referente).

En la antigua lógica, por ejemplo, la semejanza es esencial. Si digo «el hombre es racional» estoy ante un predicado esencial, la /racionalidad/, es predicada como esencia inherente al hombre. En Ockham, la semejanza es accidental. Aquella proposición es verdadera si y sólo si existen hombres y son eventualmente racionales.

Toda una serie de proposiciones que la lógica anterior declaraba verdaderas se tornan falsas. De este modo: “La humanidad está en Sócrates”, “Sócrates tiene la humanidad”, “Sócrates es hombre por la humanidad” y otras proposiciones de este tipo, son indiscutibles o necesariamente verdaderas bajo el prisma de la lógica de la inherencia mientras que, desde la óptica suposicional son simplemente falsas porque no existe ningún objeto real por el que “humanidad” pueda estar. “Humanidad” no hace referencia a ningún término real, esto es, singular concreto. En cambio: “Sócrates es hombre” significa única y simplemente que existe un objeto (aquí una persona) que puede ser indicado ostensivamente con un pronombre demostrativo (“esta persona”) que es verdaderamente Sócrates y verdaderamente hombre. Por lo tanto, esta proposición no significa que la humanidad está en Sócrates, ni que el hombre está en Sócrates, ni que el hombre es una parte de la sustancia o de la esencia de Sócrates o una parte del concepto sustancial de Sócrates. Pero sí significa que Sócrates es verdaderamente un hombre (no en el sentido de que Sócrates sea este predicado “hombre” sino en el sentido de que hay algo por lo cual este predicado está y ocurre que este predicado está en lugar de Sócrates). El modo de entender la natura-

leza de la cópula pone a Ockham en situación de “podar” como falsas toda una serie de afirmaciones metafísicas relacionadas con la teoría aristotélico-medieval de la sustancia.

Todo esto se basa en un presupuesto epistémico-metafísico: sencillamente no tenemos cómo saber por experiencia si el mundo, tal como es en sí mismo, está necesariamente ordenado o no. Tampoco hay modo alguno de saber si Dios ha creado «ideas» o «esencias» a las que, por ejemplo, “este” hombre como individuo necesariamente se asemeja, ya que lo único evidente son los individuos singulares. En esta contingencia, la mente no imita a la naturaleza sino que construye proposiciones y las compara con una realidad (hecha de individuos). Ya no hay semejanzas metafísicas (que convienen a una lógica intensional de *species*) sino signos que se unen o desunen (que convienen a una lógica extensional de términos). El concepto ya no es *species*, imagen de la realidad, sino algo así como una intención-signo. El concepto, equiparado a la intención-signo, vale-por (está-por) lo que no es, por lo que en absoluto se le parece. Luego, a pesar de que en Ockham se encuentran nociones ya conocidas antes, la mayor parte de las veces, gracias a este original enfoque, su manera de explicarlas es novedosa.

Volveremos sobre esto.

Ahora bien, retomando nuestra disquisición, la verdad y la falsedad sólo pueden ser predicadas acerca de proposiciones mentales, orales o escritas (no de “realidades”). Son segundas intenciones. Además, “verdadero” y “falso” son términos connotativos; así, el *connotatum* del término “verdadero” es la coincidencia suposicional del sujeto y del predicado y el *connotatum* del término “falso” es la ausencia de dicha coincidencia. De esta manera, “verdadero” es un predicado predicable sólo de proposiciones que connotan la coincidencia de suposición de sujeto y predicado mientras que “falso” es un predicado predicable sólo acerca de proposiciones que connotan la ausencia de esa coincidencia.

Como segunda intención, “verdadero” es un predicado predicable acerca de proposiciones y connota que sujeto y predicado están-por lo mismo. Una definición similar podría ser dada de la segunda intención de “falso”. Así pues, de acuerdo a Aristóteles, tampoco se puede decir que un término no-complejo (o parte de la proposición) es verdadero o falso. Solamente de una proposición y de su equivalente en suposición personal (cf.III.5), se puede predicar verdad o falsedad.

*Verum* o *falsum* predicados acerca de la proposición significan o expresan la correspondencia entre la proposición y el hecho; esto es, entre la proposición como *signum* y el hecho como *significatum*. Si, por lo tanto, la proposición significa el estado de la cosa o la cosa tal como es, entonces la proposición es verdadera; si significa el estado de la cosa o la cosa tal como no es, entonces la proposición es falsa.

En este asunto, Ockham está seguro de ser fiel a Aristóteles cuando el Estagirita refiere el predicado “verdadero” o “falso” sólo a proposiciones, sean habladas, escritas o mentales. Las proposiciones están compuestas de términos hablados, escritos o mentales. Los términos en una proposición tienen cierta suposición y la suposición está a su turno referida a la significación.

No es casual que el *Venerabilis Inceptor* inicie su gran *Summa* articulando la sintaxis aristotélica de lo complejo a lo simple: “los argumentos se componen de proposiciones y las proposiciones de términos”. Pero la consideración sintáctica del término como parte de la proposición remite de inmediato a las divisiones de los términos en cuanto a su significación y se ve en la necesidad, “en razón de los insolentes”, de abordar las definiciones de “signo”: se abre así el horizonte específicamente semántico.

### **III.2. Las dos acepciones de “signo”**

Una consideración de la semiótica de Ockham debe evitar el peligro de confundir diferentes tipos de signos ya que él mismo los distinguió cuidadosamente.<sup>134</sup> Por un lado, “signo” puede ser tomado en un sentido muy amplio, pero entonces los signos que son términos (hablados escritos o mentales) no son necesariamente una sub-clase del signo en general, aún cuando pueden ser parcialmente caracterizados por las propiedades del signo en general (cf. III.2.1.). Por otro lado, “signo” puede ser tomado en un sentido más específico como signo-de-lenguaje (o, para abreviar como signo-lenguaje), entonces necesita una caracterización más específica (cf. III.2.2.).

---

134 De acuerdo al metalenguaje expuesto en II.2.2.2., preferimos hablar de la *semiótica* de nuestro autor y no sólo de la *semántica* como propone Boehner. Esto porque nuestra pertinencia histórico-semiótica nos hace ver también las dimensiones sintáctica y pragmática de la proposición –entidad lógica en la que el término supone–. Esta última dimensión concierne a la problemática del uso de los signos. Aquella a la de la relación de los signos entre sí. Vale la oportunidad para meditar, eso sí, en torno a la semántica como dimensión privilegiada hacia la que se orientan casi todos los escarcimientos teóricos.

### III.2.1. El sentido amplio de “signo”: los signos rememorativos o representativos

Tratemos de aproximarnos, en primer lugar, al sentido amplio en virtud del cual la significación de “signo” no está confinada al lenguaje.

De acuerdo a Ockham, un signo en el sentido amplio del término, es cualquier cosa que, cuando es aprehendida, hace que otra cosa diferente de ella misma, que es habitualmente conocida, sea actualmente conocida.<sup>135</sup>

Esta definición está indudablemente inspirada en la de San Agustín (cf. nota 12) pero, aún así, notamos inmediatamente que las palabras de Ockham difieren en importantes detalles. De hecho, aún cuando la definición de Ockham es más expansiva en su enfoque (ya que llama signo a “cualquier cosa que hace conocida otra cosa diferente de sí misma”) añade cierta limitación. De aquí que, por definición, la función del signo no está confinada a hechos sensibles; por el contrario, cualquier cosa, sea una cosa o un signo, sea una realidad material o inmaterial, puede ser un signo en este sentido siempre y cuando sea la causa del conocimiento de algo más. He aquí la relatividad esencial del signo.<sup>136</sup>

---

135 *(Signum accipitur) pro omni illo, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualem post habituales eiusdem. Summa Logicae, I, cap. I (Edit. Eoehner I, 9). Referencia tomada de Boehner, Ph., 1958: 202.*

136 En efecto, el proyecto de una disciplina que estudia el conjunto de lo existente, descomponiendo en signos una inmensa variedad de objetos y acontecimientos, puede dar, según Eco, la impresión de un “imperialismo” semiótico arrogante (Cf. I.5). En varios lugares de su obra Eco discute este asunto, incluso hay un ensayo titulado “Signos, peces y botones. Apuntes sobre semiótica, filosofía y ciencias humanas” dedicado exclusivamente a discutirlo (1988: 323-357). Del mismo modo, en la introducción a su libro *Semiótica y filosofía del lenguaje* retoma el problema (1990: 7-15). No obstante, para dar cuenta del debate en sus inicios haremos referencia a una de sus primeras obras.

“Cuando una disciplina define como objeto propio ‘toda clase de cosas’ y, por consiguiente, se considera con derecho a definir mediante sus propios aparatos categoriales el universo entero, el riesgo es grave indudablemente(...). La semiótica se ocupa de cualquier cosa que pueda considerarse como signo. Signo es cualquier cosa que pueda considerarse como sustituto significante de cualquier otra cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni subsistir de hecho en el momento en que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir.

Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad, no puede usarse para decir nada.

La definición de ‘teoría de la mentira’ podría representar un programa satisfactorio para una semiótica general” Eco, U., 1978: 30-31. Lo interesante es notar que muchos filósofos, entre ellos Ockham, se habían percatado de este alcance general de la consideración semiótica. Lo aparentemente paradójico es que, en el medioevo, la teoría de la significación aparece y se desarrolla como exigencia de la teoría de la verdad. Pero el programa de Eco (y de la semiótica discursiva) invierte la exigencia. La semiótica discursiva como ‘teoría de la mentira’ se aleja de la dimensión veritativo-condicional y se aproxima al problema de lo verosímil. Basta que podamos usar “algo” para mentir para que ese “algo” tenga el estatuto de signo. Si lo uso para decir la verdad es porque también puedo usarlo para mentir. En efecto, la significación desborda a la verdad lógica. El hecho semiótico es el mismo más allá de si lo enunciado es verdadero o falso.

El humo, por ejemplo, es un signo en éste sentido, porque puede ser la causa de (re)conocimiento del fuego; o también una palabra, en este sentido, es un signo natural de su causa, a saber, el locutor. Más aún, un barril en un círculo puesto en el frontis de la puerta de la taberna es también "signo" en este sentido ya que puede ser la causa del conocimiento de que allí en la taberna hay vino.

Boehner añade el ejemplo del humo a los otros dos ejemplos propuestos por Ockham en *Summa Logicae*, I,1; pero también formula otro añadido de particular interés para nuestra indagación, ya que si bien no enumera un signo inmaterial entre estos ejemplos, acota que un signo en este sentido puede también ser un concepto, es decir, la cognición de algo que puede evocar a la mente la cognición de la correspondiente palabra, o la cognición de otro concepto. Y en consonancia con sus presupuestos epistemológicos (cf.II.3.2) se colige que la aprehensión mencionada en la definición puede ser tanto la sensible como la intelectual pero, en cualquier caso, conduce directamente al intelecto, dando por supuesta la sensible, lo que nos permite concluir que, en la realización misma de la representación, el signo adquiere cierta naturalidad.

La limitación añadida por Ockham es muy significativa. Desde el momento en que ha sido usualmente malentendida nos vemos forzados a extendernos en ella. Nuestra caracterización previa ha mostrado que "signo" en este sentido siempre significa la cognición de algo que, en sentido amplio, es la causa de la cognición de otra cosa. Luego, implica dos cogniciones que son distintas y dos objetos que son conocidos. Esta es la razón por la que el sentido amplio que venimos tratando puede siempre ser distinguido del signo-lenguaje ya que no todo signo-lenguaje implica dos cogniciones.

Esta distinción fue hecha más evidente por Ockham cuando afirmó que la segunda cognición, que es causada a partir de la primera cognición de una cosa (que es el signo), es una cognición secundaria o recordativa ("intuitiva imperfecta" o "abstractiva recordativa"); eso quiere decir que la cosa de la segunda cognición, que es tenida a través de la cognición de la primera cosa (el signo), ha sido obtenida previamente, está guardada en la memoria (de aquí que es habitualmente conocida), y es revivida o llamada o *actualmente conocida* gracias a la cognición del signo.

Podemos discriminar tres fases:

<p>COSA Y (habitualmente conocida, es decir, abstraída)</p>	<p>COSA X (aprehendida aquí/ahora por cognición intuitiva o abstractiva)</p>	<p>COSA Y (actualmente conocida, recorda- da)</p>
---	--	---

La cosa misma (x) se convierte en signo si conduce actualmente a otra cosa ya conocida (y) por hábito.

La tesis general de Ockham es que ningún signo en este primer sentido puede darnos la cognición primaria de otra cosa. Todo signo hace recordar algo que uno ya conoce. La primera fase está presupuesta como condición necesaria para que la cosa-signo de la segunda fase (cognición primaria) opere la conexión con la tercera fase que realiza el significado (cognición secundaria).

Con estos presupuestos se comprende porque Ockham no contradice la definición agustiniana de signo sino más bien la trasciende incluyéndola. Vemos que, en sentido amplio, signo siempre significa la cognición de algo que es la causa de la cognición de otra cosa. Luego, el sentido en cuestión implica dos cogniciones que son distintas y dos objetos que son conocidos.

El signo, como realidad, puede operar mediante un soporte material que “sensorialize” la aprehensión de la cognición primaria o mediante un soporte inmaterial que la “intelectualize”. Aquí detectamos una reversibilidad que no posee, por ejemplo, el signo saussuriano que, como sabemos, aproxima el significante a lo sensorial y el significado a lo no-sensorial. En este sentido el signo en Ockham, por su carácter formal, es más flexible: la faz significante, propia de la cognición primaria, puede ser indistintamente sensible o intelectual, la faz significada, ligada a la cognición secundaria, sí es algo que, necesariamente debe ser aprehendido a modo de *notitia intuitiva* o *abstractiva* por el intelecto.

Tomemos ahora un caso más impactante: desde que un efecto es el signo natural de su causa, el efecto, también, puede conducir sólo a una cognición secundaria de su causa. Si, por lo tanto, la causa nunca ha sido antes experimentada por la cognición intuitiva, el efecto no puede llevar a la cognición de la causa. Para poner esto más en concreto, si el conocimiento del fuego no es aún poseído habitualmente por el

conceder, la cognición del humo no puede llevarlo a la cognición del fuego. En todo caso él debe tener siempre el conocimiento habitual del fuego y saber que el fuego produce humo antes que el humo lo pueda conducir a la cognición del fuego.<sup>137</sup>

Boehner advierte aquí que esta “ilustración” es útil para hacer entendible, no justificable, el *shock* que es usualmente experimentado por aquellos que entienden a Ockham de manera imprecisa y que expresan su pensamiento también de manera imprecisa. Así pues, todo aquel que no siga con exactitud a Ockham en su terminología invariablemente malinterpretará sus textos y su imagen como precursor de Hume o como un escéptico será fácilmente construída. En efecto, esta crítica de Boehner recae directamente en la mayor parte de historiadores de la filosofía y de la ciencia, entre otros, Abbagnano, Hirschberger, Jean Jolivet y Crombie.<sup>138</sup>

137 No obstante, en la línea de la reflexión realizada en la nota anterior, Eco observa que “si interpretamos de modo correcto la primera y más completa teoría del signo que se haya formulado nunca (es decir, la de los estoicos), nos damos cuenta de que cualquier cosa puede asumirse como signo de cualquier otra, siempre que se trate de un antecedente que revela un consecuente (donde antecedente y consecuente tienen el valor que reciben en la relación lógica de implicación: no se trata de una relación cronológica, ya que, —como en el caso del humo y del fuego— el consecuente puede muy bien ser la causa más o menos cronológicamente remota del antecedente)”. Eco entiende entonces que es necesario que el antecedente esté potencialmente presente y perceptible para que sea signo del consecuente que, como contraparte, debe estar necesariamente ausente. Esa ausencia cobra dos formas: una necesaria para la existencia del signo como tal (es decir, que el consecuente debe estar fuera del radio de percepción del intérprete) y otra opcional, “en el sentido de que el consecuente, como causa remota, puede no subsistir ya materialmente en el momento en que interpreto el signo (véanse las huellas, las improntas, incluso de animales prehistóricos).

Por consiguiente, el antecedente puede producirse, aun cuando el consecuente no subsista ni haya subsistido nunca. Puedo producir humo con medios químicos para hacer creer que ha habido fuego. El humo sirve también para mentir sobre los estados del mundo.

El signo puede usarse para mentir porque el antecedente no necesita a su consecuente como su causa ni necesaria ni eficiente. Se presume que sea el antecedente causable por el consecuente, pero no necesariamente está causado por él” Eco, U., 1988: 26. Hay que observar que el humo como espécimen material no es signo. Recordemos que el signo estoico es un incorpóreo, es la relación de implicación entre dos proposiciones (“si hay humo, entonces hay fuego”) traducible como ley (“todas las veces que hay humo, debemos suponer que hay fuego”). Así pues, la relación semiótica es una ley que pone en correlación un antecedente tipo con un consecuente tipo. El signo no resulta del hecho de que *este* humo me remita a *ese* fuego: la clase general de los especímenes (u ocurrencias) definibles como *humo* remite a la clase general de los especímenes (u ocurrencias) definibles como *fuego*. La relación se da entre tipos y no entre especímenes. Esta formulación no invalida la exigencia ockhamista de una experiencia previa o de un conocimiento habitual que garantice al signo. Sólo habría que agregar que dicho conocimiento habitual abstraído tiende a generalizarse o a universalizarse y a legislar intelectualmente la realidad; es decir, a establecer relaciones-tipo independientes de los vehículos sensibles que, en tanto ocurrencias materiales, verifican o contradicen esas leyes-tipo.

138 «La crítica que el empirismo inglés de Locke y Hume ha hecho de los conceptos de sustancia y causa, encuentra aquí un precedente que anticipa no sólo su letra sino su espíritu». Abbagnano, N., 1978: 542. En la misma línea, aunque con una apreciación algo más minuciosa Hirschberger señala que: «Todo saber viene ahora de la percepción sensible y, si bien las categorías de sustancia y cualidad son algo más que meras representaciones, se reducen con todo a tentativas y tanteos, mientras que las demás categorías son sencilla-

De todos modos no hay que olvidar que la ruptura detectada en el periodo histórico que nos ocupa es crucial para la generación de la conciencia moderna. El conocimiento deja de identificarse con la realidad, deja de ser su imitación ontológica, pierde su consistencia eidética. El tema de la verdad de nuestro conocimiento parece desplazarse del dominio ontológico al dominio lógico y, por ende, semiótico. Ya no se trata del ser en sí mismo sino del ser en tanto es sustituido por otra cosa. Entonces: ¿cómo puedo poner algo en lugar de otra cosa para conocer esa otra cosa?, ¿o es que al ya no conocer las cosas sino sus signos estamos destinados a la imposibilidad de acceder a lo real y, por ende, al escepticismo?

Ahora bien, en relación al sentido amplio de “signo” Ockham no está hablando estrictamente ni de proposiciones ni de deducciones. El habla solamente de cognición. Nunca rechazó ni negó la inferencia desde un efecto hacia una causa. No obstante, el había rechazado constantemente la transición de una

---

mente subjetivas. Con esto preparó Ockham el terreno al subjetivismo moderno. Su doctrina influyó en Gabriel Biel, Gregorio de Rimini y Francisco Suárez hasta Leibniz, en el cual el tiempo y el espacio vienen a ser un orden subjetivo, mientras que en Kant las categorías no son más que principios subjetivos de orden». Hirschberger, J., 1983: 149.

En lo relativo a la causalidad Jolivet hace algunas precisiones que lo conducen a la comparación con Hume: «Decir que un objeto es causa de otro es decir que la presencia del segundo sigue a la del primero: pura constatación empírica y que no recae sobre una relación real, ya que tales relaciones no existen. No hay nada que se deba buscar fuera de las cosas una de las cuales es llamada causa y la otra efecto; y, por otra parte, «el orden y la dependencia» que se da entre ellas no pueden ser previstos en modo alguno antes de la experiencia (...) Fórmulas que podrían ser aprobadas por Hume, como sin duda se habrá observado.» Jolivet, J., 1969: 308.

Luego de desplegar una explicación en torno a lo que es el ataque a la causalidad en Ockham, Crombie dice que: «Un grado mayor de empirismo filosófico, y que no volvería a alcanzarse hasta la obra de David Hume, en el siglo XVIII, fue logrado por un francés contemporáneo de Ockham, Nicolás de Autrecourt (...). Este dudó absolutamente de la posibilidad de conocer la existencia de sustancia o de relaciones causales. Al igual que Ockham, limitando la certeza evidente a lo que era conocido a través de la «experiencia intuitiva» y a través de las implicaciones lógicamente necesarias (...)» Crombie, A.C., 1983: 38; pero donde llega a la más antonómica comparación es en la parte en que reflexiona sobre la filosofía de la ciencia y el concepto de naturaleza: «Hume, el Ockham del siglo XVIII, fue todavía más allá de Berkeley, al pretender que la Ciencia era irracional y que la explicación era imposible estrictamente hablando. Puesto que los datos empíricos no aportaban su propia explicación o daban fundamento para creer en la causalidad, y puesto que él no podía ver otros fundamentos, concluyó que no había nada de objetivo en la necesidad causal más allá de la concomitancia y secuencia regulares.» Crombie, A.C.: Op. Cit. pág. 287.

En fin, es asombrosa la recurrencia de comparaciones que asimilan a Ockham con el empirismo inglés de siglos posteriores. Si bien el influjo de Ockham sobre estos pensadores modernos es casi irrefutable no hay que perder de vista el hecho de que Ockham construye un pensamiento empírico más no «empiricista» como apunta Boehner: «*Ockham philosophy is empirical, but he is not empiricist. He is an empirical thinker, because he is a Christian firmly believing in the contingency of this created world of ours.*» Boehner, Ph. “Introduction”, en: Ockham, 1957: xviii-xix.

cognición simple (que no es proposición) a otra cognición simple, si esta otra cognición simple es menos universal que la primera.<sup>139</sup>

Esto es explicado mejor considerando un signo en especial: la imagen o el vestigio, puesto que tratando este problema Ockham explica lo que entiende por cognición secundaria en oposición a cognición primaria y precisamente desde entonces vuelve a referirse al tratamiento de la transición de una cognición simple a otra en el Prólogo y en una cuestión de la *Ordinatio*.<sup>140</sup> Ambas, la imagen y el vestigio, más allá de sus diferencias, tienen en común el hecho de que las cosas que son imágenes o vestigios son

---

139 Entonces, pues, las secuencias regulares de fenómenos no son otra cosa que secuencias de hecho. La función primaria de la ciencia es establecer estas secuencias por observación. Ockham planteará la imposibilidad de tener certeza de una conexión causal concreta porque la experiencia es la que proporciona conocimiento evidente sólo de los objetos o fenómenos individuales y nunca de la relación entre ellos como causa y efecto. Esto, en el lenguaje lógico ya expuesto, se puede interpretar afirmando que el conocimiento no-complejo de una cosa no contiene el conocimiento no-complejo de otra. Por muy perfecto que sea el conocimiento de una cosa, jamás se podrá formular un pensamiento simple y propio de otra que antes no hubiera sido captada por el sentido o por el intelecto.

En relación a la causalidad «el orden y la dependencia que se da entre ellas no pueden ser previstos antes de la experiencia. No podemos descubrir que A es la causa de B, o que D es un efecto de C por un razonamiento *a priori* sino por la experiencia» Ver Copleston, 1971: 78-82.

No obstante, Ockham se preocupó por establecer reglas para determinar relaciones causales en casos concretos; partiendo de la confirmación de que cada observación correctamente realizada nos proporciona la experiencia de un caso singular (*experimentum de singulari*). En este afán de concreción desarrolló el concepto de «causa inmediata»: «esto es suficiente para que algo sea una causa inmediata, a saber, que cuando ella está presente, se siga el efecto, y cuando no está presente, siendo iguales todas las otras condiciones y disposiciones, el efecto no se siga» Crombie, A.C., 1983: 37. De este modo se plantea lo siguiente: «Supongamos esto como principio primero: todas las hierbas de tal y tal especie curan a un enfermo de fiebre. Esto no puede demostrarse por silogismo a partir de una proposición mejor conocida, sino que es conocido por conocimiento intuitivo y después de muchos casos. Porque ya que se observó que después de comer tales hierbas el enfermo curó, y se eliminó todas las otras causas de su curación, se sabía con certeza que ésta hierba era la causa de la curación, y se tenía entonces un conocimiento experimental de una relación particular» *Ibid.*

Así pues, para completar exitosamente esta inducción hay que saber que todos los individuos (hierbas) de igual naturaleza son adecuados para producir los mismos efectos sobre un paciente de igual naturaleza y disposición. Las hierbas en cuestión devienen signos de recuperación de la salud.

Una «necesidad de naturaleza» garantiza el valor de la inferencia en tanto y en cuanto todos los agentes de la misma especie tienen idénticos efectos. En este ejemplo se observa que -al menos de derecho-, una única observación correctamente realizada faculta a enunciar una ley válida para toda la especie a la que el agente estudiado pertenece. Claro que -de hecho-, y en muchos otros casos, es necesario proceder a varias experiencias ya que no se descarta que un mismo efecto pueda tener causas específicamente diferentes.

Entonces, pues, a menos que la segunda cognición simple sea más universal que la primera, hay que rechazar el paso de una cognición simple a otra.

140 Q.5a.d.3 q.9; en Boehner, Ph., 1958: 204.

signos que hacen que otra cosa diferente de ellos sea conocida.<sup>141</sup> Por ejemplo, las huellas en el barro brindan a una mente la cognición de un buey. En este caso, tenemos dos distintas cogniciones: la primera es la causa de la segunda. Pero, y aquí está el problema: ¿la primera cognición (de las huellas) causa una cognición primaria del buey por sí misma o esta primera cognición (de las huellas) en conjunción con el intelecto es suficiente para causar por primera vez la cognición simple e incompleja del buey que nunca antes ha sido conocido?

Antes de contestar esta pregunta, considerando la transición de una cognición a la cognición de algo diferente de ella, el *Venerabilis Inceptor* introduce algunas distinciones. Una transición tal puede ser de una cognición, bien sea a otra cognición primaria o a otra cognición secundaria. La cognición secundaria es siempre entendida como conocimiento recordativo (o rememorativo); es decir, como conocimiento que ha sido previamente obtenido mediante experiencia inmediata o cognición intuitiva y está abstraído y almacenado en la memoria, y que por lo tanto, cuando está actualmente conocido, es la reminiscencia de una cognición primaria; y por esta razón es llamada cognición secundaria.

Ahora sí, Ockham admite la transición de una cognición primaria a otra cognición que es un conocimiento no-recordativo (o no-rememorativo), en dos casos: (1) la transición de la cognición de un singular a la cognición de un universal, y (2) en un silogismo, la transición de la cognición de las premisas a la cognición de la conclusión.

Por eso, la adquisición de la cognición primaria es explícitamente admitida por Ockham en lo relativo a la cognición de universales y de las conclusiones de inferencias. Y en estos casos ninguna experiencia adicional directa e inmediata es necesaria.<sup>142</sup> Pero que quede claro que no admite una transición de una cognición primaria a la cognición primaria de otra cosa, si esta otra cognición primaria es simple (no compuesta de más de una noción), si es propia (no una noción común a varias cosas), si es *in se* (no una parte-de), si es incompleja (no una proposición). En tales casos la inferencia es descartada por defini-

---

141 En un análisis completo de las especificidades de estos dos tipos de signo De Andrés recoge el planteamiento de Boehner y concluye que el nivel de la significación representativa implica un doble conocimiento: el del signo (“*vestigium*” o “*imago*”) y el de la cosa significada, es decir **re-presentada** en el sentido más estricto de la palabra. A consecuencia de esto, el signo representativo produce un nuevo conocimiento: pero no lo produce de nuevo, sino que “*tantum facit in recordationem venire*”. Precisamente por ello es representativo. De Andrés, T., 1969: 80-89.

142 *Ordinatio*, d.3, q.9, cit. por Boehner, Ph., 1958: 205.

ción, y la cognición simple, propia, *in se* e incompleja declara imposible cualquier otra cognición que no esté directamente basada en un conocimiento intuitivo. De ahí que Ockham no se contradice cuando admite que tenemos conocimiento de Dios mediante un concepto propio compuesto de nociones comunes, aunque no tenemos un conocimiento propio y simple de Dios.

Si aplicamos esto a nuestro ejemplo: las huellas en el barro nos pueden llevar a la cognición de alguna causa en general, de la que ellas son efecto, por eso se trata de un conocimiento común obtenido por inferencia; esas huellas no pueden llevarnos al conocimiento propio y simple del buey particular que las ha dejado, si es que no hemos visto a ese buey antes. Consecuentemente, la cognición primaria del buey no puede ser causada por la mera intuición (cognición intuitiva primaria) de las huellas.<sup>143</sup> Asimismo, nadie puede obtener el conocimiento primario de una persona a la que nunca ha visto antes por el mero hecho de dar una simple mirada a su imagen.

Otro ejemplo del mismo Guillermo, cuando alguien está mirando una estatua de Hércules, al que nunca antes ha visto, esta cognición como tal no lo lleva a la primera cognición de Hércules mismo porque en lo que al observador concierne, puede asemejarse a cualquier persona desconocida.<sup>144</sup>

---

143 Aunque hay un pasaje de El Nombre de la Rosa en el que la abducción, esto es, un conjunto de reglas universalizadas por hipótesis de las que se infieren determinados resultados que permiten reconstruir una ocurrencia (o un caso); lleva a Guillermo de Baskerville a “adivinar” no sólo los rasgos de un caballo que se había escapado de la Abadía sino hasta su nombre. Eco, U., 1985: 30-34.

144 En Quaest. in II Sent., qq. 12-13 Ockham afirma que las especies sólo pueden ser un signo que nos recuerda algo que ya conocíamos previa y singularmente. Eco traduce este pasaje y explica la perplejidad que le causa: “Así mismo, lo representado debe ser conocido antes; de otro modo, lo que lo representa nunca conduciría al conocimiento de lo representado como algo semejante. Ejemplo: una estatua de Hércules nunca me conduciría al conocimiento de Hércules si antes no hubiera visto a Hércules, pues de otro modo nunca podría yo saber si la estatua es semejante a Hércules o no. Pero según aquellos que proponen las especies, la especie es algo anterior a cualquier acto de entender el objeto, luego la especie no puede ser puesta como representación del objeto”. Observa Eco que: “este texto presume como algo comúnmente aceptado que no podemos imaginar a partir de un icono un individuo que no conozcamos de antemano. Tal cosa parece contraria a nuestra experiencia, pues la gente no sólo utiliza fotografías, sino también pinturas y dibujos para representar las características de personas, animales y cosas que escapan a su experiencia directa. Durante largo tiempo me esforcé por interpretar este argumento en términos de historia cultural como un caso de relativismo estético: aun cuando vivió en el siglo XIV, Ockham estaba habituado principalmente a la iconografía de los periodos románico y gótico temprano, en los cuales las estatuas no figuraban de manera realista a los individuos sino que representaban tipos universales. Sin duda al contemplar el portal de Moissac o de Chartres, reconocemos el Santo, el Profeta, el Ser Humano, más bien que un individuo en particular. Ockham no estaba familiarizado con el estilo realista de las esculturas latinas ni con el arte del retrato de los siglos posteriores.

No obstante, habría una explicación epistemológica que da cuenta de tan incómoda afirmación. Si el signo real de las cosas individuales es el concepto, y la expresión física, sea ésta una palabra o una imagen, es sólo un síntoma de la imagen interior, cuando se prescinde entonces del conocimiento intuitivo de un objeto, las expresiones físicas no pueden “significar” nada. Las palabras o imágenes no crean ni suscitan algo en la mente

Por consiguiente, lo que Ockham quiere hacer ver aquí es el hecho, confirmado por la experiencia imparcial, que de la cognición incompleja, propia y simple de un hecho, nunca puede ser obtenida una cognición incompleja, propia y simple de otro hecho nunca antes experimentado. La transición entre tales cogniciones fue categóricamente negada, pero no la transición mediante operaciones inferenciales de una cognición de individuos a una de universales.<sup>145</sup>

De todo esto se sigue que Ockham toma “signo” en este sentido para cualquier cosa que recuerde al conocedor otra cosa; sólo un signo tal “re-presenta”, esto es, presenta de nuevo al conocedor lo que anteriormente conocía, si tomamos “re-presentar” en su sentido estricto.

A pesar de ciertas reservas de Boehner podemos decir que en este sentido amplio de signo prima el modelo de la inferencia. Aquí reside la semiótica general de Ockham íntimamente engarzada con las condiciones epistemológicas de la ciencia natural.

### **III.2.2. El sentido estricto: significación y función de los signos-lenguaje**

Mientras que el término “signo” tal como acaba de ser explicado tiene aplicabilidad universal desde el momento en que cualquier cosa puede funcionar como signo en este sentido, “signo” en un sentido más restringido, que además no está necesariamente subordinado al anterior, se aplica solamente a aquellos signos que (se) componen (en un) lenguaje. Por lo tanto, debemos llamarlos “signos-lenguaje” o, simplemente, signos lingüísticos. Obviamente, el lenguaje está, desde su origen, referido al habla o a la articulación de palabras. Sin embargo, no siempre tomamos lenguaje en este sentido tan restringido, así pues, al tener que usar el término para el lenguaje escrito o mental o de cualquier otro tipo, hay que proveer al término de ciertas condiciones que satisfagan esta ampliación y hay que hacerlas explícitas.

---

del oyente (como sucedía en la semiótica agustiniana) si no se encuentra con anterioridad en la mente el único signo posible de la realidad experimentada, esto es, el signo mental. Sin un signo interior semejante, la expresión externa resulta ser el síntoma de un “pensamiento vacío”. La inversión del triángulo semántico que era para Bacon el término final de un largo debate, es para Ockham un punto de partida indiscutible” Eco, U., 1994: 40-42. Más allá de la hipótesis del relativismo estético nos interesa tomar la explicación epistemológica. Por la cognición intuitiva hay un concepto-signo de las cosas individuales que se produce naturalmente. De este modo, el concepto-signo que vamos a pasar a estudiar, es natural como las imágenes y vestigios (aunque no representativo) pero es también lingüístico como las palabras. Opera como condición habitual para que las palabras puedan significar actualmente a las cosas.

145 No obstante, cada cognición considerada nos aventura al estudio del concepto-signo natural, mental y universalizable. Acto mismo del intelecto.

Debe, pues, quedar evidente la diferencia entre signos-lenguaje y signos en general. Hagamos, pues, una caracterización general de los signos-lenguaje.

Entonces, según este sentido estricto, signo-lenguaje es algo que: (i) trae algo a la mente y puede suponer por esa cosa; (ii) o puede ser añadido a un signo categoremático en una proposición; (iii) o puede estar compuesto de signos categoremáticos y sincategoremáticos (como la proposición). En (ii) y (iii) queda sobreentendido el uso o el hábito orientado a formar sistema con otros signos. Este sentido estricto convierte a la palabra hablada en signo convencional. Si bien es el sentido propio al que se restringe la ciencia lógica no deja de ser relevante, en el encuadre teórico amplio de la filosofía de Ockham, la amplia visión originaria que da cierta naturalidad a la palabra hablada.

Ockham trata primero del signo en general, casi a la manera de Agustín, aunque dándole una amplitud mayor pues, como sabemos, no lo restringe a lo sensible; y en seguida lo trata específicamente como signo lingüístico haciendo resaltar su carácter suposicional como término de la proposición. En tanto término, el signo lingüístico está llamado a formar proposiciones (en las que, al tener suposición, adquiere a plenitud su función semiótica).

Por lo pronto Ockham define aquí los signos en referencia al lenguaje. Por eso el curso lógico a seguir será, primero, explicar qué quiere decir por lenguaje en general, o lenguaje mental, hablado o escrito. Desafortunadamente, Ockham no nos dejó una definición general de lenguaje. No obstante, explicó al menos lo que entendía por *oratio* como expresión oral y locución. A partir de esto estamos habilitados para intuir de manera indirecta lo que entiende por lenguaje en general. La significación del lenguaje oral, no del escrito, presentará ciertos problemas que serán discutidos más adelante.

Un lenguaje oral o hablado (u *oratio*) es una composición de expresiones verbales o palabras. Las palabras son sonidos que deben colmar las siguientes condiciones: (i) Deben ser voces, esto es, deben ser producidos por el aparato vocal de un ser viviente; por lo tanto, los sonidos de instrumentos, etc., no son considerados voces. (ii) Deben significar algo o deben tener función significativa. Luego, deben al menos ser aptos para hacer saber algo diferente de ellos mismos. (iii) Su significación les es asignada por un acto voluntario del hombre; luego, son signos artificiales y no naturales; porque los signos naturales

no significan *ad placitum*, en lo tocante a alguna significación artificialmente asignada o instituida por el hombre.<sup>146</sup>

No es nuestro propósito ni nuestra tarea ir a una discusión detallada de los diferentes tipos de palabras usadas en la construcción del lenguaje oral. Ockham también deja mucho de esto a los gramáticos. La *oratio*, que es el poner juntas las palabras, esto es, los sonidos significativos, puede ser entendida sea en un sentido amplio o en un sentido restringido o estricto.

En un sentido amplio, cualquier agregación de palabras es llamada *oratio*. Así entendida, una *oratio* puede tener o no tener, por ejemplo, un verbo, por lo tanto un mero agregado de nombres y adjetivos será de todos modos una *oratio*. Similarmente la agregación de un nombre y un adjetivo será una *oratio* y por supuesto la agregación de un nombre y un verbo, etc.

En un sentido estricto *oratio* es un orden conforme, conveniente, apropiado, de palabras; un arreglo o dispositivo ordenado de palabras, compuesto por un verbo y un nombre o el equivalente de ellos. Lo que es conveniente, apropiado o conforme es establecido por la gramática. Ockham no abunda en ello aunque nosotros podemos leer, en el trayecto que separa a los dos sentidos, el gesto de la institución o imposición de las “instrucciones” que constituyen las lenguas como modelos de competencia a partir de los cuales se juzga la corrección o gramaticalidad de cualquier construcción.

Tales arreglos o dispositivos ordenados de palabras, que en castellano podemos poner bajo el rubro común: oraciones, son de varios tipos: pueden ser oraciones imperativas que expresan una orden, oraciones imprecativas que expresan un rezo o deseo, oraciones interrogativas que expresan una pregunta, etc., y oraciones declarativas que expresan un estado de cosas. Las oraciones declarativas son también llamadas proposiciones o enunciaciones. Están caracterizadas por su capacidad para recibir predicados verdaderos o falsos. Mientras que el retórico, el poeta, y desde luego todas las personas en el habla ordinaria hacen uso extensivo de todos los tipos de oración, el lógico está interesado sólo en aquellas oraciones que son verdaderas o falsas. Obviamente, estas distinciones provienen también de Aristóteles y son de uso común durante la Edad Media.<sup>147</sup>

---

146 Cabe decir que esta caracterización de la “palabra” está tomada por Boehner de la explicación que hace Ockham de la definición aristotélica de “nombre”: *Expositio super Perihermeneias* c. 1. Boehner, Ph., 1958: 210.

147 Ockham las recoge en su *Expositio super Perihermeneias*, cap. 4. Boehner, Ph., 1958: 211.

Aquí podemos hacer una digresión: la semiótica discursiva, en tanto se ocupa de significaciones en general, si invade el campo extenso de todos los tipos de oración y en lo relativo a las declarativas se interesa, no por la verdad o falsedad, sino por el hacer-parecer-verdad. No se preocupa tanto por lo veraz como por lo verosímil(cf. nota de 136).

Pero eso no es todo. Al lógico le interesa el lenguaje en tanto instrumento para el conocimiento de la verdad. La preferencia por la enunciación declarativa delata una toma de distancia, una puesta en objetividad en virtud de la cual no es casual que la mayor parte de ejemplos propuestos por Ockham (en tanto paradigma del lógico medieval) estén contruidos en tercera persona. El sujeto de la enunciación borra sus marcas, se cancela para no opacar el reflejo ideal del mundo en el lenguaje, para posibilitar la transparencia en la que el lenguaje está-por el mundo. No es que se destaque la dimensión cognitiva del lenguaje. Más bien se opta por ella como la única que justifica el interés del lógico por el lenguaje.

Las otras oraciones (imprecativas, imperativas, interrogativas), aunadas al enfoque de las declarativas como doxa, definen, en el caso del interés poético, retórico (y, por ende, en nuestros días, semiótico) por el lenguaje, algo así como un excedente que corresponde a las dimensiones pragmática y tímica no-dichas por el lógico escolástico. Aquella por la que se “hacen cosas” con las palabras y ésta por la cual nuestra propioceptividad (afecciones/emociones) queda cargada en las palabras, son dimensiones relegadas al ámbito no intelectual y, por ende, sensible (sensorial, corporal). La proximidad corporal remite ineluctablemente al mundo de la carne: el sujeto del lenguaje ya no persigue la verdad. Esta queda opacada por los apetitos de su cuerpo. Así es como, al sustraerse a la dignidad intelectual de la declaratoria, corre el riesgo de perderse en los deseos y necesidades de su cuerpo sensible: la verdad se torna objeto de transacción del yo y el tú preocupados por sus cuitas inmediatas, y los hábitos imperativo, imprecativo e interrogativo impregnan al lenguaje (lo acercan al mundo de la ignorancia y, porqué no, del pecado). Da la impresión de que las dimensiones tímica y pragmática, al estar asociadas al uso y ejercicio cotidiano y “cultural” del lenguaje, son expulsadas de la semiosis cognoscitiva, proposicional, mental y natural.

En todo caso, la reflexión que sigue, por estar ceñida a los alcances estrictamente lógicos de la teoría de la significación ockhamista, se ocupa de las oraciones declarativas o, simplemente, de las proposiciones.

Puesto que Ockham ha explicado que a las partes de las proposiciones habladas corresponden las partes de las proposiciones mentales, podemos ahora partir de la estructura de las proposiciones orales para averiguar indirectamente lo que entiende por lenguaje mental. El usa como regla directriz el principio de que: todo lo que es necesario en las proposiciones orales para una significación distinta, tiene una parte correspondiente en las proposiciones mentales [*Summa logicae* I, cap. 3]. De esto deriva la regla aún más definitiva de que: todo lo que cambia la verdad o falsedad de una proposición, tiene su parte correspondiente en la proposición mental. Luego podemos decir que al menos las siguientes partes de las proposiciones orales tienen un equivalente en las proposiciones mentales:

- (1) Nombres, verbos, conjunciones, preposiciones y adverbios tienen sus correspondientes instancias o equivalentes en el lenguaje mental.
- (2) Los accidentes comunes de los nombres, como el caso y el número, tienen, también, sus correspondientes instancias en el lenguaje mental.
- (3) Los accidentes comunes de los verbos como modo, persona, tiempo y número también tienen sus instancias correspondientes en el lenguaje mental.

Respecto de las otras propiedades gramaticales de las expresiones orales Ockham en parte rechaza y en parte deja en duda que tengan instancias correspondientes. Se inclina a sostener la opinión de que los participios no tienen instancias correspondientes. Deja en duda si los pronombres tienen sus correspondientes instancias en el lenguaje mental y asimismo si los términos abstracto y concreto deben ser también distinguidos en lenguaje mental.<sup>148</sup> Boehner no está interesado en una discusión detallada de esta correspondencia. Se conforma con el hecho de que, de acuerdo con Ockham, el lenguaje mental tiene una estructura similar en cierto grado con la del lenguaje hablado por lo que cada elemento estructural que está en el lenguaje mental está también presente en el lenguaje hablado; pero no viceversa.

---

148 En cuanto a los participios, no parece que la necesidad de la significación requiera una forma como el participio, la cual, junto con la forma adecuada del verbo "ser", corresponderá siempre a una forma determinada del verbo original. En cuanto a los pronombres, siempre pueden sustituirse por el nombre al que reemplacen. De todos modos, el carácter exacto de la subordinación de los lenguajes oral y escrito al mental es algo que Ockham parece haber dejado oscuro, a pesar de los esfuerzos de De Andrés para aclararlo, De Andrés, T., 1969: 144 y ss.

Esto quiere decir que hay una equivalencia pero también una excedencia entre ambos tipos de lenguaje.<sup>149</sup>

La disquisición que para Ockham y, por ende, para Boehner es pertinente es la relativa a los signos que tienen instancias correspondientes, porque sólo ellos tienen orientación lógica, mientras que los otros son meramente añadidos con el objeto de adornar el lenguaje hablado y escrito.

Estamos finalmente en condiciones de entender la definición de los signos-lenguaje como distintos de los signos en el sentido general del término. Los signos-lenguaje deben cumplir las siguientes condiciones:

- (1) Deben ser signos, esto es, deben hacer que algo más sea conocido o deben ser capaces de hacerlo conocido. Desde luego, comparten esta condición con los signos en general; sin embargo, Ockham omite aquí la primera caracterización en la que los signos llevan solamente a una cognición secundaria basada en el conocimiento habitual derivado de una cognición primaria. Esto no debe ser pasado por alto, ya que muestra cómo Ockham se cuida de no cargar su lógica con dificultades epistemológicas. Aunque es obvio que los signos del lenguaje oral pueden funcionar y usualmente funcionan como los signos en general, esto por cierto no es generalmente verdadero para signos del lenguaje mental. Porque de acuerdo con Ockham estos signos del lenguaje mental son, como veremos luego, intelecciones. Puesto que estos signos-lenguaje mentales son intelecciones o cogniciones, que son obtenidas mediante el conocimiento intuitivo y no a través de especies u otro intermediario, son la cognición directa o primera de un objeto, y de este modo lo hacen conocido o lo significan o lo representan, o son meramente el restablecimiento de una cognición anterior, en la que, de nuevo, el objeto es conocido sin ningún intermediario. Por lo tanto, no hay necesidad para esa doble relación entre la cognición de una cosa que lleva a la cognición de otra cosa. Finalmente queda un problema, es muy difícil entrever cómo ciertos signos-lenguaje como los *syncategoremata* pueden tener esta doble relación.

---

149 Nosotros si nos hemos preocupado de explorar más en detalle estas correspondencias puesto que en ellas reside uno de los puntos centrales de nuestro seguimiento histórico-semiótico: los *Modistae*, grupo de gramáticos del siglo XIII que recibieron ese nombre por escribir tratados titulados *De modis significandi*, postulaban que la lengua es una estructura que está en cierta forma “garantizada” por la estructura del ser (*modi essendi*) y por la de la mente (*modi intelligendi*). A partir de un trabajo crítico de J. Jolivet hemos “triangulado” contrastes entre Abelardo, los *Modistae* en cuestión y los llamados nominalistas del XIV comandados por el *Doctor Invincibilis* (cf. II.2.4.) y hemos calibrado la navaja de Ockham en toda su pertinencia estrictamente filosófica.

(2) Deben tener función significativa con la esfera del lenguaje; esto es, deben ser capaces de tener esta función, aunque no siempre es necesario que ejerzan actualmente esta función en proposiciones. Tales signos, de nuevo, pueden ser de diferente tipo de acuerdo a su significación definida o no-definida, esto es, pueden ser o términos categoremáticos o términos sincategoremáticos o verbos u otras partes del lenguaje, o pueden ser composiciones de estos diferentes tipos de signos-lenguaje o de proposiciones enteras.<sup>150</sup>

Resumiendo podemos decir que cualquier cosa que pueda ejercer una función significativa en el lenguaje tiene el status de signo lingüístico. Por eso habrá que esclarecer qué se entiende por “función significativa” (Cf. III.7)

### III.3. El Concepto-Signo de lenguaje mental

Sólo alcanzaremos una cabal comprensión del pensamiento de Ockham respecto al problema central de nuestra investigación si tomamos en cuenta el hecho de que sus enseñanzas sobre la naturaleza de los universales tuvieron un desarrollo importante que, como señala Boehner, fue precisado con exactitud por Hochstetter.<sup>151</sup> Sabemos ahora que al inicio de su carrera Ockham daba existencia a los universales y a los conceptos en general solamente como objetos-pensados (*esse obiectivum*) y no como cosas reales en tanto cualidades de la mente (*esse subiectivum*). Esta primera opinión o teoría del *fictum*, fue sostenida por Ockham en sus *Reportata* y en la primera redacción del primer libro del Comentario a las Sentencias. Luego de un corto período de duda (notable en su Exposición del *Perihermeneias* de Aristóteles y en la segunda redacción del *Ordinatio*), se decidió firmemente en favor de la teoría que identifica los universales y los conceptos en general con actos de cognición, esto es, con intelecciones (cf.II.3.2.2.).

Tenemos, por lo tanto, una buena razón para describir la naturaleza de los signos de lenguaje mental de acuerdo con la mencionada teoría del intelecto. De acuerdo a esta teoría se puede afirmar que los signos

---

150 *Summa Logicae* I,1.

151 Boehner hace mención a la obra *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927, Walter de Gruyter, p. 81 ss. Boehner, Ph., 1958: 215.

de lenguaje mental son actos de pensamiento, intelecciones o cogniciones por las que algo es pensado o concebido.

También son llamados conceptos, términos mentales, *passiones animae*, intenciones, al menos en tanto son elementos de proposiciones mentales. En esta sinonimia admitida casi irreflexivamente se quiere detener nuestra investigación con el propósito de deslindar los matices de la semiosis natural.

Por ahora baste decir que estos conceptos son realidades psíquicas. Entonces son cosas singulares que pertenecen a la categoría de la calidad, inherente al alma como la blancura es inherente a la pared.<sup>152</sup>

Estas cogniciones o intelecciones o bien conciben un objeto singular y lo representan o significan en un acto de intelección –y entonces hablamos de conceptos singulares–, o bien conciben indiferente e igualmente muchas cosas y en consecuencia las representan o significan de manera indiscriminada –y entonces hablamos de conceptos universales. Estos últimos son también llamados universales o *intellecciones confusae* a causa de su capacidad para la suposición o distribución confusa, como lo veremos al tratar de la suposición.

La relación de estos signos mentales con las cosas significadas por ellos es la de un signo natural con aquello que naturalmente es significado por él. Esto quiere decir que su significación no depende de un acto de voluntad o, en otras palabras, que no son instituidos *ad placitum*; expresado positivamente, su significación depende solamente de la relación natural entre la intelección y el objeto concebido por esta intelección. En particular, esta relación es aquella del efecto con su causa, desde que el objeto conocido y concebido en un acto de intelección actúa como causa parcial en el intelecto, que es la otra causa parcial.

Es bueno notar aquí que Ockham tenía en mente, por un lado, la específica causalidad dada por la confluencia de objeto e intelecto y, por otro lado, la cognición como efecto de ambos. Luego la cognición, que es el efecto de causas unívocas, es similar al objeto y al intelecto. A este último por ser inmaterial o espiritual. A aquel por ser una similitud de él. En otras palabras, el acto de cognición es una

---

152 Esta inherencia concierne a su estatuto de realidades psíquicas. En tanto tienen significación universal, esto es, en tanto su función significativa está concernida, la “calidad” no podría predicarse de ellos. Dice Boehner que Ockham siempre estaba sensibilizado y atento ante esa paradoja de la predicación que es tomada en cuenta con variaciones estratégicas por los lógicos modernos uno de los cuales es Russell con su teoría de los tipos. Boehner, Ph., 1958: 216.

asimilación espiritual del objeto conocido. Especificar ulteriormente esta similaridad parece ser imposible desde que estamos aquí ante un hecho último de psicología cognitiva.

En orden a aclarar, o más aún, a sugerir lo que se entiende por esta asimilación del intelecto con el objeto en la cognición, Ockham usa una circunlocución cuando dice que el concepto o la intelección, sea singular o universal, *expresa, explica, declara, conlleva, o significa* la cosa.<sup>153</sup>

En suma es posible constatar que un signo mental de un singular representa o expresa a la mente una cosa o un objeto singular, por ejemplo, el individuo Sócrates o Platón; mientras que un signo mental universal representa o expresa a la mente en un acto de intelección la naturaleza, esencia o *quiditas* de muchas cosas indiscriminadamente, eso quiere decir que esa intelección universal expresa igualmente muchas cosas sin sus diferencias individuales.

Podemos decir con Boehner que los detalles ulteriores y la discusión del proceso por el que el intelecto pasa de las intelecciones singulares a la intelección universal no están en el enfoque de esta investigación. Para nosotros es suficiente establecer que, de acuerdo a Ockham, hay signos de lenguaje mental que son realidades psíquicas y que, al menos en principio, por su natural similitud con sus objetos, significan naturalmente sus significados. Es su capacidad de significación la que los habilita para formar proposiciones.

El concepto-signo retiene así las tres dimensiones que la semiótica de Peirce distingue en la relación del signo con el objeto: en el elemento semejanza persiste un iconismo. En la causalidad natural que lo vincula con su significado persiste una indexicalidad. En su superioridad jerárquica sobre el *terminus prolatus* y sobre el *terminus scriptus* persiste su status proto-simbólico.

#### **III.4. La relación entre signos-lenguaje mentales y orales**

Hemos mencionado anteriormente que los signos-de-lenguaje mental, hablado y escrito están en cierta correspondencia. Tal como Ockham afirmaba, hay cierta correspondencia entre los elementos de las proposiciones mentales y los elementos de proposiciones habladas, de tal modo que todo elemento de aquellas tiene una instancia en estas pero no viceversa.<sup>154</sup> De hecho los sinónimos tienen solamente un

---

153 Boehner hace referencia a un pasaje del Capítulo 17 de la *Summa Logicae* en el que Ockham trata de absolver las dudas que se pueden suscitar contra sus tesis del universal.

154 *Summa Logicae*, I,3

signo mental correspondiente: los nombres equívocos y también los analógicos que de acuerdo con Ockham y Aristóteles son nombres equívocos (*aequivocum a consitio*), tienen, sin embargo, distintos signos-lenguaje correspondientes.

Considerando sólo aquellos signos de lenguaje mental y hablado que están en correspondencia, debemos ahora indagar en qué relación de significación están incursos. ¿Es que las palabras habladas significan inmediatamente palabras mentales y solamente las palabras mentales significan inmediatamente los significados? Por ejemplo: ¿es que la palabra oral “árbol” significa inmediatamente el concepto árbol y que solamente el concepto o signo-lenguaje mental “árbol” significa inmediatamente las cosas que son árboles? Esta cuestión fue, tal como parece, contestada unánimemente de modo afirmativo al menos por los grandes Escolásticos anteriores a Escoto.<sup>155</sup> Todos estos Escolásticos citan en su favor la observación de Aristóteles al inicio del *Perihermeneias*, donde dice que las palabras habladas (φωναί) son símbolos—los Escolásticos en su traducción leen *notae*—de las pasiones, esto es, de los conceptos que están en el alma.<sup>156</sup> No debe haber duda de que Boecio dio amplio sustento a esta idea de una significación indirecta de las palabras habladas en cuanto que las cosas son significadas directamente sólo por los conceptos.

Sin embargo, Scoto rompió ya con esta interpretación del texto de Aristóteles, manteniendo que el significado de la palabra no es el concepto sino la cosa, y que ambos la palabra y el concepto inmediatamente, si bien en subordinación, significan el mismo significado o cosa.<sup>157</sup> En esto el Doctor Sutil fue seguido por Ockham, aunque no en todos los detalles, pero sí al menos en lo que concierne a la idea general o significación directa de las palabras.

De acuerdo a Ockham la palabra, por ejemplo *homo*, y el correspondiente concepto de hombre inmediatamente significan cualquier cosa que es un hombre o que ha sido un hombre o es posiblemente un hombre. Por lo tanto ambos signos, el natural, que es el concepto, y el artificial, que es el nombre, son paralelos en su significación. No obstante, la palabra o nombre *homo* significa sólo porque está

---

155 Boehner cita un pasaje de la *Summa Theol.* I, 1, a. 10 en el que el Aquinate claramente está a favor de una significación indirecta del significado por la palabra. Boehner, Ph., 1958: 218.

156 *Perihermeneias*, c.1.; 16a 3s. cit. por Boehner, Ph., *Op. Cit.* 219.

157 Oxon I, d.27, q.3, n.19. Citado por Boehner, Ph. *Op. Cit.* 219.

subordinada al signo-lenguaje mental que expresa hombre. El signo hablado no significa primariamente sin el signo mental. Porque sólo el signo mental significa la cosa primaria y absolutamente, esto es, sin referencia alguna a ningún otro signo (hablado o escrito). El signo-de-lenguaje hablado significa la cosa inmediatamente pero en dependencia del signo-de-lenguaje mental. Eso es lo que está expresado cuando Ockham dice que el signo-de-lenguaje hablado significa inmediata y directamente el significado, que es la cosa y no el concepto, y en subordinación al signo-de-lenguaje mental o concepto.



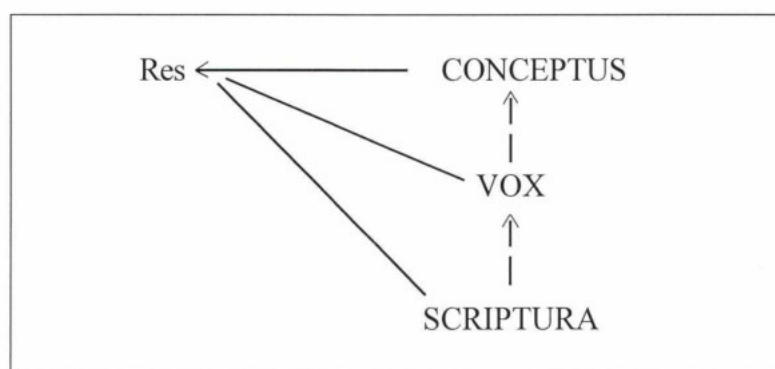
Así, cuando alguien usa apropiadamente el nombre *homo* en la proposición *Homo est animal*, la palabra no significa ciertamente el concepto *homo*, porque este concepto no es un animal, ni el concepto *homo* es el concepto *animal*, más bien la misma cosa –cualquier hombre individual– que es significada por el nombre o signo mental *homo* es también significada por el nombre o signo mental *animal*.

Tenemos aquí un excelente caso que nos permite apreciar la distinción que hace Ockham entre los dos grandes tipos de signos previamente explicados. El signo-lenguaje mental o el concepto es un signo en el sentido restringido del término “signo”, puesto que hace algo conocido, es su cognición, y puede tomar el lugar de la cosa conocida en una proposición. Lo mismo es cierto para un signo del lenguaje hablado.

De otro lado, un signo del lenguaje hablado es un símbolo ya que es un signo artificial. Como tal posee dos relaciones-signo. La primera y principal relación es aquella que significa al significado: de este modo es un signo en el sentido restringido. La segunda es la relación con el signo de lenguaje mental. Esta relación-signo es aquella de signo en el sentido amplio del término “signo”; ya que la cognición de la

palabra ofrece a mi mente o revive en mi mente un conocimiento habitual o anterior del signo-lenguaje mental. Dondequiera un signo, mental, hablado o escrito, toma el lugar o es apto de tomar el lugar de una cosa en la proposición, esto es, siempre que tiene función significativa en una proposición, el signo-lenguaje es allí signo en el sentido restringido del término “signo”; no obstante, donde no cumple con esta condición pero revive una cognición asociada con el signo, actúa como signo en el sentido amplio del término “signo”. Por consiguiente, esta última relación-signo puede ser llamada significación asociativa.

El siguiente esquema es una presentación visual de las relaciones entre las cosas significadas y los signos de lenguaje mental, hablado o escrito. Las líneas sólidas indican la relación del signo en sentido restringido, las líneas quebradas la relación del signo en sentido amplio.



### III.5. Divisiones y distinciones pertinentes en cuanto a los signos-lenguaje

Un conjunto de divisiones se despliegan luego de la división de los términos simples en hablados, escritos y concebidos; a saber, términos categoremáticos y sincategoremáticos (donde reaparece con fuerza la distinción semántica/sintaxis), nombres concretos y abstractos (cuestión relativa a la densidad semántica de los categoremáticos), términos absolutos y connotativos (cuestión semántica relativa a la posibilidad de relativizar un nombre o no). De las muchas distinciones y divisiones dadas por Ockham debemos seleccionar ahora unas cuantas ligadas al tema de nuestra monografía. Junto a aquellas que venimos viendo en relación al término simple se trata esta vez de aquellas que conciernen a la intención, a la imposición y, luego, a la suposición.

### III.5.1 Primera y Segunda Intención

Una distinción que jugará un rol importante en la teoría de la suposición de Ockham y consecuentemente en su teoría de la verdad es la distinción entre primeras y segundas intenciones. El tema es, sin embargo, algo complicado porque esta distinción divide no solamente los signos-de-lenguaje mental sino también los signos-de-lenguaje hablado donde habrá que introducir una nueva distinción: la de primera y segunda imposición. El concepto de intención va a cobrar una gravitación clave al momento de interpretar la acción de los signos en el marco de la arquitectura filosófica de Ockham. Por el momento veamos su irrupción en la lógica.

Primero presentaremos la distinción más simple de primera y segunda intención en lo relativo a los signos-de-lenguaje mental.

La intención es usualmente tomada en el sentido de *conceptus animae*, *passio animae*, *intellectus*, *similitudo rei*, esto es, en el sentido de una palabra mental en oposición a la palabra hablada y escrita.<sup>158</sup>

Las intenciones son, por consiguiente, signos-de-lenguaje natural en oposición a los signos de lenguaje artificial. Puesto que son signos-de-lenguaje natural son aptos por su propia *natura* para tomar el lugar de las cosas significadas por ellos en las proposiciones mentales; en otras palabras, pueden supositar por los significados, o pueden ser partes de proposiciones mentales como por ejemplo los *syncategoremata*.

Una importante distinción debe ser hecha con las intenciones de esta clase. Todas las intenciones significan naturalmente algo, sea separadas o juntas con otra intención. No obstante, algunas intenciones significan naturalmente sólo signos naturales como son las intenciones; otras significan naturalmente, separadas o juntas con otras intenciones, cosas que no son signos. La intención o el concepto de la mente *genus*, por ejemplo, significa naturalmente las intenciones o signos naturales –animal, color, etc.– que a su turno significan animales, colores, etc. Porque la proposición mental: Animal es un género, es una proposición significativa. Sin embargo, “animal” y “color” no significan signos naturales, significan cosas.

---

158 *Summa Logicae*, I, 12.

Luego, la primera intención es un signo natural de algo que en sí mismo no es un signo. Si incluimos también en la clase de las primeras intenciones los *syncategoremata*, tomamos primera intención en su significación lata; si los excluimos, la tomamos en su significación estricta.

De otro lado, la segunda intención es un signo natural que significa signos naturales o primeras intenciones, o es un signo natural que significa naturalmente signos naturales. Mientras que, por ejemplo, la intención o el concepto “hombre” significa todos los hombres y cada hombre individual, y por lo tanto significa algo que no es un signo, la segunda intención “*species*” es un signo del signo natural “hombre” y de otras intenciones-especies, luego “hombre” como concepto es significado por la intención “*species*”.<sup>159</sup> La distinción entre primera y segunda intención abre el camino para una clara comprensión de las *Praedicabilia* y *Praedicamenta*, aquellas son segundas intenciones, éstas primeras.

### III.5.2. Nombres de Primera y Segunda Imposición e Intención

Mientras que los signos-de-lenguaje mental son o de primera o de segunda intención, puesto que son signos naturales y por consiguiente independientes del acto voluntario del hombre, los signos-de-lenguaje artificial, que son símbolos creados por el hombre, admiten otra división general. Las palabras habladas o nombres (en sentido amplio) son o de la primera o de la segunda imposición, y en esta distinción general de nombres, la distinción de primera y segunda intención es solamente una subclase.

Todos los nombres artificiales, esto es, todos los signos-de-lenguaje hablado (y proporcionalmente todos los signos-de-lenguaje escrito), están arbitrariamente (*ad placitum*) conectados con ciertos significados, esto es, son impuestos por el hombre a ciertos objetos por la relación de significación. Tales términos hablados o nombres son de dos principales tipos: nombres de la primera y nombres de la segunda imposición. Los nombres de la segunda imposición son nombres de nombres, esto es, son signos artificiales o términos hablados que significan signos artificiales o términos hablados, si y sólo si son signos. Así, el término hablado “nombre” significa todo nombre, por ejemplo, “hombre”, “animal”, “blanco”, etc.

---

159 *Summa Logicae* I,12.

Si restringimos la significación del término “segunda imposición” a la significación de esos nombres que solamente expresan propiedades del lenguaje hablado, esto es, de propiedades tales que no tienen instancias correspondientes en el lenguaje mental, entonces tomamos el término “segunda imposición” en su significación restringida; luego los nombres que son exclusivamente usados por los gramáticos y en los que los lógicos no están interesados, serán nombres de segunda imposición. Ahora bien, si incluimos aquellos nombres de nombres que tienen instancias correspondientes en el lenguaje mental, entonces tomamos el término “segunda imposición” en un sentido lato. Así, el nombre “conjugación” es un nombre de segunda imposición en sentido estricto ya que no hay primera o segunda conjugación en el lenguaje mental; los nombres *nomen* y *verbum* no son nombres de segunda imposición en sentido estricto puesto que tienen instancias correspondientes en el lenguaje mental; no obstante, son nombres de segunda imposición en sentido lato desde que son nombres de nombres.<sup>160</sup>

De otro lado, los de primera imposición no son nombres de la segunda imposición ni en sentido estricto ni en sentido lato. Si confinamos la extensión del término “nombre de primera imposición” solamente a aquellos términos que no son sincategoremáticos entonces tomamos “nombre de primera imposición” en sentido estricto; si incluimos también a los términos sincategoremáticos entonces tomamos “nombre de primera imposición” en sentido lato.

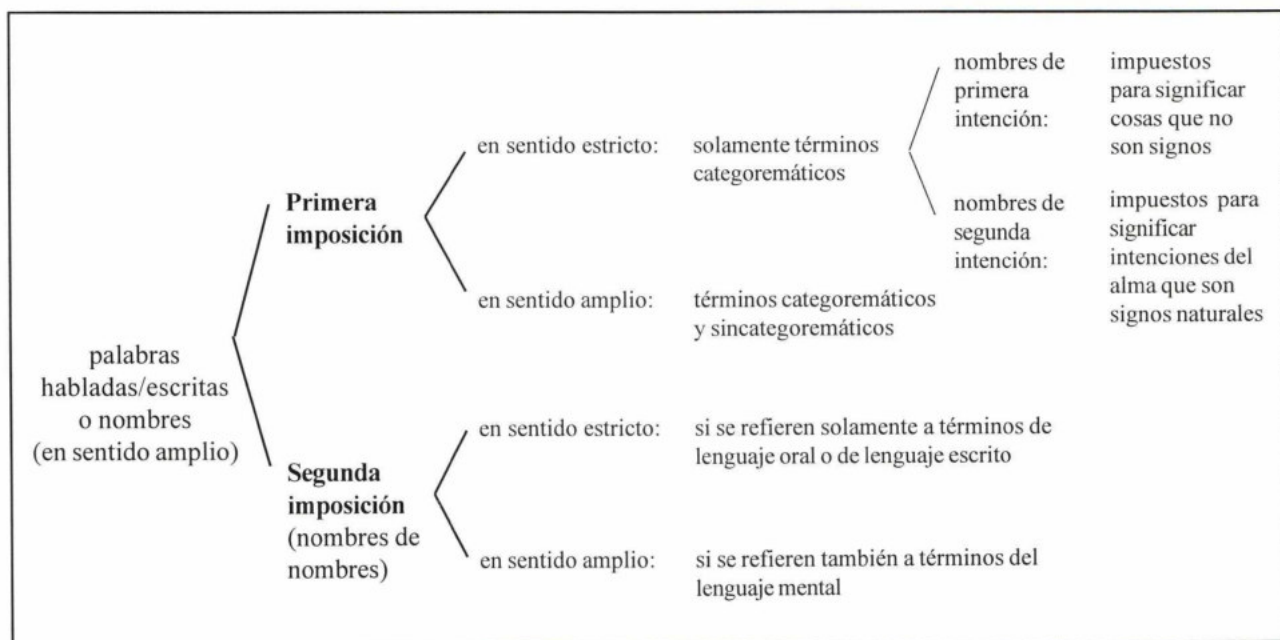
Dentro de la clase de nombres de primera imposición en sentido estricto Ockham introduce la distinción arriba mencionada entre nombres de primera y segunda intención aplicada aquí desde luego a palabras habladas y no a intenciones o signos-de-lenguaje mental. Los nombres de segunda intención son aquellos que son impuestos precisamente en orden a significar intenciones del alma que son signos naturales y otros signos que son instituidos ad placitum o signos que siguen a tales signos. tales signos son por ejemplo: “género”, “especie”, “universal”, “predicable”.

Los nombres de primera intención son todos aquellos nombres que ni en sentido amplio ni en sentido estricto son de segunda intención. Tales nombres precisamente significan cosas u objetos que no son signos y que no son derivadas de signos, como por ejemplo “Platón”, “blancura”, etc. Sin embargo,

---

160 *Summa Logicae*, I, 11.

algunos nombres como *unum, verum, bonum*; esto es, los trascendentales, significan cosas y signos, pero con todo son considerados nombres de primera intención.



De aquí Ockham puede concluir, resumiendo en algo lo precedente:

“De todo esto se puede inferir lo siguiente: ciertos nombres precisamente significan signos instituidos *ad placitum* y solamente cuando son signos; ciertos nombres, también significan precisamente signos, pero tanto aquellos que son instituidos *ad placitum* como aquellos que son signos naturales; ciertos significan precisamente cosas que no son signos en tanto partes de una proposición; ciertos indiferentemente significan cosas tales que no son partes de una proposición o del lenguaje y también cosas; tales son los nombres: "cosa", "ser", "algo", "uno", etc.”<sup>161</sup>

Los primeros son nombres de segunda imposición, los segundos son nombres de segunda intención en sentido amplio, los terceros y cuartos son nombres de primera intención. Los primeros conciernen a la estructura gramatical del habla, los segundos a la estructura lógica del pensamiento, los terceros y los cuartos a la estructura ontológica de la realidad. Los primeros pertenecen a la Gramática, los segundos a la Lógica, los terceros a la ciencia de la realidad (*scientia realis*), los cuartos a la Metafísica. Dice Boehner que todo esto puede ser afirmado como existente, al menos, “ad mentem Ockham”. Hay clara certeza de que las ciencias son discursivas, pertenecen todas a la esfera del lenguaje. La ciencia no es el conocimiento de las cosas mismas sino de proposiciones acerca de las cosas.

161 *Summa Logicae*, I,11. cit por Boehner, Ph., 1958:229. La traducción es nuestra.

Presentamos un cuadro aclaratorio que ayude a percibir estas distinciones;

Descripción	Denominación	Articulación	Ciencia
Ciertos nombres significan signos instituidos <i>ad placitum</i> .	nombres de segunda imposición	Estructura gramatical del habla	Gramática
Ciertos nombres también significan signos pero no tanto signos instituidos <i>ad placitum</i> como signos naturales.	nombres de segunda intención	Estructura lógica del pensamiento	Lógica
Ciertos nombres significan cosas que no son signos en tanto partes de una proposición.	nombres de primera intención	Estructura ontológica de la realidad	Scientia Realis
Ciertos nombres significan indifirente tanto cosas que no son signos en tanto que partes de una proposición como cosas en tanto cosas.	nombres de primera intención	Estructura ontológica de la realidad	Metafísica

### III.6. Un debate sobre la naturaleza de la “bisagra”: entre la causalidad y la preordenación estructural

Repasando lo anterior: la arquitectura de signos hasta aquí esbozada por Ockham se construye tomando el sentido amplio y el sentido estricto de "signo". Dicha arquitectura ofrece el siguiente "espectro":

Imago	Vestigium	Conceptum	Vox	Scriptura
-------	-----------	-----------	-----	-----------

El concepto-signo natural en tanto "bisagra" participa de los dos sentidos. Dicho en términos más propicios: ambos sentidos le convienen. Dos regiones se configuran: a la izquierda del *conceptum* tenemos una semiótica general (de los signos rememorativos) en la que cualquier cosa conocida puede funcionar como signo de cualquier otra cosa. Este sentido amplio se engarza con las condiciones epistemológicas de la ciencia natural. Hasta una palabra puede ser entendida como signo natural de su causa: el locutor (cf. III.2.1.).

A la derecha del *conceptum* tenemos una semiótica del lenguaje en la que el signo, en tanto término de la proposición, supone por algo (cf III.2.2). Aquí se configura la problemática filosófica de la suposición, la pasión, y la intención hacia la que se orienta nuestro trabajo.

Recordemos que, desde Aristóteles y Boecio, la naturalidad tiene que ver con todo aquello que se da independientemente de la voluntad de los hombres. La observación de los procesos naturales hace que, al menos en Occidente, la naturaleza justifique, primero, la semejanza de cosas y pasiones del alma y, luego, su relación de causalidad. Esta causalidad de cosas y pasiones del alma (ya mucho después de objetos y conceptos) queda así presupuesta como operación de la naturaleza. El conocimiento se da naturalmente con independencia de la voluntad de quien conoce. Como contraparte, la observación de las diferentes comunidades lingüísticas humanas conduce a la expulsión de los signos orales y escritos del reino de la naturaleza (como si el hombre no formara parte de él). Pero, además, el contraste con Abelardo y los Gramáticos Especulativos muestra el gesto de economía de Ockham en toda su plenitud: simplemente pone el lenguaje en el alma. El lenguaje está en el alma. Entonces, ¿qué sucede cuando el conocer es un decir?, ¿qué sucede cuando el conocimiento se convierte en lenguaje natural?. Sucede que es necesario que los conceptos aparezcan como signos de un lenguaje natural.

Ante esta situación quedan delimitadas dos dimensiones de la significación: la de los procesos naturales (entre los que se incluye al conocimiento mismo) y la de la industria humana (en la que tenemos intercambios convencionales o artificiales). Nuestra tesis es que el concepto como signo natural en Ockham, si bien pertenece al primer campo, no deja de entramarse con el segundo; es algo así como una bisagra: natural como imágenes y vestigios pero también lingüístico como las palabras orales y escritas. Hay, entonces, en el concepto-signo natural, de algún modo, una conciliación de naturaleza y artificio. Participa de esa semiosis *naturalmente natural* anterior a toda intervención o imposición humana, pero (y aquí la noción de suposición es clave) a la vez es algo así como un modelo según el cual se organizará naturalmente la coherencia de cualquier semiosis convencional. Quienes hemos asumido la tarea de pasar revista a la historia del pensamiento sobre el signo sentimos que se agazapa aquí, en otros términos, el viejo debate entre naturalismo y convencionalismo.

El concepto-signo natural ocupa la misma posición epistemológica que correspondía en el paradigma aristotélico a las pasiones del alma. Por lo tanto, si bien en lo relativo al encuadre estrictamente semiótico

de la investigación hablamos, con Peirce, de la semiosis como "acción de los signos", ello no es óbice para no situarnos también en la perspectiva lógica medieval referida paradigmáticamente al inicio del *Perihermeneias*: cuando se menciona al concepto-signo natural se lo considera una *passio* de la mente, *passio* a la que corresponde la *actio* del objeto (a ser) significado. Precisamente aquí se desbroza el camino para que, en Ockham, el conocimiento aparezca simplemente como semiosis natural: las cosas-causas actúan sobre el alma; entonces, las cosas reales, individuales, que no son signos, pueden propiciar signos o, dicho de otra manera, pueden llegar a serlo ya que, en tanto cosas intencionales, conocidas, devienen signos en acto, esto es, pasiones del alma.

Definir la semiosis como "acción de los signos" presupone que cualquier cosa, en tanto cosa conocida puede llegar a ser signo y que el término (o fin) del ser signo es la pasión.

Por eso, la primera noción que aparece como consecuencia del estudio del concepto-signo natural es la de pasión. Antes que nada, el concepto-signo natural es una pasión del alma. Pero el correlato de esa pasión es la acción de las cosas del mundo (y del alma) sobre el alma.

Dicho de otro modo, el objeto significado *actúa* en el alma como consecuencia de lo cual resulta en ésta una *passio*. Por cierto, esto no quita que sea la mente humana la que produce el concepto, la que lo *efectúa* como concepto. Dos tipos de hacer confluyen: el de la cosa que actúa naturalmente sobre el alma (*agit, actio*) y el del intelecto que la hace ser naturalmente signo (*facit, effectio*).

En virtud de las muchas veces imperceptible sustitución por la que en el metalenguaje filosófico "mente" ocupa el lugar de "alma" nos permitiremos, sólo con el objetivo de abrir un horizonte más amplio de interpretación filosófica, atender a un antiguo semantismo de *passio* soslayado por la *passio* cognitiva dominante en la formulación lógica del signo (cf. IV.4.).

En todo caso, si invertimos la direccionalidad *de la misma cuestión* hallamos otra noción: se trata esta vez de la intención. Es evidente que en el *Peri hermeneias* no podía existir esta palabra pero cabe notar que si significar no predica propiamente *acción* sino *relación* del signo en cuanto signo al significado entonces esa *relación* será el lugar donde germinará la noción de intención.

En efecto, el signo implica dos relaciones: una al entendimiento y otra al significado pero, aún cuando se connota a la potencia cognoscitiva, estas relaciones se constituyen como signo sólo por su relación con

el significado. Dicho de otro modo, en relación a la potencia cognoscitiva todo signo es *objectum* pero es sólo en la relación con su significado donde el signo se distingue de todo otro *objectum* (cf. IV.5). Cuando nos referimos al concepto-signo natural el dominio de esta última relación-función semantizadora es la intención. Cuando nos referimos al signo convencional oral y/o escrito el dominio de esta relación es la imposición.

Podemos concluir que, si en el sentido amplio de signo primaba cierto modelo de la inferencia natural, en este sentido restringido ha primado el modelo de la suposición: el término concebido, intención-pasión del alma, es apto por naturaleza para ser parte de la proposición mental y, por eso mismo, para suponer. ¿Se puede, entonces, aproximar el modelo de la suposición al de la equivalencia artificial o al de la inferencia natural?. Al menos a nivel del concepto la suposición es natural y, por lo tanto, no resulta plausible la aproximación a la equivalencia. Es más bien en orden a la construcción de lenguajes convencionales subordinados a la suposición natural cuando la suposición se redefine en la equivalencia: el sonido castellano /mu-jer/ equivale al italiano /do-nna/ que, a su vez, equivale al francés /femme/. Asimismo, todos contraen una relación de equivalencia con la definición /animal, humano, hembra, adulto/. Se impone el esquema del diccionario. La equivalencia parece emparentarse fuertemente con la institución voluntaria o imposición.

El aporte histórico-semiótico central de Ockham está en la tesis de la suposición. En efecto, el modelo semiótico de la suposición se halla a medio camino entre el modelo de la inferencia natural (de raigambre estoica) y el modelo de la equivalencia convencional (desarrollado a partir de Aristóteles).

Este “medio camino” nos pone ante signos lingüísticos que, a diferencia de los sonidos y representaciones gráficas, tienen significado natural. ¿En qué consiste este modo natural de significar?. Este es el problema crucial de la teoría de Ockham ya que a ese modo natural se subordina el modo convencional.

Como sabemos, en el capítulo 14 de la *Summa Logicae*, el *Venerabilis Inceptor* opera una distinción entre el universal natural y el universal de institución voluntaria. El primero es signo que se predica de muchas cosas de manera natural; esto es, de la misma manera como el humo significa naturalmente el fuego, o el gemido significa el dolor del enfermo, o la risa significa la alegría interior. En estos tres casos el fundamento de la significación es una relación de causalidad, y, por tanto, se trata de vestigios (en el

metalenguaje de Ockham) o de índices (en el metalenguaje de la semiótica contemporánea inaugurada por Peirce).

En efecto, el humo es signo del fuego en cuanto que es su efecto natural. Lo mismo podemos decir de los otros dos casos. Entonces, si los términos mentales o conceptos-signos significan de manera natural, esto nos obligaría a buscar alguna relación causal que explique su carácter de signos naturales. Esta es la posición de Hochstetter y Boehner:<sup>162</sup> la relación de causalidad es el fundamento del significado natural tanto en el caso de los términos mentales como en el de los vestigios. Pero en el caso de estos últimos la operación de inferencia en tanto *esse intentionale* es el correlato subjetivo de la relación de causalidad evidente como *esse naturale* objetivo; mientras que en el caso de aquellos esa relación de causalidad no sería evidente. Estaría solamente postulada.

No obstante, hay otro enfoque del mismo asunto: cuando se dice que el humo representa naturalmente al fuego se da la relación de causalidad entre signo y significado mientras que cuando se afirma que el gemido del enfermo significa naturalmente el dolor o la risa la alegría interior, la relación, al ser controlable o inhibible, no es necesaria.

La naturalidad no es, pues, controlable o inhibible. Apelando a una analogía con el acto reflejo (cuando, por ejemplo, ante un toque de martillo en la rodilla movemos la pierna sin intervención de nuestra voluntad) se entiende que el concepto-signo es causado naturalmente por un contacto del alma con la cosa. Por contraste, a partir de una analogía con el acto voluntario (podemos mover la pierna para patear la pelota que está ante nosotros) es posible pensar en los signos convencionales como resultado de un movimiento causado libremente por nuestra voluntad. La significación natural y la significación por institución voluntaria corresponden respectivamente al concepto o pasión mental y al término oral o escrito. Es lícito deducir que mientras el término oral o escrito puede cambiar su significación *ad libitum* no sucede lo mismo con el concepto o pasión mental.

Como puede notarse, tenemos el propósito de discutir en torno al concepto-signo proposicional como bisagra entre la naturaleza y el lenguaje. Se trataría de un postulado metafísico: el concepto-signo es

---

162 De Andrés, T., 1969: 97.

natural como los vestigios e imágenes y lingüístico como las palabras orales y escritas. Prosigamos evaluando, pues, la hipótesis de esta especie de “bisagra”.

Precisando, se trata en realidad de términos y proposiciones conceptuales que no son otra cosa que aquellas palabras mentales (*verba mentalia*) de las que, como recuerda Ockham, decía San Agustín que no pertenecen a ninguna lengua, porque “se encuentran sólo en la mente y no pueden ser proferidas al exterior”, aunque si lo sean los sonidos a ellas subordinados. Pero si esta palabra mental no puede tener siquiera una imagen acústica ¿qué es?, ¿una representación esquemática de la cosa?. Conocemos su función: estar-por la cosa en la proposición. Pero, ¿qué hay de su ser?. El último Ockham es radical: la identifica con el intelecto mismo. Pero persistiendo: ¿en qué consiste esta manera natural de significar?. Estamos viendo que Ockham remite a la relación de causalidad como fundamento del significado natural tanto en el caso de estos términos mentales como en otros casos (humo-fuego; gemido-dolor; risa-alegría). Boehner señala que el concepto sería en parte efecto del objeto significado y en parte efecto del propio entendimiento: se asemeja al entendimiento por ser inmaterial, y al objeto por ser imitación del mismo.<sup>163</sup>

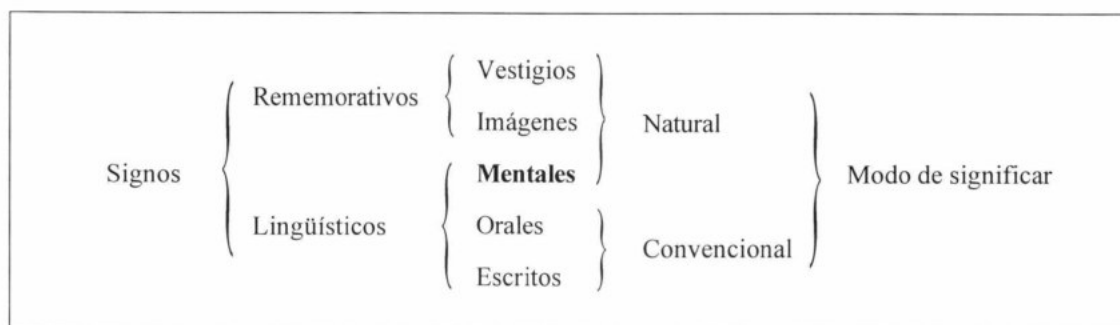
Aquí parece haber un vacío, una oscuridad: ¿de qué manera imita naturalmente el concepto al objeto? ¿hasta donde llega la semejanza entre ellos?. Sólo nos queda decir que Ockham no descubre esta correlación natural; mas bien la postula como tesis metafísica. El concepto nace por una operación secreta de la naturaleza. Subrayamos **secreta**. Esta tesis no es otra cosa que el postulado de las condiciones mismas del discurso metafísico (o semiótico natural) que permite abordar fenómenos distintos desde un enfoque unitario. Un acto de fe (o coraje) filosófico –y semiótico–hace posible la metafísica. ¿Es este acto de fe una arbitrariedad genial?. De hecho, Ockham ya no va a probar lo que postula. Ciertos críticos contemporáneos, con criterio científico moderno, quieren que lo haga. Como no lo hace, “comprueban” que el modelo de la semiosis natural de Ockham no cabe en la explicación positiva de ciertos fenómenos. Creen que están refutando una hipótesis científica. Pero no es así. Solamente están descartando una metafísica.

---

163 Boehner, Ph., 1958: 217.

Uno de estos críticos contemporáneos se angustia ante la postura de Boehner arriba reseñada.<sup>164</sup> Exige una explicación de la manera como el concepto imita al objeto. Consta que esto no es una evidencia. ¿Cómo saber entonces hasta donde llega la semejanza entre ellos?. Dramatiza la imposibilidad de explicar este punto reconocida explícitamente por Boehner cuando lo remite a un hecho último de psicología cognitiva.<sup>165</sup> Llegar a este hecho último entraña salir del terreno de las evidencias positivas y entrar al de los postulados metafísicos. Interrogar a Ockham tratándolo como semiótico positivista es olvidar que estamos ante una teoría semiótica desplegada en el marco de una lógica puesta al servicio de una teología y, por ende, de una metafísica.

No obstante, la clasificación de los signos y de los modos de significar en Ockham está correctamente esquematizada por Hierro:<sup>166</sup>



Profundicemos los contrastes:

(i) El orden proposicional es la característica típica en la que coinciden el concepto-signo lingüístico mental y los signos lingüísticos orales-escritos y gracias a la cual se distinguen del vestigio y de la imagen. Ahora bien, esa coincidencia no basta puesto que debemos señalar el elemento que los diferencie; pero este elemento no tiene por qué diferenciar entre sí al vestigio y a la imagen (si bien pudiera darse un vestigio en el que se diera semejanza y una imagen en que se diera causalidad, no puede de ningún modo haber vestigio sin relación de causalidad).

164 Hierro, J., 1980: 44.

165 cf. III.3. Allí resumimos la postura desarrollada por Boehner, Ph., 1958: 217.

166 1980: *Ibid.*

(ii) la sola causalidad hace coincidir al concepto-signo con el vestigio; y, por lo tanto, debe haber una diferencia entre ambos, a saber, el orden proposicional del concepto-signo. Ahora bien, esa coincidencia es, a la vez, lo que los diferencia tanto de la palabra oral-escrita como de la imagen.

(iii) la sola convencionalidad hace coincidir una palabra oral o escrita y, por poner un ejemplo, una bandera; y, por lo tanto, debe haber una diferencia entre ambas, a saber, el orden proposicional de la palabra oral o escrita. Ahora bien, esa coincidencia en lo convencional es, a la vez, lo que las diferencia de la naturalidad del concepto-signo.

Vistos estos contrastes, ¿hasta qué punto el modo natural de significar, al aproximar los signos lingüísticos mentales a los signos no-lingüísticos tiende a difuminar la distinción entre signos rememorativos y signos lingüísticos? o, en otras palabras, si los conceptos-signos mentales significan del mismo modo que los rememorativos, ¿en qué medida puede seguir manteniéndose la distinción entre estos y los lingüísticos en general? Ante el problema implícito en estas preguntas que estamos formulando De Andrés rechaza la interpretación de Hochstetter y Bohner y, sin negar la función que la relación de causalidad tiene en la teoría del conocimiento de Ockham propone una interpretación alternativa que, apoyándose en los ejemplos de la risa y del gemido, postula que aquí lo fundamental no es tanto la relación de causalidad ya que, aunque esta exista, no agota el fundamento de la significación.

Entonces, la relación humo/fuego, postulada como significación natural no es obstáculo alguno para afirmar una relación de causalidad entre signo y significado; mientras que las relaciones gemido/dolor; risa/alegría sí se erigen en obstáculo para la mera causalidad puesto que el gemido y la risa, en tanto reacciones, pueden evitarse, inhibirse voluntariamente. Estrictamente no habría sólo causalidad también, y sobre todo, habría una reacción espontánea en el hombre (extensiva, en cierta forma, al hábito de convertir al humo en signo del fuego) que se constituiría en denominador común de los tres ejemplos y en explicación dominante de la naturalidad del concepto-signo. El hecho de que posteriormente Ockham haya prescindido del primer ejemplo limitándose a los dos últimos es leído por De Andrés, un tanto aventuradamente, como indicio de que no sólo dejó de lado sino que desechó la relación de causalidad. En consecuencia, expresado positivamente, la significación se basa en

“una especie de preordenación estructural, fundada a su vez en la estructura psico-somática del hombre”.<sup>167</sup>

Habría que interpretar que el quejido significa dolor y la risa significa alegría, no sólo porque sean efecto lo uno de lo otro, sino además, y fundamentalmente, porque la risa y el gemido están estructuralmente preordenados a ser expresión, respectivamente, de la alegría y del dolor. De igual manera, el signo mental descansará en una

“preordenación estructural del hombre a abordar significativo-lingüísticamente la realidad exterior”,<sup>168</sup>

y constituirá una reacción espontánea del entendimiento frente a la realidad.

Hierro rechaza esta interpretación de De Andrés. Le parece una solución puramente verbal. En el afán de

“reforzar la caracterización independiente del signo lingüístico, que Ockham ha puesto en peligro al reconocerle, en su manifestación mental, una forma natural de significación, se ofrece simplemente una nueva expresión: ‘preordenación estructural’. Pero ¿qué explica esta expresión? Todo depende de lo que signifique, y esto es lo que no se nos ha explicitado. ¿En qué consiste esta preordenación estructural? Aparentemente en que, dada la constitución del ser humano, ciertas experiencias o estados internos como la alegría o el dolor son causa de ciertos efectos como la risa o el gemido. Si hay algo más que causalidad en esa preordenación estructural, como pretende Teodoro De Andrés, no lo sabemos ni se ve en qué pueda consistir.”<sup>169</sup>

Creemos, por nuestra parte, que tanto en la acepción amplia de signo como en la consideración del concepto como signo naturalmente predicable Ockham enraíza la naturalidad del signo en la causalidad. El presunto problema surge cuando De Andrés arguye que la relación causal es típica del vestigio, que no es un signo lógico y en que el concepto no puede ser un mero vestigio. De ahí concluye que la causalidad no puede bastar para diferenciar un signo en el sentido amplio de otro en sentido estricto y, en consecuencia, que debe haber algo más. Este *plus* conduce a lo que De Andrés, llama también un hecho último de psicología cognitiva casi indemostrable: como el orden proposicional es la característica típica del signo, en sentido estricto, la reacción espontánea o mecanismo psico-físico es de estructura lingüística. A primera vista el argumento puede no convencer pero no deja de ser plausible en tanto no

---

167 De Andrés, T., 1969: 99.

168 “Un *minimum*, pues, de nexo causal, y un *maximum* de reacción espontánea debida a la preordenación estructural del hombre a abordar significativo-lingüísticamente la realidad exterior que sobre él actúa, es lo que constituye, a nuestro juicio, la entraña misma de la teoría ockhamista del concepto en cuanto signo lingüístico natural.” De Andrés, T., *Op.Cit.* 101.

• 169 Hierro, J., 1980: 45.

parece haber incompatibilidad alguna entre causalidad y preordenación estructural. En el contexto de la teoría sustentada por Ockham no es difícil imaginar que el alma está semióticamente programada.

Asumiendo todo el sesgo mecanicista que la metáfora entraña, podemos arriesgar la idea de que la tesis del preordenamiento formulada por De Andrés es análoga a la del programa de una computadora y, por ende, a su programación (recordemos que a la computadora se le llama también ordenador). Según la interpretación de De Andrés, Ockham, a su manera, nos hace creer que el hombre está programado en su estructura psicosomática para abordar semióticamente una realidad contingente que alimenta a dicho programa con datos naturales. Tanto esa programación (intelecto) como la realidad (objeto que deviene conocido y concebido en un acto de intelección) son causas parciales de la significación de los conceptos-signos naturales. Estos, sin ser especies, son similares a los individuos de los que consta dicha realidad en tanto son su asimilación.<sup>170</sup>

El concepto signo se parece al alma en tanto es inmaterial/espiritual y a la realidad en tanto se conforma con sus formas. Tanto el alma como la realidad son potencialmente semióticas.

En su crítica Hierro olvida que la tesis de De Andrés es propia de una pertinencia teológico-antropológica y no de una pertinencia de filosofía del lenguaje al estilo oxoniense que prescinde del credo cristiano de la creación *ex-nihilo*. Por eso es que no cualquier ejemplo de una relación causal puede justificarse aludiendo a una preordenación estructural. El hombre es un *suppositum intellectuale*. La justificación propia para la naturalidad de los signos lingüísticos es la de una psicología de raíz teológico-metafísica. Por fe se cree que esa semiosis natural se da en un alma racional que es una con el cuerpo de cada individuo y que, en última instancia, todo depende del poder absoluto del Programador Divino.<sup>171</sup>

---

170 No olvidemos que concepto proviene de *concupere*, derivado de *capere* ‘coger’, significa ‘absorber, contener’ y, antes de referirse al proceso por el que se forma una idea, guardaba analogía, hacia mediados del siglo XIII, con el proceso por el que una hembra queda preñada. El alma está, entonces, predispuesta a quedar preñada de los datos o de la información proveniente la realidad. Corominas, J., 1976:164.

171 Tal como lo hizo con las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, Ockham criticó también cierto número de pruebas propuestas por sus antecesores en el campo de la psicología. “Los hombres experimentamos actos de entendimiento y voluntad; pero no hay ninguna razón que obligue a atribuir esos actos a una forma inmaterial o alma. Experimentamos dichos actos como actos de la forma del cuerpo; y, por lo que respecta a nuestra experiencia, parece razonable concluir que son actos de una forma extensa y corpórea (*Quodlibet*, 1, 12). Si se entiende por alma intelectual “una forma inmaterial e incorruptible que está totalmente en el todo y totalmente en cada parte (del cuerpo), no puede conocerse de modo evidente, ni por la argumentación, ni por la experiencia, que haya en nosotros tal forma, o que la actividad de entender pertenezca a una substancia de este tipo en nosotros, o que un alma de ese tipo sea la forma del cuerpo. No me interesa lo que Aristóteles

Así pues, no toda justificación pasa por una comprobación experimental o por una demostración racional. La apuesta por la preordenación estructural es un acto de fe. Sería un axioma para esta teoría semiótica del conocimiento. El alma racional, inextensa y espiritual no puede tener partes ni facultades ontológicamente distintas. Lo que se llama entendimiento es simplemente el alma racional que entiende, y lo que llamamos voluntad es el alma que quiere. El alma racional produce actos. La facultad intelectual connota el acto de entendimiento y la facultad de la voluntad connota el acto de querer. Si tomamos “entendimiento” y “voluntad” como términos connotativos entonces son distintos porque un acto de entendimiento es realmente distinto de un acto de querer. Pero si nos referimos a aquello que, en tanto causa, produce los actos, entendimiento y voluntad no son realmente distintos. La “navaja” se aplica como principio de economía para eliminar facultades distintas. Hay una sola alma racional que puede producir actos diferentes. Esta fundamentación psicológica, no es esclarecida por De Andrés. El se refiere muy “de pasada” a la “unidad psico-somática” del hombre. Pero de lo que se trata es de afirmar que la persona humana es el ser total de cada hombre, no el alma o forma racional solamente. Es en virtud de la forma racional que el ser humano es un *suppositum intellectuale*, a diferencia de cualquier otra clase de *suppositum*; pero es todo el hombre, no la forma racional por sí sola, lo que constituye la persona humana.<sup>172</sup> Y hablar de la reacción espontánea de un *suppositum intellectuale* no es lo mismo que hablar del humo como efecto del fuego. El humo ni tiene alma ni “reacciona” ante el fuego. Es su efecto o, incluso, parte de él.

Retomando las diferencias específicamente semióticas cabe recordar que (i) el signo de lenguaje tiene como función suponer dentro de la proposición y (ii) el signo de lenguaje no aporta simplemente un recuerdo de lo significado, porque no requiere un conocimiento previo de esto, sino que tal signo puede

---

pudiera pensar acerca de ello, porque me parece que habla siempre de una manera ambigua. Pero mantenemos esas tres cosas solamente por fe” (*Ibid.*, 1,10). Según Ockham, pues, no experimentamos la presencia en nosotros de una forma material e incorruptible, ni tampoco puede probarse que los actos de entendimiento que experimentamos sean actos de una forma así. Y aunque pudiésemos probar que los actos de entendimiento que experimentamos fueran los actos de una substancia inmaterial, de ahí no se seguiría que esa substancia fuese la forma del cuerpo. Y si ni el razonamiento filosófico ni la experiencia pueden mostrar que poseemos almas inmatrimales e incorruptibles, es evidente que no puede probarse que esas almas son creadas directamente por Dios (*Ibid.* 2,1.). Ockham no dice, por supuesto, que no poseamos almas inmortales; lo que dice es que no podemos probar que las poseemos. Esa es una verdad revelada, que se conoce por la fe. Citas tomadas de Copleston, F., 1971: 101-102.

172 Copleston, F., 1971: 106.

dar (y de hecho da) un conocimiento primario del objeto. Debemos reconocer que, poniendo entre paréntesis el criterio relativo a los modos de significar (que marca fuertemente la diferencia entre los signos orales y escritos, que significan convencionalmente, de los signos rememorativos, que significan naturalmente), estas dos características parecen suficientes para distinguir a los signos mentales de los rememorativos.

De este modo, en tanto significan naturalmente, los signos mentales se aproximan a los signos rememorativos y se diferencian de los demás signos lingüísticos pero en tanto suponen en proposiciones y dan un conocimiento primario de objetos se aproximan a los signos lingüísticos y se diferencian de los rememorativos. Late una tensión, que pervive en las clasificaciones contemporáneas de los signos, entre el carácter natural que parece tener el lenguaje humano, en lo cual no se distinguiría del conocimiento en general, y el carácter convencional, e incluso arbitrario, que parece tener la significación en las diferentes lenguas. Esa tensión, que hace a muchos lingüistas hablar de “lengua natural” a pesar de reconocer su carácter convencional, queda graficada en la metáfora de la bisagra.

Así, para Ockham habría un lenguaje natural y, por tanto, único para la especie humana, que sería el lenguaje mental (*mentalia verba*), y una pluralidad de lenguajes constituídos por sonidos y por las representaciones gráficas de estos.<sup>173</sup> Este lenguaje mental, universal, común a la especie humana es, además semánticamente perfecto, pues contiene todo y nada más que aquello que es necesario para los requerimientos de la significación (a todo término mental corresponde uno hablado y escrito pero no viceversa). De aquí que se aluda a este lenguaje como un lenguaje mejor construido que el oral-escrito, al cual este último puede reducirse con propósitos aclaratorios.<sup>174</sup>

---

173 Hierro apunta que Chomsky, quien “tanto empeño ha puesto en rastrear precedentes de su concepción mentalista del lenguaje en la historia de la filosofía, tiene aquí un filón más rico probablemente que los que él, con tan poca fortuna, ha intentado beneficiar”. Hierro, J., 1980: 46.

174 Esto parece constituir “un claro precedente de las finalidades y procedimientos típicos de algunos filósofos analíticos contemporáneos, como, por ejemplo, el reconstruccionismo de Russell y el intento de encontrar la forma lógica del lenguaje. Por esto se ha comparado también la doctrina de Occam a los intentos contemporáneos de construir lenguajes ideales sobre la base de la lógica (Trentman, “*Ockham on Mental*”). Este paralelismo es inexacto si se entiende el lenguaje ideal como un lenguaje artificialmente construido para un propósito particular. Pero es exacto si el lenguaje ideal es, simplemente, aquella estructura básica común a todas las lenguas y, por tanto, universal”. Hierro, J., 1980: 48.

### III.7. Las acepciones de “significar”

Sin entrar en los detalles ulteriores de la semántica de Ockham y dejando de lado especialmente su extensa discusión de las variadas funciones significativas de los términos concretos y abstractos, que son en parte lo mismo como términos connotativos y absolutos, debemos ahora explicar que quería decir con el término “significar”. Esto nos suministrará una oportunidad para en parte resumir lo que ha sido dicho y en parte para clarificar algunos puntos por la vía de la aplicación.

En su *Summa Logicae* (I,33) y en su *Quodlibeta* (V,16), Ockham distingue cuatro significados del término “significar”.<sup>175</sup> Los dos primeros de estos tipos toman “signo” solamente en el sentido restringido de signo-lenguaje, los otros dos toman “signo” también en el sentido amplio de “signo”.

- a) En un primer y muy restringido sentido, “significar” quiere decir que un signo es usado actualmente o puede ser actualmente usado en una proposición que es categórica y del presente y no modal, de tal modo que este signo puede ser verdaderamente predicado acerca de aquello por lo que está. En la proposición: *Homo est albus*; “*albus*” es usado como signo o significa en este sentido, si es que hay actualmente un hombre que es blanco, porque luego estamos en capacidad de señalar a este individuo diciendo: “Este es blanco”. Por lo tanto podemos decir que si y sólo si al menos una cosa blanca existe, “blanco” significa en este sentido restringido.

Es obvio que un signo no significa en este sentido si la cosa significada por él no existe o si el signo pierde su significación si la cosa anteriormente significada por él deja de existir. Por eso es que la significación varía de acuerdo a la existencia actual de sus significados y puede alcanzar la significación-cero si no existe actualmente el significado.

De hecho, este sentido restringido de “significar” es raramente usado por Ockham aunque juega un rol mayor en los primeros y tardíos lógicos del Medioevo. El uso correspondiente de esta significación en una proposición será la *appellatio*, que Ockham, después de haberla mencionado alguna vez en

---

175 Boehner, Ph., 1958: 230.

su *Summa Logicae*, simplemente deja de lado.<sup>176</sup> Equivale a narrar la cognición intuitiva en el momento en que se produce.

- b) La significación de “significar” en un segundo y más amplio sentido está constituida por ese signo que es actualmente usado o puede ser usado en una proposición del pasado, del futuro o del presente y en una proposición modal y que por esta vía toma el lugar del significado si la proposición es formulada. Desde el momento en que esta significación se refiere no sólo a los significados actualmente existentes sino también a significados pasados o futuros e incluso posibles, es obvio que un signo siempre significa, aún si no existe significado actualmente. Porque puede significar significados del pasado o del futuro o aún si ningún significado hubiese existido o exista actualmente o vaya a existir (como por ejemplo “una cosa blanca”), con todo el término “blanco” puede significar o tener un significado en una proposición modal (por ejemplo en la proposición: *Album potest currere*) con tal que solamente esta proposición sea verdadera. Por consiguiente Ockham con razón agrega que: “en una proposición modal verdadera”, porque la posibilidad o la no-contradicción del término tiene que ser asumida.

Es en este sentido que Ockham toma generalmente la significación de los términos.

- c) En un tercer sentido “significar” prescinde de la posibilidad o aptitud de tomar el lugar del significado en una proposición. Ockham tiene en mente los términos más connotativos, que directamente, al menos en el segundo modo de “significar”, significan sus sujetos, pero indirectamente significan o connotan algo más que no significan en el segundo modo. Debemos tomar el ejemplo de *albus* en la proposición: *Homo est albus*; *albus* aquí directamente significa al hombre individual que es blanco pero indirectamente significa, esto es, connota, “blancura”. Sin embargo, no significa blancura en el segundo modo, porque la proposición: *Albedo est alba* es falsa ya que desde el momento en que el término *albus* convoca a *albedo* a la mente es dicho para significarlo o para ser su signo, aún cuando no es un signo de *albedo* en el estricto significado de signo-lenguaje.

---

176 Boehner presume que Ockham entiende *appellatio* en el sentido en que lo tomaba Petrus Hispanus en sus célebres *Summulae Logicales*. Hace saber que otros lógicos referían la *appellatio* a la significación indirecta de los términos connotativos, esto es, a la connotación como por ejemplo en el tract. IV, *De Appellatione* de las *Summulae* de John Buridan. Boehner, Ph., *Ibid.*

d) En un cuarto sentido, “significar” es tomado muy generalmente. Así cualquier signo que o bien puede ser una parte de una proposición o bien una proposición misma puede ser dicho para significar cuando importa o significa alguna cosa primaria o secundariamente o cuando hace que alguna cosa connote algo o cuando significa algo de cualquier modo sea afirmativa o negativamente. Por ejemplo el término “ciego” significa negativamente “vista” o el término “inmaterial” significa negativamente “materia”. En este sentido todo término significa.

No obstante, la segunda, que es solamente una extensión de la primera, es la significación más importante de “significar”. Por consiguiente, esta será llamada la significación propia del término “significar”. Cuando usemos la expresión “función significativa” haremos siempre referencia a esta significación. En otras palabras, un término tiene función significativa si y sólo si representa algo diferente de sí mismo y que puede así ser predicado acerca de él o acerca del pronombre que está en su lugar.

Los detalles complementarios de la semántica de Ockham están más allá del enfoque de la presente investigación. Hemos intentado solamente preparar el camino para un mejor entendimiento de su teoría de la suposición.

## **IV. Suposición, Intención, Pasión : Núcleo de la semiosis del concepto-signo natural**



### **IV.1. La irrupción de la teoría de la suposición**

Señala Boehner que esta ingeniosa teoría medieval de la suposición, infortunadamente, es muy desatendida por los académicos modernos e incluso malentendida por los historiadores de la Filosofía Medieval. A lo que apunta, finalmente, es a contestar la pregunta: ¿Qué son la verdad o la falsedad en tanto aplicadas a la proposición?. Porque la verdad está dada cuando y sólo cuando el sujeto y el predicado de la misma proposición están-por o supositan por la misma cosa. Aclarando, la suposición no es verdadera pero entra en la definición de verdad; al menos si estamos interesados en una definición semántica de la verdad (llamada a veces verdad lógica) y si no nos complacemos con vagas circunlocuciones acerca de la relación de correspondencia entre una proposición y un estado de cosas.

La relación de correspondencia en un sentido general caracteriza a toda teoría escolástica de la verdad y, como contraparte, una elucidación semántica de la noción de verdad parece haber sido intentada por casi todos los escolásticos. Que Ockham haya hecho lo mismo difícilmente puede ser llamado una innovación. En todo caso, su contribución distintiva a la filosofía escolástica está en la realización de un análisis más cuidadoso que otros efectuados con anterioridad al suyo. En orden a mostrar esto debemos primero ponernos al corriente con la teoría de la suposición de Ockham y mostrar luego su engranaje con la semiosis del concepto-signo natural.<sup>177</sup>

### **IV.2. Lineamientos de la teoría de la suposición en Ockham**

Apunta Boehner que el *Venerabilis Inceptor* ni inventó ni introdujo la teoría de la suposición en la lógica medieval ni en la filosofía ni en la teología. Estaba ya en uso entre los lógicos mucho antes de la época de

---

177 "Es evidente que autores tales como Boecio, Abelardo o Aquino, preocupados por el problema de la significación más que por el de la apelación, se interesaron principalmente en los aspectos psicológicos y ontológicos del lenguaje. Hoy en día diríamos que su semántica se orientaba hacia un enfoque cognoscitivo. Es de interés señalar que ciertos académicos modernos, interesados en descubrir de nuevo las primeras manifestaciones medievales de una semántica moderna veritativo-condicional, se muestran incómodos frente al problema de la significación, pues éste perturba la pureza del enfoque extensional tal como se resuelve definitivamente mediante la teoría de la suposición. (...) De la vaga noción inicial de *suppositum* a las teorías más elaboradas, como la de Ockham, fue preciso recorrer un largo camino." Eco, U., 1994: 26-27.

Ockham e hizo su aparición tentativa aún en los escritos teológicos en los albores del siglo XIII. Guillermo de Sherwood y Pedro Hispano, que luego sería el Papa Juan XXI, meramente “codificaron” o almacenaron la enseñanza de la suposición en sus *Summulae Logicales*. La de Pedro Hispano, en particular, devino poco más tarde el texto clásico de lógica para principiantes. No obstante, aunque Pedro Hispano, como todo buen lógico, profesaba un tipo de terminismo, permaneció aún con los demás lógicos del siglo XIII como realista en cuanto al problema de los universales. De otro lado, Ockham adapta la misma teoría a su propio conceptualismo semiótico, la simplifica y le da una forma clásica. Con Ockham, al menos, esta teoría penetra por entero al campo de la filosofía y de la teología y su presencia es sentida por todos lados. El la aplicó con rigor y consistencia hasta ese momento desconocidos a la discusión de la relación entre fe y razón y a la elucidación de problemas filosóficos y teológicos.<sup>178</sup>

#### **IV.2.1. La Suposición en general**

En orden a explicar lo que es la suposición tenemos que recordar lo que se quiere decir por “significación” y, en especial, lo que significa *signum* en el sentido de signo-lenguaje. Como hemos visto, el signo en tanto y en cuanto signo-lenguaje debe dar a conocer algo y puede o estar por algo en una proposición o ser añadido a otros signos en una proposición o es una composición de varios signos. En este último sentido, ya Ockham seis siglos antes de la lingüística estructural, mostraba que la dimensión de las unidades de manifestación no es pertinente para la definición del signo; dicho de otro modo, al lado de los signos mínimos que son las “palabras”, se puede hablar también de los signos-enunciado o de los signos-discurso. Ahora bien, el primer sentido de la disjunción (estar por algo en una proposición) contiene la idea de suposición o, al menos, la capacidad de suposición. De aquí que será algo torpe definir la suposición por referencia al signo que, a su vez, ha sido explicado por referencia a la suposición.

No es pertinente, entonces, una definición de suposición en sentido estricto sino, más bien, clarificar la significación del término. Por la misma razón Ockham mismo parece haberse abstenido de dar una definición de suposición. El simplemente remarca que la suposición es una propiedad de los términos,

---

178 Bohner, Ph., 1958: 233.

pero sólo cuando están actualmente usados en proposiciones y esa suposición es *quasi pro alio positio* (la posición—de algo—en lugar de otra cosa).<sup>179</sup>

No obstante, Ockham clarifica el sentido de la suposición usando circunloquios y ejemplos.

Boehner emplea una didáctica en virtud de la cual acude primero a ejemplos y procede luego a una caracterización de la noción de suposición. Veamos.

En la proposición: *Homo est animal*, ambos términos *homo* y *animal* suponen al menos por la misma cosa en tanto significa que dicha cosa es un hombre y es un animal (o en tanto es significada, a la vez, como hombre y como animal). Lo que expresamos es correcto si la proposición es verdadera pero también tenemos que tomar en cuenta las proposiciones falsas que lo son precisamente porque el sujeto y el predicado no están por la misma cosa. Por tal razón Ockham es cuidadoso en el uso de sus términos y dice que está denotado que al menos una proposición es verdadera, por ejemplo la proposición *Sortes est animal*. En esta proposición el sujeto es denotado estando por un individuo; por eso, apuntando a este individuo podemos formar la proposición “Este es un animal”. Y eso es significado por la suposición del sujeto. La apelación ostensiva, en tanto gesto deíctico de señalamiento que reduce a cero la densidad semántica intensional del término categoremático, se emplea como prueba verificacional.<sup>180</sup>

Junto con el gesto de una lógica extensional queda postulada la transparencia del lenguaje.

Otro ejemplo: *Homo est nomen*. Esta proposición denota que el signo hablado *Homo* es un nombre. Aquello que es significado por la palabra hablada *Homo*, esto es, el hombre individual no es, desde luego, un nombre. En este caso, de nuevo, podemos señalar la palabra *Homo* y decir “Esto es un nombre”. Otra vez, el deíctico, al vaciar semánticamente al término, se constituye en prueba verificacional.

---

179 *Dicto de significatione terminorum, restat dicere de suppositione, qua est proprietas conveniens termino, sed numquam nisi in propositione.(...).Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo...* ( Dicho lo concerniente a la significación de los términos, resta hablar acerca de la suposición, que es la propiedad que conviene al término exclusivamente en la proposición.(...). Se habla de la suposición como la posición de algo en lugar de otra cosa, así cuando el término está por algo en la proposición, así que se use aquel término por algo...*Summa Logicae* I, 63. En: Ockham, G., 1992: 1.

180 En efecto, considerada en sentido amplio la suposición no se distingue de la apelación sino que la apelación constituye una unidad bajo la suposición:

*Large accepta non distinguitur contra appellationem, sed appellatio est unum contentum sub suppositione.* *Summa Logicae* I,63. En: Ockham,G., *Ibid.*

Obviamente tras este “vaciado” sólo puede quedar la cosa individual (esta vez en tanto palabra hablada). Entonces, *Homo* no está por sus significados, simplemente está o suposita por la palabra hablada. Esta es otra variedad de la suposición del sujeto.

Un tercer ejemplo dado por Ockham es la proposición, *Album est animal*. En este caso queda denotado que, al menos, una cosa blanca, es decir este individuo al que podemos apuntar, es un animal. Por consiguiente *Album* tiene suposición.

Hasta aquí hemos dado solamente ejemplos de la suposición del sujeto. Lo mismo puede ser dicho acerca del predicado. Por ejemplo, la proposición *Sortes est albus* denota que *Sortes* es esta cosa particular que tiene blancura y, por consiguiente, el término “blanco” tiene suposición.<sup>181</sup>

Con estos elementos podemos decir que la suposición queda caracterizada de modo general como una propiedad de los términos sólo en las proposiciones. Más aún, es una propiedad que un término tiene en referencia a otro, a saber, del sujeto al predicado y viceversa. Cuando decimos que el sujeto *suposita* por algo entonces está denotado que el predicado es predicado respecto del sujeto como tal (*Homo est nomen*) o respecto del pronombre demostrativo que lo señala o respecto del individuo significado por él. Cuando decimos que el predicado *suposita* por algo, *queda denotado* el sujeto que funciona como sujeto en relación con él o en relación con el pronombre demostrativo que lo señala.<sup>182</sup>

Así pues, podemos decir que la suposición es el uso del signo-lenguaje como sujeto o como predicado y en mutua referencia del uno al otro dentro de la proposición. Sin embargo, no podemos decir que la

---

181 *Summa Logicae* I, 63. En: Ockham, G., 1992: 2.

182 “El uso constante del pasivo sugiere que una proposición no denota un estado de cosas, sino más bien que mediante una proposición un estado de cosas es denotado. Podría debatirse entonces si la *denotatio* es una relación entre una proposición y lo que es el caso, o entre una proposición y lo que se entiende que es el caso. Marmo ha decidido traducir *denotatur* como *dare ad intendere*. Mediante una proposición algo es denotado, aun cuando no se suponga nada (*Summa Logicae*, I, cc.72-74).

Sin embargo, considerando que (i) la suposición es una categoría extensional y que el verbo *denotari* ocurre a menudo en conjunción con la mención de la suposición, y (ii) quizás la proposición no denote necesariamente su valor de verdad, pero al menos denota para una persona que algo es o no es el caso, podríamos suponer que el ejemplo de Ockham ha conducido a algunos autores a usar *denotatio* en contextos extensionales.

Dado el cambio radical sufrido por *significare* entre Bacon y Ockham, *denotare* está preparado para recibir un sentido extensional. Resulta curioso observar que, según Bacon y Ockham, esta “revolución” terminológica se refiere en primer lugar a *significatio* (e involucra *denotatio* como efecto secundario). No obstante, *significatio* se halla tan fuertemente vinculado con significado desde la época de Boecio que, por así decirlo, resiste con mayor coraje el ataque del punto de vista extensional. En los siglos siguientes hallamos que *significatio* se usa de nuevo en un sentido intensional, por ejemplo en Locke.” Eco, U., 1994: 45-46.

significación aplicada es suposición porque toda significación aplicada en una proposición es suposición pero no viceversa. Porque la suposición también cubre casos en los que la significación en sentido estricto no es aplicada; por ejemplo, en la proposición *Homo est nomen*. Esta es la razón por la que la suposición puede entrar en la definición de la significación pero no viceversa.<sup>183</sup>

Nosotros pensamos que la semiosis, entendida como acción de los signos, incluye tanto la problemática semántica de la significación como la problemática sintáctico-semántica de la suposición. Esto conduce a afirmar que es a éste último nivel donde la acción de los signos alcanza su plenitud semiótica. En efecto, el acto simple (o no-complejo) está presupuesto en nuestros juicios y argumentaciones como fundamento gnoseológico distinguido teóricamente. Pero es un hecho que en la práctica del pensamiento y de la comunicación operamos relacionando proposiciones. En este sentido, en el plano pragmático, nadie piensa en cosas absolutamente aisladas ni habla emitiendo palabras sueltas. Recordemos, también que, en este mismo plano, las proposiciones no se enuncian solas. En la medida en que son enunciadas por alguien son juicios. No se trata de la proposición *Sortes est albus* sino del juicio que sobre este hecho hace una persona. Salta una pregunta: ¿hasta qué punto Ockham se refiere a las proposiciones abstraídas del acto de juzgar o integradas a él?. La respuesta que podamos dar es crucial para situar su “representacionalismo”. En todo caso a veces da la impresión de poner sus ejemplos pensando en casos concretos de enunciación contextualizada; en particular cuando se enuncia algo mientras se *señala con el dedo* un estado de cosas existente como evidencia en ese momento hipotético de la enunciación.<sup>184</sup>

---

183 “Es evidente que (Ockham usa *supponere* en un sentido extensional, pues hay *suppositio* ‘*quando terminus stat in propositione pro aliquo*’ [cuando un término en una proposición está en lugar de algo] (*Summa Logicae*, I, 63). Es evidente también que a menudo identifica *significare* en el primer sentido del término, (ver *Summa Logicae*, I,33) con *supponere*: “*aliquid significare, vel supponere vel stare pro aliquo*” [significar algo, o ser supuesto o estar en vez de algo] (*Summa Logicae*, I, 4)” Eco, U., 1994: 42. Eco, haciendo referencia a Pinborg (*Logik und Semantik in Mittelalter* 1972, 5), fundamenta este análisis que, al aproximar la suposición auténticamente significativa a la apelación, guarda coherencia con la metafísica del individuo aquí/ahora.

184 Recordemos que la concepción según la cual el lenguaje, sea mental, oral o escrito, es transparente en relación con una realidad, se fundamenta en la prevalencia de la función representativa producto del desconocimiento o la puesta entre paréntesis de su dimensión pragmática. A final de cuentas, la pregunta apunta a establecer la independencia o dependencia de la relación semántico-sintáctica que se plantea en la proposición, de la relación pragmática entre las proposiciones y quienes las enuncian en circunstancias puntuales. Ockham, sin abandonar el representacionalismo, con sus gestos de contextualización del enunciado, parece ir al rescate de una dimensión pragmática, esto es, de un uso de los signos en circunstancias tales que validan o invalidan la proposición.

## IV.2.2. La división de la Suposición

Boehner sostiene la tesis de que Ockham adopta una división de la suposición que, hasta donde ha podido averiguar, aparece primero en los trabajos de Raymundo Lulio.<sup>185</sup> Esta división es diferente a la ofrecida por Pedro Hispano y por otros lógicos antiguos, como por ejemplo Guillermo de Sherwood y Lamberto de Auxerre, aunque parece acercarse a la de Sherwood.

Tres principales suposiciones deben ser distinguidas: la personal, la simple y la material. Asimismo es cierto que una distinción más general puede ser hecha primero entre la suposición propia y la metafórica. Pero mientras el lógico medieval por lo general no está interesado de sobremanera por esta suposición impropia el semiótico de la comunicación humana sí lo está. Sigamos el camino del lógico y, en la medida de lo posible, operemos nuestras digresiones semióticas.<sup>186</sup>

- a. Al iniciar el capítulo sobre la división de la suposición Ockham dice que: “La suposición personal, universalmente, es aquella que se da cuando el término supone por su significado, sea cuando aquel significado es una cosa fuera del alma, ya sea una palabra, o una intención del alma, o un escrito, o cualquier otra cosa imaginable. Así que en cualquier momento en que el sujeto o el predicado de la

---

Como buen lógico-semántico el teólogo medieval estudia cómo las proposiciones (y los discursos) identifican fragmentos de la realidad. La semántica se vincula con la manera en que el mundo, en su sustancia y su estructura, es identificado por actos proposicionales (y discursivos). El significado de las proposiciones es un valor determinado por condiciones de verdad que están fuera del lenguaje. La semántica reconstruye los procedimientos por los que la identidad de los elementos ontológicos es expresada. Mientras tanto, la semiótica discursiva, al incluir a la semántica como una dimensión, y al desbordarla, tiene otra finalidad, otro propósito. La semiótica deja el problema de la realidad y atiende a los textos en los que los elementos ontológicos han sido sustituidos por unidades discursivas. La semiótica, en la historia del pensamiento, aparece como la filosofía primera que cuestionaba la posibilidad misma de la pureza semántica. Peirce en buena parte de sus escritos apunta contra el mentalismo representacional de Descartes y desbroza la dimensión pragmática. La mente humana no representa ontologías. Si, en lugar de “representación” hablamos de “signo”, queda claro que la semiosis, nuestra esfera significativa, no es pre-existente, transparente y estabilizada a priori. Es, mas bien, dinámica: “significativo” quiere decir “interpretativo”, “creativo”. Autores como Ockham y otros, desde su pertinencia lógico-semántica, al privilegiar el signo sobre la especie y al entender la suposición como sustitución operativa de lo real abrieron, sin saberlo, la vía hacia la semiótica moderna.

185 Afirma esto basado en la autoridad de Carl Plantl: *Die Geschichte der Logik im Abendlande*. III (Leipzig) 1867, p.133, note 596. Aclara que Lulio usa casi exactamente las divisiones y términos que se encuentran en los escritos de Ockham. Boehner, Ph. 1958:236

186 La taxonomía que presentaremos es sólo un aspecto de lo que es una clasificación más amplia ya que los tres tipos de suposición allí considerados están comprendidos en el género de la suposición propia a la que se opone la impropia (*antonomásica, synecdótica, metaphórica*) en la que el término es desviado de su sentido. Hacia “abajo”, además, la personal puede ser discreta y común, la común, a su vez determinada y confusa; la confusa: meramente confusa y distributiva. No es nuestro propósito definir y analizar las ramas de este árbol; valga solamente la mención para dar cuenta de la complejidad de esta clasificación Boehner, Ph., 1959: 38-44.

proposición suponga por su significado, es decir, que se considere significativamente, siempre hay suposición personal.<sup>187</sup>

Descomponiendo con ejemplos cada referencia de la definición (cosa fuera del alma, palabra, intención del alma y escrito) tenemos respectivamente:

- a1 En “todo hombre es animal”, “hombre” se impone para significar *estos hombres*. No significa algo común a ellos (como el universal “humanidad”) sino a los mismos hombres individuales.<sup>188</sup>
- a2 En “todo nombre sonoro es una parte de la oración”, “nombre” supone por las palabras porque se impone para significar estas palabras; por eso supone personalmente.<sup>189</sup>
- a3 En “toda especie es universal” o “toda intención del alma está en el alma”, ambos sujetos suponen personalmente por aquellas cosas a las cuales se imponen para significarlas.<sup>190</sup>
- a4 En “toda expresión escrita es expresión” el sujeto supone por sus significados; o sea, por lo escrito; por eso supone personalmente.<sup>191</sup>

Así, pues, en estos y otros ejemplos como “Hombre es un concepto”, “Hombre es una palabra escrita”, “Quimera es un animal” el predicado ejerce su función significativa, esto es, significa algo diferente de sí mismo en el sentido estricto de signo-lenguaje. En otras palabras significa eso para lo que ha sido originalmente instituido. Por esta razón Ockham añade el requerimiento o la exigencia de que en la suposición personal el término debe ser tomado en su función significativa. Luego,

---

187 *Suppositio personalis universaliter est illa, quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox sive intentio animae, sive sit scriptum sive quodcumque imaginabile; ita quod, quandocumque subjectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis. Summa Logicae I, 64. En: Ockham, G., 1992: 2.*

188 *Exemplum primi: sic dicendo “omnis homo est animal”, li homo supponit pro suis significatis, quia “homo” non imponitur nisi ad significandum istos homines; non enim significat proprie aliquid comune eis sed ipsosmet homines, secundum Damascenum. Summa Logicae I, 64. En Ockham, G., 1992: 3.*

189 *Exemplum secundi: sic dicendo “omne nomen vocale est pars orationis”, li nomen non supponit nisi pro vocibus; qui tamen imponitur ad significandum illas voces, ideo supponit personaliter. Ibid.*

190 *Exemplum tertii: sic dicendo “omnis species est universale” vel “omnis intentio animae est in anima” utrumque subiectum supponit personaliter, quia supponit pro illis quibus imponitur ad significandum. Ibid.*

191 *Exemplum quarti: sic dicendo “omnis dictio scripta es dictio” subiectum non supponit nisi pro significatis suis, puta pro scriptis, ideo supponit personaliter. Ibid.*

podemos ofrecer esta definición: la suposición personal se da cuando el sujeto o el predicado de una proposición suposita por su significado y tiene función significativa.

En el primer ejemplo la autoridad de Juan Damasceno es instituída como hiperenunciación que respalda una metafísica del individuo implícita. Así como hay un hiperenunciador en este caso concreto, en el de la suposición personal en general hay un antienunciador colectivo no identificado: aquellos que dicen que en dicha suposición el término supone por la cosa. Ockham considera insuficiente esta antítesis y le opone su tesis: la suposición personal supone por su significado y significativamente. Las cosas individuales significables que están en el mundo y que van a ser significadas por la suposición personal pueden ser mera *res*, pero también pueden ser *res-signa* naturales (imágenes, vestigios, conceptos) o convencionales (palabras habladas o escritas).<sup>192</sup>

Por otro lado, más adelante Ockham aclara que la suposición personal puede aplicarse solamente a los términos categoremáticos puesto que tienen significación definida mientras que, tomados separadamente, los términos sincategoremáticos (sean nombres, conjunciones, adverbios, preposiciones o cualquier otra cosa) no pueden tener suposición personal. El verbo también se excluye. Cuando es tomado significativamente no puede ser extremo de la proposición.<sup>193</sup>

Pero el verbo puede ser tomado significativamente y, por tanto, suponer personalmente cuando ocupa la posición del nombre. Este es un caso claro de cómo un término abstraído de la proposición, esto es, en la ficción semántica de su aislamiento, no nos dice nada suposicionalmente. Algo que en abstracto es verbo puede, por su uso en modo infinitivo, cambiar de posición en la proposición, esto es, cambiar su función sintáctica y convertirse en nombre como en el caso de “leer es bueno”. Ahora

---

192 *Ex quo patet quod non sufficienter describunt suppositionem personalem dicentes quod suppositio personalis est quando terminus supponit pro re. Sed ista definitio quod “suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative. Ibid.*

193 *Circa quam est sciendum quod solum categorema, quod est extremum propositionis, significative acceptum, supponit personaliter. Per primum excluduntur omnia syncategoremata, sive sint nomina sive coniunctiones sive adverbia sive praepositiones sive quaecumque alia, si alia sint. Per secundum excluditur omne verbum, quia numquam verbum potest esse extremum propositionis quando accipitur significative. Summa Logicae, I, 69. En: Ockham, 1992: 13.*

bien, si “leer” permaneciese como verbo, y no fuese más nombre que “lee”, la oración mencionada sería tan verdadera como “lee es bueno”.<sup>194</sup>

En este como en otros pasajes hay que ser cautelosos en la interpretación. No es la primera ni la única vez que cuando Ockham quiere contrastar proposiciones recurre a la dimensión pragmática del uso de los hablantes y da como ejemplo una proposición antisintáctica, esto es, mal formada. Con el cuidado de proyectar sobre nuestro autor categorías actuales dándole un rigor que no le corresponde debemos señalar que una proposición antisintáctica no puede ser en propiedad calificada de verdadera o falsa, pues sólo de una oración correctamente formada podemos preguntarnos si es verdadera o falsa. La transgresión de la norma sintáctica hace irrelevante la cuestión de la verdad o falsedad. Advirtiendo, pues, contra la prisa por interpretar a un clásico con nuestras categorías sí creemos posible hacer equivaler el uso del que habla Ockham con la dimensión pragmática del lenguaje.

Sin entrar en detalles ulteriores notamos simplemente que la suposición personal que supone por sus significados y significativamente, puede ser subdividida de acuerdo con las proposiciones singulares, particulares y universales en (1) discreta, (2) determinada (sujeto y predicado en una proposición particular), (3) común y confusa (el predicado en una proposición afirmativa universal), y (4) común, confusa y distributiva (el sujeto en una proposición afirmativa universal). Estas formas de la suposición personal contienen los elementos de la teoría medieval de la cuantificación. No ahondaremos en ellas. Remitimos a la brillante síntesis de Boehner (1959).

b) En el mismo capítulo en el que divide la suposición dice Ockham que:

“Hay suposición simple cuando el término supone por la intención del alma, pero no se toma significativamente”.<sup>195</sup>

---

194 *si dicatur quod sic dicendo “legere est bonum”, li legere accipitur significative et tamen supponit, dicendum quod ibi “legere” non est verbum sed est nomen, et ita est ex usu quod infinitivus modus non tantum est verbum sed nomen. Unde si “legere” remeneret ibi verbum, et non plus esset nomen quam “legit”, non magis esset haec vera “legere est bonum” quam ista “legit est bonum”.*

*Sed unde est hoc? Dico quod hoc est ex usu loquentium. Ibid.*

195 *Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. Summa Logicae I, 64. En: Ockham, G., 1992: 3.*

Entonces, en la suposición simple el término supone por un concepto o término mental cuando no tiene función significativa. Por ejemplo, en la proposición “el hombre es especie”, el término “hombre” tiene suposición simple. Porque es evidente que en esta proposición el término no significa ninguno de sus significados en tanto hombres individuales. A partir de ese momento, no significa ningún individuo o significado. No puede tener (ni originar) función significativa alguna. Por consiguiente, en esta conexión el concepto “hombre” es la única cosa dada por la que el término puede estar significativamente.

Esto está en concordancia plena con el conceptualismo de Ockham y con su rechazo de cualquier unidad menor que la unidad numérica fuera del orden conceptual. Desde luego, puesto que de acuerdo a un momento teórico de Ockham el concepto o intención de la mente es una realidad, es decir una cualidad de la mente, el concepto *conceptus* puede ser correcta y verdaderamente predicado de cualquier concepto. Pero tan pronto como tomamos cualquiera de los conceptos y predicamos algo acerca de él entonces, apuntándolo, podemos decir: “Esto es...”. Así, significamos o entendemos solamente este concepto y no lo que el concepto significa o por lo que puede estar. En este caso el concepto no está por otra cosa sino por sí mismo.

Entonces

“hay suposición simple cuando el término supone por la intención del alma, la cual no es propiamente el significado del término, porque el término significa cosas reales y no intenciones del alma”<sup>196</sup>

Aquí Ockham es paradigmático: el término significa antes que nada cosas reales, esto es, singulares concretos. Sólo después de esto puede significar conceptos. Aquella modalidad es la auténticamente significativa. Esta otra es la significación “en segunda grado”, es decir, simple.

Por lo tanto, en la proposición “el hombre es especie”, no se dice que este hombre o ese hombre, Sócrates o Platón, etc. es una especie, sino solamente que el concepto mismo que está representado por la palabra “hombre”, es especie.<sup>197</sup>

---

196 *suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res et non intentiones animae. Summa logicae I, 64.* En: Ockham, G., 1992: 3.

197 Bohner, Ph., 1958: 239.

El caso es sencillo si tratamos con una proposición mental en la que el sujeto mencionado está solamente por sí mismo. Es más complicado si tenemos que tratar con proposiciones habladas o escritas. Porque el signo hablado “hombre” no es una intención de la mente y en consecuencia no podemos decir: “Esto (señalando la palabra hablada “hombre”) es una especie”. De otro lado, la palabra hablada y también la palabra escrita no significan el concepto con el que están conectadas. Sin embargo, para usar una expresión moderna, están conectadas a través de una asociación. Sabemos ya que para Ockham la palabra hablada está subordinada al concepto pero no lo significa en el sentido estricto de signo-lenguaje. Esto da lo mismo que decir que no puede supositar por él en función significativa.

No obstante, a pesar de esto, puede supositar por el concepto sin función significativa por simple representación o por evocación (en tanto lo trae a la mente). Brevemente podemos decir que en una proposición hablada o escrita el término con proposición simple está por una intención de la mente sin significarla en sentido estricto.

c) Por último dice Ockham que:

“Hay suposición material cuando el término no supone significativamente, sino supone o por su voz o por su escrito”<sup>198</sup>

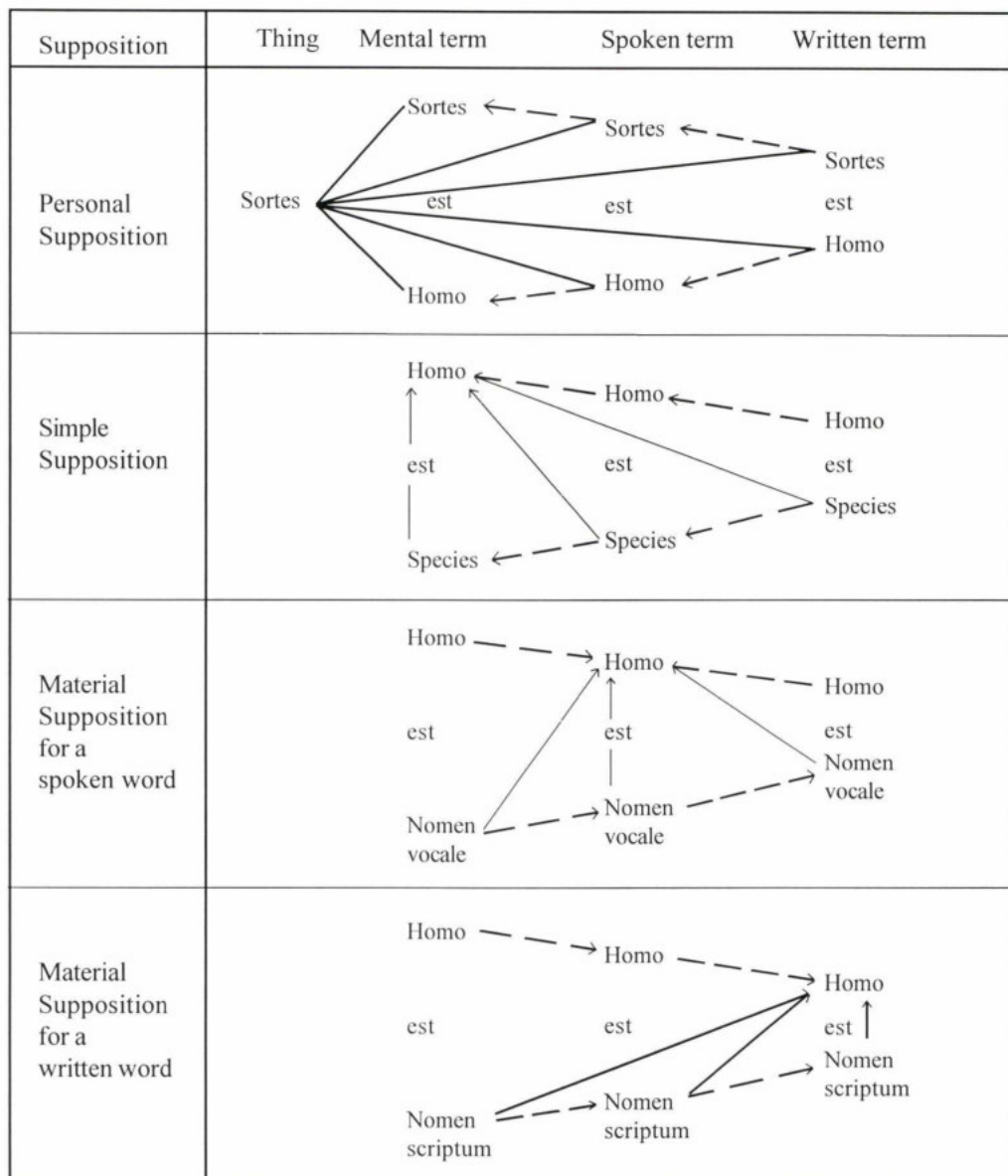
En la proposición “hombre es nombre”, “hombre” ciertamente, no está por sus significados ni por su concepto correspondiente; está solamente por sí mismo, a saber, por el signo material hablado o escrito. Similarmente en la proposición “hombre se escribe” la suposición material se da porque el término supone por aquello que es escrito. En ambos casos, pues, el término supone por sí mismo y, sin embargo, no significa a sí mismo. Claro que, en líneas generales, es un signo que transmite significación, pero esta significación es desestimada ya que el signo sólo es considerado como signo-lenguaje artificial.

Después de estas descripciones generales de las tres principales suposiciones Ockham nos recuerda que todo término, sea mental, hablado o escrito puede tener esta triple suposición. Por consiguiente, es importante distinguir las varias relaciones de significación estricta y amplia respecto a los

---

198 *Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto. Summa Logicae I, 64. En: Ockham, G., 1992: 4.*

términos en proposiciones mentales, habladas y escritas. Siguen un patrón aplicado clara y consistentemente. En orden a mostrar esto, Boehner presenta estas relaciones en un esquema visual usando unos pocos ejemplos simples:



Unas breves acotaciones pueden explicar la significación de estos esquemáticos diseños. Distingui-  
mos dos tipos de suposición material tal como Ockham lo hizo. En cada instancia, el sujeto solo,  
tiene varias suposiciones y el predicado retiene siempre la suposición personal. La línea continúa  
siempre indica una relación de significación estricta; la línea quebrada indica que no hay significación  
estricta sino solamente relación de subordinación, o más bien significación en el sentido amplio de  
traer a la mente o de tomar el lugar de otro. Para una mejor comprensión expliquemos el tercer

diseño: aquí *Homo* tiene suposición material; simplemente está por sí mismo en la proposición oral y allí mismo está directamente significada en sentido estricto en la proposición mental, oral y escrita por el predicado *Nomen vocale*. En este caso el término *Homo* no ejerce significación. Simplemente está por sí mismo.

En la proposición mental el predicado directa y significativamente suposita por la palabra hablada *Homo*. No obstante, el término mental *Homo* es meramente un sustituto para la palabra hablada *Homo*. Toma su lugar sin significarla en sentido estricto; la trae a la mente ya que está conectada con ella por imposición voluntaria. En la proposición escrita tenemos una relación similar.

#### **IV.2.3. Una clave de interpretación: la primacía de la suposición personal**

Con la división principal de la suposición en personal, simple y material se nos quiere decir que un término puede estar-por cosas o signos de diferente orden. Hay una gran diferencia si usamos un término o si hablamos de un término. Mantener viva esta distinción entre uso y mención no es ciertamente una prerrogativa exclusiva de los lógicos modernos sino también de los escolásticos. La teoría de la suposición entera es prueba de esto.<sup>199</sup>

Ockham nos dice que el término no debe tener suposición fija en varias proposiciones, pero puede *supositar pro alio et alio*.<sup>200</sup> Esas suposiciones *pro alio et alio*, a saber, personal, simple y material, no tienen el mismo derecho. Porque por derecho natural un término supone en sentido estricto por lo que significa. Boehner se remite al manuscrito de la *Expositio super libros Elenchorum* para señalar que, por su institución original todo término y por su imposición original todo signo artificial, está destinado a significar su significado o, al menos, a significarlo en conexión con otros términos (*cosignificare*). Es obvio que usamos conceptos como cogniciones de cosas pero no primariamente como conceptos en sentido absoluto. También es obvio que usamos palabras como signos de sus significados pero no las usamos primariamente como palabras, esto es, como signos artificiales sin función significativa.<sup>201</sup>

---

199 La distinción entre *actus exercitus* y *actus signatus* pertenece a la misma categoría, Cf.S.Logicae I, c.65. Moody ha asignado mucha importancia a esta distinción y similares. Moody, Ernest: *The Logic of William of Ockham*, (London) 1935, p.43. Citado por Boehner, Ph. 1958: 241.

200 *Ordinatio* d.4, q.1, E. *Ibid*.

201 *Expos. s.l. Elenchorum*, no editada aún. MS Oxford, Bodl. 558, fol. 95 va. Boehner, Ph., 1958: 242.

De esto se sigue que la suposición personal es la primera y más básica suposición y, consecuentemente, tiene primacía sobre la suposición simple y material. Ockham no vacila en este punto para concluir que un término tiene que ser tomado en suposición personal a menos que alguna otra indicación o calificación nos fuerce a tomarlo en otra suposición. Entonces, si esa indicación es dada—Ockham dice meramente *rationi adiunti*—la otra suposición puede admitirse. De otro modo, el término debe ser tomado en suposición personal.<sup>202</sup> Ahora bien, tal indicación se presenta si el término, por decir el sujeto, es comparado con el predicado, que significa intenciones de la mente o palabras habladas o escritas.<sup>203</sup>

Aclarando malentendidos Boehner señala lo siguiente: cuando Ockham dice que un término en cualquier proposición y en cualquier conexión en que sea usado puede tener suposición personal con tal de no estar limitado por la voluntad de esos usos a otra suposición, no está diciendo bajo ningún sentido que un término siempre tiene o siempre debe tener solamente suposición personal. El más bien afirma que el término también puede tener otra suposición. El hecho de que el término tiene que ser actualmente tomado en otra suposición no puede ser entendido del término aislado sino que tiene que ser averiguado desde la otra parte de la proposición (*ratione adiunti*) o desde la voluntad de aquellos que lo usan. En metalenguaje moderno hablaríamos de una razón sintáctica y otra pragmática. El caso es que todo término categoremático, ya que sólo estos términos son capaces de suposición personal, significa algo y es instituido, si es un signo artificial, para significar algo. Ese es su derecho natural y la razón de su existencia. Esto quiere decir que si un término de este tipo no fuese capaz de tener suposición personal tampoco sería capaz de tener suposición simple o material por la simple razón de que no tendría existencia alguna. Esto es lo que Ockham afirma cuando dice que un término puede tener siempre suposición personal. Por la misma razón la tenemos que llamar suposición personal básica: un término no puede tener suposición simple o material solamente, pues primero la tuvo que tener personal.

En el tratamiento ockhamista del lenguaje esta primacía apunta a un hecho básico: el lenguaje se establece primariamente para hablar de cosas determinadas, estén en el alma o fuera de ella, no para hacer lógica (como ocurre con la suposición simple y los términos de segunda intención) o gramática (como

---

202 *Ordinatio* d.4, q.1, F. *Ibid.*

203 *S.Log.* I,65. Boehner, Ph., 1958: 265.

ocurre con la suposición material y los términos de segunda imposición). La función originaria del lenguaje es la de referir al mundo y poder así hablar/escuchar algo de él. La comunicación es la razón de ser del lenguaje. Lo aprendemos en la comunicación y por la comunicación. En términos actuales, esta supremacía de la suposición personal indica que el juego tiene primacía sobre la lógica o la gramática. En la comunicación todos aprendemos el juego aunque nunca en nuestra vida hagamos el análisis de su lógica o de su gramática.

Sin embargo el hombre no solamente tiene el poder de obtener signos naturales, esto es, conceptos de cosas y de instituir signos artificiales de las mismas cosas sino también el aún más asombroso poder de reflexionar sobre estos primeros signos, sean naturales o artificiales, y de obtener o instituir signos de ellos. Por este hecho un nuevo mundo se abre ante el intelecto humano, el mundo de los signos de signos. En este mundo, lógico por antonomasia, los signos del anterior mundo “real” son individuos. Pero mientras que los individuos del mundo real no pueden por sí mismos entrar en proposiciones sino solamente a través de sus nombres o signos, los “individuos” del mundo lógico si pueden entrar como tales a proposiciones. Hacen exactamente esto en la suposición simple o material. Pero así como podemos tener proposiciones universales respecto al mundo real, así también podemos tener proposiciones universales relativas al mundo lógico, como, por ejemplo, “Todo concepto es predicable”, o, “Toda proposición es verdadera o falsa”. En este caso la suposición personal reaparece por ambos: sujeto y predicado. Esta suposición personal no es por cosas sino por signos.

Esto nos conduce naturalmente a una distinción entre diferentes niveles de lenguaje que están de facto distinguidos claramente por la teoría escolástica de la suposición y por la insistencia de Ockham en la primacía de la suposición personal:

- a) El primer nivel está constituido por el caso donde el sujeto y el predicado están denotados para supositar por cosas que no son signos. Aquí tenemos lo que podemos llamar suposición personal primaria.
- b) El segundo nivel está constituido por el caso en que el sujeto o predicado, que es un signo de cosas y no de signos, no ejerce su función significativa y consecuentemente tiene suposición simple o material mientras el otro extremo de la proposición suposita por él. En tales proposiciones, o en tal lenguaje, estamos hablando de conceptos o nombres de cosas.

c) El tercer nivel es el caso en el cual ambos, sujeto y predicado, significan conceptos o nombres.

El segundo y tercer niveles (e incluso niveles ulteriores, si deseamos producirlos a voluntad) constituyen el campo propio de la lógica. Pero, en opinión de Ockham, el primer nivel es el campo propio de las *scientia realis* como la Física, la Matemática y la Metafísica.<sup>204</sup>

El segundo y tercer niveles se desploman si no están soportados por el primer nivel o el lenguaje que habla acerca de las cosas.

Puesto que cada término puede aparecer y ser usado en dos niveles de lenguaje, urge hacer algunas distinciones. Pero esta urgencia no se presenta cuando los términos están en el mismo nivel de lenguaje. Esto explica por qué Ockham exige que ciertas distinciones sean hechas solamente en ciertos casos pero rechaza el derecho de hacer distinciones en otros casos. Porque mientras los dos términos de la proposición son usados en el mismo nivel ambos tienen su derecho natural a la suposición personal. Pero si un término deja su propio nivel y se une con un término de nivel superior tienen que introducirse distinciones en orden a prevenir un caos lógico.

Las distinciones y reglas que Ockham procede a establecer salen ya del encuadre de la presente investigación. Nuestra aspiración, tan modesta como general, es deslindar que la diferencia esencial entre la suposición personal, por un lado, y las suposiciones simple y material por el otro, viene dada

«por la actuación o no actuación de la función significativa del término suponente»;<sup>205</sup>

este elemento «*significative suponere*» permite volver a destacar el hecho fundamental de que para Ockham

«la suposición autentica y plenamente tal es la suposición personal o significativa, que viene de esta forma a constituirse en un '*analogatum princeps*' con respecto a las otras dos».<sup>206</sup>

Sabemos que para Ockham la suposición del término es una propiedad que le conviene solo en la proposición. Así pues, sobre la base invariable de la función proposicional de la suposición,

---

204 *Ordinatio* d.2, q.4. Boehner, Ph., 1958: 244. Ver la correspondencia con las imposiciones cf. III.5.2.

205 De Andrés, T., 1969: 244.

206 De Andrés, T., 1969: 245.

«la auténtica suposición lleva en sí, como constitutivo, el ser el despliegue proposicional de la función significativa del término con respecto a la cosa significada». <sup>207</sup>

Se podría presumir que la suposición personal, en tanto es significativa, sería la única que podría coincidir con el acto simple mediante el que se conocen los objetos como indivisibles (*indivisibilium intelligentia*) y gracias al cual la razón forma conceptos simples. No obstante, esta sería una presunción errónea ya que la suposición no puede independizarse del *complexum* proposicional y, por esta razón, es una propiedad del término a nivel del acto de componer y de dividir (*compositio et divisio*). <sup>208</sup>

En realidad, lo pertinente a nivel del acto simple es la primera intención que es una cualidad por la que el alma tiende-hacia las cosas reales y, luego, la segunda intención como cualidad por la que el alma tiende-hacia los signos. Si en la objetividad de la sintaxis la proposición se compone de términos, en la subjetividad del alma semantizadora la suposición es posible por la intención.

Se desprende de esta constatación, el hecho de que los otros dos tipos de suposición, junto con la personal, conciernen más bien al acto comparativo. Insistamos en el hecho de que

«el término siempre, en cualquier proposición que se ponga, puede tener suposición personal, si no es limitado por la voluntad de los que lo usan a otra suposición, así como un término equívoco en cualquier proposición puede suponer por cualquiera de sus significados a no ser que sea limitado a un cierto significado por la voluntad de los que lo usan. Pero el término no puede tener suposición simple o material en toda proposición, sino solamente cuando tal término se compara con el otro extremo que toma en consideración la intención del alma o la voz o el escrito» <sup>209</sup>

El acto comparativo es aludido explícitamente en relación a la suposición simple y personal. El hecho de que en cualquier proposición posible el término pueda tener suposición personal otorga a ésta un aura de naturalidad indiscutible. La referencia a la voluntad de los usuarios codificadores da a entender que la existencia de las otras suposiciones pasa por la dimensión pragmática correlativa a la significación institucional *ad placitum* del lenguaje escrito y del lenguaje oral. Aunque cabría dar lugar a una pragmática de la proposición mental en la que el lugar de “el usuario” estaría ocupado por la naturaleza. Aquí hay ciertamente un problema. El asunto es que la suposición es una propiedad que conviene al término en la proposición; por lo tanto, (antes de cualquier limitación que los usuarios puedan introducir para desviar

---

207 *Ibid.*

208 Swiezawski, St., 1934 : 209.

209 *Summa Logicae* I, 65. En: Ockham, G., 1992: 4-5. (la cursiva es nuestra).

la suposición personal original hacia el ámbito simple o material), la suposición personal existe gracias a un *actus comparativus* natural.

Por otro lado, vale la pena insistir en el rol gravitante otorgado a «la voluntad de los que usan» los signos. Esto puede perfectamente hacer recordar el discurso de cualquier filosofía pragmática contemporánea. Además, cuando habla de «distinguir» los modos de equivocidad de una proposición Ockham se parece a cualquier semiótico de nuestra época puesto que es claro que se refiere a la distinción de los diversos sentidos, y por lo tanto, de las diversas suposiciones que puede tener una proposición de acuerdo a las diversas interpretaciones que se le den. No es, pues, que se distinga una proposición de otra (como si se tratase de dos entidades), sino las diversas lecturas que hay de la misma proposición.

En suma, la suposición de un término (conceptual o convencional) puede actuar como signo de cosas o como signo de otros signos lingüísticos. En contraste con Escoto, en la suposición personal el signo significa directamente, en cada proposición, a singulares, reales y concretos; y no a una hipotética «*natura communis*» presente como fundamento en cada singular. En la suposición simple, el signo actúa reemplazando a otro signo lingüístico natural (o concepto) ya que el universal no es una «*natura*» que deviene «*communis*» por un acto de razón sino un signo lingüístico natural (concepto o «*intentio animae*»). Por último, la suposición material se liga con las imposiciones ya que se trata del mismo proceso de la suposición simple pero referido al signo convencional o arbitrario. Obviamente no se pronuncian ni se escriben las cosas singulares existentes sino los vocablos-fonemas o los vocablos-grafemas. (A este respecto, la primera imposición se subdivide, por lo general, en términos de primera y segunda intención ya que consiste, valga la reiteración, en la imposición de signos convencionales a objetos de primera o segunda intención, esto es, a objetos reales o lógicos. La segunda imposición, por otro lado, carece de término mental al que corresponda puesto que solo significa nombres de primera imposición).

Pasando por alto una serie de problemas de interpretación explicados por De Andrés podemos concluir con este autor que, en Ockham,

“la polarización espontánea de un signo lingüístico es a suponer ‘*personaliter*’; y, solamente en caso de que expresamente se le desvíe de esa su tendencia natural, se dará una suposición no significativa, es decir, simple o material”.<sup>210</sup>

Esa desviación es indicada por algún elemento adicional de la proposición o por la misma estructura de la proposición. Sea como fuere, permitirá captar inconfusamente cómo el término actúa reemplazando, no a las cosas objeto de su polarización significativa (primera intención) sino a otros signos lingüísticos (segunda intención). Del hecho de que la suposición personal despliega la función significativa del signo, se desprende su primacía y su carácter de «*analogatum princeps*» en virtud del cual, las suposiciones simple y material, aunque no sean «*significative*», tienden a imitar de alguna manera el ser de la suposición personal.

Esta teoría de la suposición, desplegada a nivel mental, es la originalidad de Ockham: de la inmediatez del contacto entre el alma y la cosa fluye la exigencia de intuición y evidencia fundante que presenta a los términos-signo denotando lo real dentro o fuera del alma. Los signos mentales denotan el “algo” conocido. Constituyen el primer conocimiento de la cosa. Aquí se condensan los resultados de la modificación de la noción agustiniana de signo.

Como se ha podido observar, el tema de la intención, en Ockham, fluye hacia el de la suposición como propiedad del término-signo en la proposición. A su vez, salvando la distancia que separa al *actus simplex* del *actus comparativus*, es factible homologar la suposición personal con una primera intención plena de significación lingüística y las suposiciones simple y material como segundas intenciones (o intenciones de intenciones) que, en sentido estricto, no son significativas sino meramente supositivas (o, analógicamente significativas). El universal tendría este último estatuto. El singular aquel otro.

### **IV.3. Intención: función semantizadora natural**

El concepto de intención ocupa un puesto clave en la arquitectura lógico-semiótica que venimos examinando. Hemos visto su pertinencia en la teoría de la significación y, por lo tanto, queda evidenciada la orientación intencional de la suposición básica (personal) y de las derivadas (simple/material). En efecto, la intención es la orientación misma de la suposición, su transitividad, su direccionalidad desde el alma hacia la cosa. Para el *Doctor Invincibilis* la intención del alma es algo que hay en ella apto para

---

210 De Andrés, T., 1969: 257.

significar otra cosa. En el alma hay un dispositivo intencional cuya condición básica es la de apuntar más allá de sí. La intención equivale a una función.

De este modo, el concepto dice su remitencia intencional a la realidad. Las palabras, mediante lo ya conocido por el concepto, se refieren también a las cosas. Hay una aptitud semiotizadora en el centro mismo del alma: es el intelecto.

Como apunta De Andrés estamos ante una interpretación significativa de la «*intentio*» (tanto «*prima*» como «*secunda*»).<sup>211</sup> En esto reside la gran diferencia con los autores previos.<sup>212</sup>

---

211 Las '*intentiones animae*' o conceptos tienen carácter de signos lingüísticos. A partir de esta afirmación central, las '*intentiones primae*' y '*secundae*' aparecen como signos mentales. Aquellas como signos de las realidades exteriores y estas como signos de estos primeros signos." Los primeros son las '*intentiones primae*' y los segundos son las '*intentiones secundae*'; de forma que podrían definirse diciendo que una '*intentio prima*' es un signo de realidades exteriores y una '*intentio secunda*' es un signo mental referido a otro signo mental". De Andrés, T., 1969: 192.

212 En efecto, la intención tomista tiende-hacia la forma individualizada y materializada de la cosa real (*esse naturale*) pero dicha forma existe inmaterial y universal en la mente (*esse intentionale*). Kenny, A., 1986: 82-95. Entonces el intelecto aprehende formas sustanciales universales. Esto es la intención de universalidad. El intelecto puede aprehender lo que hace a Sócrates un hombre, pero no lo que lo hace Sócrates. Esa diferencia para Ockham es irrelevante: lo que lo hace Sócrates y lo que lo hace hombre son lo mismo. El intelecto aprehende individuos y, gracias a eso, aprehende universales. El *esse intentionale* no es ya forma-especie por abstracción sino concepto-signo por intuición. Este no es un salto brusco. Ya Escoto, en su tercera acepción de la intención, había preparado el camino. Recordemos que para el *Doctor Sutil* el término *intentio* expresa en primer lugar un acto de la voluntad, luego eso que Escoto llama una *ratio formalis in re*, en tercer lugar un concepto y en cuarto lugar una *ratio tendendi in objectum*. *Reportata Parisiensis*, livre II, dist. 13, q.1, No. 4. En Swiezawski, St., 1934: 207). En sentido estricto la *intentio prima* e *intentio secunda* designan respectivamente la forma (o la esencia) absoluta de un acto simple, y la forma (o la esencia) propia del objeto de un acto comparativo, en tanto que fundamento de relación. En ambos casos se trata de la razón concebida como razón formal objetiva (*ratio formalis in re*). Partiendo de esto se entiende que la palabra *intentio* puede designar tanto el acto que tiende hacia un objeto como el objeto mismo del acto. En la escuela escotista los términos *conceptus formale* e *intentio formalis* de una parte, y *conceptus objectivus* e *intentio* objetiva de otra parte, son empleados como sinónimos. Sea acto de razón simple o acto de razón comparativa, la intención-concepto designa siempre la relación de la razón con su objeto (*relatio rationis*). A diferencia de la *ratio formalis in re*, la intención-concepto coincide en realidad con la relación entre la razón y el objeto del acto racional. Pero hay que añadir que la intención en sentido estricto, o sea como *ratio formalis*, corresponde a uno de los aspectos de la intención en sentido amplio: al *conceptus objectivus*, esto es, a la forma o la esencia del objeto del acto racional. En sentido amplio, la intención corresponde, a la vez, al acto de razón y al objeto de este acto (trátase del acto primero o del acto segundo). Ockham, al presentar al intelecto y a la cosa individual como causas parciales que confluyen en la producción del concepto-signo como efecto, se parece a Escoto quien, como vemos, identifica la intención como acto y objeto pero al rechazar la distinción formal objetiva se separa de su maestro. La intención no es más *ratio formalis* sino función-signo.

Para el *Venerabilis Inceptor*, por ejemplo, la universalidad del concepto no tendrá que ver, entonces, con la realidad del acto intelectual sino con su función significativa. Por esta función (o semiosis) se define como *intentio*: el acto intelectual tiende más allá de sí, hacia una realidad significable a ser significada. Como *intentio*, el concepto es un *signum* de la realidad y, como tal, esta en lugar de ella en todos los juicios y razonamientos en los cuales interviene.

No tenemos el propósito de profundizar las otras teorías de la intención ni las comparaciones a que pueden dar lugar. Eso excedería largamente los propósitos de nuestra monografía. No obstante, este apurado esbozo puede dar pistas para contrastar a nuestro autor con los más conspicuos modelos de la intención.

Retomemos la *Summa Logicae* I, 12, al que ya hicimos alusión (cf. supra III.5.1.); allí Ockham afirma que

“...la escritura es un signo secundario respecto de las palabras (habladas), pues entre todos los signos instituidos a voluntad las palabras tienen la primacía, así las palabras son signos secundarios de aquellas cosas de las que las intenciones del alma son signos primarios. Y, por lo tanto, dice Aristóteles que las palabras son ‘notas de las que son en el alma pasiones’. Pero aquello existente en el alma que es signo de una cosa, y de lo que se compone la proposición mental, tal como la proposición oral se compone de palabras, a veces se llama intención del alma, a veces concepto del alma, a veces pasión del alma, a veces semejanza de la cosa; y Boecio, en el comentario del *Perihermeneias*, lo llama «*intellectus*». Piensa, pues, que la proposición mental consta de «*intellectus*», no, desde luego, de «*intellectus*» que sean realmente almas intelectivas, sino de «*intellectus*» que son ciertos signos en el alma que significan otras cosas, y de los cuales se compone la proposición mental. Así, cuando quiera que alguien pronuncia una proposición vocal, primero forma en el interior una proposición mental, que no pertenece a ningún idioma, mientras que muchos forman en el interior proposiciones que, sin embargo, por (razón) de deficiencia del idioma no saben expresar las partes de tales proposiciones mentales se llaman conceptos, intenciones, semejanzas e intelectos”.<sup>213</sup>

Muchos otros autores habían señalado ya la equivocidad del término «intención». El *Doctor Invincibilis* no se sustrae a esta constatación y presenta una configuración de términos que denotan al mismo proceso del alma: «intención», «concepto», «pasión», «semejanza de la cosa»; y, respaldándose no sólo en la autoridad de Aristóteles sino también en la de Boecio, denomina a toda esta configuración «*intellectus*» (que no consta de almas intelectivas reales sino de signos que, sólo a partir del acto de entender, significan otras cosas fuera del alma). Definitivamente este es ya un pensamiento casi moderno (que, sin embargo, se presenta como la auténtica interpretación del Estagirita). La validez de la intención-concepto no consiste en su realidad objetiva sino en su ser signo natural de la cosa misma. Mejor dicho, el signo, al ser predicable de muchas cosas, traslada la “*similitudo*”: ésta ya no se localiza en la relación del signo conceptual y la cosa significada sino en la semejanza constatable entre los diversos singulares concretos existentes. El concepto significa naturalmente. La palabra, vehículo del concepto, es impuesta (instituida) por convención arbitraria entre los hombres.

Hemos leído que la intención es algo existente en el alma que se presenta como signo que significa naturalmente algo por lo cual puede suponer o que puede ser parte de la proposición mental (que no pertenece a ninguna lengua). La naturalidad de la intención-signo expresa su dependencia causal de la

---

213 *Summa Logicae* I, 12. En: Ockham, G., 1994: 57.

realidad significada (en la que solo se acepta la distinción real entre individuos). El concepto-signo es producido en el alma por esta realidad (que, en tanto es señalada, significada, afecta al alma).

La condición básica de toda estructura intencional es la de apuntar más allá de sí. Las palabras, subordinadas a lo conocido, se refieren a las cosas. El concepto dice remitencia intencional a la realidad. Las cosas se refieren a, remiten a, su causa. La realidad es señalada por el alma (intención). En este señalamiento el alma es afectada por la realidad (pasión). Señalamiento y afectación coinciden en el mismo proceso. Hay referencia porque hay intuición/abstracción y viceversa.

No hay que multiplicar entidades: intención y pasión son lo mismo.

Pero ahora

“los conceptos (ya) no son semejantes a las cosas ni las reproducen, sino que hay entre ellos una relación de causa y efecto. El efecto está, en el acto de conocimiento, por la causa y a esto es a lo que Ockham llama ‘representar’ ”.<sup>214</sup>

Una separación entre el signo y el significado mantiene la distinción entre ambos. El efecto está-por la causa. Pero algo de la causa queda en el efecto, de ahí la alusión a la “semejanza de la cosa”. Entonces la capacidad re-presentativa del signo se debe a un mayor o menor grado de presencia del significado en él. Lo que se caracteriza por un “apuntar”, por un “referirse a”, por un “remitir a”, contiene así, de alguna manera, aquello a lo que se refiere. Esta remitencia es posible por el carácter dependiente, o relacionante, del signo. Hay una dependencia del signo con respecto al objeto individual significado. En su remitencia y dependencia el signo se presenta como camino a, como medio. El concepto-signo natural es, antes que nada, *via ad rem*. Puede luego ser vía a otro concepto-signo natural. El signo lingüístico convencional subordinado al concepto-signo natural es antes todo *via ad rem* en la suposición personal de base y *via ad conceptum* o *via ad vocem* y *ad scriptum* por la suposición simple y por la material respectivamente. Y habría que agregar que la cosa individual absoluta es *via ad Deum*. Red de remitencias: semiosis.

---

214 Peña, A., 1987: 16. Este planteamiento, unido a las correlaciones ya estudiadas (cf. III.6) "apunta a que el elemento de coincidencia entre concepto y vestigio se identifica con la coincidencia entre naturalidad y causalidad: el concepto es signo natural al modo del vestigio; esto es, por relación de causalidad" (Velásquez, L., 1993: 134).

Estos presupuestos nos conducen a interpretar las llamadas «intenciones primeras» en Ockham como orientadas básicamente a posibilitar suposiciones personales en las que los términos están por las cosas significadas que siempre son, en principio al menos, singulares concretos. Es en la problemática de la suposición simple, es decir cuando el término supone por una intención del alma que funciona como universal, y en la problemática de la suposición material, es decir cuando el término supone por la voz o la escritura, que parece configurarse el ámbito de las intenciones segundas y de las imposiciones convencionales o arbitrarias. Pero esta problemática aparece como mero suplemento de la semiosis natural fundamental.

#### **IV.4. Pasión: el mundo natural(mente) semantizado en el alma**

En la pertinencia lógica, a propósito de la demostración,

“la pasión no es alguna cosa fuera del alma, inherente a aquello de lo que se dice la pasión, sino que la pasión es algo predicable mental o vocal o escrito, predicable en el segundo modo del sujeto del que se dice la pasión. Aunque hablando propia y estrictamente la pasión no sea sino tal predicable mental y no vocal ni escrito, sin embargo hablando de un modo secundario e impropio la palabra o la escritura se puede decir pasión, al modo como decimos que en esta proposición pronunciada ‘todo hombre es risible’ una pasión se predica de su sujeto”.<sup>215</sup>

Veamos detenidamente los elementos de esta definición. En primer lugar es claro que la pasión no es una cosa fuera del alma. El alma misma no es un signo predicable. Pero la pasión es algo que está en el alma como su atributo esencial por lo tanto no inhiere a los individuos de quienes predica sino que supone por ellos. El sujeto y su pasión no son lo mismo realmente, aunque supongan por lo mismo y aunque la predicación de uno del otro sea necesaria.

Esto quiere decir que la pasión se predica en el segundo modo usado por los lógicos. Ockham mismo remite a la Analítica posterior : el primer modo se refiere a un atributo “verdadero en cualquier circunstancia” (si “animal” se puede predicar con verdad de cada caso de hombre, entonces si “esto es un hombre” es verdadero, también será verdadero decir, señalando a lo mismo, “esto es un animal”); el segundo modo se refiere a los atributos esenciales que, como su nombre lo indica, pertenecen a su sujeto como elementos contenidos en su naturaleza esencial (así pertenece la línea al triángulo y el punto a la línea) y aquellos que perteneciendo a determinados sujetos, están contenidos, a su vez, en la propia definición del atribu-

---

215 *Summa Logicae* I, 37. En Ockham, G., 1994 : 135.



to (lo recto y lo curvo son atributos que pertenecen a la línea, la línea está contenida en la definición de lo recto y de lo curvo).<sup>216</sup>

La pasión se predica del alma. Pertenece a ella como elemento contenido en su naturaleza esencial. A su vez, la pasión pertenece a sus sujetos y estos sujetos a los que la pasión pertenece están contenidos en la definición de la pasión.

En sentido amplio la pasión se aplica a términos de los tres lenguajes (como sabemos, en el caso de la intención se plantea la distinción que la opone a la imposición). Este sentido amplio configura un modo impropio o secundario: en efecto, se puede decir que la palabra y la escritura son pasiones como se dice de un hombre que ríe.

Es, entonces, el sentido estricto el que conviene al tema de nuestra investigación: la pasión como parte de una proposición mental no es algo fuera del alma. Es, en primer lugar, aquel individuo del mundo en tanto conocido, conceptualizado, por el alma. Son, en suma, los estados de cosas en tanto conocidos y semantizados proposicionalmente.

Por lo que estamos viendo, no se puede tratar, al menos en el contexto de la *Summa*, más que de la pasión lógica; esto es, de la pasión cognitiva vinculada a la proposición, al enunciado declarativo, transitivo, exteroceptivo, objetivizado por las marcas de la tercera persona recurrentes en todas las proposiciones ejemplificadas. Y no puede ser de otra manera. Pero nuestra pertinencia de análisis e interpretación nos invita a recordar que este semantismo de la pasión cognitiva puede ser transgredido, desviado, sometido a un cambio de coordenadas.

La hipóstasis del λόγος, de lo lógico, según la cual el pensamiento es valorizado, hace olvidar rápidamente que el λόγος no es esencialmente exclusivo ni del πάθος lógico ni del μῦθος. En todo caso, si pasamos de la racionalidad argumentativa a la racionalidad narrativa la dimensión pragmática ya no se interdefine solamente con la sintáctica y la semántica en la perspectiva de la semiótica lógica sino que se interdefine también con lo cognitivo y con lo tímico en lo que podríamos llamar las dimensiones semánticas de la narratividad posibilitadas por cualquier enunciado.

---

216 Analítica posterior, I,4, 73a 37-73b 5. En: Aristóteles 1964: 359.

En este nuevo eje:

- (i) Lo cognitivo (re)aparece como dimensión de la creencia y del saber articulados en un relato. Ambiente de la pasión lógica que dicho relato conlleva.
- (ii) Lo pragmático se presenta como dimensión de los eventos, acontecimientos o sucesos narrados. Pero no sólo se narra una acción representada, el acto mismo de narrar en su performatividad, hace-hacer.
- (iii) Y lo tímico (θυμός: humor, ánimo, aliento, vida, disposición afectiva) aparece como dimensión del desear y del sentir, esto es, de la sensibilización que carga afectivamente los enunciados y sus enunciaciones.

En efecto, las disposiciones afectivas están en la percepción que el alma, en tanto “ser viviente”, tiene de su propio cuerpo. En este otro sentido hay, valga la redundancia, una pasión pática, propioceptiva, por la que pensamos, hablamos y escribimos “desde un cuerpo”. Este antiguo semantismo está no dicho, evitado, al menos en la pertinencia del discurso lógico de la *Summa* escolástica. Y no se trata de un reproche. Sería absurdo.<sup>217</sup>

---

217 Hay que acotar dos cuestiones: 1) Fontanille da cuenta de cómo, siguiendo una idea propuesta por A.J. Greimas (1982), la semiótica discursiva, al describir discursos concretos, en particular los mitológicos, folclóricos y literarios, ha puesto en evidencia, paralelamente a los fenómenos estrictamente sintácticos, la complejidad semántica del nivel narrativo. A partir de una representación estrictamente pragmática de las transformaciones narrativas, la semiótica ha venido elaborando gradualmente una descripción de los sujetos y de los haceres cognoscitivos. Sólo hasta muy recientemente se notó que se podrían explotar, en el nivel narrativo, los “semas tímicos”. Se empalma así con una tradición ancestral de la pasión. Fontanille, J., 1994: 175-201.

2) “Existe una larga tradición de reflexión fisiológica y sintomatológica a propósito de las pasiones, que parte de Hipócrates y de Galeno y que conduce, por medio de Descartes, a la “medicina de las pasiones” y a la “psicología de los sentimientos”, a la manera de Ribot, a principios de este siglo. Otra dinastía, que parte de los Estoicos (sobre todo de Crisipo), conduce a una multitud de tratados de moral que son ampliamente responsables de la devaluación de las pasiones como tema digno de reflexión filosófica”. Parret, H., 1995: 6.

A pesar de no ser el sentido privilegiado por la *Summa*, no debemos pasar por alto el rico semantismo del pathos. Así, “uno de los primeros sentidos comprobados de πάσχω es ‘gozar al hablar de la mujer o del pederasta’. La animalidad y el dolor están connotados y el sentido homérico de παθείω es, en efecto, el de soportar un tratamiento o ser castigado. El dolor no está necesariamente entendido en sentido físico y resaltamos una especialización del sentido hacia la designación del duelo: πενθείν, derivado de la misma raíz que παθείν/πασχείν, significa “estar de duelo, llorar a un muerto”. Πάθημα “lo que le ocurre a alguien, sufrimiento, desgracia, enfermedad, παθηκόσ, “pederasta pasivo”, παθεινός “que sufre”, son algunas derivaciones que muestran el caos del dolor, de la desgracia y del frenesí. Los médicos de la Antigüedad buscaban la causa de la pasión en el φρενης, el centro frenológico, un plexo de redes nerviosas que se extienden por todo el sistema intestinal. Las pasiones son profundas, inveteradas, afirman Hipócrates y Galeno, los filósofos-fisiólogos más antiguos. La sistemática aristotélica consagra esta intuición ya que las pasiones están ligadas allí a nuestra naturaleza sensible y animal. La relación con el centro frenológico hace de toda pasión un frenesí,

Pero este semantismo de la pasión tímica, propioceptiva, sí tendría relación con los otros tipos de enunciado ligados ya no con el lenguaje mental (o del alma) sino con los lenguajes arrojados a la exterioridad de lo sensible, del cuerpo. Con la voz humana en su relación con el habla, con la voz del sujeto poético que habla, del hablador que narra, y con los trazos del sujeto poético que escribe, del escribiente que narra, del escriba, del grabador creador de documentos. Con los oídos del sujeto patético de la escucha. Con la visión del sujeto patético espectador o lector. Se trataría, pues, además de los enunciados declarativos útiles para cualquier descripción, de los enunciados imprecativos, imperativos e interrogativos (lo que hoy llamaríamos performativos) que se abren a la reflexividad y, por ende, a la intersubjetividad; enunciados propioceptivos, interoceptivos, subjetivizados por las marcas de la primera y de la segunda personas.

Lo que aquí pretendemos es solamente enfatizar que la cultura occidental, arraigada en el pasado griego, está también construída según el diapasón de la racionalidad narrativa.<sup>218</sup>

No obstante, aunque querramos reevaluar la narratividad, el fallo paradigmático está dado ya por Aristóteles y asistimos a una jerarquización. La narratividad no puede determinar los discursos responsables de la organización del pensamiento y de las sociedades (el filósofo, el científico y el político no pueden “contar cuentos”). La filosofía lógica, en su pretendida seriedad, asegura privilegios a la teoría del conocimiento, del lenguaje y del mundo exterior, objetivizado, aprehendido en su verdad; aislando las condiciones subjetivas de la producción de esta tríada en un componente “antropológico” periférico. En el centro aparece el universo de la proposición objetiva, ahistórica, eterna. Sin embargo, desde el margen, el discurso no es solamente una serie lógica de enunciados. Es, ante todo, un encadenamiento de enunciaciones producidas en un contexto dialógico, espacio-temporal, comunitario. Pero, al menos en principio, ¿no está acaso la suposición personal para hablar de las cosas inmediatas, evidentes, en un contexto dialógico implícito?

---

una morbidez, una perturbación. De entrada, el pathos está medicado porque es patológico y, según Zenón, ‘contra natura’. Las pasiones, en el pensamiento de Platón, no son inherentes a nuestra naturaleza: éstas nacen del abandono y de la abdicación de nosotros mismos”. Parret, H., 1995: 10.

218 Parret, H., 1994: 55.

De todos modos, el trayecto que va del lenguaje mental a los lenguajes hablado y escrito es también el que preserva la pureza de la argumentación lógica natural (residente en el alma), de la contaminación con las narrativas institucionales, convencionales, culturales (del cuerpo). A pesar del rescate de la cognición sensorial, integrada con nuevos derechos por Ockham a la fundamentación gnoseológica, ésta queda lógicamente subordinada al intelecto. (No es fortuito el desencadenamiento histórico del objetivismo teórico, de cierto “terrorismo” ejercido por la lógica formal, de la crítica estructuralista de la subjetividad. Se trata, en suma, de procesos que potenciaron el mismo efecto contra el afecto: la expulsión de lo subjetivo, de lo emotivo, de lo pasional-tímico, fuera del campo filosófico, hacia donde conquistará su medio natural: el arte, la poesía, la polifonía del lenguaje ordinario de la vida cotidiana).

En la *Summa* como género literario escolástico no tenía lugar sensibilización alguna de la pasión. Está retenida en la dignidad de lo cognitivo, de lo mental. A la semiosis (significación, acción de los signos significantes sobre los individuos significables) corresponde el sentido (significado, pasión de los signos sentidos). Pero el sentido válido es el pensado, no el sentido. La *διά νοία* desplaza a la *αἴσθησις*.

Luego, como contraparte, es justo reconocer que con la preponderancia dada a la experiencia inmediata y evidente anclada en la *notitia* intuitiva hay un gesto de recuperación de lo sensible que quiebra esa severa discontinuidad entre los sentidos y el intelecto y que relativiza el mencionado desplazamiento de la *αἴσθησις* (sobre todo en relación con modelos anteriores). Por supuesto que al precio de una sumisión tal que el intelecto va a responder por los sentidos subsumiéndolos. Si bien no se trata de una reconciliación con lo sensible, se le comienza a reconocer nueva dignidad en el proceso del conocimiento.

*Intuitio* es una forma verbal de *intueor*: mirar, fijar, contemplar, observar, considerar. Asumiendo que en griego no existen ni la voz ni el concepto correspondientes hay que calibrar aquí una ruptura categórica de la episteme gnoseológica ockhamista en relación con la metafísica griega clásica.

No obstante

“Aristóteles sugiere ya, en la Retórica y en la Poética, que la función primaria del *logos* (en un discurso de tipo poético o retóricamente motivado) es demostrar y revelar evidencia o “visibilidad”. La *evidentia* y la hipotiposis, en retórica, tienen la misma naturaleza y esfera de acción. Por la evidencia el lector u oyente debe ser transformado

en espectador y en él los sentimientos deberán ser provocados de modo similar a los sentimientos del testigo ocular de los hechos reproducidos. La evidencia, en realidad, está basada en un sentido: la vista”.<sup>219</sup>

¿No es este el escenario antonomástico de la enunciación de toda proposición?. En Ockham no se trata sólo de que el lector/oyente de sus ejemplos reconozca una evidencia como simulacro retórico que coloca el referente de la proposición declarativa en el campo de los sentidos, primariamente de la vista (sentido teórico privilegiado por el intelecto), sino de que el enunciatario, efectivamente, no se conforme con el sentimiento de estar-con, de encontrar personas (por lo general el buen *Sortes*) o caracteres representados (por lo general *albus*) en la escena, sino que él mismo sea partícipe de dicha escena aquí/ahora.

En la cognición intuitiva, fundamentadora gnoseológica, es posible detectar un oculto giro desde la lógica de la especie universal hacia propuestas de la retórica y de la poética de la evidencia.

Pues bien, los retóricos clásicos discuten nociones de evidencia pero están de acuerdo con el hecho de que concierne a la descripción y la narratividad.<sup>220</sup> La evidencia pretende “pintar” eventos, como un tipo de referente (todo el ritual del *fictum*), y provocar el entusiasmo fantasmático en la vista del espectador/lector. El ojo del cuerpo se vuelve naturalmente ojo de la mente y de las facultades mentales como la imaginación y el entendimiento.

A todo esto, la hipotiposis, de acuerdo a las retóricas clásicas, es un “traer ante los ojos”: *hypotiposis, ut eam oculis subijcere videatur*.<sup>221</sup> No es esta la ocasión de recalcar en la mencionada figura sino de tomar su potencialidad para entender que puede ser usada tanto en un contexto argumentativo como en uno narrativo, y que, por lo mismo, tiene un alcance extensivo desde una palabra hasta una oración entera.<sup>222</sup>

---

219 Parret, H., 1995a: 57.

220 Parret remite en especial a Cicerón y Quintiliano. 1995a: 58.

221 Parret, H., *Ibid*.

222 Ya Eco en uno de sus trabajos pioneros traía a colación una distinción aristotélica (ονομα, ρημα y λόγος) recurrente en el *Peri Hermeneias*, en la Poética y en la Retórica, que puede ayudarnos a visualizar los alcances de esta extensión de la hypotiposis: “Aristóteles, por ejemplo, distinguía entre: *onoma*, signo que por convención significa una cosa, como /Filón/ o /barco/; *rema*, signo que significa también una referencia temporal, como /está sano/ (un *rema* también es siempre un *onoma*, pero un *onoma* no es necesariamente un *rema*); *logos*, es decir, un signo complejo, un discurso significativo entero”. Eco, U. 1976: 29. Este complejo signo-discurso, recordemos, respalda su significatividad en su capacidad para demostrar o revelar evidencia o “visibilidad”.

En fin, a pesar de las incipientes aproximaciones a la sensibilización, la pasión suprema es el conocimiento de la verdad. Intelecto recipiente y percipiente que mira, señala y nombra; que consagra así la experiencia evidente (*intuitus*). Las pasiones del cuerpo son múltiples, remiten al desorden de los sentidos y de las comunicaciones cotidianas. Lo lógico impera en el lenguaje mental articulado con los conceptos-signos naturales que suponen en sintaxis proposicionales objetivas, evidentes. Este es el campo tradicionalmente asociado por la metafísica occidental a la razón, a la vida, a la claridad, a la armonía, a lo celeste, a la universalidad, a la regularidad, a la distintividad. Como contraparte, lo pático se asocia ahora con la locura, con la muerte, con la oscuridad, con el caos, con la falta de armonía, con lo subterráneo, con la variabilidad, con la particularidad, con la irregularidad, con lo indistinto.<sup>223</sup>

Tras esta dicotomización se perfila una esquizia, una escisión entre la racionalidad argumentativa y la racionalidad narrativa. Toda la teoría del signo en el Ockham “diurno”, “oficial”, se inscribe en aquella racionalidad jerárquicamente superior. Pero en la teoría de la cognición inmediata hay un recurso “nocturno” a la poética y a la retórica de la evidencia para fundamentar el conocimiento. No obstante, los gramáticos, y específicamente los retóricos, deberán ocuparse de esas narraciones en las que campea todo tipo de *oratio*, ámbito en el que la verdad será desplazada por la veridicción (el decir-verdad) en tanto *vero-símil* (hacer-parecer-verdad). La lógica medieval no considera este ámbito pero, ya en nuestro tiempo, la semiótica discursiva, convencida de que el signo es algo que también (y sobre todo) puede usarse para mentir, persistirá en su estudio.

En todo caso son los griegos quienes tienen la responsabilidad de ese πόλεμος entre λόγος y μῦθος. La “racionalidad” del relato, del cuento, del mito, de la novela, asociada al lenguaje hablado y escrito, no fue nunca negada pero sí fue subordinada al discurso de la argumentación que, tanto en la filosofía como en la ciencia, une inextricablemente el problema del signo con el de la verdad.

En Aristóteles, autoridad a la que Ockham se acoge, el πάθος es el accidente que algo debe sufrir (o padecer) por una acción. Ejemplificando, tenemos un paralelo entre “tener una pena” y “calentarse o enfriarse”. Pero sucede que más digno que “tener una pena” es tener un conocimiento objetivo del mundo, lo que hoy llamaríamos, no por casualidad, “visión del mundo”. La pasión del alma (así, en

---

• 223 Parret, H., 1995: 10.

singular) es el conocimiento demostrativo verificable por la evidencia (expresable sólo en proposiciones). La vista, en tanto mirada, es el puente con un cuerpo ausente.

#### **IV.5. *Ipsamet Intellectio*: pragmática del sujeto-signo**

Intención, pasión, concepto, semejanza de la cosa, se refieren a lo mismo. El alma significa al mundo, tiende-hacia él (intención). El mundo es significado en el alma, recae en ella (pasión). Lo mismo desde dos perspectivas. El signo se parece a su significado (semejanza de la cosa). La cosa y el intelecto propician un signo (concepto). De nuevo, lo mismo desde dos perspectivas.

Al final, ya que “en vano se hace con más lo que puede hacerse con menos”, estos cuatro nombres son asumidos por uno solo: intelecto en acto. En efecto, al culminar el capítulo sobre la intención, Ockham, haciendo alusión a terceros, presenta el resumen de su propio itinerario teórico.<sup>224</sup> Aquello en el alma que es signo natural no es otra cosa que el acto mismo de intelección. Además del acto de entender no se precisa suponer algo más.

Ante tal suerte de equivalencia se podrían generar otros modos de metalenguaje teórico: se podría decir, por ejemplo, que el mundo natural significado en el alma produce signos de primera pasión o de intelecto primero y el mundo lógico significado en el alma produce signos de segunda pasión o de intelecto segundo.

Entonces, la proposición mental se compone de intelectos, no por alusión a almas realmente intelectivas, sino a signos en acto inmediato, intuitivo y abstractivo. He aquí la formulación definitiva de la semiosis natural del concepto-signo. En términos de nuestro metalenguaje podemos leer un gesto de (re)olución pragmática que salva del modo más económico posible el problema teórico del conocimiento. El modelo realista del concepto-imagen es desplazado por el modelo “semioticista” de la suposición personal: el acto del intelecto hace-ser naturalmente signo al concepto. El signo-concepto es, así, objetivado por el intelecto (se trata del *esse objectivum* de la *intellectio ipsamet*). Pero este “*esse objectivum*” en tanto

---

224 *Summa Logicae* I, 12. Cf. II,3.2.2.

signo tiene *esse intentionale*.<sup>225</sup> Lo propio del signo en cuanto signo es el ser “puro envío a otras realidades” a través de un vaciamiento, es decir, de una especie de *kenosis* óptica de sí mismo.

“Le propre du signe est d’être renvoi a autre chose, absence de soi, dépense totale dans le mouvement hors de soi”.<sup>226</sup>

La realidad “*in esse subjectivo*” (la “*intellectio*”) es el soporte óptico de la realidad designativa del signo en cuanto signo:

“être dans l’ame, c’est être signum rei extra”<sup>227</sup>

Pero en cuanto “*signum rei extra*”, en cuanto “*renvoi a plusieurs choses*”, a base de esa *kenosis* óptica,

“le signe ne possede aucun caractere ontique, il n’est pas defini par la singularite”<sup>228</sup>

El énfasis del signo en tanto entidad no sólo desbrozaba la vía para una distinción más precisa de (lo que hoy llamamos) uso y mención, también ponía al mundo en el substrato de toda lógica: el signo *es* algo que a su vez *se refiere* a algo. Es y refiere. Es y apunta. Es y orienta. Es y dirige. Es y señala. Esta doble dimensión distingue al signo de cualquier otro individuo singular que sólo tiene su propia presencia. El signo es signo en tanto señala a lo que no es signo. La relación de significación aparece como todo lo contrario de la relación de identidad; precisamente por eso, sin este tipo de entidades-signo que “se salen de sí mismas” (*kenosis*) no habría conocimiento alguno del mundo.

Por otro lado, el signo “rosa” designa a cada rosa singular, posibilita el conocimiento de cada rosa singular. No obstante, ello no implica la existencia de ese signo como algo real en cada individuo desig-

---

225 Quizá en la opción por el *intellectio ipsamet* que restringe el universal a una *passio animae* se vincula con dos razones: “1) El conceptualismo lógico podría devenir fácilmente –como en efecto sucedió en la filosofía racionalista de la época moderna– en un realismo de corte platónico. Si se opone el *esse objectivum*, como lo permanente e invariable, al *esse subjectivum* o acto de entender que se inscribe en el tiempo y es de naturaleza efímera, no se ve cómo podría explicarse esta relación si no se postula la real transcendencia del *esse objectivum*. 2) Se advierte de otro lado que la distinción entre *fictum* y *passio animae* es reductible a cero. Si al universal se le concibe como la *intentio secunda animae*, que por naturaleza signa muchas cosas de manera unívoca, como un predicado universal, no se ve la exigencia de recurrir todavía a un ente abstracto para que explique esta función de predicación universal. Para esta reducción vale la aplicación de la regla aristotélica-ockhamista: *entia non multiplicanda sine necessitate*”. Peña, A., 1976: 13.

226 Ricoeur, P., *Introduction au probleme des signes et du langage*. Curso en La Sorbona, 1962-63 publicado por U.N.E.F. y F.G.E.L., *Cahiers de Philosophie*, vol. I, no. 8. Citado por De Andrés, T., 1969: 174.

227 Ricoeur, P. *Op. Cit.* en De Andrés, T., 1969: 175.

228 *Ibid.*

nado, ni que cada individuo "participe" de un significado anterior a la designación. Menos aún se puede sostener que la "rosidad" como esencia exista separadamente de esta designación.

Por todo esto, en tanto entidad existente (o en tanto sustancia), el universal es, en definitiva, singular. En el plano metafísico, no existen realmente naturalezas colectivas o múltiples. En su fundamento ontológico el universal es definido como entidad individual, por consiguiente el efecto de universalidad es semiótico, es decir, es causado cuando el universal en tanto signo es aplicado a las sustancias singulares (o en términos más exactos, cuando supone personalmente por ellas). Sólo hay universalidad por (y en) la significación. Independientemente del modo natural (concepto) o del modo convencional (palabra hablada o escrita) es en tanto significación que el universal sólo existe en el ánimo de aquellos para quienes significa en acto. El postulado lógico de base es que el universal, en tanto signo, no es una cosa sustancial sino que significa sustancias.

De ahí la posibilidad del concepto-signo natural para fundamentar la universalidad a través de la polarización hacia la proposición implicada por su capacidad suposicional y para proveer de una interpretación semiótico-lingüística del conocer que desplace a la concepción icónico-realista de la semejanza.

En todo caso,

“la semejanza que pudiera haber entre las cosas y el universal que les conviene es la de causa y efecto, pero de ningún modo la semejanza por imago”<sup>229</sup>

Explicando esto en términos acuñados por Peirce podemos decir que en el modelo realista medieval estandarizado el conocimiento descansa en un iconismo en continuo tránsito entre la realidad y la mente. La “vía moderna” desbrozada por Ockham puede leerse como el paso del icono al índice (o señal). Paso del gesto mimético del “espejeo” al gesto referencial del señalamiento.

No otra cosa dice Ricoeur cuando afirma que

“Le signe est au plan du langage, ou le dire n'est pas le voir ni le faire voir. Il y a difference originaire du signe a l'image”.<sup>230</sup>

---

229 Peña, A: 1976: 13. En relación al vínculo de la significación con el universal ver Valdivia, B. 1993: 141-151.

230 cf. nota 22.

Entonces, desde el momento en que se considera una teoría del signo (no como ser sino como signo) resulta esencial distinguir el signo de la imagen, la designación de la figuración. La tesis de Ricoeur de que el lenguaje procede de la no-figuración, esto es, de que el lenguaje en tanto no-figurativo es designativo explica en mucha medida la solución final de Ockham.

“Frente a las tradicionales concepciones figurativas del conocer conceptual, Ockham ha sabido descubrir una interpretación no-figurativa sino esencialmente significativo-lingüística de ese conocer.

Y esto es lo que parecen no haber descubierto quienes siguen empeñados en ver en el ockhamismo un mero “nominalismo demoledor, empirista y antifilosófico”.<sup>231</sup>

---

231 De Andrés, T., 1969: 175.

## V. La tradición del concepto-signo natural: ¿sólo sinonimias?

Retrotrayéndonos a la fundamentación del primer capítulo de la *Summa Logicae*: primero tenemos una puesta en orden lógico de lo complejo (argumentos) a lo simple (términos). Apelando a la autoridad de Aristóteles en los Primeros analíticos, Ockham acata la definición del término como

“aquello en que se resuelve la proposición, como el predicado y (o) aquello de lo que es predicado, sea unido o dividido en cuanto a ser o no ser”.<sup>232</sup>

Luego, convocando la autoridad de Boecio en su primer libro del Comentario al Perihermeneias, formula la triplicación del lenguaje y establece el corte radical:

exterior / cuerpo / sentidos      vs.      interior / alma / mente

El primer ámbito es el de lo sensible exterior posterior (manifestado desde la posición destinadora de la comunicación –transcripción en algún cuerpo, proferición mediante la boca– o desde la posición destinataria –visión con el ojo corporal, audición con el oído corporal). El segundo ámbito es el de lo inteligible interior anterior; allí, en la definición del término mental, se convoca recurrentemente una sinonimia: se trata de una intención *o* pasión del alma (primera aparición de estos términos) y se invoca a San Agustín. Veamos.

Esta sinonimia tiene varios juegos: en el siguiente párrafo leemos que las voces son signos subordinados a los conceptos *o* intenciones del alma; hacia el final de ese mismo párrafo se habla de la posibilidad de que algunas palabras susciten pasiones del alma *o* conceptos. Y en el final mismo se establece que lo que se ha dicho de las palabras respecto de las pasiones *o* de las intenciones *o* de los conceptos hay que entenderlo de las cosas escritas en relación con las palabras (dicho sea de paso la cosa escrita parece haber perdido la dignidad de *palabra*).

Esta sinonimia, como vimos, fue ampliada en el capítulo 12 sobre primeras y segundas intenciones. Se convocará, además de los tres términos mencionados, otros dos: semejanza de la cosa e intelecto.

---

232 *Summa Logicae* I,1. En Ockham, G., 1994:13. Boehner nos ofrece una lectura en inglés probablemente más clara: ‘I call a term that into which something is resolved (viz. the predicate, or that of which something is predicated) when it is affirmed or denied that something is or is not something’. Ockham, W., 1957: 47.

¿Está Ockham hablando de lo mismo? O, para emplear su metalenguaje: ¿todos estos términos suponen por lo mismo?. En principio, apelando a la exigencia de economía enunciada tantas veces por Ockham por la que cualquier cosa que se signifique con todos los nombres sinónimos puede expresarse suficientemente con uno de ellos, diremos que sí. Pero, ¿por qué tantos significantes para un mismo significado? ¿por qué este nudo? ¿por qué esta constelación, este lugar de encuentro? también habría que admitir simultáneamente que si se trata de distintos matices significantes de lo mismo dichos énfasis producen un gesto de relativización tal que nos parece estar ante una cuasi-sinonimia.

En todo caso, de acuerdo a nuestro metalenguaje operativo tenemos que:

- (i) sintácticamente el signo es término en la proposición mental
- (ii) semánticamente el signo es pasión/intención del alma que supone significativamente por la cosa
- (iii) pragmáticamente el signo es el acto mismo del intelecto de un sujeto.

Estas son tres dimensiones de la semiótica natural del concepto-signo. No estamos multiplicando los entes innecesariamente sino observando tres dimensiones de lo mismo (el signo).

Ahora bien, allí está postulada la antecendencia natural del orden de lo conocido-significado, de lo inteligible inmanente al alma, en relación al desorden *ad placitum* del signo sensible desplegado en los lenguajes de manifestación de la comunicación humana, esto es, en las peripecias espacio-temporales de la semiótica institucional. Aquí reaparecen las dimensiones:

- (i) sintácticamente el signo es término en la proposición hablada o escrita
- (ii) semánticamente el signo es imposición para significar cosas o intenciones
- (iii) pragmáticamente el signo es el acto mismo de comunicar entre sujetos.

El eje de nuestra investigación es esa semiosis natural que precede a todo artificio. Lo natural-simple modaliza a lo institucional-complejo.

Si el concepto-signo natural no es otra cosa que el acto mismo de conocer por parte del alma, la vinculación entre el signo y la cosa conocida está determinada por la misma naturaleza del alma, que toca directamente la cosa. Por el contrario, si consideramos los signos lingüísticos sensibles –vocales o escritos– el sonido o los trazos son arbitrarios (v.gr. la multitud de idiomas, sociolectos e incluso idiolectos existentes).

Se trata, entonces, de una doble naturalidad del concepto-signo: la que se opone a “convencional” o “arbitrario” y la que se opone a “contranatural”. La primera se apoya en la segunda, esto es, en el determinismo de las “naturalezas”. Pero, a su vez, la segunda queda postulada en un de facto: el hombre conoce, y conoce la realidad ya que su conocer en ciertos casos es aplicable a ella (como la hipótesis que se somete a verificación experimental). En realidad, la despreocupación del *Venerabilis Inceptor* por trazar una senda explícitamente metafísica hará que se le tilde, sin más, de escéptico. Más que trazar esa senda se limita a constatar el hecho y a construir la teoría ontológica y epistemológicamente más económica: existe un conocimiento que postula un vínculo determinístico, “natural”, entre signo y cosa, entendiendo “natural” con la carga semántica que le da Ockham, esto es, fáctico e hipotéticamente universalizado. En la afirmación de la naturalidad del concepto-signo queda garantizado un realismo; o sea, una aplicabilidad real del signo al conocimiento.

Pero en el orden de lo conocido-significado de lo inteligible sobreviene otra cuasi-sinonimia entre la *passio animae* aristotélica y el *verbum mentis* agustiniano. Precisamente la tercera autoridad que aparece en este primer capítulo fundamentador de todo el edificio lógico de la *Summa* de Ockham es San Agustín. Ockham lo convoca para decir que los términos concebidos y las proposiciones que se forman con ellos son aquellas palabras mentales del *De Trinitate libri quindecim*,

“que no son de ninguna lengua, porque permanecen sólo en la mente y no pueden proferirse al exterior, si bien las voces, como signos subordinados a ellas, se pronuncian al exterior”.<sup>233</sup>

Agustín constata, en primer lugar, que no se puede decir nada sin pensarlo y que se piensa, a fin de cuentas, con palabras; aunque el pensamiento sea, en el fondo, anterior a las expresiones lingüísticas no sólo enunciadas sino, también, imaginadas. Es por esto que sostiene que

---

233 *Summa Logicae*, I, 1. En Ockham, G., 1994: 14.

“(…) alguien puede comprender una palabra (*verbum*) no sólo antes de que sea pronunciada, sino incluso antes de que las imágenes de los sonidos necesarios para pronunciarla estén formadas: esta palabra no pertenece a ninguna lengua, a ninguna de las que se llaman “lenguas étnicas”, entre las que se encuentra nuestra lengua latina; (...). Una vez formado el pensamiento de una cosa, conocida por todos, el verbo es lo que decimos en nuestro corazón: ni en griego, ni en latín, ni en ninguna otra lengua”.<sup>234</sup>

Enseguida, Agustín observa que, para comunicar nuestros pensamientos a otros hombres, estamos obligados a utilizar los signos corporales, audibles o visibles. Además, para comunicarnos con ausentes necesitamos signos escritos (*litterae*).

“Estos signos son signos de palabras y las mismas palabras son, en nuestro discurso, signos de las cosas que pensamos”.<sup>235</sup>

Obviamente ni por asomo esos pensamientos son signos. Aquí se ve clara la irrupción del vehículo sensible como condición que será recusada por Ockham quien pondrá al lenguaje en el espíritu. En suma, para Agustín hay en total tres verbos: el verbo del corazón, pensado fuera de toda lengua; el verbo interior pensado en una lengua étnica; y el verbo sensible exteriorizado por la palabra sensible.<sup>236</sup>

Queda sugerido el retraso del lenguaje con respecto al pensamiento. La enunciación del pensamiento-en-sí-mismo resulta imposible. Las palabras mentales “permanecen sólo en la mente y no pueden proferirse al exterior” dice Ockham acatando la autoridad de Agustín en lo relativo al *verbum cordis*. Y es que el pensamiento es extratemporal mientras que el discurso hablado o escrito entraña una duración lineal. El *verbum cordis* es anterior a todo lenguaje codificado y se distingue de los signos lingüísticos que nos

---

234 Augustinus, *De Trinitate (Patrologiae cursus completus)*, series latina... occurante J.-P. Migne, Parisiis, Garnier, 1886, t.XLII. Cap. X, 19. Citado por Kalinowski, G., 1985: 34. En el *De Trinitate* se encuentran, a propósito de la persona del Hijo de Dios, algunos capítulos, sobre todo los capítulos del X al XV, que contienen un análisis muy profundo del lenguaje, principalmente psicológico y teológico a la vez, pero que también tiene cierta importancia para la lógica y para la semiótica, en la medida en que Agustín revela estar de acuerdo con Aristóteles y los Estoicos. En efecto, el análisis agustiniano del lenguaje que abre el capítulo X titulado “*De verbum mentis in quo tanquam speculo et aenigmate videmus Deum*” difiere por su aspecto general tanto del de los Estoicos como del de Aristóteles pero concuerda con ellos en lo que respecta a lo completo, equilibrado y adecuado de la construcción teórica.

235 *Ibid.*

236 En efecto, “en el *verbum mentis* agustiniano la lingüistificación del pensamiento es más cuestión de nombre que de contenido. Late en el *verbum mentis* toda la concepción griega de idea-forma sólo que acentuadamente psicologizada.” Fortuny, F., 1983: 347. Por otro lado, el Verbo divino no es una palabra cualquiera, es aquella Palabra que aunque comunique algo a los hombres, no es signo de nada sino aquello de lo cual todo es signo, *imago*, modelo de lo creado. Hay, pues, una doble acepción de *verbum* que descansa en la polivalencia del griego λόγος: el *verbum* divino no es un σημειον sino un λόγος. En Aristóteles las palabras son σημεια; esto es, notas, señales, síntomas, de las pasiones que hay en el alma. En consonancia con esto Agustín confina el σημειον a lo sensible y el λόγος, que no es propiamente signo sino imago, a lo inteligible (*verbum cordis*) o a lo imaginable sin palabras (*verbum interior*).

permiten el conocimiento de este verbo. Sabemos que esta distinción es muy parecida a la que hace Aristóteles en el *Peri Hermeneias* cuando dice que las palabras son *notas* (muchos leen aquí *signos*) de las pasiones del alma y que estas pasiones son idénticas para todos los hombres. Por eso para Agustín las palabras habladas y escritas no designan directamente las cosas; sólo expresan un verbo interior prelingüístico. A partir del vuelco semiótico propiciado por Bacon, Escoto y Ockham, las palabras habladas y escritas, subordinadas siempre a los conceptos, designan directamente las cosas y el verbo interior es un lenguaje mental que tiende a desvincularse de ellas. De todos modos subsiste un carácter *poiético* del lenguaje; la palabra proferida es un artefacto, cuyo *exemplum* es el verbo interior. El lenguaje proferido es *kinesis*, movimiento, mientras que el verbo interior nace de un saber inmanente al alma. El deslinde con Abelardo y los modistas se refiere a la autonomía de estos lenguajes: el mental es objeto de los lógicos y es necesario y suficiente para fundamentar el conocimiento, el vocal y el escrito son objetos de gramáticos y no aportan nada esencial al conocimiento sino puro ornamento retórico.

Entonces, el concepto-signo natural de Ockham, siendo *passio animae*, ¿es verbo del corazón o es verbo interior?. El primero, en tanto inexpresable, parece más platónico que aristotélico. El segundo no puede no ser pensado en una lengua étnica (latín) y en tanto pensado así no puede no ser analizado e interpretado con categorías, parece definirse, por lo tanto, mas en la tradición del Estagirita. ¿Hay entonces una esquizia o una conciliación en el concepto-signo natural?.

Cuando se aplica un orden lógico a la proposición mental y se procede a su análisis parece que nos desplazamos al verbo interior que queda recatado en nuestro pensar y que tiene el status de lenguaje. Pero cuando reparamos en su confinamiento que lo hace improferible nos replegamos y ensimismamos en algo inaprehensible por experiencia y admisible sólo por fe.

Retornando a Agustín, éste compara el proceso humano de expresión y significación al Verbo divino, cuyo signo exterior no es la palabra sino el mundo. El mundo es el lenguaje divino. Análogamente, la actividad lingüística es una exteriorización. Todo acto personal del hombre conlleva la praxis, el saber inmanente. Podemos decir que, si el hombre crea, esto es, si obra mediante el verbo, entonces la

creación divina es una exteriorización del Verbo, de la Sabiduría divina. La creación puede así postularse como signo.

Dejamos de lado la reflexión teológica de Agustín, que establece una analogía entre nuestro verbo mental (interior) y el Verbo de Dios: así como el verbo interior se reviste en la forma de un signo “corporal”, sensible, así también se puede dar la encarnación del Verbo Divino en el mundo y en el verbo interior del hombre. Subrayamos solamente lo que cuenta más para nosotros aquí, a saber, lo que se encuentra en *De Trinitate*, como en *De Interpretatione* de Aristóteles, como en el comentario boeciano de este texto y en los estoicos, los mismos factores del lenguaje: la cosa, el pensamiento, y la palabra o la expresión escrita; esto es, el modelo triádico de la semiosis.

Subrayamos también la insistencia de Agustín sobre la inmaterialidad del pensamiento significado por el verbo exterior, instancia que recuerda la de los estoicos. No dudamos que ese pensamiento nazca en las profundidades de lo que hoy llamaríamos “conciencia”, pero nos preguntamos si alguien puede comprender realmente el verbo del corazón antes de que sea significado por la palabra (verbo) de una lengua étnica, aunque fuese sólo imaginada.

Cabe recoger, aun cuando sea muy “al paso”, a un intermediario decisivo: Tomás de Aquino. Para el Doctor Angélico el *verbum cordis* está más próximo a la *passio animae*, esto es, a lo que es concebido por el intelecto. El verbo interior, mientras tanto, es el modelo del verbo exterior porque posee la imagen de la palabra.<sup>237</sup>

---

237 Efectivamente, la teoría agustiniana de los tres verbos se vuelve a encontrar en Tomás de Aquino, sobre todo en *De Veritate* y en la *Summa theológica*. En *De Veritate*, la enseñanza de san Agustín es retomada en toda su extensión y es ampliamente desarrollada. El Aquinate nos dice, en primer lugar, que “conocemos más el verbo exterior, verbo sensible, que el verbo interior, en sí mismo inteligible únicamente; aunque el verbo exterior sea posterior al verbo interior, que es su causa eficiente y su causa final, al mismo tiempo. Es su causa final en la medida en que el verbo exterior (*verbum vocale*) es enunciado a fin de manifestar el verbo interior. Este es, entonces, el que es significado por el verbo exterior, y lo que es significado de este modo es lo inteligido (*ipsum interius intellectum*). Al mismo tiempo, el verbo interior es la causa eficiente del verbo exterior, ya que es para enunciarlo que el hombre crea a propósito, mediante un acto voluntario, el verbo exterior y le confiere un sentido, haciendo de él el signo del verbo interior. Este es también un modelo (*exemplar*) del verbo exterior”.

Tomás compara al hombre que impone un nombre a un ser con el artista (*artifex*) y concluye: “Así como consideramos para el artista tres cosas, a saber, el fin del artefacto, su modelo y el artefacto ya producido, también se encuentra un triple verbo en el locutor, a saber, lo que es concebido por el intelecto, en función de cuya significación es pronunciado el verbo exterior y que es el verbo del corazón proferido sin palabras (*sine voce*); luego, el modelo del verbo exterior, llamado verbo interior porque posee la imagen de la palabra; y el verbo exterior, llamado verbo de la palabra (*verbum vocis*). Y como para el artista, en primer lugar, viene la intención del fin, seguida por la invención de la forma del artefacto, así el verbo del corazón precede en el locutor al verbo que contiene la imagen de la palabra, y después viene, por fin, ésta última”. *De Veritate*, q.4,

¿No será que Ockham aplica la navaja a la distinción agustiniano-tomista entre verbo del corazón y verbo interior?

En realidad el *Venerabilis Inceptor* parece perfilar su concepto-signo como pasión/intención natural que está en acto en el alma precediendo lógicamente a las imposiciones convencionales, a las instituciones y gramáticas, a las diferencias culturales. Además del esquema proveniente de Aristóteles y Boecio, la forma de esta precedencia parece tener, sobre todo, un claro matiz agustiniano: el verbo interior eterno precede en el alma a sus exteriorizaciones, es decir, a sus materializaciones en el espacio-tiempo cosmológico pero también es un modelo noológico del verbo exterior. A partir de esto, toda la metafísica parece resolverse en una lógica de signos. Federhofer presenta la semiosis

“como un juego natural semejante al de un niño, que, a base de jugar con las piezas de un mecano, aprende poco a poco a construir con ellas diversas figuras. Sólo a través de su significación tienen esas piezas un fin y un lugar determinados en la ordenación del todo. Como, por otra parte, el entendimiento humano únicamente puede enriquecerse con aquellos conceptos que la experiencia aporta, al menos “*pro statu isto*” y en rigor ockhamista, nos vemos en la imposibilidad de ampliar su validez a regiones en las que, en definitiva, son otros los conceptos que tienen validez. Si es verdad que el pensamiento humano opera con conceptos tales como “Dios”, “alma”, etc..., esos conceptos, y el resultado de las construcciones que con ellos operamos, serán como un juego con signos que, a la postre, serán incógnitas X e Y “.<sup>238</sup>

Lineas arriba, a propósito de la suposición personal, recurriamos a la instancia del juego por oposición a la de la lógica y a la de la gramática. De hecho, Ockham insinúa que todo modo de conocimiento pasa necesariamente por un juego de lenguaje mental. Preserva una semiosis gnoseológica natural como

---

a. l, r. Citado por Kalinowski, G., 1985: 35. A continuación, Kalinowski, presenta una cita de la Suma Teológica en la que Tomás resume la enseñanza del Obispo de Cartago, dejando de lado al verbo del corazón pero invocando, en revancha, la autoridad de Aristóteles: “(...) para nosotros el término “*verbum*”, tomado en su sentido propio, puede designar tres cosas, sin contar una cuarta significación impropia o figurada. En el sentido más inmediato y común, se llama “*verbum*” a la palabra proferida por la voz. Esta palabra misma procede de un verbo interior; y, a doble título, según los dos elementos que se puede encontrar en el verbo exterior o la palabra: la emisión vocal y su significación. Pues, por un lado, el término vocal significa un concepto del espíritu, como diría el Filósofo; por otro lado, procede de una imaginación, siempre según Aristóteles. Y notamos que un sonido vocal puro privado de significación no tiene derecho a ser calificado de “*verbum*”: si la palabra exterior recibe este nombre es porque significa un concepto íntimo del espíritu. “*Verbum*” designa, entonces, en primer lugar y principalmente, el concepto interior del espíritu; en segundo lugar, designa la palabra que expresa este concepto interior; y en tercer lugar, la imagen formadora de esta palabra”. *Summa Theologicae*, I-a., q. 34, a. 1, r. Citado por Kalinowski, G., 1985: 36. No podemos negar esta magistral integración de dos tradiciones en una sola explicación. Citamos estos textos porque esclarecen y porque en el contexto de nuestra investigación no pueden ser ignorados.

238 Federhofer, F., “*Die Philosophie des Wilhelms v. Ockham in Rahmen seiner Zeit*”, en Franz. Stud., t. 12 (1925), pág. 292. Citado por De Andrés, T., 1969: 13-14.

fundamento para de ahí dar el salto analógico a los lenguajes exteriores de manifestación (que hoy, con otra perspectiva cultural y tecnológica, podemos extender más allá de lo hablado y de lo escrito).

Federhofer entiende que esta concepción llevaría a Ockham a un pleno relativismo. En la búsqueda de una salida a esa situación Ockham, según este autor, habría incurrido en platonismo:

“lo que a Ockham le permite bandearse entre el empirismo sensista y el subjetivismo idealista es la doctrina de las ideas eternamente valederas, *“einmal aufgestellten”*. Por encima del sujeto pensante están las proposiciones en sí (*die Satze in sich*) y las significaciones (*die Bedeutungen*), que tienen validez independientemente del sujeto pensante, para todos los tiempos y todas las zonas, y que como tales se le presentan a ese sujeto pensante (*gegenüber stehen*). Su interdependencia (*Zusammenhang und Zusammengehörigkeit*) es percibida no sólo como algo fáctico (*tatsächlicher Zusammenhang*), sino como una interdependencia necesaria (*notwendig*), que hace posible la ciencia”<sup>239</sup>.

Por la intermediación de Agustín se puede detectar un influjo platónico. Pero esta interpretación excluye la dimensión pragmática natural del sujeto en la que Ockham identifica al concepto-signo natural con el acto del intelecto. Claro, tanto las “ideas eternamente valederas” como la “proposición en sí” harían pensar respectivamente en una semántica y en una sintaxis reales que planearían sobre todo sujeto pensante y tendrían independencia ontológica. Si un signo no es naturalmente necesario carece de significado pero acaso eso autoriza, como parece, a confundir ontología con semántica?.

El mundo es significado en el alma de un sujeto que sólo lo conoce por experiencias evidentes e inmediatas, esto es, por intuición y, luego, por abstracción. Las proposiciones están hechas de signos no de cosas en sí. Incluso la ciencia no conoce cosas sino proposiciones acerca de cosas.

A pesar de la validez que puedan tener las proposiciones y significaciones por sobre el sujeto pensante, la pertinencia lógica y gnoseológica de la proposición ockhamista desvirtúa un tanto el supuesto de su independencia ontológica. Además su concepción contingentista del ser creado, formulada desde el primer artículo del credo cristiano, está reñida no sólo con el intento de encarnar los universales en el interior de los singulares sino con todo “platonismo” que autonomice el mundo de las esencias. Claro que, asumiendo el neoplatonismo de los Padres de la Iglesia tomados por Ockham como autoridades, el contingentismo creacionista cristiano no sería suficiente para borrar lo que podría verse desde la posición de Federhofer como un efecto de platonismo.

---

239 Federhofer, F., *Op.Cit.* 294. En: De Andrés, T., *Ibid.*

Sacando en limpio, queda postulada metafísicamente una semiosis natural anterior al sujeto y por la que el sujeto es primero cognoscente y después hablante/oyente, o escritor/lector en semiosis convencionales, esto es, en instituciones. Hay, para este teólogo medieval, un modo de conocimiento proto-comunicativo que no es una lengua convencional, es decir, que no está gramaticalizado, pero que sí es un lenguaje lógico que opera (o juega) con signos. La novedad es esa, el pensamiento si bien no es naturalmente una lengua, (se) compone intencionalmente (como) lenguaje. Se trataría, en términos modernos, de un ámbito de significantes y significados inmateriales y espirituales. Las expresiones y significaciones, subordinadas a dicho ámbito, al atravesar (y estar atravesadas) por lo material y empírico tienen que ver con los avatares del cuerpo en el mundo.

A final de cuentas Ockham aprovecha el “*verbum mentis*” para proclamar básicamente tres principios:

- (i) el pensamiento humano es sólo un lenguaje sobre la realidad;
- (ii) toda reflexión o conocimiento del mundo surge de un alma estrictamente subjetiva y se mantiene dentro de ella;
- (iii) la “realidad” es y sólo es una “realidad conocida” o “dicha en la mente”. No puede haber pretensión alguna de exhaustividad de la realidad en sí misma.

Si algo ha quedado claro luego de esta investigación es el hecho de que los conceptos-signos naturales son nuestra contraseña para avanzar en el laberinto del conocimiento. Están en nosotros y más allá de nosotros. Organizan su coincidencia suposicional en la proposición y garantizan así la validez de nuestro conocimiento. Si bien para dar consistencia lógica a nuestra comunicación se valen de las palabras proferidas y escritas subordinadas a ellos, el paradigmático discurso inicial de la *Summa Logicae* que hemos explorado no parece querer vincular íntimamente las palabras escritas u orales con los conceptos mentales. Eso era lo usual. Ahora sucede todo lo contrario. De lo que se trata es más bien de desvincular, de autonomizar el “lenguaje mental que no pertenece a ningún idioma” de su expresión idiomática. Desvinculación entre el pensamiento y su expresión sensible que no pretende asimilar o acercar la acción mental a la “realidad” sino subrayar que el pensamiento también es un lenguaje. Tiene por eso con la realidad el mismo tipo de relación que las palabras orales o escritas con su denotado.

El pensar es un decir. El pensar da lugar a un conocimiento cuya esencia radica en ser un lenguaje con el que la subjetividad finita se dice a sí misma la realidad que vive, se dice a sí misma el contacto inmediato que ha establecido con la realidad a través de la experiencia. La mediación de los signos es decisiva para que los contactos inmediatos entre la entidad subjetiva pensante y la realidad conocida se plasme en conocimiento.

## Epílogo: Retornando a una novela

Nuestro recorrido argumentativo, teórico, fue paradójica y prácticamente desplegado y motivado desde una racionalidad narrativa. Retomémosla: el conjunto de inquietudes de nuestra investigación coincide, a final de cuentas, con las sanciones e interpretaciones al concluir el Séptimo Día.<sup>240</sup>

Esa extraña risa aristotélica afecta a todo discurso, y más aún al que se cree en posesión de una verdad inmutable y esotérica. La verdad ríe. Por eso debemos aprender a reirnos de ella. De Andrés nos recuerda que la reacción ockhamista frente al abstractismo racional del siglo XIII, con su decidida orientación hacia una ontología del singular concreto guarda notable sintonía con la reacción filosófica de nuestro tiempo frente a ese otro abstractismo de los siglos XVIII y XIX, que es el Racionalismo y el Idealismo Alemán.<sup>241</sup>



240 “(...) Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que estos se rían de la verdad, lograr que la verdad ría, porque la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad.

-Pero maestro -me atreví a decir afligido-, ahora habláis así porque os sentís herido en lo más hondo. Sin embargo, existe una verdad, la que habeis descubierto esta noche, la que encontrasteis interpretando las huellas que habíais leído durante los días anteriores. Jorge ha vencido, pero vos habeis vencido a Jorge, porque habeis puesto en evidencia su trama...

-No había tal trama -dijo Guillermo-, y la he descubierto por equivocación.

La afirmación era contradictoria, y no comprendí si Guillermo quería realmente que lo fuese.

-Pero era verdad que las pisadas en la nieve remitían a Brunello -dije-, era verdad que Adelmo se había suicidado, era verdad que Venancio no se había ahogado en la tinaja, era verdad que el laberinto estaba organizado como lo habeis imaginado vos, era verdad que se entraba en el finis Africae tocando la palabra *quatuor*, era verdad que el libro misterioso era de Aristóteles...Podría seguir enumerando todas las verdades que habeis descubierto valiéndoos de vuestra ciencia...

-Nunca he dudado de la verdad de los signos, Adso, son lo único que tiene el hombre para orientarse en el mundo. Lo que no comprendí fue la relación entre los signos. He llegado hasta Jorge siguiendo un plan apocalíptico que parecía gobernar todos los crímenes y sin embargo era casual. He llegado hasta Jorge buscando un autor de todos los crímenes, y resultó que detrás de cada crimen había un autor diferente, o bien ninguno. He llegado hasta Jorge persiguiendo el plan de una mente perversa y razonadora, y no existía plan alguno, o mejor dicho, al propio Jorge se le fue de las manos su plan inicial y después empezó una cadena de causas, de causas concomitantes, y de causas contradictorias entre sí, que procedieron por su cuenta creando relaciones que ya no dependían de ningún plan. ¿Donde está mi ciencia? He sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo.

-Pero, sin embargo, imaginando órdenes falsos habeis encontrado algo...

-Gracias Adso, has dicho algo muy bello. *El orden que imagina nuestra mente es como una red, o una escalera, que se construye para llegar hasta algo. Pero después hay que arrojar la escalera, porque se descubre que, aunque haya servido, carecía de sentido.*” Eco, U., 1985: 595-596. La cursiva es nuestra.

241 De Andrés, T., 1969: 280.

Entre el dogmatismo de los poderes que son Legión y el dogmatismo de quienes creen poder demostrar una verdad inmutable oculta bajo las apariencias Eco no escoge. Ambos son arrojados al ámbito metafísico de lo que es demasiado serio para ser sin más verdadero. ¿No será que la única actitud que conviene al nominalismo teórico es el humor práctico?

El invento del monje británico de la novela medieval se moldea sobre la figura del *Doctor Invincibilis*. Otra contaminación intertextual nos lleva hacia Sherlock Holmes. Humor y nominalismo son el imperativo contenido en la frase final de la novela y en el título de la misma: *stat rosa pristina nome, nomina nuda tenemus*. Los signos son lo único que nos orienta en el mundo. La rosa primigenia existe por su nombre, pero sólo tenemos nombres desnudos, sin esencia. Lo que son la rosa y la cosa se hallan íntimamente imbricados en el nombre mismo de “rosa”. Las rosas físicas se amustian. La rosa prístina y real permanece en el nombre desnudo. Sólo disponemos del nombre para nuestro uso permanente. Pero si sólo tenemos nombres entonces la seriedad de los nombres es graciosa y cancelable en comparación con la seriedad tiránica de una cosa como substancia universal o esencial. De nuevo con De Andrés:

“el ockhamismo es el gesto épico de quemar las naves de la “natura”, sin renunciar por ello, ni mucho menos, a la travesía arriesgada de una explicación de la realidad, estructurada en una auténtica ciencia”<sup>242</sup> ...*de los signos*.

Esto refiere los nombres a una acción que, a final de cuentas, ha de guiarse más por retórica (o semiótica discursiva) que por lógica, más por lo posible que por lo necesario, más por lo efectivo que por lo fundamental. Ante la imposibilidad de descubrir el orden fundador y necesario (que ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia) hacemos nuestro simulacro de orden (que es como una red o como una escalera) que se construye para obtener algo y que después padece un vaciamiento de sentido. ¿Anuncio de la razón instrumental?

En la filosofía que sigue la doctrina del pragmatismo de Peirce, ese simulacro o guía de acción se denomina “abducción” (cuasi-sinónimo de hipótesis). Guillermo de Baskerville, al igual que su creador Umberto Eco, practica la abducción. Las verdades sirven para intuir, para avanzar a tientas y adivinar. Para apostar por otras verdades efectivas y no fundamentales. Para construir rutas que luego se desechan. ¿Utilitarismo?...

---

242 De Andrés, T., 1969: 28. El añadido en cursiva es nuestro.

El encuadre antropológico se entrama con el teológico

“la libertad de Dios es nuestra condena, o al menos la condena de nuestra soberbia”<sup>243</sup>

En efecto, no puede mostrarse ni demostrarse plan alguno de una inteligencia y, si existiese, sería incognoscible. Ante nosotros se despliegan cadenas causales concomitantes o contradictorias pero básicamente contingentes, sin orden inteligible alguno. Dios, a la vez que ser necesario, está totalmente penetrado de posibilidad. Tiende a borrarse la diferencia entre Dios y el caos primigenio.

Ockham afirma la absoluta omnipotencia de Dios y su absoluta disponibilidad respecto de sus propias opciones, ¿no equivale esto a demostrar que Dios no existe?. Dejemos abierta la pregunta.

Guillermo de Baskerville da a entender que una respuesta afirmativa a esta pregunta haría imposible la comunicación de cualquier saber. Ausente Dios como criterio último de verdad, todo saber posible y comunicable quedaría negado. Pero la virtual ausencia de Dios se salva asumiendo la enunciación de los artículos de fe como verdades tan reveladas como indemostrables.

Detengámonos en este punto crítico.<sup>244</sup> Aunque nunca comprendamos la compleja maraña de relaciones de los signos entre sí debemos admitir que son nuestra brújula. Nuestro sino.

---

243 Eco,U., 1985: 596.

244 Inquieta un acontecimiento de la etimología castellana que cabe consignar: entre los siglos XIII y XV la acepción de “signo” como constelación, esto es, como “señal celeste”, propició por vía semiculta el vocablo *sino* (“la constelación en cuanto predestina la vida humana”, 1335; y “destino del hombre”, 1490). Corominas,J., 1976: 531. Hacia el final del itinerario de la presente monografía esa borradura de la “g” parece cargada de insinuaciones.

# APÉNDICE

Presentamos a continuación la síntesis de las obras de Ockham elaborada por Philotheus Boehner.\*

## BIBLIOGRAPHICAL NOTE

Ockham's works may be divided into two major groups which seem also to belong to two different periods of literary activity. To the first group belong nearly all works written before his open conflict with the Papacy; to the other group, all works directly or indirectly concerned with this conflict. We shall call the former his non-political writings; the latter (following the example set by the editors of that group) we shall refer to as the political writings —although not all of them are concerned with the discussion of political questions.

### A. OCKHAM'S NON-POLITICAL WRITINGS

A critical edition is being prepared under the general editorship of E. M. Buytaert (with the co-operation of I. Dam, G. Mohan, and E. A. Moody), under the title *Gulielmi Ockham Opera omnia philosophica et theologica*, St Bonaventurae, N.Y., & Paderborn. The first volume is in the press: *Expositionis in libros arlis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. E. A. Moody (see below I.1).

#### I. WRITINGS ON LOGIC

1. *Expositio super librum Porphyrii*. An explanation of Porphyry's *Introduction* to Aristotle's *Categories*, dealing with the five predicables 'genus', 'species', 'differentia', 'property', 'accident'. The only complete edition is the one made by Marcus de Benevento (Bologna 1496) The work was composed, most probably, after the *Commentary on the Sentences* (see below III.1).
2. *Expositio super librum Praedicamentorum*. An explanation of Aristotle's *Categories*, dealing with the ten most generic predicates (viz. substance, and the nine categories of accidents—quantity, quality, relation, etc.). There is only one complete edition, that of Bologna 1496—cf. I.1 above. This work was written after the former.
3. *Expositio super duos libros Perihermenias*. An explanation of Aristotle *On Interpretation*, dealing with propositions, their analysis, their truth and falsity, their classification and their opposition and conversion. Only complete edition: Bologna 1496. The work was written after I.2 above.  
This, together with the two preceding works, was published in one volume by Marcus de Benevento, who called it *Expositio aurea super artem Veterem*. The title is not justified by the manuscript tradition.
4. *Expositio super duos libros Elenchorum*. An explanation of Aristotle *On Sophistical Refutations*, which constitutes the ninth book of the *Topics*. It deals with fallacies. There is no printed edition. It was written after I.3
5. ***Summa totius logicae*. This work deals in three parts with (1) terms, (2) propositions, and (3) arguments. It was written certainly before 1328, and probably after 1320. It is preserved in many manuscripts and many printed editions. New edition by Ph. Boehner in Franciscan**

---

\* Ockham, G., 1957: lii - lviii.

**Institute Publ., Text Series, No. 2, Pars Prima, St Bonaventure, N.Y., and Pars Secunda et Tertiae prima, ibid. 1954; the end of the Third Part will be edited by I. Dám.**

6. *Compendium logicae or Tractatus logicae minor*. A very condensed presentation of logic, following the general outline of the *Summa totius logicae*, and preserved, as far as we know, only in one manuscript, viz. Assisi 690. Another manuscript of this work, destroyed in 1945, was dated 1345.
7. *Elementarium or Tractatus logicae medius*. Another systematic work on logic, shorter than the *Summa totius logicae* but more extensive than the *Compendium logicae*, and written in a more personal style. As far as we know, it is found only in one manuscript, viz. Munich, Staatsbibliothek, lat. 1060, which was written in 1348.

Concerning the authenticity, nature, and relation of these three works (I.5-7) on logic, cf. Ph. Boehner, 'Three Sums of Logic attributed to William Ockham', in *Franciscan Studies* XI (1951), pp. 173 sqq.

## II. WRITINGS ON PHYSICS

1. *Expositio super octo libros Physicorum*. An explanation of Aristotle's *Physics*. A work of major importance, of which there is no printed edition. It was written after I.1-4, as is shown by the references to these works. An edition is being prepared by G. Mohan (*Opera omnia phil. et theol.*).
2. *Summulae in libros Physicorum*. A summary of Aristotelian physics, sometimes also called *The Natural Philosophy*. Only a part of this work was completed by Ockham. It seems to be one of the later works. There have been several editions since that of Bologna 1494.
3. *Quaestiones super libros Physicorum*. Questions on Aristotle's *Physics*. This work was certainly written after the *Quodlibeta* (see below III.3), which are frequently quoted in it. No edition is known to us. Thus far three manuscripts have been discovered, of which one is incomplete.

## III. WORKS ON THEOLOGY

1. *Ordinatio Ockham*. The first book of Ockham's commentary on the first book of the *Sentences* of Peter Lombard. The *Sentences* of Peter Lombard, a systematically arranged compilation of passages from the Fathers and theologians, was the official textbook of theology in the medieval universities. Ockham commented on all four books, the first of which deals with God, the second with creation, the third with redemption, and the fourth with salvation and the end of man. Ockham's comments are written in the form of questions dealing with certain problems in the official textbook or with problems in some way connected with it. The first book of Ockham's commentary on the *Sentences* is called the *Ordinatio* because he 'ordered' or prepared it for publication on the basis of his lecture notes. There is evidence that he revised his original text at least twice, mostly by minor additions. The *Ordinatio* was finished before 1323. It exists in many manuscripts and two printed editions (Strasbourg 1483 and Lyons 1495). It is the main source for Ockham's theological and philosophical doctrines. A new edition is being prepared by E. M. Buytaert (*Opera omnia phil. et theol.*).
2. *Reportatio Ockham*. Ockham's questions on the second, third, and fourth books of the *Sentences*. It is much shorter than III.1, since only a few questions are dealt with. In addition, several questions contained in the only printed edition (Lyons 1495) do not belong to the *Reportatio*; they are not found in the better manuscripts. The problems regarding these questions—in particular whether they may be a special work of Ockham (perhaps *Quaestiones disputatae*)—are not yet settled. The work is called *Reportatio* because it is a 'report' of Ockham's lectures. The *Reportatio* is later than

the lectures on the first book, which are now preserved only in the revised form of the *Ordinatio* (see above III.1); but while the lectures on the first book were revised and transformed into an *Ordinatio*, the *Reportatio* is still in its original state, and as such it now represents the earliest work of Ockham that has been handed down to us. A new edition is being prepared by E. M. Buytaert (*Opera omnia phil. et theol.*).

3. *Quodlibeta septem*. These contain discussions ‘on anything and everything’ (*quodlibet*). *Quodlibetum* is a technical term; it means disputations which, with a certain solemnity, were held twice a year. On those occasions there was little restriction on the nature of the questions which could be asked, though it was required that they should be discussed in the form of the scholastic disputation. It seems that Ockham’s *Quodlibeta* are *reportationes*, since they are preserved in an unfinished and much condensed state. They were probably written before 1324, but certainly after his commentary on the *Sentences* (III.1, 2) and probably after II.1. There are several old printed editions of this work (e.g. Paris 1487-8; Strasbourg 1491).
4. *Tractatus de corpore Christi*, or *Primus tractatus de quantitate*.
5. *Tractatus de sacramento altaris*, or *Secundus tractatus de quantitate*. These two works (III.4, 5) deal with the problem of quantity, raised with a view to an explanation of the Holy Eucharist. There are a number of old editions and a modern one (by T. B. Birch, Burlington, Iowa, 1930); all these present both tracts as one work, but this procedure is not substantiated by the manuscript tradition.
6. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*. A treatise on predestination and on the prescience of God. It deals with the problem whether God knows future contingent facts, that is, events which depend on an act of free will. The first edition formed part of the *Expositio aurea* (cf. I.3 above); there is also an edition by Philotheus Boehner in: Franciscan Institute Publications, Philosophy Series No. 2, St Bonaventure, N.Y., 1945.
7. *Quaestiones variae*. This is an artificial title for a group of questions which are printed in the edition of the *Reportatio* (cf. III.2 above), but which do not belong to its original form. They seem to have been composed later than the *Reportatio*.

## B. POLITICAL WRITINGS

Since I have very little personal acquaintance with the textual tradition of these works, and since a critical edition is now being prepared by the Manchester University Press (of which, so far, two volumes have appeared: *Guillelmi de Ockham Opera politica*, ed. J. G. Sikes, VOL. 1, Manchester 1940; ed. H. S. Offler, VOL. III, *ibid.* 1956), I will confine myself to an enumeration of the principal writings, adding only a few remarks.

1. *Opus nonaginta dierum*. *The work of ninety days*, so called because it was allegedly written within ninety days. It was Ockham’s first work against Pope John XXII, concerning the controversy about the problem of Franciscan poverty. Written in 1333-4.
2. *De dogmatibus papae Joannis XXII*. Written in 1334.
3. *Contra Joannem XXII*. Written in December 1334-5.
4. *Compendium errorum papae Joannis XXII*. Written after the death of Pope John XXII, 4 December 1334.
5. *Tractatus ostendens quod Benedictus papa XII nonnullas Joannis XXII haereses amplexus est et defendit*. Written before 1342, probably 1337-8.

6. *Allegationes de potestate imperiali*. Written in 1338.
7. *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali*. Written between the years 1339 and 1342.
8. *An rex Angliae, Pro succursu guerraee possit recipere bona ecclesiarum*. Written between the years 1338 and 1340.
9. *Consultatio de causa matrimoniali*. Written ca. 1341.
10. *Dialogus*. This is the main work, where Ockham treats extensively of the question of the relation between Church and State, showing the pros and cons without revealing his own position. Hence it must be used with caution. It was written in 1334-8.
11. *Tractatus de electione Caroli IV*. Written in 1348.
12. *Breviloquium de principatu tyrannico.*, Written ca. 1341-2.
13. *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*. This work reveals Ockham's surprisingly moderate position with regard to the problem of the relation between Church and State. Written ca. 1347.

### C SPURIOUS WRITINGS

1. *Centiloquium*, ed. Lyons 1495, together with III.1-2; new edition by Ph. Boehner in *Franciscan Studies I* (1941), i, 58-72; ii, 35-54; iii, 62-70; II (1942), 49-60, 146-57, 251-301.
2. *Tractatus de principiis theologiae*, ed. L. Baudry (*Études de phil. médiévale*, 23), Paris 1936.
3. *Tractatus de successivis*, ed. Ph. Boehner (Franciscan Institute Publ., Philosophy Series No. 1, St Bonaventure, N.Y., 1944).
4. *De puncto; de negatione*, MS. Basle F II 24, fol. 30-2; unedited.
5. *De relatione*, ed. G. Mohan in *Franciscan Studies XI* (1951) [273]—[303].

## BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicolás:  
1978 Historia de la Filosofía (Antigua, Patrística, Escolástica). Montaner y Simón. Barcelona.
- Aristóteles:  
1964 Obras. (Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch). Aguilar. México.
- Baudry, Louis:  
1934 "A propos de la Théorie Occamiste de la Relation". En: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. Dirigees par Et. Gilson et G. Thery. O.P. Libraire Philosophique J. Vrin.
- Beuchot, Mauricio:  
1987 Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje. UNAM. México.  
1988 Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles post-medievales. UNAM. México.  
1991 La filosofía del lenguaje en la Edad Media. UNAM. México.  
1991a "La filosofía escolástica en los orígenes de la semiótica de Peirce". En: Analogía Filosófica. Revista de Filosofía. Investigación y difusión. Año V. Julio-Diciembre. No. 2. México D.F.
- Bochenski I.M.:  
1976 Historia de la lógica formal. Gredos. Madrid.
- Boehner, Philotheus:  
1958 Collected Articles on Ockham. Franciscan Institute St. Bonaventure. New York.  
1959 Medieval Logic. An outline of its development from 1250-c.1400. Manchester University Press. Great Britain.
- Cappelletti, Angel:  
1993 Textos y estudios de Filosofía Medieval. Universidad de Los Andes. Consejo de Publicaciones. Mérida. Venezuela.
- Copleston, Frederick:  
1961 Medieval Philosophy. Harper & Row Publishers.

- 1971 Historia de la Filosofía, Ed. Ariel S.A. Barcelona, (3er. Tomo).
- Corominas, Jean:  
1976 Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana. Gredos. Madrid.
- Crombie, A.C.:  
1983 Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo, Alianza Editorial, Madrid.
- De Alejandro, José María:  
1974 Gnoseología, BAC, Madrid.
- De Andrés, Teodoro:  
1969 El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje, Gredos, Madrid.
- Deely, John:  
1990 Basis of Semiotics. Indiana University Press. Bloomington Indianápolis.
- De Muralt, André:  
1994 "La lección de Ockham". En: A propósito de Guillermo de Ockham y su obra. Editorial Norma. Santa Fé de Bogotá.
- Derrida, Jacques:  
1971 De la Gramatología. Siglo XXI. Buenos Aires. Argentina.
- De Saussure, Ferdinand:  
1977 Curso de Lingüística General. Losada. Buenos Aires. (16ava. edición).
- Eco, Umberto:  
1976 Signo. Ed. Labor. Barcelona.  
1978 Tratado de Semiótica General. Nueva Imagen+Lumen. Barcelona.  
1985 El Nombre de la Rosa. Lumen. Barcelona.  
1985a. Apostillas a El Nombre de la Rosa. Lumen. Barcelona.  
1988 De los espejos y otros ensayos. Lumen. Barcelona.  
1990 Semiótica y filosofía del lenguaje. Lumen. Barcelona.  
1992 Los límites de la interpretación. Lumen. Barcelona.  
1994 "Significado y denotación de Boecio a Ockham". En: Guillermo de Ockham y su obra. Editorial Norma S.A. Santa Fé de Bogotá.

- Fernandez, Clemente:  
1980 Los filósofos medievales. (Selección de textos). BAC. Madrid.
- Ferrater Mora, José:  
1978 Diccionario de Filosofía, Ed, Sudamericana, Buenos Aires.
- Florez, Alfonso:  
1994 "El pensamiento de Ockham". En: A propósito de Guillermo de Ockham y su obra. Editorial Norma. Santa Fé de Bogotá.
- Fontanille, Jacques:  
1993-94 "Las bases perceptivas de la semiótica"; en: Morphé, Revista de Ciencias del Lenguaje. Números 9-10. Universidad Autónoma de Puebla. México. Julio 93-Junio 94.
- 1994 "Propuesta para una tópica narrativa de carácter antropomorfo". En: Figuras y estrategias. En torno a una semiótica de lo visual. Siglo XXI. México.
- Fortuny, Francesc J.:  
1983 "Guillermo de Ockham". En : Los Filósofos y sus Filosofías. Ed. Vincens-Vives, Barcelona.
- Fraile, Guillermo:  
1975 Historia de la Filosofía II (Filosofía Judía, Musulmana, Alta Escolástica: desarrollo y decadencia), BAC, Madrid.
- Gilson, Etienne:  
1940 La filosofía en la Edad Media. Ediciones Sol y Luna. Buenos Aires.
- 1960 La unidad de la experiencia filosófica. Ediciones Rialp S.A. Madrid.
- 1980 La filosofía en la Edad Media. Gredos. Madrid.
- 1974 Lingüística y filosofía. Gredos. Madrid.
- García de Diego,  
Vicente  
1995 VOX Diccionario Ilustrado Latino - Español Español - Latino. Bibliograf S.A. Barcelona.

- Greimas, A.J.:  
1982                      Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Gredos. Madrid
- Hénault, Anne  
1992                      Histoire de la Sémiotique. Presses Universitaires de France. Paris.
- Hierro, José:  
1980                      Principios de filosofía del lenguaje. Alianza Editorial. Madrid.
- Hirschberger, Johannes:  
1983                      Historia de la Filosofía, Ed. Herder, Barcelona.
- Jakobson, Roman  
1975                      Ensayos de Lingüística General. Seix Barral. Barcelona.
- Jolivet, Jean:  
1969                      Historia de la Filosofía, Siglo XXI Editores S.A. México.  
  
1974                      "Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIVe Siecle". En: Peter Abelard. Proceedings of the International Conference Louvain, May 10-12, 1971. Edited by E.M. Buytaert. Luven University Press. Belgium.
- Kalinowski, Georges:  
1985                      Sémiotique et philosophie. Editions Hadés-Benamins. Paris-Amsterdam.
- Kenny, Anthony:  
1986                      "Aquinas: Intentionality". En: Philosophy trough its past. Edited and introduced by Ted Honderich. Penguin Books. Middlesex. England.
- Kuhn, Thomas:  
1985                      La estructura de las revoluciones científicas. F.C.E. México.
- Locke, John:  
1992                      Ensayo sobre el entendimiento humano. F.C.E. (3ra. reimp.). México.
- Morris, Charles:  
1962                      Signos, lenguaje y conducta. Losada. Buenos Aires.

- 1974 La significación y lo significativo. Alberto Corazón. Madrid.
- 1994 Fundamentos de la teoría de los signos. Paidós Comunicación. Barcelona.
- Ockham, William:
- 1957 Philosophical Writings. A selection edited and translated by Philotheus Boehner, O.F.M. Thomas Nelson and Sons. Toronto, N.Y., París.
- 1994 Suma de Lógica. (Traducida por Alfonso Florez. El texto corresponde a la primera de las tres partes de la edición crítica de la Summa Logicae, contenida en el volumen I de la Opera Philosophica publicada por The Franciscan Institute de la St Bonaventure University, Nueva York, en siete volúmenes, 1974-1988). Editorial Norma. Santa Fé de Bogotá.
- 1992 obre la suposición. (Edición bilingüe. Traducción: Antonietta Vatta). Universidad Panamericana. México.
- Pabón S. de Urbina,  
José María
- 1986 VOX Diccionario Manual Griego - Español. Bibliograf S.A. Barcelona.
- Parret, Herman:
- 1993 Semiótica y Pragmática. Edicial. Buenos Aires.
- 1994 De la semiótica a la estética. Edicial. Buenos Aires.
- 1995 Las Pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad. Edicial. Buenos Aires.
- 1995a "Semiótica de la similitud ficcional". En: Lienzo # 16; Revista de la Universidad de Lima. Diciembre.
- Peirce, Charles:
- 1974 La ciencia de la Semiótica. Nueva Visión. Buenos Aires.
- 1987 Obra Lógico-Semiótica. Taurus. Madrid.

- Peña Cabrera, Antonio:  
1987 "El lenguaje y la constitución del hombre occidental". En: Lenguaje y concepciones del mundo. Ed. Asociación Cultural Peruano Alemana, Lima.
- 1976 "Los universales y el problema del concepto en el medioevo". En: Dianoia. Anuario de Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos, Alice:  
1987 "Signum": de la semiótica universal a la metafísica del signo. EUNSA. Pamplona. España.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío:  
1988 Historia del Pensamiento Filosófico y Científico I. Antigüedad y Edad Media. Ed. Herder, Barcelona.
- Swiezawski, Stefan:  
1934 "Les intentions premieres et les intentions secondes chez Jean Duns Scot". En: Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age. Dirigees par Et. Gilson et G. Thery, O.P. Librairie Philosophique. J.Vrin. París.
- Urban, W.M.:  
1979 Lenguaje y realidad. Fondo de cultura económica. (1era. reimp.). México.
- Valdivia, Benjamín:  
1993 "Ockham: suposición y ontología". En: Analogía Filosófica. Revista de Filosofía. Investigación y difusión. Año VII. Julio-Diciembre. No. 2. México D.F.
- Vattimo, Gianni (comp.):  
1994 Hermenéutica y racionalidad. Grupo Editorial Norma. S.A. Bogotá.
- Velásquez, Lorena:  
1993 "El concepto, como signo natural. Una polémica acerca de Ockham". En: Analogía Filosófica. Revista de Filosofía. Investigación y difusión. Año VII. Julio-Diciembre.No. 2. México D.F.

- Verón, Eliseo:  
1987  
La Semiosis Social. Editorial Gedisa. Buenos Aires.
- Vignaux, Paul:  
1948  
Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle. Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal. Montreal.
- 1958  
El pensamiento en la Edad Media. Fondo de Cultura Económica. México.