

1
SAP

INGRESADO
M F N
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (II)* 83

ARTICULOS

- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *Nacimiento, vida y transfiguración del filósofo griego* 95
- IGNACIO MIRALBELL: *La transformación ockhamista de la teoría de la suposición* 111
- OLGA L. LARRE-J. E. BOLZÁN: *La noción de lugar en Guillermo de Ockham* 137

NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *Naturaleza del hombre "axial" en Sergio Sarti* 151

BIBLIOGRAFIA

- CARMELO E. PALUMBO: *Cuestiones de Teología, Ética y Filosofía*, (Octavio N. Derisi), p. 156; F. RICKEN: *Ética general* (C. I. Massini Correas), p. 157.
-

1989

Año XLIV

(Abril-Junio)

Nº 172

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA — JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

OM

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO. EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCION EN SANTO TOMAS

II

LAS MULTIPLES DESVIACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO HUMANO DERIVADAS DEL DESCONOCIMIENTO DE LA ABSTRACCION INTELECTUAL

El problema central del conocimiento humano reside en el modo de la conjunción de los conceptos o ideas de la inteligencia con los datos de la intuición sensitiva. Porque sin la intuición sensitiva no hay contacto inmediato con la realidad trascendente; y sin el concepto o idea no se llega a penetrar y aprehender el ser formalmente tal, como ser. Y en el modo cómo se conjugan los dos conocimientos sensitivo e intelectual está el nudo del problema.

Por eso vamos a exponer las diversas posiciones que por distintos caminos se desvían de la verdadera unión de estos dos conocimientos, que conducen a la aprehensión del ser trascendente, a posesionarse de la verdad de las cosas y del propio hombre y de Dios.

A) Los espiritualistas exagerados o racionalistas

1. — *Platón coloca el origen de las ideas o esencias en sí en una intuición del alma, habida en una preexistencia. Los sentidos —que son por participación de las ideas— suscitan en el alma el recuerdo de las ideas, contempladas en la preexistencia. El conocimiento intelectual no es propiamente una adquisición de ideas, sino simplemente un recuerdo reavivado de las mismas, logradas en una preexistencia.*

En Platón hay una escisión entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Por eso, el alma es una substancia completa, en la cual consiste el hombre. El cuerpo sólo es una cárcel del alma. Su conocimiento es el de las ideas; el de los sentidos sólo sirve para suscitar el recuerdo de las mismas.

2. — *Para Descartes las ideas no provienen de los sentidos, sino por infusión de las mismas por Dios, ya formalmente, ya virtualmente, porque Dios ha dado al alma la fuerza para crear por sí misma sus propias ideas.*

De aquí que también para Descartes el alma es una substancia completa y, por más que, como católico, de acuerdo al Concilio de Vienne, admitía que el alma era forma del cuerpo, nunca pudo explicar adecuadamente la unión de ambos, precisamente por el origen de las ideas, que hacían al alma una substancia completa sin necesidad del cuerpo para conocerlas.

Más aún, Descartes reducía todo el conocimiento, aun el de los sentidos, a un conocimiento espiritual. No hay en él una distinción esencial entre las ideas y las sensaciones. Por eso cuando explica el "yo pienso, luego soy" en el "pienso" coloca ideas y sensaciones. Todo conocimiento para Descartes es espiritual, proviene del alma.

De aquí que para no conceder conocimiento y alma espiritual a los animales, Descartes reduce la actividad de los mismos a puros mecanismos materiales. Los animales no conocen ni tienen sentimientos, son como puras máquinas; consecuencia absurda pero lógica, de identificar todo conocimiento y actividad consciente con actividad del alma espiritual. De otorgarles conocimiento o actividad consciente a los animales, hubiera tenido que concederles un alma espiritual, cosa que Descartes no admitía.

3. — Leibniz reduce toda la realidad a mónadas espirituales intelectuales e inextensas dotadas de actividad puramente immanente: conocimiento y apetito, que asciende desde la inconsciencia de los seres vegetales a la consciencia imperfecta de los animales, a la consciencia plena del hombre y a la perfecta consciencia del Ser divino, la Mónada infinita.

La sensación como conocimiento material no cuenta para nada en Leibniz. No hay problema de origen de las ideas; las Mónadas por sí mismas, cuando llegan al hombre tienen ideas y voluntad conscientes.

Sabido es que para Leibniz, las actividades cognoscitiva y apetitiva de estas mónadas son enteramente immanentes. La acción de unas sobre otras, por ejemplo de los objetos que dan origen a nuestro conocimiento, es puramente aparente. Dios ha organizado "una armonía preestablecida" que hace aparecer como si una influyese sobre otra; pero es Dios que ha ordenado las mónadas de tal manera que a la actividad immanente de una responda la actividad de otra.

El conocimiento en Leibniz no se origina por influencia del ser trascendente. Es puramente immanente pero por la "armonía preestablecida" por Dios una mónada conoce la otra sin influencia o contacto de ésta sobre aquélla.

Por eso, pese al inmanentismo arbitrario y absurdo de las mónadas, Leibniz quiere ser realista: las mónadas conocen desde su immanencia los seres trascendentes, por la combinación establecida por Dios entre ellas. Por eso, él quiere ubicarse en una "Philosophia Perennis".

Esta explicación enteramente arbitraria, enteramente artificiosa de Leibniz no nos interesa ahora en este trabajo. Lo que queremos subrayar es su racionalismo o el origen de las ideas con independencia de la acción de los sentidos. Para Leibniz no hay conocimiento material sensitivo.

4. — Spinoza lleva el racionalismo hasta el panteísmo. Sólo hay una substancia y, por eso mismo, es por sí misma y divina. En ella distingue la "Natura naturans" o creadora dentro de su immanencia divina, y la "Natura naturata" o creada dentro de esa misma realidad immanente. Las creaturas son los modos finitos dentro de la única substancia divina. El espíritu y la materia, el alma

y el cuerpo, se identifican, como la línea cóncava y convexa. Con lo cual Spinoza creía haber superado la dificultad que tenía Descartes para explicar la unión substancial del alma y del cuerpo. No olvidemos que Spinoza se consideraba discípulo de Descartes. Las ideas son todas divinas y sin origen exterior a la única substancia de Dios.

El racionalismo o espiritualismo exagerado que prescinde de los sentidos exteriores ha sido llevado al grado máximo por Spinoza, al identificar toda la realidad de las ideas y los modos finitos de las creaturas con la única substancia divina. Realmente los modos finitos identificados con la substancia divina son una contradicción: la identificación de lo finito con lo infinito en la misma y única realidad infinita.

B) El antiintelectualismo o empirismo

Por el otro extremo del espiritualismo exagerado o racionalismo, se ubica el antiintelectualismo empirista, bajo sus diversas formas, que niega un conocimiento intelectual espiritual esencialmente superior a los sentidos.

Todos los empiristas coinciden en negar este conocimiento intelectual, esencialmente superior e irreductible al de los sentidos y, consiguientemente, niegan su espiritualidad o inmaterialidad total.

1. — J. Locke sostiene que no conocemos la substancia, sino sólo los accidentes materiales. No niega la substancia, pero ella no es accesible a nuestra inteligencia —agnosticismo—.

Locke no niega la inteligencia; pero reduce su función a aprehender los fenómenos sensitivos, a agruparlos o separarlos, pero sin trascenderlos, vale decir, que la inteligencia, en definitiva, es un sentido superior, pero que no supera el objeto de los sentidos. Es un empirista. El "nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu" de Aristóteles y Santo Tomás —cuyo verdadero sentido veremos después— Locke lo toma literalmente: las ideas son los datos sensitivos, una reproducción o elaboración de los mismos, no son un conocimiento esencialmente superior a los mismos. Por eso niega el conocimiento de la substancia inaprehensible por sólo los sentidos.

2. — G. Berkeley, lejos de superar el empirismo, lo agrava. La substancia material realmente no existe: sólo hay fenómenos o apariencias de esa realidad. Por consiguiente, el mundo material, incluso el cuerpo humano, realmente no existen.

Como él era un obispo anglicano, contra sus principios empiristas, supone la existencia de Dios y del alma y admite el principio de causalidad. Dios causa en el alma estos fenómenos o apariencias de una materia inexistente, para darle al hombre la ilusión de que no está solo.

No hay ideas superiores a los datos sensibles. Se trata de un empirismo unido a un "idealismo acosmístico", a un mundo puramente fenoménico, sin realidad substancial material.

3. — D. Hume lleva el empirismo hasta sus últimas consecuencias. Sólo hay fenómenos fuertes y débiles, que corresponderían a nuestros sentidos internos y externos. Pero no conocemos la substancia o realidad ni del mundo ni del yo y menos la de Dios. El hombre está encerrado en un mundo puramente fenoménico o de puras sensaciones, desprovisto de ser trascendente o inmanente.

Lógicamente niega el principio de causalidad, al que reduce a una pura asociación de imágenes. Así cuando el sol nos calienta o ilumina, no se trata de una causalidad o de un influjo real del sol sobre nosotros, que produce la luz y el calor. En realidad sólo hay una asociación del fenómeno sol con el fenómeno luz y calor, que nosotros por "una creencia" ilusoria de la realidad, la proyectamos como si el sol realmente existiera y causara realmente la luz y el calor.

La negación del principio de causalidad es una consecuencia lógica del empirismo, porque si sólo conocemos los fenómenos no podemos aprehender el influjo causal, que no es sensitivo, y sólo captable por la inteligencia superior a los sentidos. Y con la negación de este principio es imposible el acceso al ser trascendente del mundo y de Dios y al ser inmanente del yo real.

El hombre queda encerrado en un mundo de fenómenos, fuertes —que nos dan la creencia ilusoria de una realidad trascendente del ser— y fenómenos débiles —que nos dan la creencia ilusoria también del yo o ser inmanente—.

4. — El empirismo matemático. El neoempirismo actual va más lejos aún que Hume. Sólo admite los "fenómenos verificables", es decir, que pueden ser percibidos por varias personas a la vez: un color, un sonido. En cambio, un fenómeno interior, un dolor o alegría, por ejemplo, no entra en la temática del sistema, pues no son verificables por muchos, sino sólo por un solo sujeto.

Todo el ámbito de un ser trascendente —el mundo y Dios— y del ser inmanente —el yo— está fuera del alcance de este empirismo.

Las matemáticas sirven para expresar estos fenómenos. Son un lenguaje apriori extrínseco a los fenómenos. No se trata de un apriori trascendental a la manera kantiana, que informa los fenómenos para convertirlos en objetos. Este apriori matemático no entra ni modifica los fenómenos, sólo se utiliza para expresarlos con más exactitud.

Lo que nos interesa en este trabajo es que el neoempirismo desconoce el valor de la inteligencia como esencialmente superior al conocimiento sensitivo de los fenómenos.

Conviene advertir que todos los empirismos, que sólo admiten la experiencia o el fenómeno, se fundan en una afirmación contradictoria. Porque la afirmación de que sólo vale el conocimiento sensitivo fenoménico no es sólo una afirmación arbitraria o apriori, sino que además no expresa ningún dato sensitivo o fenoménico y, consiguientemente, es una tesis contradictoria. Es decir, todo empirismo se funda en una afirmación que no es ningún hecho empírico, y que, por eso, es contradictoria. En una palabra, decir que sólo se conocen los hechos empíricos es una afirmación que no expresa ningún hecho empírico.

5. — El Positivismo. Esta posición que tuvo amplia difusión en el siglo pasado y principios del presente con Comte, Littré y, en el plano psicológico, con Wundt, quiere atenerse a sólo los datos de la experiencia, que serían los "datos positivos". Lo grave es que el Positivismo entiende por experiencia exclusivamente la de los sentidos. Husserl le ha criticado con razón al Positivismo, que también los datos de la experiencia intelectual son positivos, que él desconoce. También Croce ha criticado la lógica positivista de Stuart Mill, que quiere explicar la lógica por asociaciones y otros hechos puramente psicológicos, como "célebre por su innmeritada celebridad". Porque la lógica no se puede pensar sin los conceptos y juicios esencialmente superiores a los fenómenos psicológicos.

Paradójicamente el Positivismo, que quiere atenerse exclusivamente a los datos de la experiencia, substituye la experiencia de la inteligencia con una falsa teoría de una experiencia sensitiva. Con lo cual, lejos de atenerse a los datos reales inmediatos de la experiencia, los de la inteligencia pretende explicarlos con los datos de la experiencia sensitiva y substituye los datos reales con una falsa teoría, que no es ningún dato positivo. Otro tanto es la crítica que se le debe hacer a Mill cuando substituye la realidad de la actividad lógica con una falsa teoría psicológica, puramente fenoménica.

Además de esta falsificación de los datos de la experiencia intelectual, sustituida por una falsa teoría elaborada con datos sensitivos, la tesis positivista, como la de los empiristas —con la cual coincide substancialmente— es contradictoria: sostiene que sólo valen los datos positivos de la experiencia sensitiva con una afirmación que no se apoya en ningún dato positivo y que, por consiguiente, es arbitraria y contradictoria. Como el empirismo, el positivismo reduce el conocimiento humano a un conocimiento puramente sensitivo, que no es esencialmente superior al de los animales irracionales, y lo hace con una afirmación intelectual irreductible a los datos sensitivos y, por eso según dijimos, contradictoria.

6. — El formalismo kantiano. Kant ha intentado unir el conocimiento intelectual con el sensitivo. La intención era correcta. Pero no ha logrado realizar esta conjunción conforme a la realidad y a las exigencias del conocimiento, por haber substituido la objetividad trascendente del concepto a un formalismo apriori, destituido de contenido real y, en última instancia, por haber desconocido la abstracción.

Kant parte del dato sensitivo, lo único no creado por la vida consciente humana. Estos datos: el color, el olor, etc. son dados en el conocimiento sensitivo, pero son recibidos y transformados por las formas a priori de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo. Los datos extrínsecos —vg. el color— son informados por las formas de espacio y tiempo; y los datos internos —vg. un dolor— sólo por la forma del tiempo. Los datos informados por espacio y tiempo constituyen los fenómenos. El fenómeno es, pues, una síntesis a priori de formas de espacio y tiempo y del dato empírico.

El espacio y el tiempo son formas a priori, es decir, aquello que desde la sensibilidad condiciona o constituye el fenómeno. El a priori kantiano no es un conocimiento, sino algo que desde el sujeto condiciona y hace posible el mismo. No tiene contenido, sino que transforma los datos en fenómenos.

Además tales formas de espacio y tiempo son de la sensibilidad y no de la inteligencia; porque el espacio y el tiempo son únicos, hay un solo espacio y un solo tiempo, no son conceptos universales que pueden aplicarse a diversos fenómenos, por eso no pertenecen a la inteligencia. Esta no está para conocer la "cosa en sí", la realidad trascendente, inasequible para la inteligencia. La función de la inteligencia es puramente trascendental o a priori, constructiva del objeto.

Con su unidad o "apercepción", la conciencia informa los fenómenos y los separa del sujeto, es decir, les confiere universalidad y, con ella, objetividad. El objeto es, pues, para Kant un fenómeno al que la inteligencia trascendental no confiere contenido alguno, sino que de doce modos o formas lo transforma en objeto o concepto. El único contenido de este objeto es el fenómeno. En tal sentido Kant no supera el empirismo. Pero con la intervención de la inteligencia —que el empirismo desconoce— su sistema es un conceptualismo, que convierte al fenómeno en objeto por las doce formas o conceptos trascendentales a priori. Desde el sujeto puramente trascendental, sin añadir ningún contenido convierte a los fenómenos individuales en universales y necesarios y, por eso mismo los separa del sujeto como tal y los convierte en objetos. Este objeto pertenece a la inmanencia de la conciencia, no la trasciende, no alcanza la realidad en sí. En verdad la inteligencia en Kant no conoce, desempeña un papel puramente trascendental o a priori, que informa y transforma desde el sujeto el fenómeno en objeto, mediante la universalidad, que lo separa de la subjetividad y le confiere objetividad. La unidad de la conciencia, la "apercepción" de la inteligencia sólo posee validez como forma para informar los fenómenos y convertirlos en objetos. Pero la "cosa en sí", la auténtica realidad trascendente queda más allá del alcance de la inteligencia —agnosticismo—.

Por eso, cuando esta unidad trascendental de la conciencia no se aplica a los fenómenos, es decir, cuando no es una síntesis a priori de formas y fenómenos carece de valor objetivo. Se trata entonces de formas puramente trascendentales vacías de contenido. Tales las formas de "mundo", "yo" y "Dios". Estos tres objetos de la metafísica carecen de fenómenos, son formas puras trascendentales y vacías, sin contenido, y por eso carecen de valor objetivo. Tales objetos de la metafísica son inasequibles por las formas de la inteligencia. Están más allá del alcance de tales formas, que sólo son aplicables a fenómenos y no a la realidad en sí. Por eso, sólo valen para las ciencias, que trata de los objetos fenoménicos.

De aquí que la Metafísica para Kant sea imposible: la inteligencia sólo vale cuando la unidad de sus formas informa a los fenómenos y constituye la síntesis a priori: 1) del contenido fenoménico y 2) de las formas. Sin el contenido fenoménico las formas de la inteligencia carecen de contenido y son vacías, son una "ilusión trascendental", sin alcanzar la verdadera realidad trascendente, que está más allá de su alcance —agnosticismo—.

Kant se ha ocupado también de los juicios, que divide en 1) analíticos y sintéticos y 2) a priori y a posteriori. Los juicios analíticos son aquéllos cuyo predicado está contenido formalmente en el sujeto, v.g., "el todo es mayor que la parte". Estos juicios son tautológicos, pues el predicado dice lo mismo que

el sujeto, no hacen conocer nada nuevo y, por eso, no sirven para constituir la ciencia, y son siempre *a priori*. Los sintéticos son aquellos juicios cuyo predicado no está contenido en el sujeto, nos hacen conocer algo nuevo. *A priori* es el juicio que vale universalmente, independientemente de la experiencia. *A posteriori* es aquel juicio que necesita de la experiencia para verificarse.

Descartados los juicios analíticos como tautológicos, sólo quedan los sintéticos. Estos pueden ser *a posteriori*, que nos hacen conocer algo nuevo por la la experiencia, pero no sirven para la ciencia porque no son universales.

Para constituir a ésta sólo valen los juicios sintéticos *a priori*, porque nos hacen conocer algo nuevo —sintéticos— y de una manera universal y necesaria —*a priori*—. Entre estos juicios Kant coloca el de causalidad: el predicado no está contenido en el sujeto, y sin embargo es universal y necesario.

Ahora bien, Kant comete un error al restringir los juicios analíticos a sólo aquéllos cuyo predicado está contenido formalmente en el sujeto; porque son también analíticos, los juicios en que el sujeto, sin contener formalmente el predicado, lo exige esencialmente sin necesidad de ninguna experiencia. Tal el juicio de causalidad: “todo lo que comienza a existir o existe contingentemente debe tener una causa”, porque el hecho de comenzar a existir implica un tránsito de la nada al ser, y de la nada no puede proceder el ser y, consiguientemente, este tránsito exige otro ser que lo haga pasar de la nada al ser, y este otro ser que hará pasar de la nada al ser es precisamente lo que se llama causa. Luego en el sujeto del principio de causalidad hay una exigencia esencial del predicado, de la causa, con independencia de toda experiencia. Se trata pues de un juicio analítico. Los juicios analíticos, pues, no son solamente, como quiere Kant, aquéllos en que el predicado está contenido formalmente en el sujeto, sino también aquéllos en que el predicado está exigido esencialmente por el sujeto.

Por eso, los juicios analíticos y los juicios *a priori* son idénticos. Y los sintéticos y *a posteriori* son idénticos. No hay juicios sintéticos *a priori*. Tales juicios son una creación kantiana, por haber restringido arbitrariamente el ámbito de los juicios analíticos.

Crítica fundamental a Kant

El error fundamental de Kant es el apriorismo trascendental, como bien lo ha demostrado y con vigor Max Scheler y también Husserl. Kant ha privado a la inteligencia de su intencionalidad esencial, que incluye siempre en su acto un *objectum* distinto del mismo. No hay acto intelectual sin intencionalidad, sin un ser distinto del mismo acto de entender.

Este ser u *objectum* distinto de acto de entender está dado en el acto mismo de entender: hay una identidad intencional entre el objeto cognoscente y el objeto conocido, pero implica una dualidad real. El ser trascendente distinto del sujeto está presente en el acto cognoscente, que posee una superexistencia —como dice Maritain— en que además de la existencia propia del sujeto hay en éste existencia para otro ser distinto del mismo, para un *objectum* dado en la inmanencia del acto cognoscente, como trascendente a él. Esto es lo que Santo

Tomás y Husserl llaman la intencionalidad del acto cognoscente, y que es esencial y evidentemente dado en todo acto de conocimiento, sobre todo intelectual.

Kant ha mutilado esta intencionalidad, ha privado a la inteligencia del ser u objeto trascendente o distinto de su acto, que ella implica esencialmente en su immanencia. Y ha sustituido el conocimiento intelectual, tal como se da evidentemente en nuestra conciencia, con una creación a priori y arbitraria, de una trascendentalidad vacía de contenido objetivo, reducida a transformar el fenómeno en objeto, pero sin trascender a éste, y privada de su verdadero objeto o ser trascendente esencialmente distinto y superior al fenómeno. Por eso, dijimos antes, que Kant con su conceptualismo trascendental no supera realmente el empirismo: el contenido del conocimiento intelectual es el fenómeno.

Con la trascendentalidad, arbitrariamente creada, como señala Scheler, Kant, ha desvirtuado el acto intelectual, esencialmente superior al sensitivo y lo ha reducido a un mero concepto o forma vacía, cuyo único contenido es el fenómeno. En tal sentido, al privar a la inteligencia de su intencionalidad objetiva trascendente, Kant, según dijimos, no supera el empirismo. Lo único que se conoce son los fenómenos.

En última instancia, el conceptualismo trascendental, vacío de objetos reales de Kant, se reduce a un empirismo conceptualista y, por eso, es agnóstico y antimetafísico.

Max Scheler señalará que otro tanto hace Kant en su moral, donde no supera el empirismo y reduce la ley moral a una actividad puramente trascendental, vacía de contenido superior a los sentimientos sensibles. Pero este tema es ajeno a nuestro trabajo. A él nos hemos referido en nuestro libro sobre Scheler.¹

De aquí que Kant haya declarado inasequible el ser real trascendente y haya declarado imposible la metafísica. Todo el sistema kantiano, aparentemente sólido, se funda en los pies de barro de su trascendentalismo deformante de la verdadera naturaleza de la inteligencia.

Este grave error trascendentalista kantiano, que desnaturaliza el conocimiento, se basa, en última instancia, en no haber conocido la abstracción, desconocimiento que ha conducido a numerosos filósofos al desconocimiento o deformación del conocimiento humano.

7. E. Husserl. Una sana reacción en favor de una verdadera concepción del conocimiento fue iniciada por E. Husserl. Ante todo adopta el método fenomenológico, que es el que han adoptado todos los grandes filósofos: "ir a las cosas mismas", observar qué nos dicen ellas, cómo se presentan y se develan a nuestro conocimiento. No se trata de elaborar teorías a priori, sino de describir el ser de las cosas, comenzando por observar el conocimiento mismo.

Por de pronto distingue entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Husserl afirma que ambos son intuitivos, por desconocer la abstracción.

¹ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Max Scheler: la Ética Material de los Valores*, Editorial crítica filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1979.

F. Brentano, antiguo fraile dominico, conserva de Santo Tomás la noción de intencionalidad, esencial de todo conocimiento. Husserl, discípulo de Brentano, hace de la intencionalidad la clave de bóveda de su sistema, la retiene y la analiza con meticulosidad.

Contra la arbitraria trascendentalidad constructiva del objeto de Kant, Husserl observa con precisión que todo acto de conocimiento —el intelectual principalmente— se presenta como un acto, en que el sujeto está frente al objeto; que tanto el sujeto como el objeto están dados en el acto intelectual. En otros términos, el acto intelectual es intencional: es un sujeto que incluye en su acto una referencia esencial a un ser u objeto trascendente a él —un objectum, algo puesto delante y distinto del sujeto—. En la unidad del acto cognoscente hay una dualidad de noesis y de noema, de un acto subjetivo que incluye una referencia esencial a un objeto, presente en él, pero distinto de él. No se puede dar un acto cognoscente puramente subjetivo; le es esencial la referencia intencional y de inclusión en un acto de un ser u objeto distinto de él.

La riqueza del acto intelectual —que según veremos en la Cuarta Parte, le viene de su inmaterialidad— incluye una riqueza de existencia, en la cual existe el acto cognoscente y el acto conocido, identificados en un acto intencional, que abarca en su seno la dualidad real de sujeto y objeto. Esa es la realidad del acto de conocimiento, en cuya intencionalidad es alcanzado el ser u objeto trascendente al mismo acto.

Basada en esta concepción fundamental Edith Stein —hoy beata—, discípula y archicista de Husserl, buscó en sus obras un contacto y encuentro con el realismo intelectualista de Santo Tomás.

Husserl debería haber llegado a un auténtico realismo en el plano de la inteligencia, como Santo Tomás. Pero un exceso de meticulosidad lo condujo a reducir la intencionalidad de sujeto y objeto dentro de la inmanencia, es decir, que el acto cognoscente implica un objeto distinto de él, pero sólo en cuanto dado en él, vale decir, la trascendencia del ser objetivo, distinto del sujeto, permanece en la inmanencia de la conciencia. Husserl no niega el auténtico ser u objeto trascendente, pero cree que en rigor para explicar la intencionalidad del acto intelectual, únicamente es necesario un objeto trascendente o distinto del acto del sujeto, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia de la conciencia.

De aquí que el lenguaje de Husserl no se diferencia mucho de un realismo tomista, pero la auténtica trascendencia real del objeto, que está más allá del sujeto, está trunca en Husserl y reducida a una trascendencia inmanente. Es lo que Husserl llama con un término griego, la epojé, la suspensión —no la negación— del ser real trascendente.

Más adelante fue reduciendo aún más la trascendencia hasta reducirla a una pura realidad de sujeto-objeto; y con una supremacía del sujeto, que puede darse solo. En cambio, el objeto sólo puede ser en el sujeto. Lo cual implica una supremacía trascendental del sujeto.

De este modo Husserl se fue acercando —sin coincidir nunca con él— al trascendentalismo de Kant, contra el cual se había inicialmente erguido, reinvin-

dicando la intencionalidad con la dualidad de sujeto-objeto simultáneamente dados.

Husserl no llegó a la intencionalidad realista, porque no llegó a descubrir la abstracción. Hizo de la sensación y de la intelección dos intuiciones relacionadas entre sí, pero sin que la inteligencia extraiga las ideas de la sensación por la abstracción. Al desconocer el origen sensible de las ideas, perdió el contacto con la auténtica realidad trascendente, que únicamente se da en la intuición sensitiva, según vimos antes.

8. *En la misma posición fenomenológica se ubica M. Scheler en el plano ético. Pero Scheler de hecho actúa como un realista; y su moral se aproxima a una moral agustiniana.*

La reserva que ofrece Scheler es su antiintelectualismo en la aprehensión de los valores trascendentes al sujeto. Estos son reales, pero directamente aprehendidos por los sentimientos espirituales, sobre todo por el amor.

Es verdad que los valores se establecen por relación con los apetitos espirituales, pero es la inteligencia quien los aprehende y es lo que no ha visto Scheler, pese a su magnífico y objetivo estudio de los valores.²

9. *Con el mismo método fenomenológico M. Heidegger intenta organizar una metafísica sobre la pregunta tradicional sobre el ser, es decir, pretende elaborar una ontología.*

Pero entiende que se debe comenzar previamente con una Ontología fundamental sobre la existencia. Porque sólo el Da-sein puede preguntar sobre el ser; precisamente porque el ser sólo se de-vela en él. El Da-Sein es el "Pastor", "la casa" del ser.

En verdad sólo el hombre —el Da-sein, que dice Heidegger— es quien puede preguntar sobre el ser, porque el ser sólo se de-vela ante la inteligencia. Ahora bien, ¿qué es el Da-sein —Ontología Fundamental—?: es una pura existencia, un continuo salir de la nada al espacio y al futuro, que son como el horizonte del mismo Da-sein, no trascendentes o realmente distintos de él.

Por eso, la ex-sistencia o Da-sein —el hombre— es una espacialidad y temporalidad y, en definitiva, un salir de la nada y retornar a la nada: es "un ser para la muerte".³

Lo que interesa ahora en este trabajo es señalar el método fenomenológico e irracionalista de Heidegger, con el que intenta un contacto inmediato del Da-sein —el ser aquí o, como dicen los últimos escritos, el aquí del ser— con el Sein sin intermedio de la inteligencia. En última instancia, se trata de un empirismo irracionalista. Por un camino, ajeno al de la inteligencia, no es posible

² Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Max Scheler: la Ética Material de los Valores*, Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1979, pp. 155 y ss. y especialmente pp. 163 y ss.

³ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*, segunda edición, Eudeba, Buenos Aires, 1968; y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVI, pp. 297 y ss., y *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1956, Cap. II, pp. 33 y, ss.

el acceso al ser. Por eso, Heidegger, quien ha criticado a la Filosofía de Occidente desde Sócrates en adelante por haber sustituido el ser por las esencias —Edad Media— o por conceptos inmanentes —idealismo de la Edad Moderna—, paradójicamente sustituye el auténtico ser o acto con un puro “aparecer” o “patencia” dado en el Da-sein, como distinto de éste, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia de éste. Además de un empirismo irracionalista, hay un trascendencia puramente inmanentista del ser.

10. También J. P. Sartre adopta el método fenomenológico, aplicado a un empirismo materialista.

El conocimiento intelectual espiritual está ausente enteramente en él. Únicamente es el ser material como puro aparecer. Es el ser en sí. Un “ser cebado”, que no sabe que es o tiene libertad, está ahí sin saber por qué y es absurdo. El ser para sí —el hombre— resulta por la mera destrucción de este ser o aparecer material. La conciencia resulta de la ruptura del ser material: una parte sobre la otra, que quiere coincidir con ella, pero no puede. Y si coincidiese con ella se reduciría al ser en sí y dejaría de ser conciencia.

También la libertad resulta por la negación del ser que no es y que quiere ser, pero no llega nunca a ser; y si llegase a ser sería el ser en sí y dejaría de ser libertad.

Vale decir, que la conciencia y la libertad propias del ser para sí, el hombre, resulta por una inmaterialidad, no como superación de la materia —espiritualidad como en Santo Tomás— sino simplemente por negación o destrucción del mismo ser que es material y, en definitiva, puro aparecer.⁴ Se trata de un materialismo craso. El hombre es un ser que “no es lo que es” y “es lo que no es”, en definitiva es nada. Y es nada porque “no hay Dios que lo piense”.

Se trata de un materialismo unido a un ateísmo. Tal el sistema de Sartre, Dios, según él, es imposible porque sería el ser en sí y a la vez ser para sí. Sartre confunde groseramente el Ser en sí puro de Dios, enteramente inmaterial y sin potencia o limitación alguna, con el ser en sí material.

Pero Sartre va más allá: aunque hubiera Dios, afirma, habría que prescindir de Él, porque el hombre es pura libertad, pura nada que quiere ser y siempre fracasa; y si se supone la existencia de Dios, no cabría esta pura libertad.

En lo cual hay dos graves errores: 1) el hombre no es pura libertad, es un ser que tiene una voluntad libre; 2) la existencia de Dios, lejos de oponerse a este ser libre, lo constituye y sostiene.⁵

No vamos a continuar con el sistema de Sartre tan absurdo y burdo; de él nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos.⁶

⁴ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVIII, pp. 337 y ss.

⁵ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVIII, y *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1965, Cap. III, pp. 57 y ss.

⁶ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Tratado de Teología Natural*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1989.

Lo que nos interesa aquí es señalar que Sartre desconoce el conocimiento auténticamente sensitivo y enteramente el intelectual: un materialista total y fenomenista, donde no cabe inmaterialidad o superioridad alguna sobre la materia y, por consiguiente, tampoco conocimiento alguno, ya que la dualidad de sujeto-objeto, constitutiva del conocimiento, supone una superioridad sobre la materia (Cfr. Cuarta Parte).

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

NACIMIENTO, VIDA Y TRANSFIGURACION DEL FILOSOFO GRIEGO

1 - Nacimiento del Filósofo y la Filosofía

En su célebre libro sobre *Aristóteles*, W. Jaeger tiene un Apéndice referente a los orígenes de lo que se llamará la "Vida Contemplativa" (*Bios Theoretikos*), que fue uno de los ideales de la existencia humana y tal vez el más elevado casi sin disputa, hasta la Edad Moderna.¹ Según el historiador alemán tal género de "Vida" había nacido en la Academia, impulsada por el propio Platón. Este la habría retroproyectado en su interpretación, ya a los primeros filósofos griegos, identificando de hecho y de derecho en sus orígenes a la Filosofía con la Vida Contemplativa. Si a esto añadimos una idea generalizada de la Vida Contemplativa, propia del famoso "hombre encerrado en una torre de cristal", que aislado asépticamente de toda contaminación —y proyección— con el exterior, se consume en la contemplación gozosa de una verdad estupenda... pero, que nada tiene que ver con la vida que llevan o deberían llevar los hombres, si ésta fuera la Vida platónicamente contemplativa, habría que reconocer que el Ateniense hace una interpretación indebida de la Vida y de los Ideales filosóficos de los primeros pensadores griegos, pues de ninguno de estos pensadores, por las noticias que de ellos tenemos, puede inferirse que fueran hombres "encerrados en una torre de cristal". Hay que añadir inmediatamente que, si Platón es quien inaugura y delinea conscientemente el perfil del *Bios Theoretikos*, tal perfil no tiene nada que ver con esa vulgarizada caricatura, que se mencionó arriba, presentada con diferentes niveles y variantes, pero que en el fondo coinciden en una idea de la Vida Contemplativa, propia del filósofo, dedicada a la investigación de una verdad, desconectada de la vida humana, de una investigación "que no sirve para la vida"... ¿No fue acaso el *summus Aristotelis*, quien dijo que la Filosofía es *in-útil*, que no presta servicio alguno a la existencia?² Las ironías de esta supuesta condición de la Filosofía están bien resumidas en esa definición a la italiana, como, "*quella scienza, che posta la quale e tolta la quale, tutto rimane tale quale*".

Evidentemente: la Filosofía corresponde en su definición, a una actitud teórica, cognoscitiva, inquisitiva frente a la realidad. Y el análisis de lo que fue la Filosofía en su desarrollo histórico, como dimensión especulativa es útil y necesaria para determinar su tipicidad o especificidad dentro de las formas o clases del conocimiento humano. Pero, esta determinación resulta pálida y podría decirse incompleta si se la compara con la riqueza de su expansión exis-

¹ W. JAEGER, *Aristóteles*, Apéndice I.

² M A, 1, 981 b 21 - 25.

tencial en la "Vida filosófica", de la Filosofía según la valoraron y vivieron los filósofos. Y esto es así porque si en un sentido la Filosofía puede entenderse como una forma peculiar de saber o conocer, que determina la inteligencia, de una manera más plena y global la verdadera Filosofía es un modo de ser humano que lo afecta en su totalidad, una manera especial de enfrentar y vivir la propia existencia. Sólo vista así, aun el primer y restringido sentido de la Filosofía adquiere su verdadera expresión. Con esto quiere decirse que para saber lo que fue la Filosofía —y en nuestro caso la filosofía griega— no es suficiente atenerse a las "definiciones" que los filósofos dieron de la misma, aclarándola como un tipo particular de conocimiento, sino que hay que tener presente cómo la desarrollaron y no sólo a lo largo de todos sus escritos, sino también a lo largo de su vida; para saber lo que fue o al menos pretendió ser la Filosofía es de suma importancia tratar de encontrar la valoración que de ella hicieron los filósofos, elevándola a ideal de su propia existencia, imprimiendo a ésta una particular orientación, que correspondería a la esencia de la Filosofía que profesaban. Por eso habrá que completar lo que los filósofos escribieron sobre la Filosofía con lo que ellos u otros escribieron acerca de la vida de los propios filósofos, recurriendo a todas las noticias posibles sobre los mismos. Pero, la escasez de las fuentes a este respecto es bien conocida: el género biográfico es poco frecuentado por los autores de la Antigüedad y para encontrar el autobiográfico, que sería el más interesante hay que llegar a las *Confesiones* de S. Agustín. No es mucho lo que nos queda del epistolario de los filósofos: algunas pocas cartas de Platón, con visos de autenticidad, de Epicuro y de Séneca y de las numerosas epístolas de Cicerón es muy poco lo que puede sacarse para este propósito. Los "Recuerdos", "Vidas" y "Recopilaciones" de Testimonios aunque resulten poco seguros en múltiples aspectos, pueden resultar válidos para mostrarnos, a través de datos, hechos o anécdotas de historicidad incierta, actitudes y *ethos* verdaderos de los personajes a los que se refieren o al menos la valoración que de ello hizo la tradición y el escritor que nos los transmite. Por eso, no hay que descuidar otras Fuentes, como pueden ser las literarias e históricas, al parecer ajenas a la Filosofía, pero en las que un investigador o un simple lector atento, puede encontrar una resonancia filosófica, un paralelismo o una antítesis. Así la comparación con las grandes Tragedias griegas ha inspirado no sólo la interpretación de Nietzsche (Conf. K. Jöel, F. Petericid, etc.) y la personalidad de los primeros pensadores filosóficos, particularmente de Tales, se puede aquilatar con las referencias de Herodoto y la lectura de Horacio puede testificar distintos niveles de "vida epicúrea". Esto no va dicho con la intención de sugerir que el esbozo que se presenta aquí del Filósofo en el mundo antiguo ha tenido presente puntualmente todas las fuentes mentadas, sino que quiere justificar modestamente su intento de salir de las generalizadas exposiciones de la Filosofía griega como inicio de la actitud teórica y científica o como evolución, tal vez fortuita, de las representaciones míticas a las concepciones del mundo rudimentariamente racionales. Y al perfilar al Filósofo más allá de los estrictos textos sobre la Filosofía, pretende señalar y enfatizar la conexión de ésta, desde sus orígenes, con la existencia y el destino del hombre.

El punto de partida para considerar la Filosofía desde este ángulo, el de su realización en la propia vida del Filósofo, puede estar indicado por la misma raíz etimológica, que lleva a la equivalencia entre *sophos* y *philo-sophos*, es decir, reduce al “filósofo” al (que quiere ser) “sabio”. Ahora bien, en los orígenes culturales el “sabio” no es tanto el hombre que domina un aspecto de la experiencia o vida humana, sino principalmente el que sabe conducir la existencia a su debido destino, pretendiendo poseer el secreto de los misterios del mundo y del hombre. “Sabios” son los magos, los sacerdotes, los conductores de las comunidades. Si se miran bien las cosas, los que llamamos primeros “filósofos” reencarnan en cierto modo aquellos primitivos “sabios”, guías espirituales de los tiempos arcaicos. Si queremos señalar la diferencia cualitativa principal que se esboza entre unos y otros, ella radicaría en que la “sabiduría” de los primeros estaba rodeada de un halo de arcano y misterio, que más o menos implícitamente estaba en comunicación con la Sapiencia divina y sobrehumana, mientras que la sabiduría del Filósofo proviene del propio hombre, de la razón humana.

Cuando se despierta la filosofía por primera vez entre los jonios se viene a iniciar lo que según algunos sugieren sería el sueño platónico de la Vida Contemplativa. La disminuiríamos mucho más y nos equivocáramos respecto a su identidad, si pensáramos que llega para llenar los ocios y aburrimientos de ciertos personajes acaudalados o de algunos espíritus curiosos o inquietos por “robarle los secretos a la naturaleza”. Tales, Anaximandro, Heráclito, Pitágoras, Jenófanes... no encajan en ninguna de estas figuras. Todos ellos fueron metidos de lleno en los problemas de su tiempo con una especial agudeza de oído para captarlos y audacia para pensarlos y proponer sus soluciones; es interesante su carácter de grandes viajeros que quisieron ampliar su visión de las cosas con las concepciones de otras culturales. Tales, por ejemplo, como lo testimonió Herodoto, estuvo inmerso tanto en la actividad especulativa como en la técnica y política y así sus conciudadanos le debieron más de una vez la solución de graves problemas con los reinos circundantes de los lidios o los medos.³ De Anaximandro, que comparte la gloria de descubrimientos geográficos y matemáticos con Tales, se nos cuenta que fue jefe de una expedición colonizadora al Ponto y que allí fundó Apolonia.⁴ Si algo podemos extraer con verosimilitud de las legendarias *Vidas* sobre Pitágoras es que desde su juventud estuvo más que interesado en la vida cívica, pues debió huir de la tiranía imperante en su patria Samos; desembarcado en la Magna Grecia, su ocupación no fue simplemente especulativa, ya que su escuela más allá del adoctrinamiento filosófico suponía un proyecto de vida individual y colectivo y una actividad política encaminada a impulsarlo. De Heráclito se menciona especialmente su aversión a la vida política, pero sus *Fragmentos* testifican una reflexión muy honda sobre los temas que hacen a ella.⁵ Así bien puede decirse que los primeros filósofos se entroncan con la personalidad de los antiguos “Siete —o

³ HERODOTO, I, 74, 75...

⁴ DIELS-K, *Fragm. der Vorsok.*, I, 12 A 3.

⁵ Sobre su disenso con sus conciudadanos cf. Diógenes Laercio, IX, 1 Frags. importantes sobre la vida sociopolítica, 43, 44, 29, 114, etc.

más— Sabios”, sabios por su sabiduría en la conducción de la vida humana y en la organización de las ciudades. Platón los hace depositarios de una Sapiencia arcana y ancestral, razón de su superioridad y preeminencia y que brillaba como en chispazos en los famosos dichos que se les atribuyen.⁶ No quiere decir esto que la filosofía de los primeros pensadores consistiese primordialmente en una experiencia o tacto político; sin carecer de esto, van mucho más allá: intentan situar la naturaleza humana en su verdadero lugar con relación al Todo o Universo suponiendo, para esto, la necesidad de la aclaración del mismo, desde sus fundamentos. Es muy interesante comprobar que entre las sentencias que la tradición atribuyó a los primitivos “Sabios” está aquella de incalculable valor especulativo y existencial: *meleta to pan* (¡ten atención al Todo!), mandato que asumen los filósofos ya con los primeros presocráticos, que centran su especulación englobante en la *physis* y su vinculación con todos los seres.

Así como los historiadores de mentalidad positivista sólo ven en los orígenes de la filosofía un primer capítulo de la historia de la ciencia, hay otros investigadores que se esfuerzan por comprobar que la obra de los presocráticos consiste en el reordenamiento y traspaso a ciertos esquemas racionales de los contenidos religiosos o míticos, que desde milenarias civilizaciones anteriores llegaban a la cultura griega. El trabajo de F. M. Conford tuvo vasta repercusión: la filosofía que inician los Milesios sería una reactualización de las creencias míticas, expresadas ya en el babilonio *Enuma Elis*, poema que se pierde en la lejanía de los tiempos, y según el cual todo procede de un primitivo “caos acuoso” triunfalmente ordenado por Marduk.⁷ Para comprender lo peculiar de la actitud filosófica no es de gran importancia fijar qué elementos toma o con los que coincide, pertenecientes a la religión sea de su etnos, sea de otros, consciente o inconscientemente; pero puede venir sí y mucho al caso, tener presente lo que debe entenderse por religión y compararla luego con la filosofía naciente. Hoy se puede hablar de una era teológica o etapa mítica en la historia de la humanidad, pero en un sentido mucho más profundo y complejo que el que le daba Comte. No es posible dar razón del universo, tan vasto y complicado, de los mitos (en el que se encuentran inmersos y del que viven todos los pueblos primitivos) atribuyéndolo a una reacción de nivel infantil, que conjuga su miedo ante los fenómenos de la naturaleza con su deseo de saber y así construye esos relatos con agentes desmesurados y fantásticos, responsables del acaecer del mundo y del destino del hombre. El mito no es primordialmente aitiológico ni menos exudación del terror ante lo desconocido. El mito es algo connatural a la humanidad emergente, pues, como toda vida necesita su ambiente, su hábitat en donde desplegarse y nutrirse, también la vida humana propiamente tal, desde que aparece no puede darse sin “su mundo”, no

⁶ “Desde tiempos antiguos existieron estos sabios, entre los cuales están Tales de Mileto, Pítaco de Metilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleóbulo de Cnidos, Misón de Khenas y el séptimo, Quilón de Esparta, todos amantes y seguidores de esta Sabiduría, por eso, consagraron a Apolo una primicia de ella, esculpiendo en su templo aquellas palabras: Conócete a tí mismo. Nada en exceso”. *Prtag.* 343 a - b.

⁷ F. CORNFORD, *From Religion to Philosophy. Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952. Cf. también, H. FRANKFORT, J. A. WILSON, T. JACOBSON, *El Pensamiento Prefilosófico*, Brevarios, FCE, 1967.

entendido como conjunto físico, sino como espacio trascendente, como horizonte de sentido o Trascendencia iluminante. La relación *humana* con las cosas implica una iluminación, una cierta noticia valorativa de las mismas, de lo que ellas son con relación al hombre y esto es el mito. Pero, esto no quiere decir que el mito se relacione o se centre en el simple conocimiento del hombre. El mito corresponde al ser humano entero: lo siente, lo ama, lo teme, lo actúa. Es el suelo nutricional de su existencia, corresponde a una estructura global de la misma. El mito es esencialmente religioso, porque, si es el marco en el que se despliega la vida humana, ese marco aparece fundado en lo Trascendente, en lo Incondicionado y Último, en Aquello que en definitiva *salva o pierde* al hombre. El hombre mítico es el *homo religiosus* primitivo, que vive en la luz del mito, cordón umbilical que lo religa a su fundamento divino. La tradición religiosa, la tradición mítica conforma y modela la vida social e individual, indicando su sentido y desarrollándola.

Pero, en un momento dado de la historia la capacidad cognoscitiva del hombre se potencia de un modo particular; desarrollado su poder de inducir y de generalizar en la práctica en su contacto y uso de las cosas como en las relaciones con sus congéneres, ese poder de generalizar, de análisis y de síntesis no se aplica ahora a lo que atañe a lo inmediato y particular solamente, se trasciende a niveles más íntimos o profundos y a unidades o todos más complejos. Vemos cómo esta fuerza se ejercita y se fortalece grandemente en la vida socio-política,⁸ se expresa en la poesía lírica, recibe fuerzas con la comparación de diversos horizontes culturales y toca temas de la misma tradición mítica religiosa.⁹ Crece, en una palabra, la conciencia de la propia personalidad y con ella la conciencia crítica e independiente. Con esto se conmueve la estructura mítica. En el *Mythos*, que propiamente significaba lo *dicho*, verdad y realidad se confundían para el hombre. Por ser divinamente *Dicho*, el Mito se recibe y se entrega sin discusión, es la Tradición que conforma y forma la existencia humana. Pero, ahora, abriéndose poco a poco paso entre el Mito, se va afianzando el *logos*. El *logos* también quiere ser la *palabra verdadera*, la expresión de la realidad del ser; mas, palabra que profiere el hombre por sí mismo, desde sí mismo. El *logos*, en cuanto humano no quiere ser una mera reiteración o un eco que viene de la Trascendencia divina; es la voz simplemente humana que responde al llamado de las cosas mismas, sin el intermedio de la Tradición. La inteligencia, enriquecida con el *logos* será la característica más sobresaliente del hombre griego y de toda su cultura: él lo aplicará y medirá con él todos los niveles de su experiencia. No será ya tan sólo el *homo sapiens*, el hombre que conoce, sino más determinadamente el *homo rationalis*, o como lo define Aristóteles, "el animal que tiene *logos*", *dson logon echon*,¹⁰ animal dotado y afianzado en la razón, pero, entendamos por razón: capacidad de nitidez y precisión en su palabra mental o concepto, coherencia, articulación ordenadora y unificante en su lenguaje, equilibrio y ajuste a la medida del ser. Y así, esa

⁸ Cf. J. P. VERNANT, *Los Orígenes del Pensamiento Griego*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.

⁹ Cf. NEITZSLE, *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1962. Cf. también DISANDRO C., *Tránsito del Mythos al Logos*, La Plata, 1969.

¹⁰ *De Anima*, III, 9, 432 a 26; *Et. Nic.* I, 13, 1102 a 28 etc.

fuerza racional, que se ve imperar en todo el orbe griego en el siglo V, sea en las artes plásticas como en las literarias, en el deporte como en el teatro, en la vida política como en la estrategia militar, es natural que descendiera y se aplique vitalmente a aquel marco de la existencia humana; que trate de verlo por sí misma en sí mismo, sin la intermediación del Mito, que empiece a querer decir qué son las cosas, el hombre, el mundo, el dios desde el punto de vista racional. Los hombres, en los cuales la razón fue capaz de intentar eso, fueron llamados sabios, y después, *filósofos*. Nació el hombre que enfrentaba con su pensar la realidad entera: el Filósofo. Esta palabra adquiere una nueva coloración para la Sabiduría: la que da al conocer, al saber una estricta procedencia racional sobre lo Último y el Todo. La obra de estos hombres fue titánica porque tocaba el quicio mismo sobre el que reposaba toda la vida humana y no sólo lo tocaba, sino que su punto de apoyo se traspasaba de la autoridad de la Tradición divina a la parpadeante luz de la razón de la creatura humana.

El horizonte de "verdades racionales" o afirmaciones últimas que puede el hombre hacer sobre las cosas, aunque en sí sean del todo teóricas, tiene un peso esencial para la vida entera y concreta, cuando se quiere vivir como hombre. La filosofía nace de la exigencia de la vida llegada a la etapa de la razón, de una exigencia primerísima: la que tiene el espíritu libre de tener una *meta justificada* para dar una orientación y un contenido a su existencia. Podrán parecer estas afirmaciones lejanas y tardías realizaciones de la realidad histórica del nacimiento de la Filosofía en Grecia. Sin embargo, a pesar de la pobreza de los fragmentos y los testimonios, hay material suficiente para comprobar un cambio que significa el desembocar de la era mítica en la era racional —con todo lo que esto importa— en la cultura helénica. Naturalmente: los comienzos, aun siendo comienzos son grandiosos, cuando son comienzos de cosas grandiosas; en ellos valen la nueva dirección, la actitud innovadora, el desafío del espíritu y esto da, en aquel momento: el ir a las cosas mismas por la vía racional y encontrar en ellas grandes fulguraciones. Es bueno añadir que aquellos comienzos dejan pronto de ser comienzos, ya que en el corto período presocrático el *logos* helénico habrá adquirido tal robustez que lo hará capaz de lanzarse a la construcción de las más acabadas metafísicas.

2 - Desarrollo y plenitud del Filósofo

La figura de los filósofos presocráticos legendaria y proteica puede perder en muchas interpretaciones históricas esa línea esencial que los define como buscadores de la verdad racional iluminadora de la existencia. Este carácter, que hace al filósofo, *filósofo*, adquiere en el *período socrático* una prestancia tal, que será la medida para todos los que posteriormente se acerquen a la filosofía. A pesar de lo que se ha dicho sobre la figura de Sócrates desde Cicerón a Nietzsche, el ateniense no introduce una ruptura ni una innovación radical respecto a la idea y a la tarea de la Filosofía, pero sí una profunda toma de conciencia de la misión del Filósofo. Desde Sócrates y Platón habrá un

filosofar que será una búsqueda crítica, racional y a la vez intensa de la Verdad necesaria para la vida, acompañada de la conciencia clara de que la búsqueda de esa Verdad debe ser seguida y encarnada en el propio ser; o si se quiere un metáfora, búsqueda de la Luz que se convierte en la propia luz del espíritu, una Filosofía que haga al hombre filósofo. Habrá otra u otras filosofías que sean aclaración racional de una o de muchas verdades particulares y aun de la verdad del Todo, pero, sin que estas verdades comprometan la vida. La primera —está dicho— hace al hombre filósofo, la segunda, a lo sumo puede darle una profesión, un oficio; en el período griego esta forma no existe. La primera forma de “filosofar” fue la que conocieron los hombres cultos de Atenas del siglo IV a. C., cuando se abrían en ella las primeras “escuelas” filosóficas y convergían al mismo tiempo una serie de brillantes oradores desde diversos puntos de la Grecia. Estos también pusieron sus escuelas, pero no quisieron llamarse filósofos; prefirieron el título más antiguo y más indeterminado de *sophos* o, mejor, *sophistes*; eran “sabios” “versados”, “maestros”. No quisieron ser tenidos por filósofos, precisamente porque esta palabra significaba ya investigador de una Verdad que quería ser entera y fundamental para la vida del hombre y ellos, conscientemente prescindían de los problemas de esa Verdad: Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródicos pensaban que la inteligencia del hombre no podía lograr esta verdad, por eso, no se consideraban filósofos. Sin embargo, no renunciaron al título de sabios, de “sofistas”. Ellos descubrieron y constituyeron una “sabiduría”, que respondía a las exigencias de muchos ciudadanos atenienses, ávidos de escalar los puestos más encumbrados y honoríficos de la polis. Con intuición genial advierten que la condición del éxito en el orden público o simplemente cuando se requiere el concurso de varios, radica en la fusión de las voluntades en el objetivo que uno pretende; y el único medio, en la sociedad democrática, es el de la persuasión por el convencimiento. El hombre sociopolítico que triunfa, es el que tiene capacidad para persuadir: es la ecuación fundamental que hacen los sofistas, y en razón de ella construyen el “arte de la palabra” en forma acabada y lo llaman sin más “el arte o la ciencia política”. Los sofistas son los dueños del tesoro del lenguaje (gramática, retórica, dialéctica, tópicos, oratoria...); su sabiduría es una habilidad para lograr el convencimiento de los oyentes de cualquier forma que sea, prescindiendo de la verdad, por eso, saben esgrimir de manera triunfal tanto los pro como los contra de cualquier tema. Esto es lo que poseen y lo que venden a sus numerosos alumnos, para ser políticos con éxito, convencidos de que la sabiduría política reside en saber hablar de tal forma que la palabra sea avasalladora, omnipotente, como diría Virgilio “Capaz de hacer bajar la luna a nuestras manos”.¹¹

Esta referencia a la sofística es necesaria para entender la determinación que va hacer el socratismo de la filosofía y el filósofo, porque, si es completamente impropio definir o entender el socratismo como una “antisofística”, es cierto que una de las tareas principales que se propusieron Sócrates y Platón fue poner a plena luz la aberración destructiva sobre la que se sustenta: un

¹¹ *Eglog.* VIII, 69.

arte o técnica *política* que prescindiera de la verdad, prescindiera absolutamente de la justicia, instaure el inmoralismo público y proclama la voluntad de poder como ideal del hombre. Sócrates que vive su Atenas natal con los sofistas y siente el maléfico embrujo de su docencia entre sus propios jóvenes amigos, más allá de todos los oropeles con que la revisten, mide y pesa toda la carga deletérea de aquella pseudosabiduría. Y así, frente al ideal del sofista restaura y revive el ideal del filósofo, que él propone para vivir. No todos los historiadores concuerdan con esta valoración sustancial de Sócrates, pero, las dos líneas más representativas y comunes de interpretación (una que la ve como el padre del pensar racional y padre de la lógica y otra que lo exalta como un reformador o profeta ético-religioso) no hacen más que destrenzar la unidad del Sócrates real, verdadero filósofo. Un flanco de esa unidad nos muestra al buscador reflexivo, crítico, metódico según las leyes de la razón, el Sócrates "lógico", creador del *Método*. El otro flanco es el del hombre que busca la Verdad con toda intensidad y pasión para realizarla en la vida, que aguijonea sin descanso a sus amigos y conciudadanos a esta prosecución de la Verdad para convertirla en Bien y Justicia. El eje de esa existencia fue la convicción lograda ya en las preocupaciones de su juventud: ¹² "El Principio de toda realidad es la Inteligencia pura, que actúa ordenando a todas las cosas a su bien"; en ese axioma teleológico se inscribe particularmente la existencia humana, que es una tensión al Bien, a través de la Verdad. Circunstancias, tal vez extraordinarias, contribuyeron a que Sócrates, "más allá de la mitad del camino de la vida", se volcase con todas sus fuerzas a extraer especulativa y prácticamente, lo que ese supremo principio importaba, para sí y para los demás. Y debió hacerlo tan intensamente, que su ejemplo y su palabra sellaron definitivamente el alma de sus discípulos, particularmente del joven Platón; personajes como Antístenes, Aristipo, Estilpón... pasaron a la historia como hombres que encarnaron una "forma de vida" más que como creadores de teorías.

La obra platónica puede considerarse como la profundización y el despliegue, en todas direcciones y casi diríamos hasta el infinito de aquel acorde socrático, que es su idea de filosofía o del hombre filósofo. Este inmenso trabajo de Platón va precedido o, si se quiere, en constante concomitancia con el esfuerzo por desarticular la mezquina idea de *sophia*, de la que se ufanaban los sofistas. ¿Cómo esa venerable palabra, que había sido la mejor aureola de los más grandes hombres, puede reducirse a la habilidad para triunfar en los negocios, obtener el poder a través de la magia de la persuasión? Evidentemente, chocan aquí dos ideas contrapuestas de lo que es el hombre y su destino. Una que lo ve como fruto completo de la "naturaleza", entendida como el juego fortuito de átomos y movimientos; ser que sólo es distinto de los demás que pueblan al tierra, por su instinto de reunirse para no destruirse y protegerse,¹³ pero que, aun dentro de esa reunión (la polis), sólo tenderá a desplegar su egoísmo, su apetito de poder. El "sabio" será el que sabe hacer esto; y el hombre *polités*, en sociedad, el arma, el instrumento eficaz que para esto posee es el arte

¹² Fed. 97 b - c.

¹³ Prot. 322 b - c...

o la ciencia (*techné politiké*) de doblegar y atraer las voluntades por la persuasión.

Para el socratismo esta imagen del hombre (que encaja perfectamente en un universo materialista y fatalista) es monstruosa. El hombre es algo más que un cuerpo organizado con un manco de instintos que pretenden satisfacerse cada uno a expensas de otros. El hombre es *nous*, es espíritu, mente, algo cuya vida es pensar y amar; está en la dimensión de la belleza, del bien, de la verdad; el ser cuya naturaleza es conocer la verdad, amar y realizar el bien y la belleza es una "participación", es pariente del Espíritu primero y absoluto. La Sabiduría es la realización de esta vida; el hombre pleno es el filósofo o sabio verdadero, por eso, entre sabio y justo no puede haber escisión: en realidad no hay más que una sola "virtud", una sola "excelencia" o perfección en el hombre: la de ser hombre acabado. Esta *Sophrosyne* o Sabiduría única nos ilustra y nos entusiasma a la vez, nos muestra el universo como una difusión de su Vértice divino, el *Agathon* absoluto, y desciende a determinar el bien, la "medida armoniosa", que es cada cosa y que mide la acción humana.¹⁴ Platón no reconoce otra filosofía que la que se encarna en el filósofo y lo hace vivir "filosóficamente": la de una existencia humana que se proyecta, se asume y se constituye desde la iluminación que da un riguroso análisis racional del ser humano desde sus fundamentos en la realidad última o del ser como tal. Esta idea de la filosofía fue más que pensada, vivida con tanta fuerza por el socratismo, que se inyectó como un *a priori* indiscutible en todas las corrientes filosóficas del mundo antiguo. Aristóteles parece romper la unidad de la "excelencia" o única virtud global de Platón, con su clásica distinción entre las virtudes teóricas, prácticas y técnicas, pero, reivindica tanto como Platón el carácter primero de la Sofía para el hombre y su condición de virtud ordenadora y así unificante de las demás. Así, si hay distintas *epistemes* y por ende distintas filo-sofías, *Filosofía Primera* es la que determina la realidad en sus principios y con ello cumple la condición de Sofía o sapiencia plena y perfecta.¹⁵ Esta Filosofía Primera, que es el coronamiento de la dimensión cognoscitiva y "contemplativa" de la naturaleza humana, no está cerrada en sí misma ni es ajena al dinamismo de la praxis o acción, como a veces se piensa. Ella no sólo desarrolla y actúa en nosotros "lo que tenemos de más divino"¹⁶ y con esto nos otorga la más alta dignidad humana, sino porque solamente desde la visión que esta Sabiduría propone, podemos establecer su consecución como meta esencial de nuestra vida, que requiere de un ordenamiento hacia ella sólo posible por la praxis constante de todas las virtudes éticas. Así el finalismo de todo ser, fundado en la atracción del Supremo Bien, que es el Primer Principio Inteli-

¹⁴ Cf. A. J. KRAMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.

¹⁵ ME, I, 1026 a 15 - 23.

¹⁶ Cf. especialmente el cap. 8 del lib. I de la *Ética Nicomaquea*, en donde se pondera el "acercamiento" que esta Sabiduría nos da respecto de la Deidad. La necesidad de que la Sabiduría contemplativa impulse la praxis virtuosa y en ella se corone es objeto, otra vez, del último capítulo, el 9. Digo: "otra vez", porque ese tema, de la implicación entre Fin último y vida virtuosa (por las virtudes prácticas) es tema casi total de las Éticas aristotélicas.

gente, plasma teleológicamente la humana naturaleza, dinamismo destinado a conocer la Verdad del Ser, respetarlo, amarlo y realizarlo. Así para Aristóteles también, la Sabiduría, Filosofía Primera en sentido pleno, siendo aclaración del ser como tal, da los fundamentos últimos de la existencia humana en su integridad.

En la civilización helenística, que sigue al período del socratismo ateniense, la filosofía, a través de múltiples escuelas, difunde como semilla desparramada por el viento, su proyecto de vida. El florecimiento de esta simiente es tal a lo largo y a lo ancho del Imperio, que se puede decir que el "filósofo" llega a ser una casta o clase social, junto a la de los magistrados, soldados, comerciantes... Tal proliferación de grupos filosóficos permite hacer una galería con distintos "retratos de filósofos", pero a través de los perfiles variados se puede distinguir sin dificultad la fisonomía común con los rasgos ya tradicionales que le imprimiera el cenáculo socrático. Es una característica bien visible de este último y largo período de la filosofía griega su preocupación central por el *destino* del hombre en singular, su descenso a la vida concreta e individual y a sus momentos singulares: es el período *ético* de la filosofía, de la filosofía que plenamente quiere ser *magistra vitae*. No deja de ser en ningún momento búsqueda y posible determinación del último horizonte y de cobrar también en su amplio manto las investigaciones particulares del universo, pero, todo esto se subordina a su cometido principal de trazar la dirección o el destino del hombre y de señalar cuidadosamente sus pasos hacia esa meta, evitar los escollos y espejismos. En este entretenerse con la vida real, muestra la filosofía las diferencias también concretamente de sus escuelas, pero manifiesta con gran fuerza su impronta común. Séneca tocaba esta preocupación común, muy presente en su sistema estoico, cuando escribía a Lucilo: "Al investigar por qué la naturaleza produjo el hombre y lo elevó sobre todos los animales, ¿piensas que me alejé de los problemas morales? Te equivocas; pues, ¿cómo conocerás qué moral se ha de tener, qué es lo mejor para el hombre, si no examinas la naturaleza?"¹⁷ Y Epicuro decía lo mismo, casi con las mismas palabras: "Recomiendo dedicar al estudio de la naturaleza un esfuerzo incesante, pues, en él se encontrará lo que es más decisivo para lograr la serenidad de la vida".¹⁸ Su entusiasta admirador y expositor en lengua latina, Tito Lucrecio Caro nos dice una y otra vez que compone su gran poema didáctico: "Sobre los Principios de las cosas" (*De rerum natura*) con la precisa intención de disipar los terrores y tinieblas del espíritu y para bien de nuestra existencia.¹⁹ Por eso vemos que, con inspiración y elementos de los antiguos filósofos, tanto los estoicos como los epicúreos dan nueva vida a grandes concepciones metafísicas, que intentan explicar racionalmente la realidad entera —*naturae species ratioque*, que dice Lucrecio,²⁰— pero estas sistematizaciones tienen por centro la cuestión de "la realización del hom-

¹⁷ *Epis.* 121, 1 - 3.

¹⁸ *De Rerum Natura*, I, 146.

¹⁹ *Id.* II, 1.

²⁰ "La hermosura y orden de la naturaleza", I, 148.

bre", de su "Perfección completa" (*De summo Bono*);²¹ aun sus investigaciones lógicas y gnoseológicas se encaminan a dar los presupuestos para la solución de aquel problema esencial. Es interesante comprobar, que este tema que se impone a todos los pensadores de esta época, sean estoicos, epicúreos, escépticos, platónicos, aristotélicos, etc., a pesar de las diferencias con que cada uno lo resuelve, encuentra en las soluciones, también un trasfondo análogo para todos. La "Perfección del Hombre" o el "Ideal del Sabio", es pensado generalmente por todas las escuelas, desde la capacidad del hombre "para bastarse a sí mismo", discutida ya por el socratismo y la sofística anteriormente. Esta expresión puede entenderse con una connotación que la haría inadmisibile, por su implícita soberbia, sugerida por Aristóteles, cuando dice que la autosuficiencia sólo puede ser de Dios, o, con otro sentido inverso, del animal.²² La intención socrática, que perdura en la filosofía, no va en esta dirección; quiere señalar que una condición o propiedad de la Sabiduría es la de lograr una verdadera libertad interior; supone la convicción de que la Perfección o Bien humano depende de uno mismo, de su propia fuerza espiritual. Hércules, tan caro al mito heleno, como ideal del hombre, que encuentra en su propio ser la fortaleza serena pero incontrastable para abatir todos los obstáculos y arribar a la meta propuesta, nutre esta afirmación racional, filosófica de la *autarquía*. La filosofía va mucho más allá de la fuerza física o de la capacidad o aun habilidad para superar los contratiempos externos y las penalidades corporales o de una instintiva confianza en uno mismo: mira hacia el interior del hombre, a su espíritu, ese *nous*, que según la imagen platónica tiene las riendas de todo el dinamismo humano y considera que, cuando él se abre plenamente a la luz de la verdad, adquiere una potencia invencible para dominar absolutamente todos los movimientos de ese carruaje complicado que es el propio ser humano, provengan de este mismo ser o de cualquier otro, sea de las adversidades de la naturaleza, de las injusticias de los hombres o los vaivenes de la *Tyché* o suerte. La *autarquía* comienza por ser autodominio, posesión serena y segura del propio yo, en forma que ninguna embestida ni de adentro ni de afuera sea capaz de arrastrarlo en pos de sí en contra de lo que racionalmente se ha fijado. Esta serenidad, imperturbabilidad o impassibilidad (*ataraxia*, *apatheia*) es así como el inicio o la condición de la vida del sabio, pero también tiene el sentido de su consumación; no se trata de una serenidad vacía o de una impassibilidad inerte: la *autarquía* quiere decir que la realización de la vida del sabio no depende de otros ni de cosas externas, sino que está en lo interior del hombre. Para el

²¹ El tema del: Destino, realización, perfección, salvación del hombre como hombre en su determinación concreta (en qué precisamente está el Perfeccionamiento completo) fue tratado por los filósofos griegos bajo el título técnico de *Agathon*, del Bien, que es: lo que perfecciona, otorga la plenitud. Los latinos tradujeron literalmente: *De Bono* o de *Summo Bono*: Acerca del Bien o Del Bien Supremo o Total, para el hombre. La Escolástica usó preferentemente la palabra Fin, Del Fin Ultimo, equivalente también del *Agathon* heleno, aunque la palabra "fin" nos indique más inmediatamente la idea de: término al que tiende el impulso o tendencia.

²² *Eñ. Eud.* VI, 12, 1244 b 8.

²³ Cicerón cita en su *De Officiis*, III, 7-8 un libro de Posidonio y en carta a Atico, XVI, 11 a otro de Panecio sobre la misma materia.

estoico consiste en asumir desde lo íntimo de su voluntad en cada caso las exigencias de la naturaleza, plegarse a sus leyes, que son mandato divino; en esto se concreta la vida virtuosa. La autarquía del sabio estoico no es simple fuerza de aguante, capacidad de soportar, sino de hacer, de acometer y llevar a término hasta las últimas consecuencias. Este aspecto activo de la ética estoica se muestra bien en la variada bibliografía que presenta esta escuela sobre lo que Cicerón tradujo como *Officia*, actos que deben realizarse, como exigencias de las diversas virtudes morales.²³ Si el filósofo epicúreo no enfatiza, como el estoico, la necesidad del esfuerzo activo en la virtud, es tan consciente como éste de que la existencia del hombre es vida y la vida se despliega en actividad y no puede tener por ideal una tranquilidad que signifique inercia, paralización, vecina casi a la muerte. Partiendo, también como el estoico, de un incommovible enclavamiento del ánimo en la claridad de la filosofía, el epicúreo propone un cultivo racional de las alegrías de la vida. Con la tradición democrítea, la metafísica de la escuela se construye para anular el temor a cualquier intervención de Dios o de cualquier potencia superior al hombre y disipar el terror a la muerte; después, quiere precaver al individuo de los sinsabores y heridas que con frecuencia nos traen las relaciones con los demás, por eso, aunque pone entre las alegrías supremas las de la verdadera amistad, calcula su trato y relación tanto con la polis como con la familia. Pero, tanto en la vida como milicia del estoicismo, como en la de fruición templada y calculada del epicureísmo, la *autarquía* inicial culmina como *ataraxia* o *apatheia* en tanto es vida de coherencia interior, anclada firmemente en el ideal elegido.

El escepticismo —otra corriente importante de este período—, como la escuela platónica y la peripatética, que perviven todavía, no menos que los estoicos y epicúreos, están imbuidos de la convicción de que el filósofo tiene por tarea específica señalar en qué consiste para la razón humana la Perfección y Felicidad del hombre y de tratar de realizarla. Se dice de Pirrón, iniciador del escepticismo que trajo su ideal de la imperturbabilidad del sabio, desde la India, adonde había llegado como soldado de Alejandro Magno. De su crítica al conocimiento humano se llega lógicamente a una valoración del mundo como pura fenomenalidad o apariencia, no muy distinta a la común en las concepciones de la India; de aquí la inanidad de todo deseo sobre lo sensible y la consiguiente conclusión de que el hombre debe atrincherarse dentro de sí mismo, como en una fortaleza inaccesible a toda perturbación.²⁴ Los escolarcas de la llamada Segunda Academia emprenden un camino cercano al del pirronismo. Su ideal parece ser el de un Sócrates totalmente crítico, que pone la piqueta de su duda en todo dogmatismo, encarnado ahora particularmente por la virilidad y afirmatividad estoica. Pero, la crítica de Arcesilao, escolarca de la Academia platónica desde el 268 a. C., no conducía a una *epoché* o suspensión completa de toda afirmación, que lógicamente debería suspender también toda acción. Arcesilao negaba la posibilidad de llegar a evidencias absolutas, pero, creía que el sabio era capaz de llegar a probabilidades, que se convertían en

²⁴ Cf. CICERÓN, *De Finibus*, IV, 43.

razones suficientes y racionalmente prudentes para decidir a obrar, a emprender un camino u otro en nuestras acciones. Las probabilidades de verdad, que el conocimiento puede encontrar, son razones para conducirse racionalmente en la vida y alcanzar la Perfección debida y correspondiente al hombre. Otro escolarca académico, Carnéades, renovaba con nuevo vigor esta misma posición y merecía por su crítica a toda verdad cierta, que Catón, el Viejo, exigiese su expulsión inmediata de Roma.

3 - La limitación del Filósofo y su transfiguración teológica

El tema de la Perfección y realización del hombre que se impone a la reflexión de todas las escuelas filosóficas, en los últimos siglos de la edad antigua y primeros de la cristiana es un reflejo o si quiere un componente de un fenómeno mucho más vasto que viven no sólo los filósofos sino la sociedad entera: es el ansia o deseo de salvación personal, con cierto presentimiento de renovación o recemienzo de una Etapa o ciclo nuevo para toda la humanidad. Una comprobación detallada de este fenómeno o la consideración de sus causas exógenas o endógenas... va más allá del interés presente.²⁵ Así, mientras este nuevo y casi extraño *pathos* religioso en las clases populares o no del todo cultivadas, se canaliza por numerosas religiones místicas que reviven vigorosamente antiguos cultos de distintos pueblos y lugares del Imperio, la filosofía no se contenta con la tarea de proponer al hombre su "camino de salvación desde el punto de vista de la razón" —según queda indicado—, sino que va aún más adelante: entreve su incapacidad para lograrla —aunque parezca paradójico llamar a esa nueva conciencia: "ir más adelante". En las corrientes de contornos no del todo determinables que son el neoplatonismo y el neopitagoreísmo toma una actitud que puede parecer ambivalente. Por una parte, la filosofía además de ser la que determina el camino de la realización del hombre, el de su acercamiento a la Divinidad, se constituye en elemento de purificación, es una etapa del ascenso hacia Dios. Pero, por otra parte, tiene conciencia de que la filosofía en sí misma no otorga toda la Perfección y todo el Bien hacia el que el hombre se siente atraído; es necesario ser filósofo para alcanzar esto, pero, no es suficiente. Parecería que se hubieran desatado en lo profundo del espíritu humano tendencias más grandes de lo Divino, abismos más profundos que sólo podrían ser llenados por la Realidad de la Deidad en sí misma. Este ideal, que late difusamente por todo el Imperio es un elemento en realidad extraño a la helenidad, si bien madura ahora, incentivado por múltiples corrientes que provienen de diversos pueblos, entre los cuales hay que contar especialmente el judaísmo, del cual nacerá el cristianismo. La figura del Filósofo empieza a perder su solidez granítica: ni su ideal de perfección ni el instrumento esencial para adquirirla, la razón propia, serán ya lo último y definitivo y deberán plegarse y ser asumi-

²⁵ Cf. A. FESTUGIERE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932; G. BARDY, "Hellenisme et Christianisme" en *Suppl. au Dict. de la Bible*.

das en una instancia superior. No es extraño que aquel en el que aparece con *claridad* esta actitud filosófica por primera vez, sea Filón, el hebreo, sabio en toda la cultura helena y especialmente platónica y piadoso seguidor de la religión de Moisés. Filón, que realiza una gran reelaboración del platonismo con inspiración y directrices bíblicas, enseña que el fin y perfección del hombre es la *deificación*, su máxima asimilación a Dios, para lo cual el camino de las Ideas no es suficiente, sino que desde ellas ha de tenderse a la unificación con Dios en sí mismo (que va más allá de toda ideación, y cuya esencia es incognoscible al intelecto humano). Ella sólo se alcanza por misericordia divina, en una especie de raptó, que colma toda aspiración humana y nos hace descansar en Dios, *en monoi Theoo stenai*.

Pero no hacía falta esperar a este gran judío alejandrino para encontrar esta concepción de la filosofía no como *término* de la realización del hombre, sino como *etapa* de la misma y la consecuente actitud del filósofo que se quiere transformar en el hombre religioso y místico. Si volvemos atrás y recordamos a Sócrates y a su Método y a Platón y su Dialéctica encontraremos más que un preanuncio: en ellos el camino de la búsqueda y de realización de la Verdad en el hombre va más allá de su simple esfuerzo, representado por la "vida filosófica" y parece postular una autodevelación del Bien-Verdad y un acto sinérgico del espíritu humano. La metafísica platónica, que actualiza con sin igual genio Plotino, considera toda la realidad como una epifanía del Uno, único Trascendente Principio. En cuanto el Uno es Bien Absoluto se irradia en fulguraciones jerárquicas: *Nous* en el mundo de las Ideas o Pensamientos divinos, luego *Psiché*, Vida o Alma de toda alma y de toda la vida del universo. Por ser todo lo que es irradiación y manifestación del Principio, todo lo que es tiene el sello, la unidad, que lo vincula a su Fuente. Por esta unidad, inhabita en nosotros el Uno trascendente y sustenta el fondo de nuestro ser. Si nos entregamos prisioneros a las pasiones del cuerpo, a los fantasmas de la imaginación, nos dispersamos, nos alejamos de nosotros mismos, en lo que somos en nuestra raíz y fundamento: la unidad y vinculación con el Principio. La vida virtuosa, que ordena y jerarquiza nuestros movimientos, es el primer e indispensable paso en la reducción a la unidad. Acallado el tumulto de la dispersión y disipación, el alma comienza a aspirar a su Bien Supremo, a su unión con El. Su modo de marchar hacia el Mismo es por el conocimiento de la Verdad y la Belleza, que propiamente lo reflejan. La contemplación o intuición de lo Bello, el sentimiento estético que nos producen las cosas sensibles nos revelan los resplandores de la Belleza Eterna y nos impele a recorrer sus diferentes grados. Por el amor que despierta la Belleza, comienza a ser el hombre filósofo: no se contenta ya con entrever y gustar los rayos de la Belleza y Verdad a través de lo sensible y de los símbolos e imágenes, lo impulsa a ir más allá de lo que el esteta sospecha y entrevé confusamente: lo mueve a atraparla en sus reflejos y condensaciones esenciales. La filosofía revela ante los ojos limpios del *nous* humano la constitución inteligible de las cosas, su jerarquía, su nexó y derivación de los principios. Pero en esta contemplación del Mundo de las Ideas queda el filósofo y se consuma la filosofía. Las tres hipóstasis o sustancias, Uno, Inteligencia y Alma, que son el fundamento y fuente de todo lo que es, están de manera particular en el fondo del espíritu humano, son el verdadero manantial de su ser y de

su vida. La filosofía llega a ellos con la contemplación ideal de la razón, pero no en su viviente realidad. "No se llega a Ella ni por el camino de la ciencia ni por el camino del pensamiento, sino por una presencia que es mejor que la ciencia... Pues, no está ausente de nadie..."²⁶ Ante esta presencia de la Unidad absoluta, lo que debe hacer el alma es dejarse llevar en total quietud a ese centro de luz: "No hay que perseguirlo, hay que esperar tranquilamente a que se nos aparezca, como el ojo espera la luz del sol, que, como dicen los poetas surge en el horizonte por encima del océano..."²⁷ Así para Plotino la Filosofía queda entera e intacta como explicación última de la realidad, pero ya no es lo último como realización plena del hombre. El filósofo debe continuarse en el místico para alcanzar la perfección de que es capaz la naturaleza del hombre.

El fermento religioso que transformaba la sociedad y la cultura en ése su último período grecorromano, lleva a la filosofía y al filósofo a una nueva evolución, cuya peculiaridad es pocas veces considerada: se da ahora una verdadera transformación o transfiguración en la que el Filósofo pierde su identidad. Contemporáneamente al gran florecimiento del neoplatonismo, el Cristianismo iba conquistando gran número de adeptos entre todos los niveles sociales; con esto comenzaba a organizarse como Institución o "Iglesia" dentro del Imperio; a la vez precisaba y definía sus creencias en dogmas superando luchas internas y conformaba con las categorías y concepciones de la filosofía griega una completa visión "teológica" de Dios, el mundo, el hombre y su destino. El triunfo de Constantino en el 313 da a esa Institución, la Iglesia Cristiana, el reconocimiento oficial y la pone en cierto modo bajo la tutela imperial. Pero, en esos días la religiosidad grecorromana aún no estaba muerta; todavía muchos espíritus, imbuidos de las glorias del pasado, ven en la religión de Cristo una invasión cultural bárbara, deletérea para las instituciones del estado y enemiga de la tradición que las sustenta. No faltan quienes quieren oponer a la teología del cristianismo una verdadera *teología* de la *religión* grecorromana. Para esto es llamada en auxilio la filosofía y en particular, el neoplatonismo, lleno desde su origen de intención y unción religiosas. El discípulo, biógrafo y editor de Plotino, Porfirio, espíritu fino y erudito, proclama como objetivo de la filosofía la salvación del alma, predica contra las exageraciones y supersticiones populares y recomienda la pureza en el culto y las prácticas ascéticas. Es su discípulo, Yámblico, quien va más allá e interpreta toda la tradición religiosa griega *a través* del sistema neo-platónico, acomodándolo a su vez libremente a las exigencias de aquélla. En él y sus discípulos, así como en los neo-platónicos de la escuela de Pérgamo (Máximo de Efeso, Libanio de Antioquía, el Emperador Juliano el Apóstata...) la *Filosofía* viene a ser *asumida* por la intención e inspiración religiosa y a convertirse así en cierto armazón racional y principio de orden de las creencias religiosas y a dar razón de las prácticas morales y rituales; en estas corrientes alientan también ritos mágicos y teúrgicos con la intención de influir en la voluntad y poder de los dioses. La supremacía de lo religioso, aun en el puro orden racional está expresamente reconocida, en cuanto se sostiene que la Dialéctica es incapaz de darnos un conocimiento propio de los princi-

²⁶ *Enn.* VI, 9, 4.

²⁷ *Enn.* V, 5, 8.

pios divinos, de la Deidad y los dioses y que para ello es necesario acudir a la tradición mítica-religiosa. La filosofía pierde su autonomía y pasa a ser una verdadera *ancilla theologiae*, y habría que decir que con esto desaparece el filósofo para dar lugar al teólogo. A las anteriores evoluciones del filósofo sucede ahora una *transformación* que tiene los visos de ser sustancial: su razón no sólo acepta la tradición religiosa como un dato, sino como autoridad suprema, Principio divino; de hecho el filósofo se transforma en teólogo con el sentido que le dará el Cristianismo salvadas las esenciales y evidentes diferencias. Pero la conciencia plena de esto será fruto del pensamiento de la edad que sigue al derrumbe del Imperio romano de Occidente, la Edad Media, Edad Cristiana, si la denomináramos por su esencia cultural.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

LA TRANSFORMACION OCKHAMISTA DE LA TEORIA DE LA SUPOSICION

I. ORIGENES LEJANOS DE LA NOCION DE SUPPOSITIO

Se pretende en estas líneas ofrecer un análisis de la noción ockhamista de suposición, teniendo en cuenta los precedentes históricos en los que este autor se basa. Parece claro, en efecto, que precisamente a finales del siglo XIII y principio del siglo XIV la *Logica terminorum* ocupa el lugar central de los estudios lógicos. Con todo, su desarrollo está entonces dando sus primeros pasos en la historia de la lógica, y éste es uno de los motivos de que —como veremos— haya diferencias importantes entre los distintos autores, tanto en la noción misma de suposición como, sobre todo, en el modo de estructurar el elenco de tipos de suposición.

Sin embargo, que el tema de la suposición empiece a considerarse entonces desde un punto de vista lógico, como propiedad de términos, no quiere decir que esta noción no haya aparecido antes en el pensamiento filosófico en general. Muy al contrario, la formulación lógica del tema no surge espontáneamente, sino que más bien constituye una reflexión *in actu signato* sobre una noción que ya venía siendo utilizada desde hacía siglos, al menos *in actu exercito*, generalmente como un instrumento semántico requerido y desarrollado al hilo de la especulación filosófica y teológica. Kneale señala lo siguiente al respecto:

“El término *suppositum* aparece ya en las obras de Prisciano, en un pasaje en que parece querer decir lo mismo que *individuum* y a lo largo de la filosofía medieval lo reencontramos a menudo con idéntico sentido. Es muy probable que en un principio se tratase de la traducción latina del griego *hypokeimenon*, esto es, que fuese introducido para significar aquella entidad que subyace a cualquier otro tipo de entidad.¹

En un principio, por tanto, este término se situaba en la misma perspectiva ontológica que tuviera para la filosofía griega el término *hypokeimenon*, como aquella realidad que es en sí y no en otro, como aquello que subyace a los cambios accidentales, que permanece a través de ellos como su sujeto. Y este originario sentido ontológico se conserva íntegro en toda la tradición del pensamiento occidental, con frecuencia incluido en la distinción entre *natura* y *suppositum*, que fue un tema muy estudiado desde un punto de vista metafísico. También es claro que esta distinción se usó en la teología cristiana, pues sirvió muchas veces para poner palabras precisas a misterios centrales de la fe cristiana como el de la trinidad de personas divinas en la unicidad de naturaleza, o el de la unión de las dos naturalezas (la humana y la divina) en la persona de Cristo. A modo de ejemplo de todo esto, puede servir el amplio uso de esta distinción que hace Tomás de Aquino en sus escritos

¹ KNEALE, *El desarrollo de la lógica*, E. Tecnos, Madrid, 1972, p. 234.

filosóficos y teológicos.² En Tomás de Aquino aparece además una reflexión lógico-semántica muy clara acerca de la distinción entre *res significata* y *modus significandi* que es un antecedente muy cercano de las propiedades de los términos, o al menos de la idea de que los términos no agotan sus propiedades semánticas con la propiedad de significar un significado, sin más. De todos modos en Tomás de Aquino estas distinciones semánticas se consideran desde un punto de vista instrumental, con vistas a dilucidar esas otras cuestiones teológicas y filosóficas por las que estaba realmente preocupado.

No obstante, antes de Santo Tomás, durante el transcurso del siglo XII, hay otro autor, quizás más interesado directamente por la lógica, que anticipa el desarrollo inmediatamente posterior de la teoría de la suposición; este autor es Pedro Abelardo, del cual Kneale dice lo siguiente:

“La teoría de las *proprietates terminorum*, llamada a ocupar un preeminente lugar en la lógica medieval, tomó forma en la segunda mitad del siglo XII y parece haber surgido de las discusiones de Abelardo y sus contemporáneos acerca de la estructura de las proposiciones categóricas”.³

Y en otro pasaje este mismo historiador de la lógica comenta:

“Tenemos, en primer lugar, la observación de que los verbos —a diferencia de los nombres— pueden enlazar directamente con los sujetos. En tiempos posteriores, la *copulatio* que Abelardo menciona a este respecto fue reconocida como una de las *proprietates terminorum*, junto con la *significatio*, la *appelatio* y la *suppositio*. Es cierto que ni el término *suppositio* ni el término *appelatio* aparecen en la Dialéctica con el sentido técnico que luego adquirirán, mas la expresión *proprietates terminorum iuxta significationem* que Abelardo utiliza en una discusión de las peculiaridades gramaticales de los nombres”.⁴

A lo largo del siglo XIII estas incipientes consideraciones de Abelardo se van abriendo paso. La suposición sigue considerándose desde un punto de vista metafísico, tal como se hiciera desde un principio, pero al mismo tiempo la lógica y la gramática llegan más lejos en estos asuntos. Esto es lo que contribuyó a que el término *suppositum* tuviese una multiplicidad de acepciones, según el punto de vista que se adoptara. Pero esto no lo hacía caer en la equivocidad, puesto que tenía un contenido único e idéntico, consistente en la sugerencia, un tanto metafórica quizás pero de gran fuerza especulativa, de aquello que subyace a otra cosa, de lo que está debajo, de la última base o fondo en lo que algo se apoya, ya sea desde el punto de vista ontológico, ya sea desde el gnoseológico o el lógico. Esta diversidad de acepciones la recoge muy bien Roger Bacon, el cual la explica del siguiente modo:

“Se toma la suposición de muchas maneras. En un primer modo se dice de la petición o aceptación de algo sin prueba, aunque necesite ser probado o pueda serlo. En un segundo modo, se dice suposición a la designación de la substancia de la cosa, como cuando decimos que los nombres sustantivos suponen su realidad, es decir, designan sustantivamente. En tercer lugar, se dice de la propiedad de los términos comunes

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 39, art. 4, resp.

³ KNEALE, *op. cit.*, p. 230.

⁴ KNEALE, *op. cit.*, pp. 196-197.

por comparación a los individuos que son los supuestos suyos, según lo cual decimos que un nombre común, como "hombre", significa la cualidad específica junto con la substancia, es decir, la hominidad, y supone los individuos, como, por ejemplo, Sócrates y Platón. En cuarto lugar se dice suposición a la propiedad del término sujeto, o el término en cuanto se supone a otros y es tomado como sujeto en la oración.⁵

En este texto de Roger Bacon podemos distinguir la primera y la segunda acepción que serían, por así llamarlas, la científica y la ontológica; y las otras dos acepciones que son de carácter lógico. La primera puede ser denominada acepción científica, a mi modo de ver, en cuanto que se trata de una proposición desde la cual se deducen nuevas proposiciones por vía demostrativa pero que ella misma no está aún demostrada: se trata de la noción de hipótesis en sentido amplio. La segunda acepción es claramente aquella de la que veníamos hablando como el sentido más originario del término, a saber, el sentido de la substancia como lo que está debajo de los accidentes, en cuanto que sub-siste a los cambios de los accidentes. Este sentido ontológico sitúa a la noción en el problema central de la ontología predicamental aristotélica, que es justamente la distinción entre substancia y accidente, que es la distinción más radical, más fuerte, en todo este ámbito de la ontología categorial aristotélica.

En cuanto a las otras dos acepciones del término *suppositio* parece claro que Roger Bacon apunta a dos rasgos muy característicos de esta propiedad de los términos que, sin embargo, serán diversamente interpretados por los lógicos posteriores, entre los cuales se encuentra Ockham. Estos rasgos son los siguientes: cuando se trata de términos comunes, los supuestos están constituidos por los individuos o singulares que caen bajo ese término común; por otra parte, la suposición es una propiedad de un término en cuanto forma parte de la proposición.

Vamos a estudiar ahora más detenidamente la teoría de la suposición en aquellos autores que tuvieron una influencia directa y decisiva en Ockham, y que, por otra parte, son los primeros de los cuales se dispone actualmente de abundantes textos sobre teoría de la suposición. Estos autores son Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano. En efecto, tanto De Rijk⁶ como De Andrés,⁷ entre otros estudiosos de este asunto, toman estos dos autores como puntos de referencia fundamentales para la exposición de la teoría de la suposición de Ockham.

⁵ "Sumitur autem suppositio multipliciter. Dicitur in uno modo petitio alicuius vel acceptio sine probatione cum indigeat probari vel possit. Alio modo dicitur suppositio substantiva rei designatio, sicut dicimus quod substantiva nomina supponunt rem suam, id est, substantiva designant. Tertio modo dicitur proprietates termini communi per comparisonem ad individua quae sunt eius supposita, secundum quod dicimus quod nomen commune, ut «homo», significat qualitate cum substantia, sive humanitatem, et supponit individua scilicet Socratem et Platonem et alia. Quarto modo... dicitur suppositio proprietates termini subjecti, sive termini in quantum alii supponit et subicitur in oratione". ROGER BACON, *Summulae Dialectices*, Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi, Fac. XV, ed. R. Steele, 1940, p. 268.

⁶ Cfr. L. M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, Vol. II. Part. I (The origin and early development of the Theory of Supposition); Koninklijke Van Gorcum and Company, Assen, 1967, pp. 565-575.

⁷ Cfr. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, B.H.F., Madrid, 1967, cuarta parte.

2. LA NOCION DE SUPOSICION

2.1. *La suposición en Guillermo de Shyreswood*

La noción de suposición y el papel que ésta juega dentro del conjunto de las propiedades de los términos están muy definidos al comienzo de las *Introductiones in Logicam*, en donde de Shyreswood da una visión general de la *logica terminorum*:

“Son cuatro las propiedades de los términos que al presente tenemos que distinguir. Su conocimiento es, por tanto, útil para el conocimiento de los términos y también para el conocimiento de las enunciaciones y proposiciones. Y estas propiedades son la significación, la suposición, la copulación y la apelación. La significación es la presentación de alguna forma al intelecto. La suposición, en cambio, es la ordenación de algo inteligido bajo otra cosa. La copulación es la ordenación de algo inteligido sobre otra cosa. Hay que notar que suposición y copulación se toman de dos modos —como muchos de estos términos—, a saber, según el acto y según el hábito. Y que las definiciones dadas lo son según el acto. En cambio, en cuanto hábito, se llama suposición a la significación de algo como subsistente (puesto que lo que es así es lo que se ordena naturalmente bajo algo) y se dice copulación a la significación de algo como adyacente (puesto que lo que es así es lo que se ordena naturalmente sobre algo). La apelación, sin embargo, es la presente conveniencia del término a algo, esto es, la propiedad según la cual el significado del término puede ser dicho de algo mediante el verbo ‘es’. De todo ello se sigue que la significación está en todas las partes o expresiones de la oración. Y la suposición está sólo en el nombre sustantivo o pronombre o expresión sustantiva, pues éstos son los términos que significan una cosa como subsistente y ordenable bajo otra. Y la copulación está en todos los adjetivos participios y verbos”.⁸

En estas consideraciones de Guillermo de Shyreswood, se muestra la vigencia de la metáfora originaria de lo que se entendía por suposición, no sólo porque era lo comúnmente aceptado como sentido propio de esa palabra, sino también porque parece ser lo sugerido por la etimología de la misma, es decir, la posición de algo bajo algo. Guillermo de Shyreswood recoge también la perspectiva metafísica de esa noción cuando dice que puede tomarse como la referencia a algo como subsistente.

El autor entiende la suposición y la copulación como propiedades mutuamente remitentes y correlativas. Lo supuesto es lo inteligido bajo algo y ese algo parece que es justamente lo copulado; y, correlativamente, aquello sobre lo cual se intelige lo copulado es lo supuesto. De ahí que la suposición sea propiedad de términos sustantivos y la copulación lo sea de términos adverbiales, adjetivos y de verbos. Guillermo de Shyreswood no dice explícitamente que se de tal correlación, pero parece deducirse de su exposición. Y aunque Guillermo de Shyreswood no lo diga, sí lo dirá Ockham: la suposición y la copulación son propiedades de los términos en cuanto éstos forman parte de la proposición. La mutua reciprocidad de estas dos propiedades de los términos en cuanto éstos forman parte de la proposición. La mutua reciprocidad de estas dos propiedades de los términos sólo tiene sentido en cuanto que constituyen los dos extremos de la proposición. Con esto Guillermo de Shyres-

⁸ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *Introduction to Logic*, Minnesota, 1966, pp. 105-106.

wood no hace sino recoger una tesis ya clásica en el ámbito de la gramática medieval desarrollada hasta entonces, según De Rijk:

“El término *suppositum* se encuentra originariamente en la obra de Prisciano. Por ejemplo, hay un pasaje donde se asimila al término *subjecto*, y éste último parece querer decir ‘lo que está puesto como sujeto gramatical’. Sin duda, *suppositum* tiene aquí el sentido de sujeto, y *substantia suppositi* es en estos pasajes plenamente idéntico a *persona agens* (el individuo que actúa). Fue introducido, en un principio, como traducción del griego *hipokeimenon*, que era usado para denotar el sujeto lógico o gramatical, al cual se adscriben unos atributos (o: del cual se dicen unos predicados)”.⁹

Ambas propiedades son modos de entender de un término lingüístico que configuran una intelección compuesta, coordinada por dos polos inteligibles que están superpuestos. Pero esto es justamente lo que ocurre en la proposición, ya que el sujeto de ésta se aprehende subsumido bajo el predicado y éste es, a su vez, un término adherente, que es comprendido siempre sobre la base del sujeto, apoyado en él.¹⁰

Por último, en cuanto a la otra propiedad de los términos que es la *appellatio*, cabe destacar que, en este caso, está claro que se trata de una propiedad de éstos en cuanto forman parte de la proposición, pues se dice explícitamente que consiste en el ser predicado de una proposición copulativa con el verbo *est* en tiempo presente.

2.2. La suposición en Pedro Hispano

Pasamos ahora a examinar el planteamiento de este autor, que constituye el paso intermedio entre la noción de suposición de Guillermo de Shyreswood y la de Guillermo de Ockham. Pedro Hispano introduce un cambio esencial en el significado de la *suppositio*, al considerarla no tanto una subyacencia o subordinación cuanto una sustitución o suplencia. Y esta variación es asumida también por Ockham.

En las *Summulae Logicales*, Pedro Hispano hace la siguiente observación:

“La significación es la representación de una cosa por una voz, de modo convencional (...) Por una parte está la significación substantiva, la cual se hace por un nombre substantivo, como ‘hombre’; por otra parte

⁹ DE RIJK, *op. cit.*, p. 535.

¹⁰ Este es, por lo demás, el análisis de la proposición llevada a cabo por Frege y otros lógicos contemporáneos. Según Frege, el predicado de la proposición viene constituido por una expresión incompleta —un concepto, una función—, la cual adquiere pleno sentido solamente cuando es completada por un nombre propio o un argumento. Es decir, para Frege los dos extremos de la proposición no están en el mismo plano sino que son dos niveles distintos: el de los objetos y el de las expresiones incompletas, que se superponen en forma de complementación: “La función misma la llamo yo no-saturada o necesitada de complemento, porque para obtener una referencia completa, su nombre debe ser completado por el signo de un argumento. Tal referencia completa la denomino objeto, y en este caso es el valor de la función para el argumento que efectúa la complementación o saturación (...) Con respecto al concepto tenemos el caso especial de que el valor es siempre un valor veritativo. Pues si completamos un nombre de un

está la adjetiva y ésta se hace por el adjetivo o por el verbo como 'blanco' o 'corra'. A estos nombres no les corresponde propiamente un significado sustantivo o adjetivo, porque la adjetivación y la substantivación son modos de significar las cosas significadas, pero no son significados. Pues bien, los nombres sustantivos se dice que suponen y los nombres adjetivos y también los verbos se dice que copulan.¹¹

Se trata aquí de la distinción entre significado y modo de significar. Según Pedro Hispano éste último puede ser fundamentalmente de los dos modos señalados, a saber, sustantivamente o adjetivamente. Esto quiere decir que la sustantividad y la adjetividad no constituyen propiedades de los términos *extra significationem* sino que son modos peculiares de significación y, por lo tanto, son modos de poseer una única propiedad que es la de significar. Sin embargo, estos dos tipos de significación están vinculados, o se corresponden cada uno de ellos, con dos nuevas propiedades de los términos: la suposición y la copulación. Tales propiedades las define Pedro Hispano del siguiente modo:

“La suposición es la posición de un término sustantivo por algo (*acceptio termini sustantivi pro aliquo*) (...) la copulación es la posición de un término adjetivo por algo”.¹²

En ambos casos se da una nueva propiedad en el término además de la de significar, que es la de ser “tomado” por algo (*acceptio pro aliquo*). Para que un término pueda hacerse estar por algo, tiene que ser ya previamente significativo. Por eso Pedro Hispano señala que la significación es propia de la voz y consiste simplemente en la representación de un significado que produce dicha voz, pero en cambio la suposición y la copulación son propiedades no de la voz misma, sino de todo el término ya compuesto de voz y significado (*significatio est vocis, suppositio est termini iam compositi ex voce et significatione*).¹³

Pedro Hispano sigue en la misma línea de distinción entre *suppositio* y *copulatio* que mantuviera Guillermo de Shyreswood y en la misma línea de conectarlas respectivamente a los términos sustantivos y a los términos adjetivos o verbales. Ockham prescindirá de esta distinción por considerarla superflua y —como veremos— llamará suposición, en general, a todo estar por algo, ya sea de un término sustantivo o adjetivo, es decir, considerará la copulación como un caso de suposición.

concepto por medio de un nombre propio, obtendremos un enunciado cuyo sentido es un pensamiento; y al enunciado le corresponde como referencia un valor veritativo. Si admitimos que éste es el valor de lo verdadero, juzgamos que el objeto tomado como argumento cae bajo el concepto”. GOTTLOB FREGE, “Consideraciones sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, trad. Ulises Moulines, Ed. Ariel, Barcelona, 1973, p. 87.

¹¹ “Significativo termini, prout hic sumitur, est rei per vocem repraesentatio secundum placitu (...). Significationis alia est substantiva et haec fit per nomen substantivum, ut “homo”; alia est adiectiva et haec fit per adiectivum vel per verbum ut “albus” vel “currit”. Horum autem non est proprie... significatio substantiva vel adiectiva sed aliquid significatur substantive vel adiective, quia adiectivatio vel substantivatio sunt modi rerum quae significantur et non significationes. Nomina vero substantiva dicuntur supponere, nomina autem adiectiva et etiam verba dicuntur copulare”. PEDRO HISPANO, *Summulae Logicales*, Tractatus VI, Ed. Marietti, Friburgo, 1947, p. 57.

¹² PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, pp. 57-58.

¹³ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VII, p. 382.

Por otra parte, Pedro Hispano, al igual que Guillermo de Shyreswood, no dice explícitamente que se trate de propiedades de los términos en cuanto forman parte de la proposición, pero también aquí se puede considerar esto como algo implícito, sin lo cual carecería de sentido la distinción entre *suppositio* y *copulatio* tal como la formula este autor. En esta formulación, se hace notorio que se trata de las propiedades de los términos en cuanto éstos constituyen el sujeto o el predicado de una proposición. Por eso Ockham no lleva a cabo una innovación estricta al mantener explícitamente esta tesis.

Ahora bien, a mi modo de ver, Pedro Hispano hace una radical transformación de la noción de *suppositio* respecto de Guillermo de Shyreswood, y ello en dos aspectos. Por una parte, el que ya hemos mencionado: para Pedro Hispano el sentido originario no es el de una subordinación o subyacencia sino el de una sustitución.

Por otra parte, ya no se trata ahora de una ordenación del intelecto (*ordinatio intellectus sub aliquo*) sino de una acepción del término, un modo de tomar el término (*acceptio termini*). Ambas variaciones son adoptadas por Ockham —aunque éste en vez de *acceptio* habla de *uso* del término— y por este motivo pienso que deben ponerse de relieve.

En primer lugar, el *suppositum* ya no es algo inteligido como base subsistente de otra forma inteligida, sino que según Pedro Hispano el *suppositum* lo constituye algo en cuanto que es otra cosa que el término y su significado, puesto que el estar por algo es justamente la propiedad que tiene el término en su estricta inidentidad, en su pura alteridad respecto de aquello a lo que se refiere. Podríamos decir que lo característico del término es el ser sustituto, en el lenguaje, de aquella realidad a la que se refiere dicho término cuando éste es sujeto de una proposición. Lo cual es muy distinto, a mi modo de ver, de lo que sostiene Guillermo de Shyreswood.

En efecto, Guillermo de Shyreswood parecía querer decir que, si el significado es lo aprehendido por un término aislado, la suposición y la copulación constituyen más bien lo que tiene de aprehensivo la composición proposicional de dos términos. El significado sería la simple aprehensión desencadenada de modo inmediato por un término lingüístico aislado (*praesentare aliquam formam ad intellectum*, pero la suposición y la copulación serían, simultánea y recíprocamente, aquella peculiaridad nueva y sobreañadida que se aprehende mediante la composición proposicional de dichos términos. Se trata según se deduce de las explicaciones de Guillermo de Shyreswood, de la dimensión aprehensiva de la proposición en cuanto que ésta es una composición y, por tanto, hay en ella una intelección de algo bajo algo y, simultáneamente, una intelección de algo sobre algo. Como decíamos, según Guillermo Shyreswood la composición proposicional no está en el mismo nivel de los compuestos, como si se tratara, por ejemplo, de dos sumandos que pueden ser equiparados mediante la igualdad a un tercer número. Se trata más bien de una composición en profundidad, es decir, que hay en ella una sub-posición del sujeto y una super-posición del predicado.

Ahora bien, parece que Pedro Hispano no tiene esto en cuenta ya que, según él, el término sujeto y el término predicado están en el mismo nivel, puesto que, tanto el estar suponiendo del primero, como el estar copulando del segundo, consisten básicamente en lo mismo: en estar puestos por algo (*acceptio pro aliquo*), es decir, en sustituir ambos, en la proposición lingüística, a una misma cosa real. Por eso estimo que ya Pedro Hispano atisba lo que será la manera ockhamista de entender la proposición: una composición de términos en la que ambos suponen por lo mismo (*supponunt pro eodem*). Por otra parte, la idea de *acceptio pro aliquo* parece denotar, como ya decíamos, la estricta alteridad del término (compuesto de voz y significado) respecto de la realidad por la que es tomado. Y si esto es así, entonces hay que concluir que estas propiedades —*suppositio* y *copulatio*— no hacen comprender nada nuevo, no constituyen una nueva ordenación de lo inteligido por los términos simples, puesto que la mera posición por otro en su pura alteridad no es un acto cognoscitivo, sino más bien volitivo. Se concluye entonces que lo peculiar de la proposición, según Pedro Hispano, no es ya aquella intelección compuesta en profundidad, de la que hablaba Guillermo de Shyreswood, sino más bien el acto de “tomar” los términos por algo, refiriéndolos a algo.

Pero esto nos lleva a la consideración del segundo aspecto distintivo de esta noción de suposición, que es la de Pedro Hispano y también la de Ockham; a saber, el hecho de que se trata de una reducción de la proposición a su dimensión pragmática. Desde el punto de vista semántico la proposición no aporta nada nuevo a lo significado por los términos aislados. Entonces, ¿en qué consiste un juicio, la enunciación de una proposición? Consiste pura y simplemente en el acto voluntario de “tomar” o “usar” dos términos como sustitutivos o suplentes de lo mismo. He ahí el origen de la célebre teoría de los dos nombres, que tanto caracteriza al nominalismo.

2.3. La suposición en Guillermo de Ockham

Esta aproximación inicial a la noción ockhamista de *suppositio* encuentra muy poca base textual, al menos en sus obras lógicas, porque Ockham utiliza mucho esta noción y, sin embargo, casi nunca se detiene en definirla. Ello se debe a que para Ockham se trata de una noción instrumental más que de una noción con interés temático, cuyo sentido originario considera suficientemente claro y no necesitado de profundización. En cambio, es muy frecuente y reiterado el uso ockhamista de la noción de *suppositio* en diversas cuestiones lógicas y metafísicas, así como su relación con otras nociones como la de significación, verificación, etc. A través de estas interconexiones, a mi modo de ver, se entiende suficientemente el sentido preciso que tiene en la lógica y en la filosofía de Ockham la suposición de los términos. No obstante, como apuntábamos anteriormente, en lo que se refiere a la noción misma de *suppositio*, los planteamientos de Ockham no difieren mucho de los de Pedro Hispano.

Ockham describe así lo que él entiende por *suppositio*:

“Se llama suposición a una cierta posición por algo, de tal modo que cuando un término está por algo, supone por ello. Es decir, usamos ese

término por algo de lo cual él —o un pronombre demostrativo suyo, o su término recto si él es un término oblicuo— se verifica”.¹⁴

Como se ve, Ockham concibe la *suppositio* como una sustitución, como un mero estar-por o suplencia, a semejanza de Pedro Hispano, y se separa de la de Guillermo de Shyreswood. Pero hay otra breve frase de Ockham que describe la *suppositio* desde otro punto de vista:

“Es la propiedad conveniente a un término solamente en cuanto está en la proposición”.¹⁵

Ahora bien, los términos extremos de la proposición son el sujeto y el predicado, de manera que un término supone en la medida en que es sujeto o es predicado de la proposición. De este modo, Ockham elimina la distinción entre suposición y copulación. Para él tanto el sujeto como el predicado suponen, y no hay ninguna razón para distinguir estas dos propiedades, porque en todo caso se trata de una sustitución. En realidad, desde los presupuestos de Pedro Hispano se podía ya prescindir de esta distinción, y Ockham no hace sino ser consecuente con tales presupuestos. Dice lo siguiente al respecto:

“Así, tanto el sujeto como el predicado supone; y en general todo aquello que puede ser sujeto o predicado de una proposición, supone”.¹⁶

Hasta aquí, Ockham ha sentado básicamente tres tesis: en primer lugar que la suposición es el estar por algo de un término. En segundo lugar, que aquello por lo que está es aquello en lo cual la aplicación del término se verifica. Y en tercer lugar, que ese estar por algo es propiedad que conviene al término en cuanto forma parte —sea como sujeto, sea como predicado— de una proposición. Ahora bien, la primera y la tercera consideración se relacionan por mediación de la segunda. Es decir, el hecho de que un término sólo esté por algo cuando forma parte de una proposición y de que cuando forma parte de una proposición *eo ipso* suponga y esté por algo, se debe justamente a que estar-por algo no consiste sino en que tal término referido a tal supuesto verifique la proposición de la que el término forma parte. Boehner describe así esta característica de la noción de *suppositio* en nuestro autor:

“La suposición es una propiedad de los términos sólo en las proposiciones. Además es una propiedad que un término tiene con referencia a otro, esto es, del sujeto al predicado y viceversa (...). Entonces podemos decir que la suposición es el uso de un signo lingüístico como sujeto o como predicado y en referencia mutua dentro de una proposición”.¹⁷

Si se trata de un término sujeto, supone por aquello de lo que la proposición denota que se predica el predicado. Por ejemplo, la proposición “hombre

¹⁴ “Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo”. *Sum. T. L.* 1^a pars. cap. 63.1, 11-14. (Citaré las obras de G. de Ockham según las siguientes abreviaturas: *Sum T.L.* (*Summa Totius Logicae*); *Com. in. Lib. Elench.* (*Comentarii in Librum elenchorum Aristotelis*).

¹⁵ *Ibidem*, 2^a pars. cap. 63, 1. 2.

¹⁶ *Ibidem*, 1^a pars. cap. 63, 1. 8-10.

¹⁷ BOEHNER, *Collected articles on Ockham*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1958, p. 217.

es nombre" denota que el predicado se predica de la voz "hombre" porque de otro modo no sería verdad la proposición. De ahí que el término sujeto suponga por la voz misma. Otro ejemplo, tomado también del texto ockhamista, es el siguiente: "Eso blanco es un animal". Aquí la proposición denota que "eso blanco" está por algo de lo cual es verdad decir "esto es un animal" al mismo tiempo que se señala.

Si se trata del predicado, "se denota que el sujeto es sujeto respecto de él, o de un pronombre demostrativo de él, si se forma proposición"¹⁸. Es decir que el predicado supone por aquello de lo que se predica esa determinación porque la posee. Por ejemplo, en la proposición "Sócrates es blanco" el término "blanco" supone por Sócrates independientemente de que sea aplicable a otros sujetos —de que pueda suponer por otros— o de que fuera un predicado exclusivamente predicable de Sócrates.

De esto se sigue un corolario importante en la lógica de Ockham: que el sujeto y el predicado de una proposición verdadera suponen por lo mismo (*pro eodem*). Que la proposición se verifique consiste precisamente en que los dos extremos de la misma estén efectivamente por lo mismo, tal como comenta Swiniarski:

"...el problema es explicar la relación de los términos predicados con los términos sujetos. La respuesta de Ockham a esta cuestión es directa y clara: en una proposición afirmativa verdadera los términos sujeto y predicado deben suponer por la misma entidad o entidades, mientras que en una proposición negativa verdadera los términos sujeto y predicado deben suponer por entidades que son distintas".¹⁹

Así, en la segunda parte de la *Summa Logica*, que versa sobre las proposiciones, Ockham señala insistentemente que lo que se requiere para que una proposición de *in esse* (es decir, una proposición que no es modal) sea verdadera, no es:

"Ni que el sujeto y el predicado sean lo mismo realmente, ni que el predicado por parte de la cosa sea en el sujeto o esté en el sujeto realmente, ni que esté unido a él en la cosa, fuera del alma (...) sino que es suficiente y sólo se requiere que el sujeto y el predicado supongan por lo mismo".²⁰

En este modo de entender la verdad proposicional que deriva de su nueva noción de suposición, es claramente opuesto a muchos autores anteriores. El mismo Ockham lo pone de manifiesto al comentar que otros (*aliqui ignorantibus*) sostenían que el predicado supone por una forma inherente en cuanto tal. Parece claro, o al menos entran dentro de los que sostenían esa tesis, que Ockham se refiere aquí a Duns Escoto y Tomás de Aquino²¹, pero también entre ellos

¹⁸ *Sum T. L.* 1^a pars. cap. 63, 1, 19-20.

¹⁹ J. SWINIARSKI, "A new presentation of Ockham's theory of supposition with an evaluation of some contemporary criticisms", *Franciscan Studies*, XXX, 1970, p. 18.

²⁰ *Sum. T. L.*, 2^a pars. Cap. 2, 1, 9-16.

²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 16, art. 7.

se encuentra Guillermo de Shyreswood. De este último es, por ejemplo, la siguiente observación:

“Todo nombre significa solamente la forma, y no de modo absoluto sino en cuanto informa la misma substancia diferente, y así de algún modo da a entender la substancia. Y por tanto digo que el nombre en el predicado da a inteligir la forma en cuanto es la forma de subsistir del sujeto. Y, por tanto, como la substancia es entendida en el sujeto, no es entendida también en el predicado, de donde se sigue que el predicado expresa la forma sola”.²²

El balance general es que Ockham sostiene básicamente la misma noción de *suppositio* que Pedro Hispano. Es decir, como una suplencia o sustitución. Y también entiende la suposición como una propiedad de los términos en cuanto forman parte de la proposición, y la reduce a una acción pragmática, al uso de un término en la proposición (*ita quod utimur illo termino pro aliquo*). La diferencia fundamental entre estos dos autores es el lugar que ocupa la *suppositio* en el marco general de las propiedades de los términos. Para Pedro Hispano sigue siendo ésta la propiedad de los términos sustantivos y se distingue de la copulatio que es propiedad de los términos adjetivos, verbales y adverbiales. Además la *suppositio* es distinta de la *appellatio*. Ockham prescinde de estas distinciones: para él “la” propiedad *extra significationem* de los términos es la *suppositio*.

Este rasgo diferencial de la *logica terminorum* ockhamista no es sino una nueva aplicación de su célebre principio de economía. Para Ockham la significación y la suposición son suficientes para describir adecuadamente las propiedades lógicas de los términos. La significación es la propiedad que poseen los términos en cuanto tales y la suposición es la propiedad de los términos en cuanto que forman parte de la proposición. Este es el motivo por el que la teoría de la suposición se encuentra al final del estudio de los términos, y prepara el camino al estudio de las proposiciones. Más adelante se verá cuál es la teoría ockhamista de la significación y cómo ésta queda, en última instancia, reducida o supeditada a un modo de suposición. De esta manera la suposición será la *proprietas terminorum* fundamental, e incluso, en cierto modo, la única, ya que todas las demás son asimilables a ella. A este respecto Kneale señala lo siguiente:

“La noción de suposición no llegó nunca a ser esclarecida de manera terminante (...) Esta falta de claridad hubiera resultado inofensiva, de no ser por el énfasis depositado en la expresión *suppositio*. Pero las cosas acabaron de complicarse al rechazar Ockham la vieja noción de significación, pues toda la teoría del lenguaje vino entonces a hacerse descansar sobre una metáfora imperfectamente concebida”.²³

²² GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 113.

²³ KNEALE, *op. cit.*, p. 254. He utilizado, sobre todo, la obra historiográfica de Kneale, precisamente en atención a esta visión crítica y distanciada del planteamiento ockhamista, y también por su reconocido valor y vigencia, a pesar de su relativa antigüedad respecto a otras historias de la Lógica.

3. LOS TIPOS DE SUPOSICION

3.1. *Tipos de suposición según Guillermo de Shyreswood*

En esta tercera parte me propongo estudiar, también desde los precedentes históricos más inmediatos, la estructuración ockhamista del elenco de modos de suposición. Se aprecia que cada autor establece variaciones notables en ese elenco, y no, desde luego, por mero afán de novedad sino sencillamente porque todos son conscientes de estar dando los primeros pasos, en temas de la lógica respecto de los que no había una tradición consolidada. Me propongo también mostrar que la aportación de Ockham se caracteriza por su audacia, o bien por constituir una clara inversión del planteamiento. Ockham establece explícitamente esta contraposición y declara que su teoría de los modos de suposición difiere de la de Guillermo de Shyreswood y Pedro Hispano. Ockham intenta hacer más perfecto este instrumento lógico; concretamente, más sencillo y, por lo tanto, más claro.

Empecemos por Guillermo de Shyreswood; para ello acudo a un fragmento de las *Intrducciones in Logicam*, que da una visión general muy completa de los modos de suposición:²⁴

“La suposición, entonces, es, por un lado, material y, por otro lado, formal. Se llama material cuando una palabra supone por sí misma, ya sea (A) por su propia pronunciación o (B) por ella misma como compuesto de pronunciación y significado, como cuando se dice: (A) ‘hombre es monosílaba’ o (B) ‘hombre es un nombre’. Hay suposición formal cuando una palabra supone lo que significa.

La suposición formal se divide en suposición simple y suposición personal. Es simple cuando una palabra supone su significado por el significado, como en la proposición ‘hombre es una especie’. Es personal, por el contrario, cuando una palabra supone lo que significa, pero por una cosa que está subordinada a lo que significa, como en la proposición ‘un hombre corre’, pues correr está en el hombre en cuanto es singular.

Hay también otra división de la suposición formal en común y discreta. Suposición común es aquella que acontece por medio de un término común, como en el caso de ‘un hombre está corriendo’; suposición discreta acontece por medio de un término discreto como ‘Sócrates está corriendo’ o ‘Este hombre está corriendo’.

Adviértase que ambas divisiones son completamente exhaustivas de lo que yo llamo suposición formal; pues toda palabra que supone es, al mismo tiempo, común o discreta y se toma o por la forma significada (en cuyo caso se trata de suposición simple) o por una cosa que posee la forma (en cuyo caso es personal)”.

Según este autor en todos los casos de suposición formal el término supone por su significado. La suposición simple es reduplicativa. Se toma el significado en cuanto significado. En la suposición personal, en cambio, el término supone por lo que significa en cuanto dado, concretado en una cosa. El término, en este caso, se refiere a entes singulares en los que se realiza la “forma” significada (pues para Guillermo de Shyreswood todo significado es formal). El autor pone también en relación este suponer por la cosa real en que se da lo

²⁴ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, pp. 107-108.

significado con el suponer por singulares. Pero de la relación entre lo supuesto en cuanto cosa real y lo supuesto en cuanto singular hablaremos más adelante, ya que este tema tiene suma importancia en la filosofía y en la teoría de la suposición de Guillermo de Ockham.²⁵

Pienso que es destacable el hecho de que en la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood el término puede suponer distintamente, o por el significado mismo, o por el significado en cuanto está en una cosa real (suposición personal). Es también destacable el hecho de que en ambos casos el significado es exactamente el mismo: no es una diferencia de modos de significar, sino de modos de suponer. Ahora bien, si tenemos en cuenta que para este autor el significado es la forma inteligible, se concluye que la distinción entre dos modos supositivos no es una distinción según una determinación formal inteligible, sino una distinción extrínseca al significado; es una distinción que no es una nota más del conjunto de las que configuran la definición intensional del significado.

Es más, cuando Guillermo de Shyreswood define la significación, dice que es la presentación de alguna forma al intelecto (*praesentatio alicuius formae ad intellectum*). Esto quiere decir que la suposición simple, entendida como suponer el significado en cuanto significado, consiste en tomar esa forma simplemente en cuanto presentada ante el intelecto, puesto que eso constituye precisamente la esencia del significar. En definitiva, según Guillermo de Shyreswood, cuando un término está tomado según su suposición simple, entonces lo supuesto es justamente el ser presentada de la forma ante el intelecto, el *esse intentionale* o *esse objectivum* de la misma. Ahora bien, en la medida en que esto es lo supuesto pero no lo significado, hay que concluir que el *esse intentionale* de la forma en cuanto conocida no es una determinación formal contenida en ella, sino algo extrínseco; algo que no se hace presente al intelecto simultáneamente con la forma, puesto que no es algo contenido en lo que está presente al intelecto, sino justamente el acto de estar presente,²⁶ y eso no forma parte del significado, sino que es lo supuesto cuando un término está tomado según su suposición simple.

En el caso de la suposición personal, Guillermo de Shyreswood nos dice que la palabra supone lo que significa pero en cuanto ese significado está en una cosa subordinada a ese significado. Es decir, en cuanto se da en un ente

²⁵ Para una comprensión de la importancia de la singularidad en el pensamiento de G. de Ockham cfr. S. RABADE, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Madrid, 1966.

²⁶ En la teoría del conocimiento de Leonardo Polo, aparece muy desarrollada esta tesis de la no comparecencia del acto de pensar en el objeto pensado, y es descrita fenomenológicamente con el término "ocultamiento que se oculta", como nota de la objetualidad o presencia mental: "Ahora bien en cualquier caso no cabe duda de que el pensar en cuanto acto no puede formar parte de lo conocido ni aparecer como aparece el objeto. El ocultamiento de la presencia está implícito en las descripciones de la presencia como umbral y cabe sí. (...) Para que el objeto sea posible la presencia ha de ser lo inmisicible (en el sentido de que no ingresa, no forma parte del orden objetivo)". LEONARDO POLO, *Curso de teoría del conocimiento II*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 131-132.

real. Y en otro lugar de las *Introducciones in Logicam*, hace la siguiente aclaración:

“Sin embargo, nosotros debemos apuntar que lo que produce la suposición personal no consiste en que se suponga por un individuo, sino en que se supone por una cosa que tiene la forma significada por el nombre (...). Así, cuando digo: ‘Sócrates está corriendo’, es con respecto a us ser real; cuando digo ‘Sócrates es predicable de uno solo’, es con respecto a la forma significada por el nombre”.²⁷

La suposición personal es el modo supositivo en que lo supuesto es el ser real o ser cósmico de la forma significada. Se trata también de una referencia a algo extrínseco a la forma misma, es decir, de la referencia al acto de subsistir que esa forma “tiene” (*habet*), aunque ese tener es en cierto modo recíproco, puesto que también se puede considerar como el acto por el que la cosa tiene la forma significada. También aquí lo supuesto es el acto de estar-siendo que posee la forma, pero en este caso no es un estar siendo presente ante el intelecto, sino un estar siendo real en la cosa (*respicitur pro sua re*). De esta manera se hace necesario concluir, no sólo que la semántica de Guillermo de Shyreswood está en conexión con una metafísica realista —lo cual es señalado por Kneale muy claramente—,²⁸ sino también que en tal metafísica se sostiene la tesis de la distinción real de esencia y ser, y paralelamente, desde un punto de vista gnoseológico, la distinción entre el objeto intencional y el ser objetivo o ser intencional de dicho objeto.

En otro lugar, Guillermo de Shyreswood explica así esta distinción semántica entre suposición personal y simple:

“Hay igualmente una duda que se refiere a la distinción entre suposición personal y simple, pues esta división parece que produce equivocación, ya que cuando un nombre supone simplemente, presenta al intelecto la forma significada por el nombre, pero cuando supone personalmente, presenta una cosa que tiene esa forma.

Podemos responder a esto igual que a la duda referida a la división entre suposición material y formal. Podemos decir que, en la suposición formal, una palabra siempre supone lo mismo (lo que significa), pero de dos modos: por lo que significa, en cuyo caso supone simplemente, o por una cosa significada, en cuyo caso supone personalmente”.²⁹

En esa exposición y aclaración de la duda, es manifiesto que se da la suposición personal cuando se supone la forma significada en tanto que es poseída por una cosa. En la suposición simple se supone simplemente la forma, sin tener en cuenta su subsistencia en una cosa; ahora bien, esto es considerarla reduplicativamente en cuanto significada, es decir, en cuanto presente al inte-

²⁷ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 110.

²⁸ KNEALE, *op. cit.*, pp. 246-247.

²⁹ “There is likewise some doubt regarding the division into simple and personal supposition, for this division seems to produce equivocation, since when a name supposits simply it presents to the understanding the form signified by the name, but when it supposits personally it presents a thing bearing the form.

We can responde to this just as to (the doubt regarding the division material/formal), or we can say that (in formal supposition a word) always supposits the same thing —viz, what it signifies— but in two ways: either for what it signifies (in which case it supposits simply) or for a thing signified (in which case, personally)” GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, pp. 110-111.

lecto. La expresión "simple" es un tanto equívoca, en cuanto que da a entender que es una consideración absoluta de la forma, algo así como un tercer estado de la esencia tal como lo pensaba Avicena, como si se tratara de una consideración de la forma *qua forma*, desvinculada del acto por el cual "es". Pero las aclaraciones de Guillermo de Shyreswood deshacen este equívoco, en cuanto que la suposición simple también añade algo a la significación; también tiene en cuenta un acto constitutivo de la forma, pero en este caso es el acto intelectual por el cual es presentada al intelecto, por el cual es significada.

Por otra parte, hay otro implícito metafísico, en la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, que tiene que ver con la relación entre realidad y singularidad en la suposición personal; problema que conviene afrontar ahora. Me parece de gran importancia —sobre todo por el contraste con Ockham— el que Guillermo de Shyreswood distingue y desvincula las divisiones entre suposición personal y suposición simple y entre suposición común y discreta. La primera se refiere al problema del fundamento de la forma: o ser real o ser intencional, o en la cosa o en cuanto significada. La segunda, en cambio, se refiere al problema de la extensión: o universal o singular, o un conjunto general de supuestos o un supuesto particular. Guillermo de Shyreswood clasifica los modos de suposición desde dos perspectivas distintas y, por ello, cada una de estas dos divisiones es exhaustiva, agota e incluye toda suposición formal. No son dos divisiones de las cuales una es subdivisión de la otra, sino que ambas son dos divisiones generales —desde puntos de vista distintos— de la suposición formal:

"Adviértase que ambas divisiones son completamente exhaustivas de lo que yo llamo suposición formal; pues toda palabra que supone es, al mismo tiempo, común o discreta y se toma o por la forma significada (en cuyo caso se trata de suposición simple) o por una cosa que posee la forma (en cuyo caso es personal)".³⁰

En un pasaje —que ya hemos señalado— de las *Intrductiones in Logicam*, el autor dice que la suposición personal no se produce por el hecho de que se suponga un singular, sino por otra consideración, a saber, suponer la forma en cuanto poseída realmente por una cosa. Esta desvinculación explícita de ambas características de la suposición la utiliza Guillermo de Shyreswood para demostrar la separación entre lo que podríamos llamar la división intencional y la división extensional de los modos de suposición.

Con el título:

"Una duda que considera la relación entre suposición simple y personal y suposición común y discreta".³¹

expone:

"Hay una duda que se refiere a la división entre la segunda y la tercera relación, pues algunos sostienen que la división en simple y personal es una división solamente de suposición común, puesto que aquella diferencia no acontece en la suposición discreta. Y ello porque la suposición

³⁰ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 108.

³¹ GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *op. cit.*, p. 110.

discreta no es sino suposición personal, dado que en la suposición discreta se supone siempre un individuo.

Sin embargo, nosotros debemos apuntar que lo que produce la suposición personal no consiste en que se suponga por un individuo, sino en que se supone por una cosa que tiene la forma significada por el nombre. Y esto puede acontecer en un nombre propio, cuando significa una sustancia junto con una cualidad. Así, cuando digo: 'Sócrates está corriendo', es con respecto a su ser real; cuando digo 'Sócrates es predicable de uno sólo', es con respecto a la forma significada por el nombre".

A mi modo de ver, de todas estas consideraciones semánticas de Guillermo de Shyreswood cabe extraer ciertos implícitos de gran interés.

En primer lugar, que la reduplicación de un significado en cuanto significado o en cuanto dado en una cosa real alude a una cierta dimensión reflexiva de la suposición. Esta alusión viene corroborada por la tesis de que lo supuesto no está incluido en lo significado. Lo que no constituye una determinación intrínseca del contenido objetivo significado debe ser, más bien, alcanzado por reflexión sobre tal contenido objetivo. Lo mismo ha de decirse partiendo de la tesis según la cual la suposición no es una propiedad de los términos en cuanto simplemente aprehendidos (significados), sino de los términos en cuanto forman parte de las proposiciones. Esto concuerda con la tesis clásica —más en concreto con la tesis tomista— de que en la simple aprehensión aún no hay reflexión, pero sí la hay a partir del juicio.³²

Ahora bien, la reflexión por la cual un término supone *personaliter* o *simpliciter*, versa sobre el acto último y fundante de la forma significada, al que se refiere el término en una proposición determinada. Tal acto último y fundante puede ser el acto de ser real o el acto de ser objetivado y presencia-lizado. Estos dos polos supositivos, a mi modo de ver, constituyen los términos contradistintos de una única reflexión. Hacerse cargo del *esse intentionale* puro de la idea significada es hacerse cargo de su distinción respecto del *esse reale* en una cosa. Y viceversa, referirse supositivamente al ser real de una forma requiere distinguir éste del puro ser intencional de ésta ante el intelecto.

Por otra parte, la distinción que Guillermo de Shyreswood propone, entre suposición común y suposición discreta, es una distinción que constituye también un modo reflexivo de conocer. Si antes se trataba de una reflexión que podría llamarse intensional, ahora se trata de una reflexión extensional. Esta, en efecto, es la que se pregunta por la extensión que posee el significado, por el número de unidades designadas por él. El hecho de que esto responda a una reflexión me parece perfectamente demostrable, especialmente después de los análisis fregeanos acerca de la lógica cuantificacional. Para Frege los números, al igual que el cuantificador existencial y el cuantificador universal, constituyen predicados de segundo nivel, es decir, propiedades de propiedades;

³² L. Polo considera que la objetualidad en cuanto tal y la realidad en cuanto tal no se alcanzan en el conocimiento objetivo u operativo, sino que nuestro acceso a ellas viene dado por el conocimiento habitual. Por lo tanto, sólo admite la noción de reflexión como descriptiva del conocimiento habitual, pero —según su teoría del conocimiento— no es posible la reflexión objetiva; una auto-objetivación o una auto-intencionalidad es un total contrasentido (Cfr. *op. cit.*, tomo II).

y, por lo tanto, son fruto de una consideración de segunda intención de tales propiedades.³³

Trasladado a la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, esto quiere decir que el referirse a un singular o a un número o a un conjunto de ellos no pertenece al significado de los términos: es una cuestión supositiva.

En definitiva, el cuantificador existencial, el cuantificador universal y el número son propiedades que se atribuyen a conceptos, y por eso son propiedades de segundo nivel. Y ello es consecuencia de que constituyen una reflexión sobre los conceptos de primer nivel.

Es decir, la forma significada, de suyo, no tiene como determinación intrínseca ni la universalidad ni la singularidad ni número alguno. Esas propiedades no convienen a la forma de modo intrínseco sino extrínseco y, por tanto, no forman parte del significado, sino de lo supuesto. El ser común o discreto no le conviene a un término, sino por el modo de suponer. Ahora bien, estos dos modos supositivos son los dos polos contradistintos y correlativos de esta nueva reflexión. En efecto, no se puede pensar la "comunidad" o generalidad extensional del término, si no es en cuanto que éste es una clase total de casos singulares. Y también al revés, los singulares, lo particular, no es pensable sino como lo contrapuesto a la idea de clase común o general. Desde un punto de vista lógico-extensional, "individuos singulares" es lo contrapuesto a la generalidad de una especie. Pero la misma operación lógico-extensional se realiza cuando se propone la particularidad de cada especie respecto del género que las incluye. Se trata precisamente de la reflexión sobre la distinción de niveles. El nivel inferior tiene carácter singular respecto del nivel superior, es un caso que cae bajo él.

Admitido que con lo dicho hasta ahora ha quedado probada la tesis de que, en la teoría de la suposición de Guillermo de Shyreswood, las distinciones entre suposición personal y simple y entre suposición común y discreta tienen carácter reflexivo, conviene señalar otra vez la importancia del deslinde total de ambas. Como obedecen a dos puntos de vista completamente distintos, cada uno de los dos elencos es inconfundible con el otro, y abarca exhaustivamente toda la suposición formal. Guillermo de Ockham se aparta de este planteamiento pues, como veremos, su teoría de la suposición está presidida por el enfoque extensional. La metafísica de lo singular hace que Ockham supedite la condición de suposición por algo real a la condición de suposición por singulares. Sólo la suposición por singulares puede ser suposición de realidades y, como consecuencia, la suposición de lo universal en cuanto tal es la suposición de una pura idea irreal. De todos modos, más adelante examinaremos la inversión o reducción de planteamientos operada por Ockham; por el

³³ Así, cuando Frege habla de la "existencia" en el sentido del cuantificador existencial, que es el que hace que un término se aplique a algún singular, tal como ocurre en la suposición discreta, dice lo siguiente: "En este sentido, la existencia es análoga al número. La afirmación de la existencia, no es, en efecto, sino la negación del número cero. Porque la existencia es una propiedad del concepto", G. FREGE, *Fundamentos de la Aritmética*, LAIA, Barcelona, 1973, p. 77.

momento hay que señalar que, para Guillermo de Shyreswood, el hecho de que lo supuesto por un término sea uno, varios o todos los casos singulares que caen bajo él, son asuntos distintos.

El que un término esté por todos, algunos, o “por lo menos uno” de sus casos, constituye su modo de ser cuantificado supositivamente, pero eso no tiene que ver con el hecho de que esté por lo que significa en cuanto real o en cuanto significado. Con otras palabras, para Guillermo de Shyreswood, ni la suposición común ni la suposición discreta presuponen a su vez la suposición personal, ni tienen ningún “compromiso existencial” con aquello que suponen. Guillermo de Shyreswood no hubiera llamado “existencial” a la suposición por un singular, porque para él tal modo de suponer no tiene nada que ver con el problema de la existencia. Por eso admite que un nombre propio con suposición discreta —Sócrates— puede ser tomado con suposición simple y, por tanto, al margen de la existencia real de lo significado. Así ocurre en la proposición: “Sócrates es predicable de uno sólo”.

Evidentemente para Guillermo de Shyreswood la suposición común no implica —como han dicho algunos lógicos contemporáneos del cuantificador universal— un desentenderse de la existencia de sus supuestos. Tampoco implica el comprometerse con ella, puesto que un término con suposición común puede estar tanto con suposición personal como con suposición simple. Por ejemplo, en la proposición “todos los hombres corren”, el término “hombres” tienen suposición común y, al mismo tiempo, suposición personal, puesto que los hombres que corren son los hombres reales, no los hombres pensados. En cambio, en la proposición “‘hombre’ es especie del género ‘animal’”, el término “hombre” tiene suposición común y, sin embargo, es considerado al margen de los hombres existentes, pues ningún hombre existente es “especie” de nada.

La total distinción entre esos dos elencos hace que se puedan combinar entre ellos de modo que en un mismo término pueda haber:

- suposición simple y discreta, o
- suposición simple y común, o
- suposición personal y discreta, o
- suposición personal y común.

De todas estas combinaciones semánticas, la más “escandalosa” para Ockham es la última, puesto que, para él, es absurdo considerar real lo común de un término común. Desde su metafísica del singular, es impensable algo común y universal en cuanto está en las cosas. Ello se debe a que Ockham elimina de la metafísica las nociones de forma y de esencia tal como se acuñaron en la tradición aristotélica. Según dicha tradición, la dimensión formal de las cosas es aquello por lo que éstas tienen notas o características comunes. Guillermo de Shyreswood se inscribe netamente en esta metafísica que admite la noción aristotélica de forma, y por eso no tiene inconveniente en admitir también, dentro de su teoría semántica, un modo de suponer por cosas que son reales, y que, al mismo tiempo, son significadas comúnmente o pensadas unitariamente, pues también en cuanto que son reales tienen una mismidad de determinaciones formales en su diversidad.

3.2. Tipos de suposición según Pedro Hispano

Ya hemos señalado que, la teoría general de las propiedades de los términos que elabora Pedro Hispano en su *Summulae Logicales*, coincide en gran parte con la de Guillermo de Shyreswood. Difiere de ella, en lo que respecta a la noción de suposición, en la metáfora que utiliza para describirla. Además, su nuevo modo de entender y explicar esta propiedad de los términos se acentúa precisamente cuando hace el elenco de sus posibles modos. También en esto Pedro Hispano es el eslabón intermedio, sin el que hubiese sido difícil la extremada diferencia entre el planteamiento de Guillermo de Shyreswood y el de Guillermo de Ockham:³⁴

“6.04 La suposición es por un lado común, y por otro discreta. Suposición común es la que se hace por el término común como ‘hombre’. Suposición discreta es la que se hace por un término discreto. Además, de las suposiciones comunes unas son naturales y otras accidentales. Suposición natural es la acepción de un término común por todos los supuestos de los cuales es naturalmente apto para predicarse, como ‘hombre’ tomado en sí mismo y por su propia naturaleza tiene suposición por todos los hombres que son, que fueron y que serán. Suposición accidental es la acepción de un término común por todos los que exige un término que le está añadido, como ‘el hombre es’; este término ‘hombre’ supone aquí por los presentes. Y cuando se dice ‘el hombre fue’ supone por los pasados. Pero cuando se dice ‘el hombre será’, supone por los futuros. Y así tiene diversas suposiciones según la diversidad de aquellos términos que a él se añaden.

6.05. De las suposiciones accidentales unas son simples y otras son personales. Suposición simple es la acepción de un término común por la cosa universal figurada por él, como cuando se dice ‘hombre es una especie’ o ‘animal es un género’, este término ‘hombre’ supone por el hombre en común y no por alguno inferior, e igualmente de cualquier término común, como ‘risible es un propio’, ‘racional es diferencia’. (...)

6.08. Suposición personal es la acepción de un término común por sus inferiores, como cuando se dice ‘el hombre corre’, este término ‘hombre’ supone por sus interiores, es decir, por Sócrates, por Platón u otros hombres singulares”.

Son manifiestas las muchas diferencias que tiene este elenco elaborado por Pedro Hispano con respecto al de Guillermo de Shyreswood: no aparece la distinción entre suposición formal y material, encontramos una nueva entre

³⁴ “Suppositionis alia communis alia discreta. Suppositio communis est quae fit per terminum communem, ut ‘homo’. Suppositio discreta est quae fit per terminum discretum. Item suppositionum communium alia est naturalis alia accidentalis. Suppositio naturalis est acceptio termini communis pro omnibus de quibus aptus natus est praedicari, ut ‘homo’ per se sumptus de natura sua habet suppositionem pro omnibus hominibus qui sunt et qui fuerunt et qui erunt. Accidentaliter suppositio est acceptio termini communis pro omnibus pro quibus exigit adiunctum, ut ‘homo est’; iste terminus ‘homo’ supponit pro praesentibus. Cum autem dicitur ‘homo fuit’, supponit pro praeteritis. Cum vero dicitur ‘homo erit’, supponit pro futuris et ita habet diversas suppositiones secundum diversitatem eorum quae ei adiunguntur.

6.05. Accidentalium suppositionum alia simplex, alia personalis. Suppositio simplex est acceptio termini communis pro re universali figurata per ipsum, ut cum dicitur ‘homo est species’ vel ‘animal est genus’, iste terminus ‘homo’ supponit pro homine in communi et non pro aliquo inferiori, et similiter de quolibet termino communi, ut ‘risibili est proprium’, ‘rationale est differentia’ (...).

6.08. Personaliter suppositio est acceptio termini communis pro suis inferioribus, ut cum dicitur ‘homo currit’, iste terminus ‘homo’ supponit pro suis inferioribus, scilicet pro Socrate et pro Platone et sic de aliis”. PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, 6.04, 6.05, 6.08, pp. 58-59.

suposición natural y accidental, etc. Pero la diferencia que, a mi modo de ver, constituye una mayor novedad, es que Pedro Hispano no admite una pluralidad de criterios de distinción igualmente exhaustivos, tal como hiciera su predecesor, sino que su elenco es uni-dimensional. En concreto, Pedro Hispano considera la suposición personal y la simple como casos particulares de la suposición común. La distinción fundamental, la más general, es la que media entre suposición común y discreta. Así, pues, ya hay aquí una primacía de la dimensión extensional, que es un precedente claro de Ockham.

En Pedro Hispano desaparece la distinción reduplicativa, hecha por Guillermo de Shyreswood, entre suponer el significado *pro significato* y suponer el significado *respectu pro sua re*. Sencillamente, queda omitida, a pesar de la importancia que en Guillermo de Shyreswood revistiera.

La consecuencia de ello es que, en los *Summulae Logicales*, queda pendiente, y sin resolver, la cuestión supositiva del último fondo actual fundamentante del significado, que es un problema nuclear de la semántica intensional. Es decir, queda sin fundamentar la cuestión del correlato real de las ideas universales, lo que se pone de manifiesto en expresiones de Pedro Hispano como, por ejemplo, en la definición de suposición simple:

"Suposición simple es la acepción de un término común por la cosa universal figurada por él, como cuando se dice 'hombre es una especie'." ³⁵

Con esta expresión no queda suficientemente claro en qué consiste la cosa universal. Desde luego, Pedro Hispano, al igual que Guillermo de Shyreswood, sostiene un "realismo" de los universales, pero ese realismo queda, en este autor, sin suficiente fundamentación.

También la definición de suposición personal como la "acepción de un término común por sus inferiores" ³⁶ manifiesta un cambio respecto del planteamiento de Guillermo de Shyreswood. Este negaba explícitamente que la suposición personal se caracterizase por la singularidad del *suppositum*; en cambio, cuando Pedro Hispano habla de los "inferiores" de un término común, parece referirse justamente a la pluralidad de singulares desde la cual, o respecto de la cual, el término es común o universal.

En el elenco de Pedro Hispano el criterio cuantificador de los términos es hegemónico. La suposición común y discreta se distinguen desde ese criterio. La suposición natural y accidental se distinguen del mismo modo, y la suposición personal y simple, también, pues la distinción del nivel "inferior" y superior es paralela a la que se elaborará justamente en la lógica cuantificacional de Frege. Y este criterio cuantificacional impera también en otras propiedades de los términos, que aparecen descritas en los *Summulae Logicales*, como la ampliación, la restricción y la distribución. En Pedro Hispano hay, por tanto, una evolución de la lógica de las propiedades de los términos, hacia una perspectiva cuantificacional. Aunque este autor no pretende modificar

³⁵ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, p. 58.

³⁶ PEDRO HISPANO, *op. cit.*, Tractatus VI, p. 59.

los presupuestos metafísicos y gnoseológicos propios de la *logica terminorum* de Guillermo de Shyreswood, puesto que manifiesta la aceptación realista de las ideas universales, a mi modo de ver, sienta las bases para el planteamiento crítico de Ockham, puesto que formula *ab initio* una distinción de niveles entre lo universal-superior y lo singular-inferior que son irreductibles entre sí, sin que quepa una consideración de los términos desde otro punto de vista. Y éste es justamente el punto de partida de la *logica terminorum* de Guillermo de Ockham que utiliza ya esta modificación lógica, al servicio de una metafísica nueva que, en cierto modo, es una crítica de la metafísica. Para Guillermo de Ockham, la radicalización cuantificacional de la teoría de la *suppositio* es el instrumento lógico adecuado de una metafísica del singular y una gnoseología de la intuición.

3.3. La inversión ockhamista

Ockham establece los modos de suposición en una terna fundamental: suposición personal, simple y material. Aunque se refiere también al anómalo caso de que un término esté tomado metafóricamente; se da entonces un modo de suposición al que llama suposición impropia. Además, dentro de la suposición personal, Ockham introduce un amplio espectro de posibilidades, entre los cuales está la suposición común y la discreta.

Lo que es procedente mostrar ahora es de qué modo la suposición simple pasa a reducirse, en Ockham, a un vacío de contenido significativo, y se establece una rigurosa hegemonía de la suposición personal. Este proceso, que podría denominarse “radicalización extensionalista” de la teoría de la suposición, constituye una inversión respecto a los planteamientos anteriores, que intentaré describir.

La suposición personal, dice Ockham, se da cuando el término supone por su significado. En esta breve caracterización, se aprecia ya cómo, el estar por el significado —es decir, lo que para Guillermo de Shyreswood fuera el rasgo característico de toda suposición formal, no material—, en Ockham, pasa a ser exclusivo de la suposición personal. La suposición simple pasa a ser un modo de suponer parecido al de la suposición material. Pero veamos el elenco y su descripción tal como aparece en la *Summa Totius Logicae*.³⁷

“Hay que tener en cuenta que la suposición se divide en primer lugar, en suposición personal, simple y material.

La suposición personal es, en general aquella en que el término supone por su significado, ya sea ese significado una cosa fuera del alma, ya sea una voz, ya sea una intención del alma, ya sea una palabra escrita,

³⁷ “Sciendum est autem quod suppositio primo dividitur in suppositionem personalem, simplicem et materialem. 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 aliud imaginabile; ita quod quodcumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis (...).

Ex quo patet quod non sufficienter describunt suppositionem personalem dicentes quod suppositio personalis est quando terminus supponit pro re. Sed ista est definitio quod

o cualquier otra cosa imaginable; de tal modo que cuando quiera que el sujeto o el predicado de una proposición supone por su significado, de tal modo que es tomado significativamente, siempre es suposición personal (...).

De lo cual se deduce que no describen suficientemente la suposición personal los que dicen que suposición personal se da cuando el término supone por la cosa. Sino que ésta es la definición: suposición personal se da cuando el término supone por su significado, significativamente. Suposición simple es aquella en la que el término supone por la intención del alma, pero no es tenido significativamente (...). De esto se deduce la falsedad de la opinión de los que comúnmente dicen que hay suposición simple cuando el término supone por su significado, porque la suposición simple se da cuando el término supone por la intención del alma, la cual no es propiamente el significado del término, porque tal término significa verdaderas cosas y no intenciones del alma. Suposición material es aquella en la que el término no supone significativamente, sino que supone por la voz o por la palabra escrita".

La razón con la que Ockham justifica esta inversión (según la cual la suposición simple deja de ser suposición por el significado), se encuentra aquí meramente aludida, con la frase "la cual no es propiamente el significado del término, porque tal término significa verdaderas cosas y no intenciones del alma" (vid. supra). Pero hay otro lugar en el que Ockham explica esto con más detenimiento. Concretamente en los *Comentarii in librum elenchorum*, donde sostiene que la actitud originaria de la inteligencia humana, a la hora de establecer signos, es la de significar cosas singulares. Es decir, la suposición personal como suposición por singulares es el uso natural y primigenio de las palabras, puesto que es entonces cuando suposición y significación van a la par. Cabe un uso supositivo distinto, que es secundario y reflejo, en el que la palabra ya no se usa para nombrar sus significados-singulares, sino para designarse a sí misma o en cuanto voz material o en cuanto idea mental. En ambos casos hay una disociación de lo supuesto respecto de lo significado. Ockham lo expresa así:

"Y por eso es falso lo que algunos dicen de que la suposición simple se da cuando el término supone por su significado, y la suposición personal se da cuando el término supone por los contenidos que caen bajo aquel significado. Pues tal término primeramente significa la cosa, pero esa cosa que significa primeramente no es sino una cosa singular, pues no hay otra, como en otro lugar se ha demostrado. Pero no significa antes a esta cosa singular, señalando a este hombre, que a esta otra, señalando otro hombre. Por lo tanto, significa primeramente y de igual modo a todos los hombres. Y, por consiguiente, cuando supone por su significado, entonces supone personalmente (...).

Hay que señalar también que el término, en cuanto a su propia fuerza de institución e imposición, siempre está para suponer por sus significados. La razón de lo cual es que, cuando usamos las palabras por cosas, es manifiesto que las usamos por sus significados"³⁸

"suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative".

Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. (...) Ex hoc patet falsitas opinionis communiter dicentium quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, quia 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.

Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto". *Summ. T. L.*, 1ª pars., cap. 64. l. 1-39.

³⁸ "Et ideo falsum est quod aliqui dicunt quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, et suppositio personalis est quando terminus supponit pro

Es manifiesto, en estos textos, que Ockham —a diferencia de Pedro Hispano— vuelve a estar interesado por clarificar el problema de la distinción entre suposición por la realidad y suposición por la idealidad o el ser intencional de las ideas. Precisamente lo que justifica el nuevo planteamiento es esclarecer este asunto. Pero paradójicamente, el intento de Ockham no tiene en cuenta la diferenciación supositiva, establecida por Guillermo de Shyreswood, entre el criterio intensional (realidad o intencionalidad) y el criterio extensional (singularidad o universalidad). Ockham toma partido explícitamente por una metafísica del singular en que la singularidad es una característica de lo real en cuanto tal, es decir, algo parecido a un nuevo trascendental.

No hay más cosas reales que las singulares. Lo real en cuanto real es singular.

En comparación con el planteamiento de Guillermo de Shyreswood, esto quiere decir que no se reconoce la independencia del criterio intensional respecto del extensional. Lo real, para ser real, “tiene” que pasar por ser singular. Y lo universal de ningún modo puede ser algo más que una pura intención del alma. Por tanto, Ockham pasa por alto la condición reflexiva del conocimiento de lo singular y de lo universal. Para él, la aplicación de la idea universal a singulares es la actitud originaria y natural de la mente humana, en la que se da el conocimiento directo de los singulares en cuanto tales. Por eso Ockham pone la singularidad como una nota determinante del significado, es más, como la nota determinante a la que el significado se reduce. Lo que la palabra trae a la mente de modo inmediato es un conjunto de singulares. Ockham no tiene aquí en cuenta el carácter extrínseco de lo supuesto respecto de lo significado, por eso asocia y reduce la significación a un modo de suposición: la suposición personal.

La suposición personal es la única según la cual el término puede estar por cosas reales. Sin embargo, no es necesario que esté por cosas reales, puesto que puede darse el caso de que el término esté por singulares inferiores y éstos no sean cosas *extra animam* —como dice Ockham—. Para dejar esto claro, Ockham pone unos ejemplos de suposición personal algo desconcertantes, pues parecen más propios que los otros modos supositivos. Ejemplo primero de suposición personal: “todo hombre es animal”, ya que la idea de hombre no es ningún animal, sino que tal predicado corresponde a “estos” hombres. Ejemplo segundo: “Todo nombre vocal es parte de la oración”; este ejemplo podría parecer que pertenece más bien al modo de suposición material, pero no es así, puesto que aquí no hay ningún término que esté suponiendo por sí mismo en cuanto voz; el término “nombre vocal” es aquí un término general, que

contentis sub illo significato. Nam talis terminus primo significat rem; sed non significat primo nisi rem singularem, cum non sit alia, sicut alibi est ostensum. Sed non significat prius hanc rem singularem, demonstrando istum hominem, quam illam, demonstrando alium hominem. Igitur aequè primo significat omnes homines. Et per consequens quando supponit pro suo significato, tunc supponit personaliter (...).

Est etiam sciendum quod terminus, quantum est ex vi suae institutionis sive impositionis, semper se habet quod supponat pro suis significatis. Cuius ratio est quia, cum utamur vocibus pro rebus, manifestum est quod utimur vocibus pro suis significatis”. *Com. in Lib. elench.* Lib. 1^a, cap. 2, art. 9, l. 20-28 y l. 37-44.

supone por todos los nombres vocales particulares y, por tanto, supone *personaliter*. Ejemplo tercero: "Toda especie es universal", o "Toda intención del alma está en el alma"; aquí podría parecer que se está tratando de una suposición simple, en cuanto que se habla de ideas, de conceptos; pero no es así, puesto que no encontramos ningún término que esté por sí mismo en cuanto idea intencional, sino que el término "especie" y el término "intención del alma", respectivamente, suponen por especies e intenciones particulares, a las que se extienden referencialmente tales términos.

En resumen, Ockham define la suposición personal como aquella en la que un término está por su significado; por este motivo, lo esencial de la significación —para Ockham— es la extensión referencial a un conjunto de individuos, sin que sea necesario que tales individuos sean reales para que haya significación, aunque sí se da la condición inversa, a saber, que para que haya significación de realidad, tiene que tomarse el término según su suposición personal.

La suposición personal, para Ockham —igual que para Pedro Hispano—, es un "estar por sus inferiores", referirse a casos particulares, señalar individuos.

La suposición simple, en cambio, acontece cuando el término supone por la intención del alma, y no es tomado significativamente. Es decir, si el significar requiere remitir a algo distinto del signo mismo, la suposición simple no es significativa, porque en ella se toma el término por sí mismo en cuanto término mental. Por ejemplo, en la proposición "hombre es una especie", el término "hombre" no está por hombres singulares (ninguno de los cuales es una especie), sino por la misma intención mental.

Ockham no oculta su desacuerdo con otros autores respecto a la definición de suposición simple. Le parece evidente que lo primario, lo directo, es la imposición de palabras a singulares, en cuanto distintos o inferiores al universal común. Esto contrasta bastante con la tesis tomista de que lo singular es conocido sólo reflexivamente.

Por último, el tercer modo de suposición es la suposición material, que se da cuando un término está por su voz o escritura. También aquí se da una tautología semántica, en cuanto que el término supone por sí mismo pero, en este caso, en lo que tiene de material.

En definitiva, nos hallamos en presencia de una peculiar reducción semántica, llevada a cabo por Ockham. Como ha señalado Henry,³⁹ esa reducción consiste en lo siguiente: un término no supone por su significado cuando supone *simpliciter*, sino sólo cuando supone *personaliter*. No cabe que un término sea tomado por su significado, por su "sentido", por lo que se comprende mediante él, sin que eso sea un referirse a sus casos singulares. Si se toma el término *simpliciter*, entonces *ipso facto* se cae en un sin-sentido, en un sin-significado. En el fondo, está jugando aquí la postura metafísica de Guillermo de Ockham:

³⁹ P. D. HENRY, "Suppositio and Significatio in English Logic, en *English Logic and Semantics (From the end of the XII Century to the time of Ockham and Burleigh)*, Artistarium Supplementa, Nimega, 1981, pp. 361-362.

suprimir el principio intrínseco de inteligibilidad de la realidad (la esencia) y establecer una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales. Según Ockham, la única manera de que un término mental esté tomado significativamente es hacer que esté por sus inferiores o, dicho de otro modo, bajar de nivel en extensión. En este sentido, en Ockham se da un cierto "atomismo" lógico, el cual, lo mismo que el atomismo lógico de Bertrand Russell, no es meramente lógico, sino que trasciende a todas las regiones de la filosofía. De este modo, Ockham admite la simplificación extensionalista llevada a cabo por Pedro Hispano respecto de Guillermo de Shyreswood. Pero mientras que en Pedro Hispano tal simplificación no traspasaba al ámbito de la lógica, y se mantenía un realismo metafísico de fondo, Ockham, en cambio, utiliza esa simplificación para criticar dicha metafísica.

La inversión de Ockham está, pues, en que pone en el carácter singular del *suppositum* el fundamento mismo del significado. Vuelve a darse —como ya se diera en Guillermo de Shyreswood— una reflexión acerca de la relación entre significado y realidad, e incluso en Ockham este problema está mucho más acentuado. Pero en este caso se niega la identidad esencial entre la forma significanda en cuanto significanda y la forma significanda en cuanto está en las cosas. Ahora lo significado son los singulares en cuanto tales y, por eso, sólo la suposición personal es significativa.

El poder crítico de la teoría de la suposición de Guillermo de Ockham, es aún más manifiesto si se tiene en cuenta que ya algunos de sus contemporáneos lo advirtieron claramente. Es el caso de G. Burleigh, cuya obra *De Puritate Artis Logicae* se opone a la teoría de la suposición ockhamista. La polémica entre ambos autores es harto conocida.⁴⁰

G. Burleigh asumió la tarea de defender la lógica tradicional frente a la inflexión ockhamista, y en su obra establece —o mejor, restablece, en unidad de criterio con los autores anteriores— la suposición simple en su carácter significativo, y aporta algunos argumentos contra Ockham; aunque no lo cita directamente, es evidente que argumenta contra él o, al menos, contra su teoría de la suposición, la cual describe con precisión.

En uno de estos argumentos, G. Burleigh se expresa así:

"Este nombre 'hombre' significa primero algo, pero no significa primeramente a Sócrates ni a Platón, porque en ese caso quien oiga la voz y entienda lo que significa, entendería determinada y distintamente a Sócrates, lo cual es falso; por lo tanto, significa primero lo común; y esto común es la especie; por lo tanto, aquello que primero es significado por el nombre 'hombre' es la especie".⁴¹

Este argumento es una de las objeciones más claras a la reducción ockhamista de la teoría de la suposición. En efecto, no se podría de ningún modo

⁴⁰ Según Kneale, Burleigh publicó la obra mencionada en 1328, lo cual hace que sea aproximadamente tres años posterior a la publicación de la *Summa Totius Logicae* por parte de Ockham. (KNEALE, *op. cit.*, p. 251).

⁴¹ G. BURLEIGH, *De Puritate Artis Logicae*, Ed. Franciscan Institute St Bonaventure, New York, 1955, 1^a pars, cap. III, p. 8.

extender un término a un conjunto de *res significatae* si no es desde el significado por medio del cual tales *res* son significadas, pero el significado es *a priori* respecto de su suposición personal por cosas. A mi modo de ver, es muy difícil refutar este argumento, pues para que un término signifique una extensión de individuos, parece requerir un mínimo de "determinación" de notas, que constituyan comprensivamente un significado, desde el cual sea posible "identificar" a los singulares como sus casos. Es más, la singularidad en cuanto tal no constituye un contenido semántico. Estar por casos particulares no significa nada, si no se sabe de qué son casos particulares. Y ello hace que la lógica extensional esté fundada, y en cierto modo sea consecutiva, a la lógica intensional.

La anterioridad de la lógica intensional es, por otro lado, una de las conclusiones más claras a las que han llegado muchos lógicos postfregeanos. Se ha visto que el cálculo de clases cae en paradojas irresolubles, salvo que se acuda a una demarcación de "tipos" de propiedades, a un metalenguaje que esté más allá del sistema lógico. En este sentido, son muy interesantes los trabajos de Tarski acerca de una teoría semántica de la verdad, en cuanto ponen de manifiesto algunas insuficiencias del atomismo o positivismo lógico, el cual hunde sus raíces en Guillermo de Ockham. Así lo considera también F. Inciarte al comentar lo siguiente:

"Después de las exageraciones de la posición extensionalista, se ha iniciado una nueva reflexión sobre la tesis propugnada por Frege, según la cual nombres propios y, por supuesto, descripciones definidas no sólo han de tener significación en el sentido de algo a lo que se refieren (*suppositio personalis*), sino también sentido (...). Si uno se obceca en el punto de vista extensional entonces habría que negar con Russell que lo que normalmente se denomina con el nombre de nombre sean realmente nombres, lo cual, precisamente desde un punto de vista del análisis del lenguaje, parece más bien paradójico. Además, habría que admitir con él y con Wittgenstein que los nombres propios auténticos (nombres propios lógicos) son aquellos que nombran lo que no se da en el mundo, puesto que todo en el mundo es contingente. El positivismo se convierte, así, en aquello que más aborrece: en mística. Este salto es evidente en Wittgenstein. Sin un mínimo de relación con el sentido, los nombres no podrían ejercer la función identificadora para la cual precisamente se recurre a ellos".⁴²

IGNACIO MIRALBELL

Pamplona

⁴² F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, cap. 1º, Ed. Rialp, Madrid, 1974, p. 51.

LA NOCION DE LUGAR EN GUILLERMO DE OCKHAM

Continuando nuestro estudio de la *Philosophia Naturalis* vel *Summulae in libros Physicorum*¹ atribuida a Ockham, abordaremos ahora el tema del lugar.

Sólo dos trabajos reseñan la doctrina de Ockham sobre este tema: el uno —ya un clásico— corresponde a Hermann Shapiro (1957),² y el otro a André Goddu (1984)³; mientras que, las restantes referencias, constituyen sólo tratamientos accidentales de esta cuestión.⁴

El análisis del primero de los trabajos está centrado exclusivamente en la referida *Summulae*; y su composición atiende tres instancias:

1. el lugar no es una superficie;
2. afirmación positiva de la doctrina ockhamista;
3. presentación y resolución de objeciones.

Es ésta de Shapiro una reseña poco crítica donde temas de importancia —tal el caso de la inmovilidad— aparecen fragmentariamente pergeñados, soslayándose, asimismo, las inflexiones y dudas que el propio *Venerabilis Inceptor* ha presentado en el curso de su exposición.

El trabajo de Goddu, en cambio, es un breve estudio donde se analiza:

1. la dialéctica previa a la definición de lugar;
2. su definición y propiedades;
3. y, finalmente, un apunte en torno al problema del lugar del universo.

En este caso Goddu utiliza un espectro bibliográfico más amplio que Shapiro, y si bien muestra la relación entre el análisis de Aristóteles y el res-

¹ OCKHAM, *Philosophia Naturalis vel Summulae in libros Physicorum*, Romae, 1637 (según microfilm de Bca. Vaticana; por comodidad citamos en adelante como *Summ.*). Sobre la controversia surgida en torno a su autenticidad —tema que venimos tratando— véase: C. K. BRAMPTON, "Ockham and his autorship of the *Summulae in libros Physicorum*", *Isis*, 1964, 55, 416-26; J. MIETHKE, "Ockham's *Summulae in libros Physicorum* eine nicht-authentische Schrift?", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1967, 60, 55-78; J. WEISHEIPL, "Ockham and some mertonians", *Medieval Studies*, 1968, XXX, p. 170; y recientemente: G. LEIBOLD, "Zum Problem der Finalität bei Wilhelm von Ockham", *Philosophisches Jahrbuch*, 1982, 89, p. 372-4.

² H. SHAPIRO, *Motion, Time and Place according to William Ockham*, Franciscan Institute Publications. Philosophy Series, 13, St. Bonaventure, N. Y.-Louvain-Paderborn, 1957, p. VIII-151. Publicado también en: *Franciscan Studies*, 1956, 16, 339 y sigtes.

³ A. GODDU, *The Physics of William of Ockham*, E. J. Brill, Leiden-Köln, 1984, p. 112-37.

⁴ Véase: A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham, Vita e Pensiero*, Milano, 1972, p. 157 y sigtes. G. LEFF, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic discourse*, Manchester University Press, 1975, p. 596 y sigtes.; A. UÑA JUAREZ, *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*, San Lorenzo del Escorial, 1978, p. 376-7, entre otros.

pectivo de Ockham, no señala suficientemente —a nuestro juicio— la importancia del diálogo con el Estagirita. Temas tales como el del movimiento y el del lugar proporcionan de manera inmediata una “imagen del cosmos”. E indudablemente el cosmos de Ockham es una urdimbre de *res absolutae* en movimiento donde el lugar sólo puede ser concebido como un contacto dinámico entre cuerpos. La admisión de la inmovilidad aristotélica debe ser entendida como la concesión propia de un pensamiento que, al abandonar los antiguos modelos explicativos, retrocede dubitativo aguardando su autoconfirmación. Veámoslo en detalle.

I. EL ANALISIS DE LA DEFINICION DE ARISTOTELES

Es en nombre de la realidad y no sólo del pensamiento que opone Aristóteles la exigencia del lugar a la hipótesis del infinito:

“que sea absolutamente imposible la existencia de un cuerpo sensible infinito resulta evidente por el hecho mismo de que, por naturaleza, todo ser sensible tiene que estar en algún lugar; y existe un lugar para cada cosa, sea parte, o sea todo, la Tierra entera o un simple terrón, todo el Fuego o una chispa”.⁵

El lugar surge, entonces, como condición necesaria de toda realidad corpórea y su existencia puede ser afirmada en virtud de argumentos tales como el reemplazo o el movimiento local pues:

1. todo cuanto existe se encuentra en un lugar,
2. además, la experiencia nos permite conocer toda suerte de cambios y, en particular, designamos “movimiento” a aquel que lo es en cuanto al lugar.⁶
3. Finalmente, los cuerpos que se van sucediendo unos a otros bastan para mostrar que se encuentran sobre una escena inmóvil: ⁷ donde había agua ahora hay aire y, luego, algún otro elemento; esto en modo alguno podría producirse si el lugar se confundiese con los objetos que alberga.

Todas las pruebas aristotélicas insisten sobre este punto en particular: es imposible considerar el lugar como algo inexistente puesto que la opinión corriente advierte su obviedad. Mientras que para Aristóteles es la existencia de los cuerpos y la observación de sus movimientos lo que le sugiere la correspondiente existencia del lugar; para Ockham tanto el lugar cuanto el movimiento son realidades intrínsecamente relacionadas donde una no puede ser concebida sin la otra.

La investigación de Ockham en torno al tema comprende los siguientes pasos:

“conviene saber, primero, si el lugar existe; luego, qué es y de qué manera los cuerpos están en un lugar; y, finalmente, cómo el lugar se relaciona con lo localizado”.⁸

⁵ ARISTÓTELES, *Phys.*, III, 5, 205 a y sigtes.

⁶ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 1, 208 a y sigtes.

⁷ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 1, 208 b.

⁸ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 18, fol. 102, col. b.

Que el lugar existe, es manifiesto y no puede demostrarse *a priori*; sin embargo —afirma siguiendo a Aristóteles— nos consta por experiencia que el lugar es

1. aquello por lo cual los cuerpos que se mueven localmente transitan de un lugar a otro;
2. aquello por lo cual en un mismo lugar se suceden diversos cuerpos.

Aristóteles señala algunas dificultades que surgen cuando se trata de determinar la naturaleza del lugar. Las hemos sistematizado —conforme al comentario de Ockham— en dos grandes y primeras aproximaciones:

1) *El lugar no es un cuerpo.*

Dado que el lugar parece tener tres dimensiones, estamos tentados de hacer de él un cuerpo. Pero dado que, en ausencia del cuerpo, el lugar permanece, resultará entonces que

1. o bien no es cuerpo;
2. o, contrariamente, dos cuerpos coexisten simultáneamente en un mismo lugar.

Una segunda consecuencia extrae Aristóteles: si el lugar es un cuerpo será preciso que existan, además, lugar para las superficies y los puntos tanto como para los cuerpos. Mas los lugares así determinados no son reales. En efecto: si admitimos —a modo de ejemplo— que existe un lugar para cada punto, tal como existe un lugar para cada cuerpo, resultarán consecuencias absurdas,⁹ pues ningún cuerpo puede ocupar un lugar sino en el interior de algo otro donde se ubique y desde donde se mueva. Mas un punto indivisible no puede ser contenido ni rodeado pues no podría ser tocado por ninguna otra cosa sin confundirse con ella. Aún más: no podría moverse, porque Aristóteles demuestra en el libro V de su *Physica* que no puede existir el movimiento de un punto indivisible.¹⁰ Por lo cual se concluye que el punto no tiene lugar.

Ockham, por su parte, ha efectuado una importante reducción, distanciándose de Aristóteles. Si el lugar existe, la investigación genérica debería mostrar su estatuto individual. No siendo el lugar ni substancia, ni cualidad, pertenece, obviamente, al género de la cantidad. Es por cierto una cantidad continua, debiendo ser al caso una línea, una superficie o un cuerpo; mas Ockham señala que tanto el punto cuanto la línea y la superficie no tienen una existencia independiente de las *res absolutae*.¹¹ El lugar se identifica, pues, con la superficie; y ésta, con el cuerpo continente.

⁹ Puede consultarse al caso: R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 340 y sigtes.; J. E. BOLZAN, "El tema del contacto en Aristóteles" *Filosofía Oggi*, 1986, IX, p. 95-103. Y por supuesto el clásico estudio de H. BERSON, *L'idée de lieu chez Aristote*, Albin Michel, Paris, p. 30 y sigtes.

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, V, cap. 1, 225 a 20 y sigtes.

¹¹ OCKHAM, *Expositio Aurea*, 54, c-d; *Summa Logicae*, I, cap. 44, 122-5.

2) *El lugar no es el continente entendido como materia o forma.*

Si admitimos que el lugar es el continente de los cuerpos se presentarán dos dificultades, afirma Aristóteles: ante todo, deberemos preguntarnos dónde está el universo;¹² y en segundo término, ¿qué sucede con el lugar de los seres en vía de crecimiento? ¿crece con ellos?;¹³ problemas ambos cuya resolución Ockham reserva para un momento posterior de su análisis.

En una primera aproximación, al lugar le corresponde la idea de inclusión:

“estar en un lugar es ser incluido por él de manera que nada suyo esté fuera del mismo”;¹⁴

siendo posible distinguir al caso dos sentidos del término lugar: lugar circunscriptivo y lugar esencial:

1. algo está en un lugar de manera circunscriptiva cuando todo el cuerpo está en todo el lugar, correspondiéndole a cada una de sus partes un lugar distinto;¹⁵
2. algo está en un lugar esencialmente cuando la totalidad de ese algo está presente en cualesquiera de sus partes.¹⁶

A su vez, el lugar circunscriptivo admite dos modalidades: la correspondiente al lugar propio y al lugar común. Hecha esta distinción, el lugar que merece verdaderamente tal nombre: el lugar propio, aparece limitando al cuerpo que contiene. De allí que se lo conciba como la forma de ese cuerpo. Por otra parte, en cuanto parece poseer las dimensiones de la extensión, es decir: en tanto parece extenderse entre los límites del continente, el lugar se presenta como la materia de las cosas; y tal es, precisamente, la doctrina expuesta por Platón en el *Timeo*.¹⁷

Ockham examina muy rápidamente esta cuestión en la *Summulae in libros Physicorum*:

1. el lugar entendido como espacio:

“algunos dijeron citando a Aristóteles en el libro IV de la *Physica* que el lugar es el espacio contenido entre los extremos del continente; y así, por ejemplo, el espacio contenido entre las paredes de una casa es el lugar”.¹⁸

2. el lugar como materia o forma:

“en cambio, otros dijeron que el lugar es materia, y no falta quienes sostienen que es forma; pero el Filósofo afirma que el lugar es el límite del cuerpo continente. Las precedentes opiniones tienen poca o ninguna apariencia de verdad y en los tiempos modernos son sostenidas por malos defensores a quienes el Filósofo desaprueba suficientemente. Por tal motivo no quiero detenerme en ellas”.¹⁹

¹² ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 5, 212 a 31 y sigtes.

¹³ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 4, 211 a 12.

¹⁴ OCKHAM, *Quaestiones in librum quartum sententiarum*, St. Bonaventure, N. Y., 1984, liber IV, quaest. VI, p. 94.

¹⁵ OCKHAM, *o.c.*, p. 65. Cf. asimismo p. 108 y véase ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 3, 210 b 8 y sigtes.

¹⁶ OCKHAM, *o.c.*, p. 108.

¹⁷ PLATÓN, *Timeo*, 50 c-d y 52 a-d.

¹⁸ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 19, fol. 103, col. a.

¹⁹ OCKHAM, *o.c.*, *ibidem*.

Sin embargo, y pese a esta descalificación de la *Summulae*, en la *Expositio in libros Physicorum*,²⁰ Ockham resume los principales argumentos aristotélicos:

1. la materia y la forma están en un lugar, y si el lugar fuera materia o forma
 1. 1. estaría en sí mismo, lo cual es imposible,
 1. 2. o en un lugar, y así al infinito.
2. Si el lugar fuera tanto la forma cuanto la materia, éstas se corromperían cuando el sujeto se traslada.

Finalmente, Ockham considera aquel argumento que puede ser el más evidente para el vulgo:

“es obvio que el lugar no es el espacio intermedio puesto que este espacio o bien se identifica con lo localizado o, contrariamente, se distingue de él. Si se identifica, el lugar es lo localizado y estaría en sí como [si estuviera] en un lugar. Y si [es] distinto, resulta manifiesto que [el lugar] no es indivisible, sino divisible y extenso según todas sus partes; por tanto, es largo, ancho y profundo, siendo en consecuencia, un cuerpo. Tal conclusión es imposible ya que coexistirían simultáneamente dos cuerpos en un mismo lugar”.²¹

En virtud del hecho capital de la antimetástasis (reemplazo mutuo de los cuerpos en un lugar), Aristóteles ha admitido que el lugar no es una parte o un hábito de los cuerpos, sino que está separado de ellos. La expresión “estar en” tiene evidentemente muchos sentidos: bien se puede decir, por ejemplo, que el sujeto está en el atributo, esto es, en la extensión del atributo; y el atributo, en la comprensión del sujeto. Pero el sentido propio de “estar en” es el que se relaciona con el lugar. ¿Se puede decir que una cosa está en sí misma? Aristóteles recurre a un artilugio lógico: se puede afirmar —argumenta— que un ánfora de vino está en sí misma, es decir, que el vino por una parte, y por otra el ánfora, están a título de partes en el todo que es el ánfora de vino. De modo que una cosa no puede estar en sí misma sino mediatamente gracias a la intervención de la idea de totalidad en cuanto opuesta a la idea de las partes.

Si por el contrario, se considera una cosa en cuanto todo y nos preguntamos qué es lo que se entiende cuando se dice que algo está en algo señalamos, primeramente, que el continente es distinto y exterior a lo localizado. Y advertimos que es —en el decir de Aristóteles— “como un vaso”. Es ésta una metáfora que expresa la naturaleza del lugar, excepción hecha de un solo matiz: pues el vaso es transportable, y el lugar no lo es. Aristóteles traduce esta imagen en términos abstractos para obtener la definición buscada: “el lugar es el límite inmóvil e inmediato del continente”.²²

²⁰ OCKHAM, *Expositio super Physicam*, IV (t. 12), fol. 78 ra y sigtes.; *apud*: A. GODDU, *o.c.*, p. 114.

²¹ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 19, fol. 103, col. b.

²² ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 4, 211 a.

El comentario de Ockham a esta definición desentraña sus dos aspectos fundamentales al admitir que:

1. el lugar envuelve y circunscribe completamente el cuerpo ubicado tal como lo exige el sentido vulgar del término,
2. además, su carácter esencial es la inmovilidad, aspecto este —como veremos— que Ockham inmediatamente rechaza.

Para Aristóteles, según señalamos, el lugar es una superficie,²³ límite inmediato del continente²⁴ coincidente con la superficie de lo limitado.²⁵ Consideraciones éstas que entrañan serias dificultades pues a la superficie Aristóteles la declara, explícitamente, sección y división del cuerpo que resulta unidad para los cuerpos que se tocan y dualidad para los que quedan separados.²⁶ Lo cual significa que la superficie en la tridimensionalidad de lo corpóreo; la línea en la bidimensionalidad de la superficie; el punto en la unidimensionalidad de la línea; y el instante en la del tiempo, tienen todos ellos una naturaleza mediadora que sólo puede ser término de una realidad en cuanto sea también principio de otra.²⁷ Por consiguiente, la relación entre las superficies del contenido y del continente no puede ser de contacto inmediato tal como lo pide Aristóteles para el lugar; pues ninguna superficie puede estar junto a otra.²⁸ En síntesis: los extremos en supuesto contacto, coinciden; por lo cual, si el contacto es entre superficies, no es tal contacto.

El enfoque de Ockham es inicialmente muy simple: las nociones de punto, línea y superficie no son reales sino ideales; por tanto no prestan adecuado servicio a la física, ciencia de las *res absolutae*. Tal supresión de la idea de superficie lo condujo necesariamente a una corrección de la doctrina del lugar.²⁹

En principio:

“no debe imaginarse que en el cuerpo continente haya una superficie o sitio realmente distinto de él al modo como la blancura se distingue de su sujeto; [siendo preciso advertir que] la superficie, que es fin o término, es igual a lo contenido”.³⁰

La aplicación del principio de economía indica el carácter superfluo que entraña la distinción superficie-lugar pues en vano se explica a través de muchos lo que puede ser explicado por pocos; la doctrina del lugar puede ser salvada sin que se recurra a la distinción entre el lugar y la superficie del continente, (...) por lo tanto el lugar no es algo distinto de la superficie.

²³ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 4, 212 a 28.

²⁴ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 4, 212 a 20.

²⁵ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 4, 212 a 29.

²⁶ ARISTÓTELES, *Met.*, III, 5, 1002 a b; XI, 2, 1060 b.

²⁷ ARISTÓTELES, *Phys.*, VI, 3, 233; VII, 1, 251.

²⁸ ARISTÓTELES, *Phys.*, VI, 1, 231 a 26.

²⁹ OCKHAM, *Summ.*, cap. 20, en particular.

³⁰ OCKHAM, *Summ.* IV, cap. 20, fol. 104, col. a.

Además, desde un punto de vista lingüístico:

“el término lugar se impone a una cantidad; por esto el Filósofo afirma que el lugar pertenece al género de la cantidad; ahora bien, en tanto es un término relativo no se pone *per se* en dicho género, sino *per accidens*”.³¹

Por consiguiente el lugar, siendo una cantidad, tiene proporciones esencialmente mensurables; será, por tanto: línea, superficie o cuerpo. Aristóteles lo ha definido como superficie, mas la superficie no tiene una existencia separada de los objetos individuales y extensos. En efecto: si la tuviera sería un accidente y tendría un sujeto primero que sería un cuerpo o algo del cuerpo:

“si [la superficie] fuese cuerpo, sería una realidad tridimensional; por tanto, poseería partes que no se encontrarían, propiamente, en su superficie”.³²

Y si se diese lo segundo,

“concluiríase que en cualquier parte del cuerpo existe su superficie lo cual es manifiestamente falso pues no existe superficie en las regiones internas del mismo”.³³

Así, pues, la superficie no es un accidente que requiere un determinado sujeto de inhesión sino que es el cuerpo mismo en cuanto realidad extensa.³⁴

Seguidamente, Ockham expone un conjunto de objeciones a ésta su doctrina sobre la identidad superficie-continente:

“en primer lugar [ha de afirmarse que la superficie no se identifica con el continente] ya que el término del continente no es un continente; en ese caso se afirmaría que una misma realidad es límite de sí”.³⁵

La dificultad aquí señalada está centrada —afirma Ockham— en no determinar los sentidos del término “límite” pues

“hay un límite del continente que pertenece al continente, y otro que no”.³⁶

Tomemos como ejemplo el propuesto por Aristóteles del vaso conteniendo agua; en dicho caso el vaso se llama límite del continente sólo en virtud de aquellas partes que estén en contacto inmediato con la totalidad del agua; de tal manera que el lugar no es todo el continente sino una de sus partes: la que está en contacto inmediato con lo contenido.

Por consiguiente:

“el lugar no es la totalidad del cuerpo continente, sino que, sólo es su parte límite”.³⁷

31 OCKHAM, *Summa Logicae*, c. 46, p. 134.

32 OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 20, fol. 104, col. a.

33 OCKHAM, *o.c.*, *ibidem*.

34 OCKHAM, *o.c.*, *ibidem*.

35 OCKHAM, *o.c.*, IV, cap. 21, fol. 106, col. a.

36 OCKHAM, *o.c.* *ibidem*, col. b.

37 OCKHAM, *o.c.*, *ibidem*.

En una segunda objeción se propone, en cambio, demostrar la completa independencia del lugar respecto de la superficie; y de ambos, respecto del cuerpo extenso:

“asimismo, afirma Aristóteles que todo el aire no es el lugar propio de algo porque entonces el lugar y lo localizado no serían iguales; y puesto que [según su doctrina] la totalidad del aire no es el lugar de algo, ni la totalidad de un cuerpo lo es de otra cosa, es necesario que algo y no una parte sea lugar. Y nada puede satisfacer [tal condición] sino la superficie”.³⁸

El argumento: el aire considerado en su totalidad no es el lugar de algo, por lo tanto ningún cuerpo considerado en su totalidad es lugar, es, para Ockham, un *non sequitur*. El espacio es un *plenum* y como tal contiene últimamente todos los cuerpos espacialmente localizados y extendidos tridimensionalmente, desde sus propios límites hasta el extremo de la esfera celeste. El hecho que el aire como un todo no esté en contacto con el cuerpo contenido no implica —afirma Ockham— que el lugar no exista.

Prosiguiendo con el análisis de esta objeción el *Venerabilis Inceptor* examina cuáles son los sentidos físicos del término “igual” pues

“la totalidad de aire no es igual a lo localizado según todas sus dimensiones ya que según todas sus partes es más largo y ancho que ella”.³⁹

Con el término “igual” se designa el hecho que los límites externos del cuerpo contenido estén en contacto inmediato e íntimo con los límites del cuerpo continente. Por consiguiente, examinando ambas argumentaciones que componen la objeción se puede determinar su carácter no-conclusivo.

La definición aristotélica debe ser entendida, pues, conforme a una nueva modalidad:

“corresponde a la intención del Filósofo afirmar que el lugar es un cuerpo que contiene otro, contiguo a él en todas sus partes de tal manera que no existe parte alguna del cuerpo contenido que no esté en contacto con el cuerpo [continente] y que no sea contigua a otra parte de él, ni a la inversa. Y por esto, cuando dice que el lugar es el límite del cuerpo continente debe entenderse así: el lugar es un cuerpo cuyas partes límites son contiguas a lo contenido. Y en este caso, se denomina ‘parte límite’ a cualquiera de las que toca al otro cuerpo”.⁴⁰

En síntesis: Ockham denomina parte límite a toda aquella que se extiende hacia lo localizado y lo toca,⁴¹ reemplazando así la noción bidimensional de superficie por el concepto de parte. Con lo cual, la doctrina del lugar propio se modifica sustancialmente pues el límite, al ser un extenso, es divisible, pudiéndose determinar en él, unas zonas que tocan inmediatamente a lo localizado, y otras que no, señalándose la posibilidad de proceder así indefinida-

³⁸ OCKHAM, *o.c.*, IV, cap. 21, fol. 106, col. a.

³⁹ OCKHAM, *o.c.*, IV, cap. 21, fol. 107, col. a.

⁴⁰ OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, St. Bonaventure N. Y., 1980, p. 24.

⁴¹ “Voco ultimam partem omnem partem quae extenditur ad locatum et tangit locatum contentum in loco”, OCKHAM, *o.c.*, p. 24.

mente.⁴² Es decir que, si bien en un sentido amplio Ockham admite la existencia de una zona precisa de contacto entre contenido y continente, en cuanto procura determinar *in re* ese límite advierte la complejidad de la situación, expresándose dubitativamente, y aún asignándole al lugar propio características opuestas a las correspondientes al lugar común.⁴³

II. LA INMOVILIDAD DEL LUGAR

La segunda parte de la definición de Aristóteles se refiere al problema de la inmovilidad, y un capítulo completo de la *Summulae in libros Physicorum* está dedicada a su análisis. Sucede a menudo que el continente material que envuelve un cuerpo está sometido a movimiento. Dos ejemplos se presentan al análisis:

1. una nave anclada en el curso de un río;
2. la última esfera.

En el primer caso Aristóteles se ve forzado a retroceder hasta encontrar un continente inmóvil, afirmando que el lugar no es el límite primero sino el último, desplazando así la definición de lugar propio a la correspondiente al lugar común.

El segundo caso es más complejo. Aristóteles afirma que el Cielo es el lugar de todas las cosas y quiere, asimismo, negar que exista un lugar que lo contenga; por eso lo denomina "último".⁴⁴

Pero la lógica interna de su doctrina lo conduce a desdobl原因arlo en las funciones de continente y contenido, distinguiendo en él dos partes: lo que es verdaderamente el Cielo o cuerpo etéreo, que se mueve en su eterno movimiento circular, y una parte extrema que está inmovilizada para hacer de continente y de lugar del cuerpo móvil:

"el lugar no es el cielo, sino una cierta parte extrema del cielo que, en contacto con el cuerpo móvil, es de él su término inmóvil".⁴⁵

Mas surge al caso una dificultad grave: reside en el hecho que aquella parte extrema del Cielo, hecha inmóvil para que pueda ofrecer al cielo móvil el lugar que, según la definición, tiene que ser el límite inmóvil e inmediato del continente, se opone a lo que Aristóteles dijo de la relación del primer motor y el movimiento, la cual exige que el primer motor esté allí donde el movimiento es más veloz, o sea en la periferia, y en contacto con el Cielo que describe la trayectoria mayor con la rapidez máxima.⁴⁶

⁴² OCKHAM, *o.c.*, *ibidem.*; ver asimismo: *Summ.*, IV, cap. 20, fol. 104-106.

⁴³ Lugar propio: OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 111, col. a. y común: *Exp.* IV, (t. 41), fol. 85 ra y *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 75, fol. 14 r, apud: A. GODDU, *o.c.*, p. 118.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 5, 212 b; *De Caelo*, I, 8, 277 b.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 5, 212 b.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII, 10, 267 b.

Por tanto, para dar al Cielo un lugar (inmóvil) que no quede fuera del cosmos, Aristóteles se ve obligado a hacer inmóvil justamente aquella parte extrema del Cielo que debería estar en contacto con el primer motor; y se ve constreñido también a interponerlo como diafragma entre el motor y el móvil, haciendo nula la acción de aquel precisamente donde debería ser, por su inmediatez, máxima.

El problema físico-geométrico del lugar del universo queda en pie, no valiendo para eludirlo el recurso teológico a Dios, continente inmaterial del mundo.⁴⁷

Eudemo,⁴⁸ reafirmando la exigencia aristotélica de que el lugar sea el límite interno e inmóvil del continente, advierte que el Cielo no podría estar en un lugar sino a condición de que existiese algo fuera de él: por consiguiente afirma que el Cielo está en un lugar en cuanto están allí sus partes que, al rotar, cambian su posición, y en cuanto el todo está en sus partes. De lo cual Alejandro de Afrodisia⁴⁹ deduce después que el octavo cielo, aun cuando no esté en un lugar, se mueve; y Temistio⁵⁰ concibe esta rotación considerando que las partes de la última esfera están en un lugar *per accidens* mientras que ella, en su totalidad, está en un lugar por relación a los cuerpos que contiene. Solución que, lejos de ser satisfactoria, aparece como un desesperado aferrarse a conceptos incompatibles con la doctrina aristotélica, pues por una parte invierte para la última esfera el concepto aristotélico del lugar, poniéndolo en el límite externo de su contenido y no en el límite de su continente; y, por otra parte, no alcanza a explicar aquella rotación que el teologismo aristotélico concebía en relación a una inmovilidad pero no la del centro de la tierra sino la del primer motor. De esta manera el problema no sólo quedaba sin resolver sino que, además, aparecía insoluble por otra vía que no fuese la ya oscuramente señalada por el mismo Aristóteles, a saber: la relación de la última esfera rodante con respecto a un continente inmóvil ulterior.

Algunos escolásticos, Santo Tomás entre ellos, procuraron determinar con mayor precisión los sentidos del término "inmóvil".⁵¹

El Aquinate admite que el lugar guarda su identidad y su inmovilidad a pesar del movimiento continuo de sus constitutivos materiales, puesto que los cuerpos que se suceden coinciden con los cuerpos anteriormente desaparecidos, de manera que la superficie envolvente conserva las mismas relaciones con el cuerpo localizado y el punto de referencia. En cuanto a este término inmóvil que nos permite juzgar la fijeza del lugar, lo ubicaba en el centro y en los polos de la tierra.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *De Caelo*, I, 9, 279 b; *Met.* XII, 8, 1074 b.

⁴⁸ Cf. THEMISTIO, *In Arist. phys. paraphr.*, IV, 5, 119 y sigtes.; SIMPLICIO, *In Phys.*, IV, 5, 595, ed. Diels; apud: MONDOLFO, *o.c.*, p. 345.

⁴⁹ SIMPLICIO, *In Phys.*, IV, 5, p. 59 y sigtes.; apud: MONDOLFO, *o.c.*, ibidem.

⁵⁰ SIMPLICIO, *In Phys.*, IV, 5; apud: MONDOLFO, *o.c.*, ibidem.

⁵¹ S. THOMAE AQUINATIS, *Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. IV, cap. IV, lect. VI, 14.

El análisis de Ockham sobre la inmovilidad constituye una réplica a la doctrina de Santo Tomás:

“distintos autores se esfuerzan por salvar la inmovilidad de diversos modos. En efecto: algunos afirman que hay que considerar en el lugar dos aspectos: lo material que es la superficie del cuerpo continente; y lo formal que es el orden con relación al universo, orden que siempre es inmóvil”;⁵²

argumento al que Ockham contesta:

“si tal orden estuviese en el continente, al cambiar el continente se cambiaría el orden; y siendo este orden un accidente para [quienes sostienen] tal modo [de argumentación] erróneo; es imposible que, modificándolo, [el lugar] continúe siendo inmóvil”.⁵³

El centro del mundo al igual que la octava esfera son inmóviles por equivalencia, porque si bien se mueven circularmente no cambian su lugar en cuanto a la totalidad, sino según sus partes:

“advierete que el lugar superior y el inferior deben ser tomados por relación a un centro; y por esto, la inmovilidad de un centro indivisible tal como algunos lo imaginan no determina que el lugar sea inmóvil sino sólo que ese centro no se mueva con movimiento rectilíneo”.⁵⁴

Ockham admite así una doble posibilidad: un cuerpo puede moverse y permanecer siempre en un mismo lugar: tales los casos referidos de esferas que rotan en torno a un centro; o bien, y contrariamente, puede moverse sin estar en lugar alguno: tal el caso de la última esfera que carece de continente. Por consiguiente, el movimiento supone un término fijo que no es un cuerpo realmente existente sino simplemente imaginado:

“[el último móvil] se mueve no porque adquiera algo distinto sino porque se modifica la distancia local entre sus partes y las correspondientes a un cuerpo en reposo”.⁵⁵

Tal es la conclusión de la *Summulae* expuesta asimismo en el *Tractatus de Successivis*, bajo la consideración del caso inverso

“si existiese un cuerpo perfectamente continuo, Dios podría imprimirle un movimiento de rotación o bien rectilíneo; significándose con ello que de existir un continente, su posible movimiento le haría adquirir nuevos lugares”.⁵⁶

La afirmación es importantísima porque Ockham viene a decir, explícitamente, que si bien todo movimiento local supone tres elementos: un motor, un móvil y un lugar, no es estrictamente necesario que este tercer elemento —el lugar— exista realmente. En efecto:

“la definición que Aristóteles da del lugar no le conviene al cielo ni por sí ni tampoco por accidente (...) puesto que, según el Comentarador, la definición de Aristóteles no se aplica a ningún cuerpo simple, circular y elemental como la última esfera”.⁵⁷

⁵² OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 108, col. a.

⁵³ OCKHAM, *o.c.*, ibidem col. b.

⁵⁴ OCKHAM, *o.c.*, ibidem.

⁵⁵ OCKHAM, *o.c.*, III, cap. 10, fol. 61, col. a.

⁵⁶ OCKHAM, *Tractatus de principiis Theologiae*, édition critique par L. Baudry, Paris, 1936, p. 108.

⁵⁷ OCKHAM, *Tractatus de Successivis*, Boehner, St. Bonaventure, N. Y., 1944, p. 94.

Luego del examen de la doctrina tomista, Ockham analiza la de aquellos otros que

“se acercan más a la verdad afirmando que cuando un cuerpo se mueve alrededor de otro en reposo, su lugar no permanece numéricamente idéntico sino que es diverso por equivalencia”.⁵⁸

Tal la doctrina de Duns Scoto para quien el lugar es una cierta entidad cuyo fundamento se encuentra en la superficie de contacto del contenido y del continente.⁵⁹

Ockham reprueba sólo parcialmente esta doctrina según la cual el lugar es una relación que se destruye cuando el continente se mueve localmente o cuando el cuerpo contenido es de alguna manera perturbado. Por consiguiente el lugar, en cuanto relación, se destruye continuamente, no siendo numéricamente el mismo sino uno por equivalencia. Ockham aprueba esta última conclusión mas rechaza que el lugar sea una cierta relación realmente distinta del cuerpo localizado.

Mas aún, esta suposición —afirma Ockham— es falsa dentro de la lógica interna de la doctrina escotista:

“si el lugar fuera tal relación no estaría en el género de la cantidad porque para ellos una misma realidad no se puede encontrar en distintos predicamentos. Y por otra parte, tal relación no es el límite del cuerpo continente; por tanto, no es el lugar. Por consiguiente, aunque tal relación se destruya no se sigue que el lugar se corrompa”.⁶⁰

Ockham considera que para salvar la doctrina aristotélica y su exigencia de inmovilidad basta con afirmar que el lugar es inmóvil por equivalencia:

“tomemos como ejemplo una madera parcialmente hundida en el fondo de un río: una de sus partes estaría contenida por el agua; otra, por la tierra; y una tercera por el aire, existiendo, sin embargo, un único lugar por equivalencia”.⁶¹

Se puede afirmar, entonces, que no pertenece a la doctrina del Filósofo afirmar que el lugar es absolutamente inmóvil: el último cielo, para él, es móvil y sin embargo, es lugar.⁶² Ahora bien: la inmovilidad por equivalencia debe ser considerada en virtud de la equidistancia de un objeto respecto de las regiones superiores del cielo; aun cuando ese objeto se mueva circularmente.

La concepción según la cual existe en la naturaleza un punto de referencia absolutamente inmóvil con relación al cual puede obtenerse un orden invariable es tratada así por Ockham:

“todo cuanto se afirma sobre la inmovilidad de los polos y del centro es producto de una falsa imaginación [que supone] que en el cielo existen polos inmóviles y en la tierra hay un centro inmóvil, siendo

⁵⁸ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 108, col. b.

⁵⁹ J. DUNS SCOTI, *Quaestiones quodlibetales*; Operum tomus duodecimus; Ludgduni, sumptibus Laurentii Durand, MDCXXXIX, Quaestio XI, p. 266-7.

⁶⁰ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 109, col. b.

⁶¹ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 110, col. a.

⁶² OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 111, col. b.

esto imposible. En efecto, es imposible que el sujeto de un accidente se mueva localmente y que éste, permaneciendo idéntico en cuanto al número, no se mueva: cualquier sujeto de un accidente y cualquier substancia celeste se mueve localmente, por lo tanto, sus polos también lo hacen".⁶³

Por último, si se objeta que el lugar no puede moverse porque entonces estaría localizado, debe responderse que el lugar se mueve y, en verdad, está en un lugar:

"en efecto, el aire es realmente lugar de algo y está [a su vez] en un lugar en tanto es contenido por otro cuerpo",⁶⁴

doctrina esta que sólo parece aplicarse al lugar común, pero no al propio.⁶⁵
Conclusiones

1. Siguiendo a Aristóteles, Ockham afirma que el lugar debe identificarse con la superficie del continente; mas agrega prontamente, y separándose de él, que la superficie no tiene una existencia distinta de la de los sujetos individuales y extensos; por tanto, debe identificarse *in re* con ellos.⁶⁶
2. Ockham sostiene que el lugar es un sistema de inclusión cuya última referencia la constituye el movimiento regular de la última esfera. El hecho que la última esfera carezca de continente ocasiona una dificultad teórica que Ockham elude.⁶⁷ El universo es un sistema de sistemas, y en este continente total la identidad del lugar por equivalencia se define en virtud de la igualdad de distancia entre los límites extremos de un cuerpo y la región superior e inferior de la esfera celeste.⁶⁸
3. El lugar se reduce a la interacción entre cuerpos.

⁶³ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 111, col. b. Conviene advertir al caso que el *Tractatus de Successivis*, p. 85, contiene un pasaje adicional: "et si dicatur quod poli non sunt accidentia, sed substantiae —contra: tunc in caelo esse aliqua pars caeli non mota localiter", que no se encuentra expresado en la *Summulae*; omisión esta que no ha sido incluida en el aparato crítico del *Tractatus*.

⁶⁴ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 111, col. a.

⁶⁵ OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 75, fol. 14, r. apud: A. GODDU, *o.c.*, p. 118.

⁶⁶ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 111, col. a.

⁶⁷ OCKHAM secunda los desarrollos del Comentador: "Item (...) secundum opinionem Commentatoris, quod caelum est in loco per accidens, et ita quod aequivoce dicitur caelum esse in loco et alia corpora. Verumtamen diffinitio quam dat Philosophus de loco non competit caelo per se, nec per accidens, haec tamen est falsa: 'caelum est in ultimo corporis continentis per accidens' quia nec est in ultimo per se nec per accidens. Et propter hoc dicit Commentator quod haec diffinitio quam dat de loco est impossibile, quod sit communis omni corpori simplici circulari et rotundo, scilicet ultimo caelo. Si tamen ista diffinitio competeret ultimo caelo, omnis diffinitio loci esset saltem praedicabilis de caelo per accidens. Et ita patet quod ultimum caelum et alia corpora aequivoce sunt in loco, et caelum esse in loco per accidens non est aliud quam caelum continere aliquod quiescens quod est in loco per se tamquam continente ipsum", OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 112, col. a.

⁶⁸ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 22, fol. 111, col. a.

4. El lugar propio, por tanto, no es una superficie sino un extenso móvil en contacto con lo ubicado.⁶⁹
5. Sin explicitarlo, Ockham ha asimilado las nociones de lugar propio y lugar común. El contacto entre los cuerpos no es superficial; y el límite de un cuerpo es una zona que difiere sólo cuantitativamente del lugar común.
6. Todo lugar está a su vez localizado: opiniéndose a Aristóteles, Ockham encuentra un sentido aceptable de esta afirmación pues si el lugar es un cuerpo deberá admitirse a su vez, que está localizado.⁷⁰ Duda al juzgar el caso del lugar propio: admite que está en un lugar como la parte está en el todo, pero concede —sin explicación en su doctrina— que, *sensu stricto*, el lugar propio no está en un lugar.⁷¹
7. Como consecuencia de esta doctrina de Ockham se deduce que no hay en el universo ningún ente fijo y absolutamente inmóvil. No existen referenciales absolutos: las nociones de arriba y abajo son sólo conceptos relativos.

Nos resta aún, y continuando con la tarea que nos hemos propuesto en anteriores trabajos,⁷² examinar una última cuestión: comparar la doctrina del lugar expuesta en la *Summulae in libros Physicorum* con el resto de la producción física de Ockham, en vista a obtener alguna conclusión en torno al discutido problema de su autoría,⁷³ tema que trataremos en un futuro trabajo.

OLGA L. LARRE
J. E. BOLZAN
Conicet

⁶⁹ Cfr. n/nota N° 65.

⁷⁰ Cfr. n/nota N° 64.

⁷¹ OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum*, (t. 48), fols. 87 rb-va: apud: A. GODDU, *o.c.*, p. 118, nota 2: se cita el texto latino.

⁷² Cf. a modo de ejemplo: OLGA LARRE-J. E. BOLZAN, "El problema epistemológico en Ockham y la autenticidad de su *Philosophia Naturalis*", *Anuario Filosófico*, 1980, XIII, 67-89; "La teoría de la materia según la *Philosophia Naturalis* atribuida a Guillermo de Ockham", *Anuario Filosófico*, 1983, XVI, N° 2, 141-157.

⁷³ Cfr. n/nota N° 1.

NOTAS Y COMENTARIOS

NATURALEZA DEL HOMBRE "AXIAL" EN SERGIO SARTI

Antes de emprender la tarea de exposición del último libro del profesor Sergio Sarti, de la Universidad de Trieste,^o recordaré que su autor, significativo filósofo cristiano de la Italia actual¹, es también el primer historiador sistemático europeo de la filosofía iberoamericana² y un poeta de gran mérito³.

En la línea espiritual de sus libros anteriores, aparece este libro, *L'uomo assiale*, que, aparentemente (sólo aparentemente) rompe con aquel su modo de exponer riguroso, penetrante y sobrio. Digo esto porque la presente obra utiliza un estilo poco o nada frecuente: Por un lado, cuarenta proposiciones que definen un tipo de hombre y que ofrecen un código de comportamiento (las primeras veinticinco páginas); por otro, el comentario a esas sintéticas proposiciones respecto de las cuales el autor ha "perseguido la ilusión de transformar el comentario en una especie de coro polifónico" (p. 5). El todo es coronado por una conclusión en la cual vuelve a aparecer el estilo sistemático.

Lo primero que es necesario poner en claro es el concepto mismo de "hombre axial" (como me permito traducirlo al castellano por obvia referencia al sentido originario del término "eje", del clásico *axis*): En un primer acercamiento, es claro que se refiere a una minoría, la que constituye como el *phylum* esencial de la civilización y la cultura, que atraviesa todos los tiempos y lugares, pero cuyos miembros comparten una misma actitud de fondo frente a la realidad, a la vida, a la naturaleza, ante los demás y el mismo Absoluto: "El eje interior, dice Sarti, que sostiene su existencia, tiene una afinidad con el eje del mundo, cuyo prolongamiento alcanza el cénit en la profundidad del cielo" (p. 11); en el fondo se trata del *caballero* o *miles medieval*, pero que incluye también el samurai japonés, el masai africano, el ariya védico. Su naturaleza, sus vicisitudes, su trágica situación en el immanentismo anti-axial del mundo de hoy, sus perspectivas, provocan la meditación metafísica, histórica, religiosa y moral, sobre todo moral, de Sergio Sarti fuera (no contra) de los habituales modos de exposición académica.

Seguiré, pues, el mismo orden y ritmo del libro, acentuando aquellos textos que permitirán ir conociendo al hombre "axial". Salvada la igualdad de esencia

* *L'uomo assiale. Quaranta proposizioni per un codice dell'uomo assiale e commento*, Presentazione di Augusto del Noce, 268 pp., L. U. Japadre Editore, L'Aquila, Roma, 1896.

¹ Sus libros más significativos filosóficamente: *Io cogitante ed io problematico*, 182 pp., Paideia, Brescia, 1962 (de este libro me ocupé especialmente en *Sapientia*, XX, nº 77, p. 214-219, Buenos Aires, 1965); *Mito e rivoluzione*, 176 pp., Paideia, Brescia, 1969; *Studi di logica e metafisica*, 144 pp., Editrice "La Nuova Base", Udine, 1976. También innumerables artículos en revistas como *Giornale di Metafisica* y *Filosofia, oggi*, entre otras.

² *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, 738 pp., Cisalpino-Goliardica, Milano, 1976.

³ Recuerdo, principalmente, *Missione in Northumbria. La via di Dio*, Poema dramático, 100 pp., La Nuova Base, Udine, 1975 y los poemas reunidos en la hermosa edición de *Osanna e altre poesie religiose*, 44 grandes folios, Litografia originale di Arrigo Poz, Udine, 1981.

entre los hombres ("tú detentas un solo privilegio, el de ser hombre") que debe ser reconquistada día a día, "todos los hombres son hombres, pero algunos son más hombres que otros", porque el hombre —dice sciaquianamente Sartre— "adquiere sentido sólo desde el momento en el cual no es visto como un 'hecho', sino como un hacerse (*farsi*) no como un 'dato', sino como un acto; no como un resultado de fuerzas exteriores, sean cuales fueren, sino como un construirse interior" (p. 33); es, pues, un *vir* en cuanto poseedor de la *virtus* o *andréia* que lo pone por encima de la "datidad" biológica allende la herencia genética y el influjo ambiental— re igándolo a un valor que lo trasciende: Tales los hombres axiales cuya esencia no es expresada por los "humanismos" ateos que exigen la imposibilidad de que el hombre sea solamente hombre, lo cual significa renunciar a serlo (p. 37). Habida cuenta que lo exclusivamente humano siempre termina en lo infrahumano, el pensamiento moderno ha comenzado por desligar al hombre del Ser; por eso, la tendencia "incandescente" del hombre al Absoluto queda *vacía* impidiendo el recogimiento interior, el "ser uno, uno mismo" (dice con Ortega) donde reside aquel centro *unificador* (San Agustín) con nosotros mismos como punto de partida del abrirse hacia Aquel que es el fundamento del Otro; de modo que, desde aque. centro interior con el Absoluto trascendente (y fascinante) se constituye un lazo perenne (p. 44). De ahí que, con Joseph de Maistre, "el hombre, que vale cuanto cree, no vale nada si no cree en nada" (p. 45): Se da valor, dándose a un valor; este valor no es lo útil económico (que no es una categoría y cuanto más es un valor inferior) respecto del cual muchos podrán *tener* mucho, pero sin el valor que hace *ser* (p. 47). El hombre moderno ha expulsado lo absoluto de la conciencia, se han invertido los valores y el hombre ha perdido su prerrogativa de trascenderse a sí mismo (Nietzsche). Tal es la raíz de la actual tendencia denominada *reduccionismo* a la que Sartre propone llamar "la pasión del no es otra cosa que..." (p. 52): Dirá que la religión *no es otra cosa que* miedo y deseo de protección (Hume), que el altruismo no es otra cosa que egoísmo bien entendido (Bentham), etc.; de modo que la "reducción" siempre será reducción de lo superior a algo inferior sin explicación alguna; así impedirá que los hombres sean lo que son (un per se y no un "para mí"); es decir, no algo del que uno *se* sirve sino algo *al* cual se sirve (p. 54); esto confiere al valor un *eje* de orientación, le reconoce un ser en la persona (Sciacca) donde radica la vocación del hombre por el Calor Absoluto, allende el tiempo, como tan trágicamente lo han vivido Kierkegaard, Unamuno, Guénon y muchos más. Este es, pues, el camino del hombre axial que busca aquel núcleo esencia: en el cual se unifica el yo por el Absoluto; significa encontrar a Dios en mí, como siendo en mí *sin* ser yo, porque no es por mí ni en mí, ni puede agotarse jamás (p. 64).

Algo así como el negativo del hombre axial puede verse en las meras palabras de la revuelta parisiense del 68 que, al pregonar el cambio, deja sólo el vacío interior. El hombre axial, en cambio, siente el fervor del valor que no es su valor ni el de los otros, eliminando el fanatismo que nunca tiene dudas y genera la idolatría; en el fondo, tiene miedo. El hombre axial no tiene temor a la duda, ni tampoco teme a una nueva eventual elección porque hasta la misma fe consiste, con Unamuno, en resolver dudas y resolver las dudas que resurgen ante toda duda resuelta (p. 73). Surge así la necesidad de vivir en la verdad, de *vivir la Verdad* que consiste, en el hombre axial, en la expresión exterior por medio de la palabra, de su constitución interior (p. 75); próximo a los santos, como ellos es humilde ante la Verdad y reconoce la iniquidad de la mentira. El hombre axial es el "gran señor" que, en la Verdad, ama a los demás y a nadie desprecia, ni siquiera a los enemigos (p. 81), pues su único enemigo es el mal dentro de sí; en él, pues verdad y justicia son simultáneas como se reconoce en la *recta*

ratio antigua y medieval cuya culminación es lograda en la Caridad como perfección de la justicia (p. 88).

Sarti escribe agudas reflexiones acerca de la justicia, de la lealtad y el señorío propios del hombre axial constituido por una disposición interior como tensión a un Valor trascendente conscientemente escogido y libremente escuchado (p. 93, 95-6, 99), lo cual le distancia incommensurablemente del miedo vil y lo inserta en el heroísmo del "varón" (p. 101-3). Con este supuesto, la meditación de Sarti muestra que la verdadera aspiración del hombre moderno es no sentirse responsable —él atribuye idóaticamente carácter sacro a la colectividad— y logra el envilecimiento en ese "ser como los otros" (p. 107); la masa es, así, fácilmente dominada por la dictadura, oculta o explícita, del *mito progresista* (p. 111) que el hombre axial rechaza porque sabe que, sólo "salvando la propia alma se salva la comunidad y el todo; que de este sacro egoísmo se constituye la caridad universal" (p. 113).

El mito progresista se alimenta, como ejemplarmente en el marqués de Sade, de un paraíso terreno futuro que siempre merece "todavía un esfuerzo más" (p. 115-6), bien expresado en el *Catecismo del revolucionario* (1869) atribuido a Bakunin; para éste, bien es todo lo que sirve a la revolución (comunista) que sustituye a la religión cristiana del amor por la religión del odio (p. 120). Y el hombre axial, roto el mito del progreso, conoce la aparente paradoja: "que la historia no puede ser historia humana... si el hombre es todo y sólo histórico" (p. 123); por eso, no es el progreso exterior lo que libera al hombre sino el progreso interior (Sciacca) (p. 124-5). En este sentido, "el Medio Evo ha sido la época más noble y alta de Europa" (p. 131). El hombre axial posee la libertad, mientras que el hombre moderno sólo ha descubierto la libertad *moderna* que es la mera identificación de la libertad con el conjunto de las posibilidades de cada uno (p. 136 y ss.); el caballero medieval es el hombre libre que llevaba espada como signo de la posibilidad de herir; pero se suponía que, por ser persona de rango, dueña de sí, por ser, precisamente, *hombre y libre*, no se serviría de ella sino en los casos previstos y según las reglas establecidas (p. 140): No hacía tdo lo que se *puede* hacer sino sólo lo que se *debe*, situándose así en las antípodas de Hegel, Marx o Nietzsche, quienes, al "realizar" la libertad, la niegan. El hombre libre se identifica con el *noble*, el hombre axial, ejemplar, que renuncia a seguir los impulsos contingentes, escogiendo, allende todos ellos, el "ti mismo" profundo que solamente hace lo que debe. El hombre axial es pariente del asceta, pero quiere elevarse a Dios sin separarse del mundo; no desdén a acción y lucha contra la injusticia en el mismo terreno que el enemigo; *odia* el mundo (en cuanto falso) y *ama* al mundo en cuanto quiere rescatarlo de su insuficiencia (p. 150-151). Sarti compara al hombre axial con el montañista que, en el ascenso pone, con sus compañeros, ayuda y colaboración recíproca y no compete con la montaña; sólo alaba a Dios por el sentido del mundo y en la cima ve el eje del mundo (p. 154). El hombre axial respeta la naturaleza (es el verdadero ecologista) en cuanto la implanta en el orden del Ser.

Para el hombre axial, poseer una verdad significa *ser poseído*, lo cual lo sitúa en el extremo opuesto tanto del fanático cuanto del "tolerante"; por eso, dice la proposición XXII: "Tú sabes que comandar no significa imponerse y dominar; sabes que puedes obrar verdaderamente sobre los otros en la medida en la cual *eres*, o sea, en la medida en la cual hayas modelado a ti mismo a la luz del Valor" (p. 171). Esto es ser "puente" de sí mismo, "pontífice" que, en el orden práctico-político asumiría el papel de modelo existencial para todos; frente al consumismo —traducción vulgarizada del immanentismo— el hombre

axial, señor de sí mismo, es aquel que simplemente es en el Ser y, como tal anuncia un nuevo amanecer del mundo (p. 185).

El hombre axial condena, como el caballero y los monjes-caballeros, toda violencia material y moral; pero como ha puesto su ideal "más allá de la vida" y está pronto, por eso, "a correr el riesgo mortal" (p. 186, 188); en este género de milicia, si la causa es justa (como pensaba San Bernardo) ya la causa ha vencido precisamente porque es justa. Existe, sí, una "gran guerra santa" que es "la guerra al mal dentro de sí" (p. 192): Requiere energía espiritual como la del centinela (Saint-Exupéry) que está *firme* en la guerra del espíritu frente al hombre moderno vacío de interioridad y siempre dominado. El hombre actual ha perdido el sentido de la dignidad: La sola palabra le provoca fastidio, lo cual se expresa hasta en el rechazo de la higiene personal (p. 207); el hombre axial, por el contrario, reconoce la dignidad como el esplendor que emana de la virtud (Rosmini); él siempre da "un paso adelante" hacia un infinito Valor cualitativo (p. 210-211) que alimenta los *modelos* clásicos recibidos por la tradición, mientras los "mass-media" de hoy proponen pseudo-ejemplares como el conformista Mickey o el neurótico Donald, cuando no Batman y Gordon Flash! No. El hombre axial se esfuerza por cumplir sus deberes sin llenarse la boca de los propios derechos y, por eso, realiza las condiciones para ser *también* feliz en la muy modesta forma que puede llegar a serlo en esta carne mortal (p. 223).

El hombre axial proyecta esta actitud al amor humano, a la soledad contemplativa y a la "fiereza" como fuerte conciencia de sí mismo. El bíblico "serán dos en una sola carne", es pensado por Sartre en el sentido de "dos *espíritus*" cuando la carne sea *una*; es decir, *unión*, no fusión; misterio por el cual dos pueden verse con los mismos ojos de Dios, que es el fundamento supremo del matrimonio y la familia florecida en la fidelidad de dos (p. 229) que miran en la misma dirección (Saint-Exupéry).

La *soledad* del hombre axial —lo contrario de la multitud como conjunto de hombres *aislados*— es escogimiento de libertad porque él sabe y vive que cualquier absoluto que no sea Dios concluye en nada y, con Kierkegaard, el singular impide que la comunidad se transforme en multitud (p. 236, 237). El aislado, en cambio, lo es por carencia, como consecuencia del individualismo; es, por eso mismo, "democrático". La soledad, en cambio, es "aristocrática". Como había previsto Tocqueville, mientras la aristocracia forma con todos los ciudadanos una larga cadena desde el campesino hasta el rey, la democracia rompe la cadena, separa los anillos dejando a todos aislados. Sartre, por fin, alaba la *fierceza* como virtud cristiana si se la entiende como lúcida conciencia del propio ser (como puede verse en León Bloy) (p. 240-2).

Al cabo de las cuarenta proposiciones, este libro original concluye subrayando algunos temas fundamentales al mismo tiempo que advierte acerca de algunas trampas ideológicas actuales y dirige un llamado final a las mujeres. En cuanto a lo primero, Sartre, convencido de que la civilización moderna está ya muerta desde que ha sido eliminada la ilusión de un reino del hombre desvinculado del Absoluto personal (p. 245), sostiene que encontrará su fin definitivo cuando se afirme una civilización nueva. Esta no excluye sino que incluye la tradición: su principio calará en la interioridad humana, superhistórica e histórica a la vez. En cuanto a las trampas ideológicas, están constituidas, principalmente, por el marxismo, las corrientes mitificantes de tipo oriental (salvado su respeto por el auténtico pensamiento oriental), el cientismo tecnológico progresista (la "civilización" de las computadoras) y la hoy llamada "nueva derecha"

en el fondo nietzscheana reimplantación de la decadencia neopagana (p. 254-255). Y, por fin, ¿por qué un llamado a las mujeres? Porque, para Sartre, la mujer tiene la grande misión no sólo biológica sino espiritual de "hacer hombres"; con su intuición y su sensibilidad, puede romper el muro de indiferencia hostil que las masas oponen al hombre axial. No se trata, es claro, de cierto "feminismo" ya señalado graciosamente por De Maistre cuando decía a su hija Constanza: "La mujer... no puede ser superior más que como mujer; cuando quiere emular a hombre no es más que una mona" (p. 257). Se trata, nada menos, de realizar, vosotras las mujeres, "en la forma más alta y completa las características que os distinguen y califican como mujeres" (p. 260).

El autor ha logrado descubrir, en la particular estructura del libro, el método adecuado para la expresión de una sostenida meditación libre, no "académica", viva y vivaz, que avanza, regresa, profundiza un tema y vuelve a pensarlo en otra perspectiva...

Más allá del tono entre reflexivo y algo melancólico que tiene la obra, su pensar se mueve en el ambiente espiritual de la filosofía cristiana que hunde sus raíces no en la Europa "vieja" sino en la Europa "antigua" que subsiste en la cultura y en la filosofía perennes. El mismo ambiente al que pertenecen pensadores como Sciacca, Fabro, Unamuno, Kierkegaard, Forest, Lavelle... A través de sus páginas, llenas de sabiduría humana un tanto melancólica (quizá signo de la madurez), se percibe, también un contenido optimismo: Melancolía por lo que se ha perdido en esta decadencia atroz del Occidente, esperanzado optimismo por lo que vendrá que, para Sartre, deberá ser una nueva civilización cristiana.

Las cualidades del libro son diversas: Ante todo, su serena espiritualidad; junto a ella, su penetración y agudeza, sobre todo en la denuncia de las mistificaciones de este mundo inmanentista y sofocante; a su vez y por eso mismo, se trata de un libro para pocos, para esa minoría que hunde sus pies (sus raíces) en el *humus* de la verdadera cultura, clásica y perenne, hoy en las catacumbas. Un libro que se puede leer de a poco, teniéndolo a mano, en momentos de recogimiento y silencio interior. Muestra, al mismo tiempo, energía y sosiego, dulce amargura y moderada esperanza; expresa la riqueza de la interioridad —propia del hombre axial— y también su soledad, su silencio significativo, su cristianismo esencia, y su "ferocidad" caritativa. Dios quiera que este hermoso libro encuentre fraternos lectores "axiales" porque sus páginas han nacido del más sincero amor a la Verdad, al Bien y a la Belleza.

ALBERTO CATURELLI

BIBLIOGRAFIA

CARMELO E. PALUMBO, *Cuestiones de Teología, Ética y Filosofía*, Editorial Cies, Buenos Aires, 1988, 187 pp.

En posesión de un amplio y profundo conocimiento de la Doctrina Social Cristiana, a la cual se ha dedicado desde hace varios años y sobre la cual ha publicado varios libros, nadie mejor que el Dr. Carmelo E. Palumbo estaba en condiciones de publicar este libro sobre *Cuestiones de Teología, Ética y Filosofía*, precisamente porque tales materias son el fundamento de la Doctrina Social Cristiana.

La originalidad del autor ha sido el no exponer la verdad de estas disciplinas directamente —ya expuestas en muchos libros— sino de explicitarlas y proyectarlas en todo su alcance frente a los errores actuales, que de un modo u otro deterioran y menoscaban no sólo la Doctrina Social Cristiana, sino el mismo Dogma católico. De este modo la Doctrina Social Cristiana logra irradiar toda su verdad y toda su fuerza.

Por eso, Palumbo ya en el prólogo comienza por definir sin ambages la intención de su libro: “la experiencia docente nos ha evidenciado el descenso del nivel teológico y, en general, del pensamiento filosófico y cultural. Recrudescen el nominalismo (nomina vacua), la ausencia de definiciones, el predominio de los slogans, las categorías masificantes; se buscan canales de instrucción instintivos y masivos. Todo esto signado por una aversión, olvido o ignorancia del guía puesto por el divino Fundador: el Papa. No es que no se lo aclame al Pontífice; por el contrario, se lo vitorea donde quiera que vaya, pero bajo el aspecto de Maestro cierto y seguro, se lo malinterpreta y no se le presta la adhesión de la inteligencia y de la voluntad requerida a todos los fieles (*Lumen Gentium*, n. 25)”. Y añade más adelante: “Se impone, pues, restablecer y vigorizar el pensamiento católico: “*Verbum spirans amorem*”, el Verbo que inspira el amor. Amor y vida que se han de forjar en la fragua de la Verdad, y el estudio de la Verdad ha de ser tal que de frutos de amor y de vida (*Mari-tain*). Y esto se ha de intentar “*sub ductu sacri Magisterii*” bajo la guía del sagrado Magisterio (*Mysterium Ecclesiae*, n. 2). La Teología, la Filosofía y la Ética, cobrarán de este modo una solidez y brillo que vienen “de lo alto” (*S. Juan*, I-8, 13). Esta es la meta que se propone desarrollar el autor en su obra.

Palumbo se ha dedicado desde hace años a estudiar a fondo los errores y desviaciones de la Doctrina de la Iglesia sobre estos temas; y los ha denunciado con conocimiento cabal de los mismos, a la luz de los Documentos del Magisterio, de las Encíclicas y otros escritos de los últimos Papas, amplia y minuciosamente citados. Sobre tales textos apoya con solidez sus conclusiones.

Los temas tratados en esta obra son muy variados: desde Lefebvre hasta la Teología de la Liberación con sus conexiones con el Marxismo, y luego desde el Liberalismo hasta el Evolucionismo.

En uno de sus capítulos hace unas observaciones muy oportunas, cuando señala las graves pasiones, que atentan contra el orden moral y social cristiano: la *Libido sentiendi* (la concupiscencia); la *libido habendi* (concupiscencia de tener más); y la *libido dominandi* (el orgullo o soberbia de la vida). Con lo cual viene a coincidir con la afirmación de S.S. Juan Pablo II en su Encíclica "Sollicitudo rei Socialis", cuando señala como fundamento de todos los males económicos, sociales y culturales de nuestra época, el pecado y las estructuras de pecado.

En una palabra, Palumbo analiza y señala con precisión las principales desviaciones morales, filosóficas, teológicas y culturales, a la luz de la Verdad perenne revelada por Dios, de la cual es depositario e intérprete infalible el Magisterio de la Iglesia, especialmente del Papa.

Con razón advierte el autor cómo católicos que aclaman y vitorean al Papa, luego no se someten a las directivas de su Magisterio, tal como ha pasado con el divorcio y el aborto y otros temas semejantes, en países que se dicen y son católicos, como el nuestro.

Esta nueva obra de Palumbo, fundada en sólida doctrina y expuesta con claridad, contribuirá a ilustrar a los católicos y gente de buena voluntad sobre los temas más actuales de la moral, de la Filosofía y de la Teología cristiana de nuestro tiempo, y sobre todo a ver la solución cristiana de los mismos, a la luz de la Verdad revelada por Dios y expuesta sin temor de error por el Magisterio de la Iglesia, especialmente de los Papas.

OCTAVIO N. DERISI

F. RICKEN, *Ética General*, trad. Claudio Gancho, Herder, Barcelona, 1987, 202 pp.

Si es posible consignar una característica del pensamiento ético contemporáneo, ella es la de su rechazo total a cualquier pretensión de fundamentar objetivamente —o materialmente, según otra terminología— los principios morales. El subjetivismo y el formalismo se han difundido de tal modo en las corrientes principales de la filosofía de nuestros días, que prácticamente no queda autor que pueda resistir a su influjo. Por supuesto que esto conduce a múltiples contradicciones, ya que el subjetivismo llevado a sus últimas consecuencias, significa, lisa y llanamente, la aniquilación de la ética y su transformación en una mera "metaética", incapaz de dar razón de los contenidos de la razón práctica. El autor del libro que aquí comentamos, profesor de ética en Munich y en Frankfurt del Meno, ha emprendido la ardua tarea de fundar filosóficamente y sin presupuestos, los contenidos éticos.

Comienza su exposición discutiendo las afirmaciones de los filósofos no cognitivistas, que excluyen todo el ámbito ético de los campos de la verdad y la falsedad. Analiza allí el pensamiento de Hume, Ayer, Stevenson, Hare, Max Weber y Hans Albert, sosteniendo que sus ideas encierran una contradicción fundamental: discutir con argumentos racionales la imposibilidad de normas racionales; en última instancia, sería la razón la que estaría imperando a los no cognitivistas el comportarse de acuerdo con los meros sentimientos, por lo

que "quien argumenta en favor de una teoría metaética no cognitiva, reconoce con ello a la razón como última instancia judicativa de su actuación y, en tal sentido, está defendiendo una posición cognitiva".

Estudia luego las doctrinas éticas cognitivas, en especial el intuicionismo de Moore y Scheler, realizando una detallada exposición y crítica de las así llamadas "ley" de Hume y "falacia" naturalista. Respecto de la "ley" de Hume, extrañamente tenida por tal "ley" en ambientes pretendidamente serios, Ricken sostiene que se basa en el desconocimiento de la existencia, en todos los casos en que se pretende hacer valer esa "ley", de una proposición deóntica implícita, que torna posible la existencia de conclusiones deónticas con premisas enunciativas. Y en lo que hace a la "falacia" naturalista, el A. pone en evidencia que las afirmaciones de Moore tienen como presupuesto una cuestionable teoría de la significación, conforme a la cual toda palabra designa directamente un objeto (simple o compuesto); si la palabra "bueno" no tiene un objeto al que corresponda, no tendrá —para Moore— significación ni podrá ser definida. Esta construcción se viene abajo toda vez que se acepta una doctrina de la significación diversa de la del moralista inglés y conforme a la cual las palabras signifiquen ante todo conceptos, pudiendo designar ulteriormente —o no— algún objeto.

Pero más allá de la defensa "metaética" de la posibilidad de fundar y defender juicios de contenido moral, Ricken intenta elaborar una "teoría normativa" que demuestre positivamente el método y los contenidos fundamentales de a moral. Comienza por un análisis de las nociones de "bien" y "bueno", para pasar luego a precisar la estructura de los juicios deónticos y de valor y a estudiar la acción humana, punto este en que se puede apreciar la deuda del A. para con Aristóteles, en especial en cuanto a la distinción entre hacer y obrar. Pero se aparta decididamente del Estagirita cuando, al fundar la necesidad de ciertos axiomas morales básicos, sostiene que los axiomas de contenido son necesariamente subjetivos y que sólo pueden fundarse objetivamente axiomas formales, "no contentutísticos". En este punto el A. evidencia su ingente deuda para con Kant, a quien recurre explícitamente cuando intenta fundamentar, de modo "trascendental", las normas morales.

En este intento de fundamentación trascendental de la ética, Ricken analiza ante todo, el pensamiento de Kant a ese respecto, distinguiendo fundamentalmente el criterio de la universalidad, contenida en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* B 52, del criterio de la autofinalidad, expuesto en esa misma obra en B 66ss. Estudia luego ese primer criterio de la universalidad en el pensamiento de Hare, M.G. Singer, K. O. Apel y J. Habermas, efectuando agudas críticas a cada una de esas formulaciones, pero intentando rescatar, más allá de los errores de formulación, el valor fundante de ese criterio.

Una vez realizada esa revista a los principales autores que han intentado fundar la moral en el axioma de la universalización, Ricken propone su propia fórmula, en la que intenta extraer criterios de contenido de la afirmación kantiana de la autofinalidad del hombre, a partir de lo que denomina "axioma de la autofinalidad de contenido". Según el A., Kant no extrajo todas las consecuencias posibles del principio de la autofinalidad, resultando posible inferir de él toda una serie de principios morales materiales; Ricken razona del siguiente modo: toda persona que actúa libremente, se encuentra en la necesidad de justificar su actuación, ya que el solo preguntarse por la necesidad de justificación

de esa conducta, ya supone que se encuentra en esa necesidad inexcusable. Pero quien se encuentra en esa necesidad de justificar sus acciones, debe necesariamente querer la posibilidad de decidir y de llevar a término esas decisiones, lo que supone que esa posibilidad no sea limitada por otros sin fundamento. De aquí extrae Ricken su axioma contenidista: "Todo el que se encuentra en la pretensión indiscutible (de justificar su conducta, CIMC) y está resuelto a responder a la misma, quiere necesariamente que los demás no limiten sin motivo su libertad de decisión y de acción y que la fomenten en cuanto dependa de ellos y les sea posible". Luego aplica Ricken a este axioma el principio de la universalización, conforme al cual todo ente racional ha de querer que todos, incluido él mismo, no limiten la libertad de los demás; este es el criterio, en última instancia, de lo correcto y lo incorrecto en materia moral.

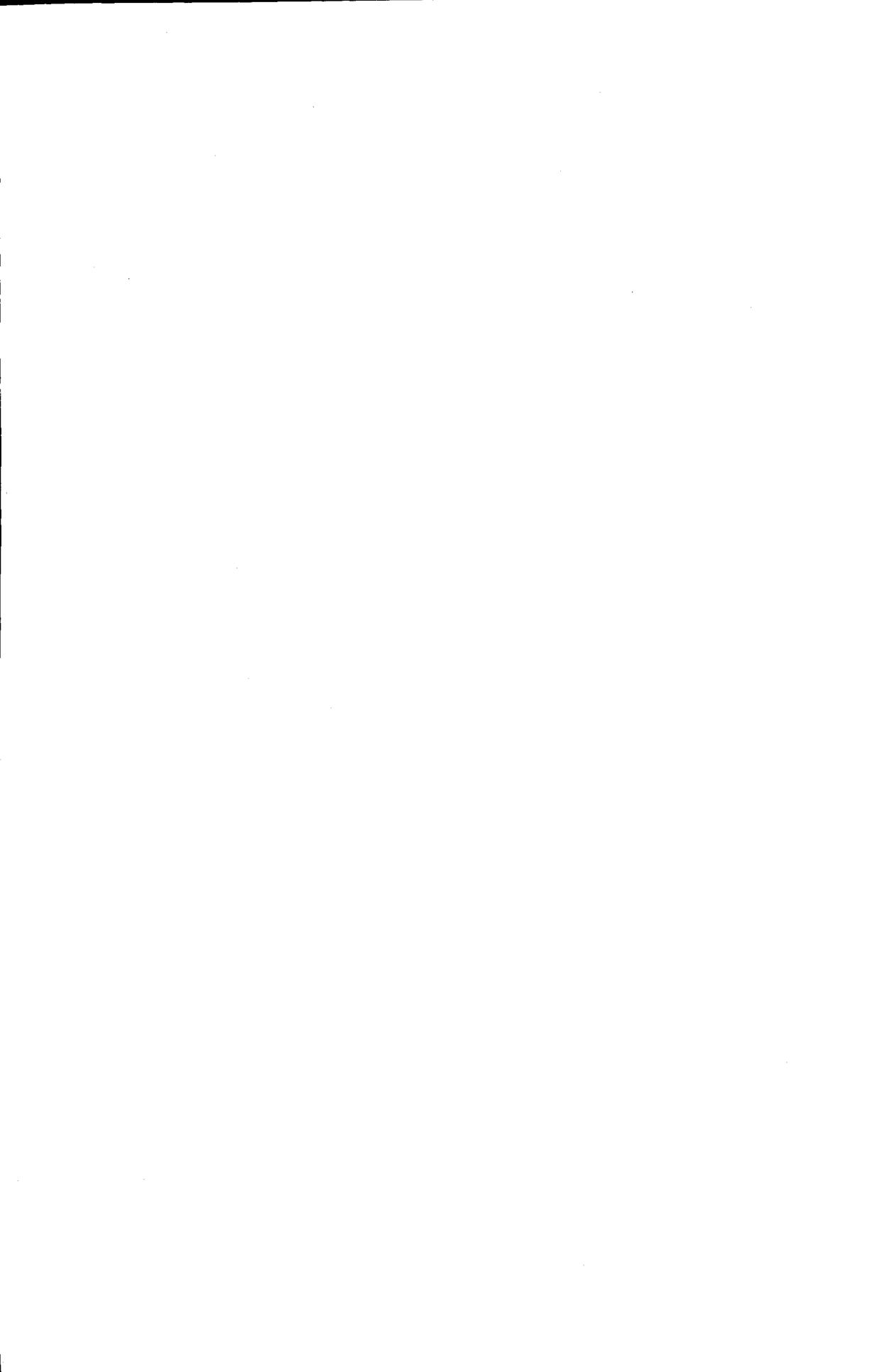
Conforme a ello, y utilizando el método que llama de la "razón ponderativa", el A. concluye con un intento de fundar una ética social desde el punto de vista de la autofinalidad del sujeto, tratando de encontrar, para cada exigencia de la vida social, una vinculación con la autofinalidad de los hombres y, en cada ataque a la convivencia, una limitación injustificada de la libertad de los demás. En última instancia, las instituciones sociales terminan siendo justificadas a partir de la promesa, que supone que el otro confía en ella y dispone de su libertad teniendo en cuenta su contenido; de ese modo, el quebrantamiento de una norma social significaría un ataque a ciertas promesas y, por ende, a la libertad de decisión y acción del otro.

Puestos a valorar la obra del profesor a emán, hemos de destacar ante todo un aspecto positivo, cual es el intento de fundar filosóficamente una ética de contenidos, frente al formalismo preponderante en la filosofía práctica contemporánea; pero no obstante estas buenas intenciones y las acertadas críticas que dirige a buena parte de los moralistas de mayor renombre, Ricken fracasa en su intento, a nuestro parecer a raíz de su excesiva dependencia de los supuestos del pensamiento moderno. En efecto, intentar construir, a partir de presupuestos kantianos, una ética de contenidos, aparece a primera vista como una empresa imposible; y en ella naufraga el A., en lo fundamental por las siguientes razones: i) los contenidos morales fundados por Ricken terminan siendo todos de carácter social, ya que desde la autofinalidad de los sujetos no puede fundarse normas-normas en sentido fuerte, e.d., inexcusables, de carácter personal; en efecto, nadie puede obligarse a sí mismo a cumplir con los fines que se propone y, por lo tanto, en la proposición de esos fines es imposible fundar un deber moral. ii) Por lo tanto, quedan sin fundamento obvios deberes morales, como los de no envidiar los éxitos de otros o no odiar gratuitamente a nadie, que al no interferir con los planes de vida de los demás, no son susceptibles de fundamentación con el principio de Ricken; iii) tampoco se puede fundar desde esos supuestos una ética social integral, toda vez que ciertos deberes, como el de arriesgar la vida por la comunidad, resultan impensables sin la aceptación de un bien común superior a los autofines de los individuos; iv) una vez aceptado el punto de partida formalista, aparece imposible salir del círculo de la formalidad y entrar en el de los contenidos, sin aceptar —cosa que no hace el autor— algunas otras premisas de carácter material; v) a pesar de su intención objetivista, el A. no consigue salir de la immanencia del sujeto, no logrando superar el subjetivismo de raíz kantiana que ha logrado invadir casi completamente el pensamiento ético contemporáneo.

Es lamentable que el fallo de Ricken se produzca en el punto nuclear de la teoría moral, el del fundamento último del deber, ya que en varios otros

aspectos periféricos, sus afirmaciones revisten especial interés y abren buenas perspectivas de investigación; entre estos aspectos, cabe destacar sus consideraciones acerca de la "razón ponderativa" como instrumento propio de la ética, sus afirmaciones acerca de la libertad de conciencia y todos los aspectos críticos, a los que ya hemos hecho referencia más arriba; pero reiteramos una vez más, el intento de superar las aporías del pensamiento ético moderno "desde adentro", abarca inevitablemente al fracaso, por haberse aceptado puntos de partida que son, casualmente, los causantes de esas aporías y perplejidades.

CARLOS I. MASSINI CORREAS





**FUNDACION
BUNGE y BORN**

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394-1360/1364

ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANTI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

ADHESION

GRIMOLDI S. A.

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

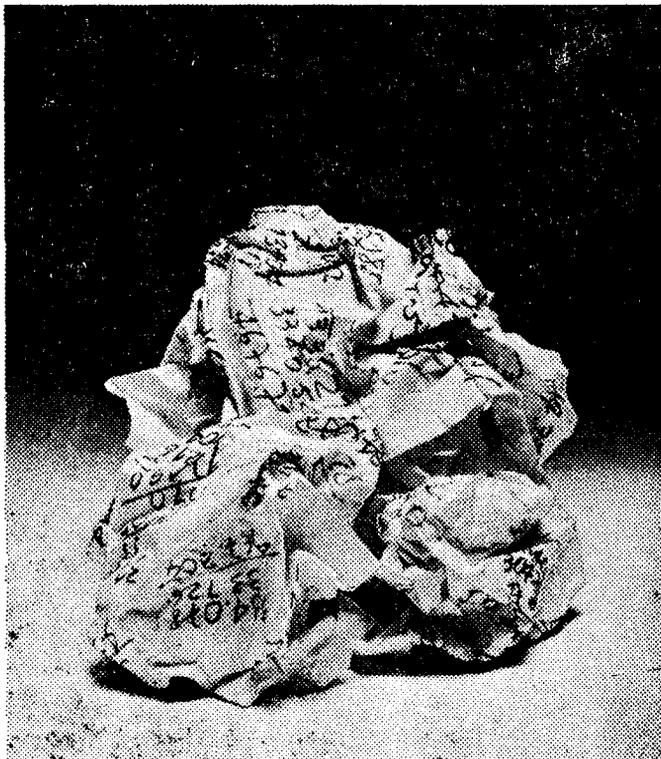
Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES



BANCO RIO

SANCHEZ ELIA - PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

ARQUITECTOS

ARENALES 1132

CAPITAL

**ADHESION DE
LA OXIGENA S.A.I.C.**



Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.
Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño. TARAGUI y UNION.

Té TARAGUI: El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clonales extensivas, únicas en el país.

Yerba Mate TARAGUI: Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

Yerba Mate UNION: La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

Té Suave UNION: La definida delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave. Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y envasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Corrientes

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

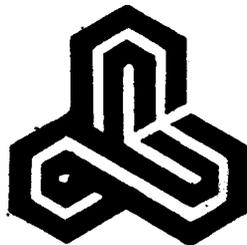
Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina