



La hermenéutica nace en el punto de convergencia hacia el que gravitan, por sí mismas, las dos instancias del discurso humano: la imaginación simbólica y el pensar racional-sistemático. El símbolo y el mito entrafían una “aurora de reflexión”, y la filosofía no puede comenzar desde sí misma, como pensar libre, sino escuchando, como pensar “ligado”, lo dicho en los símbolos que la preceden.

Prólogo de Néstor Corona a *Fe y filosofía* de Paul Ricoeur

MEDIOEVO: AURORA DE LA MODERNIDAD

Marta T. De Barranco Cortés

INTRODUCCIÓN

Con este trabajo intentaré demostrar cómo dentro de la fecunda y controvertida etapa medieval se perfilan las transformaciones que darán vida al *ethos* moderno. Porque, si el medioevo se caracteriza por una confianza básica en la herencia aristotélica de una *teleología* del ser, cuyos fundamentos son heterónomos; la modernidad se conforma reproduciendo esa teleología en el ámbito de una conciencia que, a través de la crítica de esos fundamentos, se explicita como autónoma. Ya en las postrimerías del medioevo esa herencia metafísica se convierte en una pesada carga que es preciso abandonar, lo cual da lugar a una inquietante secularización de todas las formas de representación, fundamentalmente de la del lenguaje. La palabra, Verbo participado cuya raíz era el *Logos* griego, obtenía el carácter de verdad de su fundamento *in re*, ahora al revelarse como lo convencionalmente instituido sus pretensiones de validez quedarán supeditadas al consenso intersubjetivo. Es a través de la *lingüistización de lo sacro* que se desplaza el paradigma de un lenguaje, fuertemente aferrado a la naturaleza, por el paradigma de un lenguaje que nace de la subjetividad creadora consciente de sus propios fines.

Sin embargo, afirmaré que la disolución del lazo entre filosofía y teología, operada a fines de la Edad Media, no significó la disolución del lazo hombre-Dios sino la separación, concretada por la modernidad, entre los ámbitos *temporalia* y *espiritualia* antes unificados por el poder hegemónico que ejercía la Iglesia como representante y portadora de una Palabra, cuya esencia universal nacía, precisamente, de una *natura comunis*. Ya dentro de la modernidad, los individuos pasan a depender más de sus propias interpretaciones y éstas de una justificación racional que acrecienta en sus conciencias el sentimiento de autonomía personal del cual emerge, con la mentada *lingüistización de lo sacro*, la racionalización del mundo de la vida que avala, a su vez, la escisión entre filosofía y ciencia, materializada por Descartes con sus *res cogitans* y *res extensa*. Así, la sustitución del paradigma teleológico posibilita no sólo la *revolución copernicana* que Kant concreta, sino además el despliegue de una filosofía de la subjetividad que, acusada por la posteridad de solipsista, deberá asumir



como su producto el abandono de la intersubjetividad y como su consecuencia el distanciamiento del hombre de sus relaciones más básicas y preciadas. El mundo de la vida y la intersubjetividad recién serán recuperados en las meditaciones husserlianas.

El paradigma de la conciencia apostó a la razón y a un dominio sobre las leyes de la naturaleza para su posterior traslado al ámbito de lo sociopolítico y esto condujo inicialmente, a una desarticulación entre el discurso *teórico* y la *praxis* cotidiana, con un claro privilegio de la primera y posteriormente, a una acción desenfrenada sobre las *cosas mismas* que no mide las consecuencias, ni las subconsecuencias del actuar porque, para hacer *-homo faber-*, sólo se necesita disponer de la técnica apropiada. Con la tecnociencia se abre el camino hacia una racionalidad, que si bien aspira a ser discursiva, porque asienta sus pretensiones de validez en una apertura a la crítica, cercena las bases de la verdadera comunicación entre los hombres al quedarse en lo instrumental. Esto se comprueba en la *Lebenswelt* y en la alteración de sus mecanismos de producción y reproducción simbólica, concretados a través de una acción comunicativa que ha sido mediáticamente y cibernéticamente erosionada, por lo cual, requerirá cada vez menos del lenguaje para su legitimación.⁷ La falta de comunicación descubre las nuevas patologías emergentes de una palmaria falla en dicha acción intersubjetiva, las cuales y por lo mismo, pueden ser interpretadas como problemas que atañen a la *gramática de las formas de vida*.[†]

En este contexto confirmaré que, dentro de la filosofía occidental, se destaca la existencia de un factor intelectual no siempre valorado institucionalmente y que, sin embargo actúa como bisagra sobre la que gira todo cambio ideológico y epistemológico que aspira a una expresión metódicamente especulativa: el carácter lingüístico del pensar humano. Porque, es en épocas de crisis -como la actual- que se aprecia el resurgir de la *conciencia lingüístico subjetiva de la filosofía occidental*, unida a la reflexión sobre el lenguaje de su conocimiento, la cual luego y en épocas de calma, se oculta tras el "saber vulgar" de aplicación práctica a las necesidades de la vida.[‡] El Eriúgena post-agustiniano, Abelardo y Ockham son los ejemplos de ese lingüismo subjetivo que se gesta dentro de la filosofía occidental y a partir del *logos* griego como estructura profunda de la verdad y de la realidad.

De este modo, dentro de mi interpretación, la representación simbólica de lo sacro, la transformación del tiempo y de la historia en exclusivamente terrenos, la instauración definitiva del concepto de creación como *télos* y horizonte del género humano, junto al paradigma de su lenguaje, cobran vital importancia para demostrar que la modernidad se constituye reflejando un *modelo medieval* con el que ir ganando y legitimando su propio espacio y que, en relación con las ideas directrices que la definen es su opuesto y su contrario.[§] Tal modelo también confirma que entre medioevo y modernidad no hay "ruptura", sino una

⁷ Cf. McCARTHY, T.: *La teoría crítica de Jünger Habermas*, en "Epilogo a la edición castellana: La teoría de la acción comunicativa", Tecnos, Madrid, 1989, p. 467.

[†] Ibid, p. 477.

[‡] FORTUNY, F.: *Johannes Scotus Erigena, filósofo medieval* en J.M.Bermudo, *Los filósofos y sus filosofías*, Vicens-Vives, Barcelona, 1983, Volumen I, p. 255.

[§] Cf. HELER, M.: *La crisis de la noción de individuo desde una perspectiva ética*, (tesis doctoral inédita), en "La crisis contemporánea de individuo moderno", Cuadernillo Nº 2, Rcia. 1996, Curso de Posgrado, p. 9.



solución de continuidad con residuos* que convierten al referido proceso de *secularización* en una *opción moderna por el mundo profano*. Residuos históricos, filosóficos, sociales y culturales que autorizan a hablar de un *problema teológico de la modernidad*† que, obviamente no resuelto, se traslada y se mantiene contemporáneamente.

Finalmente trataré de probar que Habermas al proponer una *reconstrucción crítica de la modernidad*, como una forma de solucionar las patologías sociales generadas por el solipsismo monológico al que condujo el paradigma de la conciencia y su reemplazo por el paradigma del lenguaje –al igual que Apel y otros- retoma y retorna el viejo planteo medieval del que surgiera la crisis del paradigma ontológico, o, de lo que yo vinculo –se verá porqué en el transcurso de esta investigación- a una creciente y conflictiva secularización de todas las formas de representación, fundamentalmente de la del lenguaje. Tal representación no puede ser forzada ni anulada porque cumple con la tarea de concretar una realidad y es el medio dentro del cual se multiplica simbólicamente un mundo de la vida que se transmite culturalmente a través de la comunicación de una tradición perpetuamente renovada por su poder creador. Y, si proyectamos la misma línea argumental, veremos que la presente crisis de hipermodernidad se conforma de la misma manera, es decir: refleja un *modelo moderno* entendido como solipsista y monológico con el que supuestamente se intenta romper y que, pretendiendo ser posdiscursivo, atomiza la praxis comunicativa necesariamente intersubjetiva en la que se desenvuelven nuestras vidas. Por eso, tanto la medievalidad como la modernidad nos llaman hoy a su reconstrucción, si de lo que se trata es de impedir la *colonización del mundo de la vida* y de recupera su facticidad normativa para evitar las diversas alteraciones productoras de la pérdida del sentido, de la pérdida de la legitimación, de la pérdida de la motivación, de la anomia, de la alienación, la ruptura con la tradición, etc. En definitiva: disminuir esa paradoja entre poder y fragilidad con que se presenta el individuo contemporáneo para salvar de su disolución al lazo social.

PRIMERA PARTE

La representación medieval vista a través de sus símbolos y sus imágenes *

Peirce en su trabajo *La ética de la terminología* (1903) considera a los símbolos como “la urdimbre y la trama de toda investigación y de todo pensamiento, y que la vida del pensamiento y de la ciencia es la vida inherente a los símbolos; por lo tanto, no es acertado afirmar que sólo el *lenguaje es importante* para el buen pensamiento”. † Este autor que hace de

* Cf. la perspectiva filosófica, política y sociológica que desarrolla MARRAMAO, G.: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989.

† Cf. la perspectiva sólo política que desarrolla MANENT, P.: *Historia del pensamiento liberal*, Bs. As., Emecé, 1987.

* A excepción de los aportes estrictamente filosóficos el tema está tomado de notas y apuntes realizadas en el Seminario Internacional “La representación: encrucijada de las ciencias sociales”, organizado por la UBA y el Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), realizado en la ciudad de Bs.As., Junio de 1996. Módulo: *El concepto de representación y de imagen en la Edad Media*, a cargo del Prof.: Jean Claude Schmitt.

† SERCOVICH, A: Introducción a la *Obra lógico-semiótica* de Ch. Peirce, Taururs, Madrid, 1987. p. 7.



la lógica o semiótica una filosofía de lo que es la verdadera representación, supera con ella la relación diádica tradicional que se establece entre un signo y su objeto, al incluir la fuerza de la *terceridad* como mediación; esto es, la inclusión del sujeto como el intérprete de la representación, la relación es así del signo *con* el objeto; pero, *para* alguien. De este modo, el fin de su lógica objetiva –también la llama *retórica especulativa*– coincide con el de la gramática y es el sujeto en tanto signo, porque para él, los pensamientos son signos, la mente es un signo, *el hombre mismo es un signo*. Con esto, no sólo unifica la semiótica con las condiciones de verdad de un signo con respecto a su objeto, sino que incluye, además, las condiciones de engendramiento de la cosa en cuanto llamada a constituirme y a constituirse en el mismo movimiento fundante. Porque un signo o *representamen* al relacionarse con tres instancias: su *Interpretante*, su *Fundamento* y su *Objeto* son algo que referido a *otra* cosa es *para* alguien. Aunque el ser pueda prescindir de su fundamento, sólo apelando a él la *referencia* es concebible.

En este contexto Peirce, contemporáneamente, ofrece la posibilidad de reinterpretar el concepto de representación como un cambio entre el paradigma epistemológico *binario* de dominación, dentro del cual el objeto de una ciencia existe fuera del discurso de la misma y el hombre, junto a sus lenguajes es considerado como una herramienta modelada (¿por quién?) al servicio de una sociedad. Y, el paradigma *ternario* dentro del cual el hombre se constituye como un sujeto que desea, modelado por el lenguaje y la palabra, donde él es el lugar de la fundación, el *fundamento* que da “sentido”. Por ello la ciencia, su ciencia, ya no es el espacio de la objetivación, ni del distanciamiento del hombre y sus lenguajes, sino un pensamiento *desde donde*:

(...) lo Inmediato (y, en consecuencia, lo Inexplicable, lo No intelectual) fluye en una corriente continua a través de nuestras vidas; es la suma total de la conciencia, cuya mediación, que es su continuidad, se da en virtud de una fuerza efectiva real que está por detrás de la conciencia.[†]

Lo cierto es que, nuestra historia testimonia el ejercicio de una racionalidad instrumental *modeladora* que, de tanto en tanto resurge bajo la forma de intento de dominación del hombre por el hombre –como bien lo hace notar Marcuse en su crítica a Weber– y que, esa misma historia también hace notar que es en los periodos de crisis, cuando la libertad se siente amenazada, cuando todos los fundamentos tambalean que el hombre retorna a su humanismo en un intento por hacerse cargo de su vida y de su mundo. El hombre deja de ser mero espectador y pasa a realizar el destino *protagónico* que le fuera reservado por su doble origen: el griego prometeico–dionisiaco de perpetuo desgarró y el cristiano de eterna resurrección.

Es a esa lógica binaria de comprensión, expuesta por Peirce, a la que hoy día deben hacer frente las humanidades con las tareas hermenéuticas de reconstrucción y de integración del saber que disponemos sobre el pasado, para que éste logre su cometido de independizarse definitivamente de los poderes que lo distorsionan y, no precisamente, por una razón que

^{*} Cf. PERALDI, F.: Prólogo a la *Obra lógico-semiótica* de Ch. Peirce, Taurus s. Madrid, 1987. p. 35.

[†] PEIRCE, CH.: *Obra lógico-semiótica*, Taurus, Madrid, 1987. p. 73.



radica en la "objetividad de los hechos". Para alcanzar este propósito es menester recurrir a la descrita lógica ternaria que, integrada a la hermenéutica fenomenológica, amplía el concepto de razón al mundo de la vida –*Lebenswelt*- como visión de conjunto interdisciplinaria.

Porque es desde el medioevo hasta bien entrada la época contemporánea que los intereses del poder, fundamentalmente religiosos –por ende, también políticos- impidieron ver la luz a una amplia y variada gama de obras de arte, literatura, poesía, etc. Es más, aún a fines del siglo XIX, como bien lo hace notar Gadamer, la hermenéutica seguía siendo una disciplina auxiliar de la filosofía y de la teología, con un desarrollo sistemático que la convertía en fundamento de las ciencias del espíritu y de este modo, se elevaba por encima de sus objetivos pragmáticos originales de hacer posible y facilitar la comprensión estética en general. Tal comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de *sentido* surgido de la *conciencia estética* y de la *génesis de la conciencia histórica*, porque esta es: la función central de la tarea hermenéutica que plantea el fenómeno del arte. Dentro de él, es incuestionable que la "distinción estética" es una abstracción que no suprime la pertenencia de la obra de arte a su mundo, por ello, el arte no es sólo pasado, sino que supera la distancia del tiempo en virtud de la presencia de su propio *sentido*. Pero, tampoco el arte es puro objeto de la conciencia, pues en su comprensión está siempre implícita la mediación histórica que hace a su *significado* más allá de la impotencia de cualquier reconstrucción. Este significado no es nunca la reproducción de la producción original, porque lo reconstruido, la vida recuperada desde la lejanía, no es la original, es producto de la *imaginación* del espíritu representado en ella, de una forma superior.*

Así, el problema de la comprensión se eleva a sus fundamentos, a la filosofía como la forma más alta del espíritu absoluto y éste es en Hegel, el lugar donde se da la autoconciencia que reúne en sí "de un modo superior" también la verdad del arte. Por esto, para Hegel, la esencia del espíritu histórico consiste en la *mediación del pensamiento con la vida actual* y no en la restitución del pasado.†

(...) todo lo que ya no está de manera inmediata en su mundo y no se expresa en él, en consecuencia toda tradición, el arte igual que todas las demás creaciones espirituales del pasado, el derecho, la religión, la filosofía, etc., están despojadas de su sentido originario y referidas a un espíritu que las descubra y medie, espíritu al que los griegos dieron el nombre de *Hermes*, el mensajero de los dioses.‡

Por todo lo expuesto, es desde este contexto interdisciplinario: historiográfico, estético, lógico y hermenéutico que abordaré el concepto de representación dentro de la Edad Media y como ligado a una concepción del mundo que se explicita en la historia de sus imágenes, en sus textos, en sus símbolos, en sus modos de ser y de hacer. Así es, además, como se lo trabaja actualmente, tanto desde la historia del arte como desde las ciencias sociales, porque son esas las manifestaciones que se constituyen en un verdadero problema social, historiográfico,

* Cf. GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, Tomo I, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 214.

† Ibid, p. 222.

‡ Ibid, p. 218.



teológico y filosófico a interpretar por nosotros. La historia de las imágenes del Occidente medieval indica la relación existente entre los vivos y los muertos, entonces, se trata de estudiar y aprender cómo esas realidades condicionaron el funcionamiento de lo social, en una época en la cual la imagen no era sólo imitación o *representación* de un paisaje o de un personaje, sino *presentación* de algo; identidad y no similitud. Por ello, desde las ciencias sociales se estudia tal representación como una manifestación colectiva, cuyo objeto es identificar y unificar el conocimiento de lo social a través de la clasificación, el ordenamiento y las jerarquías establecidas en el medioevo feudal, los cuales se transforman en un modo eficaz de hacer funcionar lo social. Como esta época es caracterizada como *sociocentrista* -la sociedad y no el individuo es el centro del sistema-, su labor es también desentrañar qué depende de la representación colectiva y qué de la individual dentro del sistema social y, a los efectos de desentrañar tal fenómeno es que se recurre a la literatura impregnada de representación autobiográfica e introspectiva con que cuenta el medioevo -Abelardo, San Agustín, Escoto Eriúgena, etc.-, con la cual se demuestra la relación del hombre-sujeto con Dios y con sus semejantes. Esto permite afirmar que, hasta los siglos XI y XII los vínculos que se establecen son sólo entre el sujeto y el ámbito dentro del cual se desenvuelve su vida; hoy, en cambio, afirmaríamos que la representación del mundo que *hace* el hombre es un instrumento esencial para el análisis de lo social en el ámbito global, como se prueba con el uso de la informática moderna (icono) y el recurso a la imagen -no sólo en el ámbito de la publicidad- que, afecta todos los aspectos de la vida cotidiana.

Volviendo al medioevo, el IV Concilio de Letrán en el 1215 es un hito esencial para constatar que la representación es un *símbolo de poder* para hacer funcionar lo social, en él se instituye la Eucaristía como transustanciación cuyo *símbolo*, la hostia, significa la presencia real del cuerpo y la sangre de Jesús; de hecho, se trata de la manipulación de un signo, porque es sólo pan y vino. Esta forma de relacionar el *signo* con la *cosa* también se muestra con las reliquias de los santos y con el drama litúrgico -sacra representación- que no es teatro, sino el misterio mismo de la *presentación* -representada- que reproduce una realidad esencial, identificando representación con presentificación. Así, lo imaginario cobra una gran importancia como *objeto social e histórico* de estudio porque habla de la sociedad que lo produce para hacer lo invisible presente o, lo visible como antropomórficamente real, ejemplo de ello es: el llanto de una estatua, la sangre que licúa, el milagro, la Eucaristía, etc. La Iglesia, a la vez que propicia y alienta este desborde de imaginación colectiva, le teme, porque hay en ello un riesgo: la idolatría, tal como lo atestigua la clásica polémica entablada entre el Oriente iconofobo y el Occidente iconófilo, en la que cada uno ve como ídola al otro. La iconoclasia, cuyos motivos fueron no sólo religiosos sino también políticos, significó la destrucción de gran parte del arte bizantino anterior, un duro golpe para la creatividad del artista y una desoladora ausencia de presentificación para el imaginario popular acostumbrado a ella.

Ahora, si bien no se puede reducir todo lo medieval simplemente a una iconología, porque la imagen también forma parte de una *Weltanschauung*, dentro de la cual ella habla por sí sola, sí podemos decir que ella está siempre relacionada con la sociedad que la produce.



Por ello, es que la sociología del arte define a la imagen como un "pensar figurativo", *piensa* el mundo que ella hace ser, como modo particular de lo imaginario, y ella *se piensa*, en tanto que imagen, dentro de una infinita correspondencia temática, formal y simbólica. También se observa la relación existente entre la imagen y el lenguaje dentro del texto medieval, tal como se da, por ejemplo, en el *Decreto de Graciano* donde las viñetas no sólo *ilustran* la historia, sino que a su manera la *interpretan*. De modo tal que la imagen (*sagrada por con-sagración*), concepto o idea con los que se evoca el modelo tienen por finalidad resolver problemas lógicos, filosóficos y teológicos muy complejos como el pecado original, la eucaristía y la hipóstasis. Por ello, el análisis de una obra de arte, en general, es inseparable de su *representación* y, dentro de la Edad Media, está comprobada la manipulación de los signos para que la misma sea *presencia* activa y eficaz.

Además, la interrelación existente entre historia del arte e historia de lo social constata una repercusión simbólica del *imago*, compartida con el lenguaje, en cuanto producción de lo imaginario al establecerse la analogía de participación *teológica-antropológica* en la *imago Dei*. Ésta permite asegurar que, quien primero hizo una imagen fue Dios, no la hizo Cristo ni el hombre, porque ambos son a imagen y semejanza del Padre (secuelas antropomórficas); y que hay un lenguaje que sin ser material, participa del contenido imaginario del *símbolo*. De este modo se comprueba que la teología cristiana se justifica con una correlación simbólica y que la imagen es un arma utilizada por la Iglesia para representar y mantener su poder, no sólo dentro del ámbito de lo espiritual, sino además del temporal.

A partir del siglo XIV, surge la *devotio moderna* (práctica de una relación devocional de índole personal con la divinidad) cuya principal característica es la *laicización y secularización* de todas las experiencias y objetos religiosos. Dentro de ella, la representación se desantropomorfa y la imagen se vuelve cada vez menos figurativa y más producto de la inventiva personal del artista. El Espíritu Santo, por ejemplo, deja de ser paloma para transformarse en lengua de fuego. Dentro del arte, el máximo representante de esta "*devotio moderna*" es Durero (1525), renacentista y autor de la primera imagen de sueño autobiográfica que demuestra una experiencia subjetiva y de nada real, lo cual revela la fuerza de su imaginación. Dentro de la filosofía, Nicolás de Cusa* nos introduce en un ambiente de crisis filosófica en el que todavía perduran los residuos de universalismo, pero, en su tratado político hace un desarrollo de las ideas de *concordantia* y de unidad que le permiten elaborar un concepto de representación, que no siendo aún igual al moderno, enlaza el ámbito de lo conceptual medieval con el moderno.

Por lo tanto, la interrelación existente entre las diversas manifestaciones culturales y estéticas conduce a demostrar que las mismas son inseparables entre sí y, a pensar que la filosofía, el lenguaje, la lógica, la gnoseología y la epistemología en ellas basadas no son la

* D'Amico al describir la posición política de Nicolás de Cusa (principios del siglo XV) dice que su visión del orden teológico es monista, a la manera neoplatónica: realidad e Iglesia se identifican; pero, esta Iglesia o realidad es sólo una imagen aproximada e infinitamente alejada del ideal "Iglesia". Más tarde, el Cusano la nombrará como "iglesia conjetural", una iglesia caída que se encuentra tan distanciada de la Verdad que mal puede erigirse en modelo o ejemplar. Cf. D'AMICO, C.: *Nicolás de Cusa*, en "Cuatro aspectos de la crisis filosófica del Siglo XIV", Patristica et Mediaevalia, Serie C, Estudios monográficos, N° 4, Bs. As., 1993, p.77.



excepción, sino que más bien confirman en su génesis y en su evolución, una análoga y creciente secularización en el modo de representación de las ideas que dan sustento al mundo medieval y a su *Weltanschauung*, tales como: naturaleza, historia, tiempo, sagrado-profano, etc. Dicho concepto de representación no pierde su vigencia dentro del mundo moderno, sino que su significado se adecua a una nueva concepción de mundo, que requiere de un cambio en la forma de representación de lo social, de un cambio en la forma de representación del sujeto que, de aquí en más, será su fundamento: porque:

En la base de la opción profana que realiza la modernidad subsiste el problema teológico medieval que le diera origen; por ello, la metáfora de la *secularización* puede ser vista como: *ruptura del compromiso de la sociedad con la religión*, o como: *transposición de creencias y de modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular*.⁷

Resumiendo, esta presentación historiográfica del medioevo tiene la intención de relacionar lo descrito con dos de las filosofías más imponentes de ese periodo: la agustiniana y la tomista, vistas como semánticas de lo sacro. Ellas, si bien comparten el mismo fundamento, difieren en sus contenidos, no sólo por las influencias recibidas, sino también por las ejercidas, cuando de evaluar sus permanentes consecuencias se trata. Así, en el periodo patrístico medieval, encontramos en Agustín al padre de la subjetividad de Occidente, al maestro interior de la sapientia y dentro de la escolástica en Tomás, al padre de la racionalidad objetiva y ecuménica, manifiesta en el poder del hombre de hacer ciencia – teología- y de justificar, mediante la verdad natural, una fe revelada y contenida en la Escrituras.

Agustín, se convierte en el soporte del individualismo –contemporánea mente sin límites- al sellar indisolublemente sujeto y fundamento –lenguaje, subjetividad y verdad-; Tomás, en el pilar de una tarea evangelizadora universal que se transforma en *el* modelo civilizatorio a expandir y cuyo sostén es la *ratio objetiva* del lenguaje. La similitud de lo referido, con las descripciones estéticas realizadas en los ítems precedentes asombra, pero también da cuenta de cómo las formas de la cultura –difusión de imágenes, universalización de iconos, democratización de símbolos, imposición de ritos, etc.- se vinculan con los diferentes métodos utilizados para fijar creencias desde la Antigüedad.⁸

1. Representación medieval de la naturaleza heredera de la *physis* griega

El Obispo de Hipona elabora una filosofía de la historia cuya misión es representar el destino humano individual del creyente y del que no cree o se aparta de la Palabra, dentro de una historia con un mismo *télos*, pero con diferente suerte según sea la ciudad a la que se pertenece. Destino del hombre que está aquí fuertemente atado a una naturaleza anclada en la

⁷ BARRANCO CORTÉS, M.: *La opción moderna por el mundo profano y la crisis contemporánea de individuo*, Curso de posgrado, Rcia., 1996, p. 6.

⁸ Pierce, en *El hombre, un signo* describe cuatro métodos para fijar creencias: el de la tenacidad, el de la autoridad, el metafísico *a priori* o de los filósofos y, por último el inductivo-empírico de la ciencia.



necesidad de la physis griega y al que se intenta trascender con una libertad y un tiempo secular y exclusivamente humanos; ambos sólo cristianos. La conciencia debe asumir así, la diferencia, la distancia radical que media entre lo finito de una vida única que por naturaleza busca una felicidad casi imposible de lograr y su aspiración a lo infinito donde tratará de alcanzarla.

Agustín en sus obras hace docencia, indica el camino y cuáles son las alternativas que a la voluntad se ofrecen, pero deja claro a qué conduce el error en la elección. Crimen y castigo, culpa y redención: símbolos con los que Occidente se pone en marcha, nada más ni nada menos que después de la caída de Roma. Rehacer el Imperio con la gracia de Dios va a ser la meta de siglos –si es que las ansias imperialistas han concluido-. recuperarse de la caída la demostración de ese poder. ¿El de quién?

Una vez más no es clara la analogía de imagen y semejanza, el orden de la representación, del proyecto divino se distancia del de la existencia, de la experiencia concreta y se hace imposible deslindar lo que es del César y lo que es peor, lo que es del Papa.

Estos principios suenan metafísicos en épocas de Tomás donde el saber se hace uno con el poder de la razón y la fe debe ser racionalmente demostrada a través de la teología y con el auxilio de una filosofía que contiene en su seno, aunque incipientes todavía, a las diferentes ciencias naturales. Éstas darán cuenta de la diversidad, de la multiplicidad, por ende, de lo contingente en la creación y a la teología le estará reservado hablar de lo necesario, de lo uno, fijo e inmutable, del creador. El Aquinate luchará por un mundo que distinga y que no divorcie de la esencia, la donación de la existencia, pero, en su idea de creación, heredada de la physis griega, está ya contenido el germen del moderno ejercicio de una filosofía de las esencias, cada vez más ciencia y cada vez menos filosofía de la existencia.

Porque el hombre recogerá sólo la contingencia y la nihilidad, tanto en su ciencia como en su existencia y la necesidad quedará reservada para el ámbito de una ontología que habrá que superar. Los detractores de la escolástica, al tener bastante más claro lo que es de Dios y lo que es del César, tratarán de separar ambos dominios, lo cual se concreta con la escisión entre filosofía y teología, entre lo secular y lo celeste.

1.1. Historia y tiempo

La obra agustiniana es, quizás, el lugar más indicado para encontrar la interdependencia entre estos términos y entender la trascendencia que cobra, en la edad moderna, la mutación del tiempo medieval cristiano en tiempo de historia como progreso, estrictamente humano, no sobrenatural ni sagrado. Es en *De Civitate Dei contra paganos* donde Agustín expone su filosofía de la historia y plasma su concepción antropológica, en la que el destino histórico depende del destino humano. Elabora en ella un esquema ontológico universal integrado por su itinerario ideológico: maniqueo, escéptico, parmenídeo y cristiano, además de realizar una síntesis admirable de elementos que toma de las construcciones paganas de los estoicos y de los platónicos y neoplatónicos como Plotino. Para el Obispo de



Hipona no está prohibido invocarlos, pertenecen a la memoria genética de la humanidad (Logos, Nous y luego Verbo), lo cual demuestra que el cristianismo de esta época se apoya en la tradición para instalar la verdadera fe (como lo hace Pablo); por ello, no aparece como ruptura.

Así el ser y la nada que no quieren pensarse a la manera maniquea, están presente en la concepción ontológica cristiana del universo de Agustín, dentro del cual:

Lo creado no es ni ser totalmente absoluto ni total no-ser; es ser, pues procede de Dios, y no ser pues no es lo que Dios es.^{*}

Dios, como lo permanente y eterno y la criatura como lo temporal en virtud de Otro, porque el tiempo ha sido creado para las criaturas, y no existe sin las criaturas: “(...) *pues siendo el Señor eterno y sin principio, sin embargo, por algún principio empezaron los tiempos; y al hombre que jamás había criado antes, lo hizo en el tiempo, (...) como crió Dios en el tiempo con inmutable voluntad al hombre temporal, antes del cual jamás hubo otro hombre, y con quien solamente multiplicó el humano linaje.*” (XII, 15)[†]

Si bien Dios posee el ser de modo eterno e inmutable, no pudo darlo a las criaturas de la misma forma y es por ello que, para Agustín, la raíz ontológica del tiempo es la nada de la que han sido hechas las criaturas. Ellas reciben el ser de modo finito y no en posesión sino en realización; es decir, temporalizado: “*Siendo, pues Dios la esencia suma, esto es, siendo en grado sumo y, por tanto inmutable, pudo dar a las cosas que creó de la nada el ser; pero no el ser en grado sumo como es su Divina Majestad. (...) naturaleza que sumamente es, (...) no hay naturaleza contraria sino la que no es, pues a lo que es, se opone, o es contrario el no ser.*” (XII, 2)[‡]

En estos dos últimos pasajes habla el Santo de *naturaleza y esencia*, las cuales se identifican en su carácter de *ideas* que Dios posee de todo lo que es y, como tales, tienen la posibilidad de llegar a ser. Pero, no a Ser en grado sumo como la naturaleza o suma esencia que Él es, porque la constitución del ser es diferente en la criatura que en quien la obra: “*Dios, que sumamente es, y por eso toda esencia es obra de sus manos (la cual no es suma porque no debía ser igual al Señor lo que se hizo de la nada, y no podía ser ni existir de modo alguno si no fuera hecha por Dios).*” (CD XII, 5). Por ello, además, el tiempo no es totalmente inteligible, su estructuración depende de la que el ser toma en los entes y no del ser mismo. Así como el ser de las criaturas no puede entenderse sin el ser de Dios, el tiempo sólo tiene sentido en la trascendencia de sí, en la eternidad a la que todo vuelve y retorna: Dios. Aquí, Agustín utiliza todo lo que está a su alcance para invalidar la teoría cíclica del tiempo, sin lograrlo. Pero, al no substraer la esperanza de la vida humana en el tiempo, da sentido al futuro como posible felicidad *verdadera*, porque el advenimiento del Redentor introdujo un *irrepetible*, un punto de no retorno, a la ahora: dimensión *mundana* del tiempo.

^{*} DEMPF, A.: *Metafísica de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1957. p. 37

[†] SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1992. p. 276.

[‡] *Ibid.*, p. 267.



El hombre –su naturaleza, su esencia- es el sentido de la historia en el tiempo y la historia es la aventura del ser donado, el camino a la eternidad como responsabilidad humana. Caminando se ha de debatir entre dos amores que pertenecen a su radical constitución: el ser que tiene de Dios y el no ser o la nada cuya presencia es deficiencia. “Porque ¿qué es lo que hace mala a la voluntad, cuando obra alguna acción pecaminosa? Luego la voluntad es la causa eficiente de la mala obra, y la causa principal de la mala voluntad es nada (...). Y por eso la voluntad mala no puede estar en la naturaleza mala, sino en la buena, aunque mudable; (...) él mismo se hizo la voluntad mala; (...); indague si porque es naturaleza, o porque fue hecho de la nada, y hallará que la voluntad mala no empezó a ser de aquello porque es naturaleza, sino porque tal fue criada de la nada” (CD XII, 6).

La voluntad deficiente lucha contra la eficiencia y el orden tratando de desintegrar los planes del ser, lo cual hace vislumbrar dos poderes opuestos, encontrados en el tiempo y en la historia, origen de las dos ciudades.

La historia no es otra cosa que un hacer humano y tendrá que dejarnos ver esos poderes o amores. Dios no estará ajeno a la historia como la causa eficiente del ser natural y sobrenatural. Cristo entrará en esta lucha entre ser y no ser como el restaurador de la plenitud del ser en el tiempo.

Ahora, habrá un ir de la *civitas peregrinans* hacia su fin último situado fuera del tiempo que no logrará satisfacción, ni siquiera parcial en la *vanitas* de la ciudad terrena, lo cual introduce, en germen, un aspecto fundamental de la concepción moderna de progreso: la noción de futuro como “horizonte temporal de un fin determinado”.[†]

Esta lectura filosófica de la historia de *La ciudad de Dios*, tomada desde la filosofía del derecho del medioevo se traduce en la existencia de un Dios que determina el sentido del mundo como la realización de una gran teofanía de lo divino en lo humano y a la historia como una evolución progresiva hacia la realización de este ideal absoluto de perfección.

Pero, la naturaleza humana, que es el medio para ello, fue corrompida por el pecado original y quedó lastrada con tendencias que se resisten al imperio de este ideal. Así, el hombre es en parte es racional y también es apetito, concupiscencia, egoísmo y ambición, entonces, individualmente el sentido religioso y moral de la vida consistirá en sofocar ese legado del infierno y luchar por el triunfo del bien; socialmente, se tratará de reducir al menor mal ese aspecto corrompido de la naturaleza humana.[‡]

En *De la verdadera religión* se halla el itinerario filosófico y religioso de San Agustín, que es el de un cristiano que duda, que trata de encontrar la verdad a la que aspira en su fe y dentro de la religión elegida. En la misma, luego de largo peregrinar dice: “No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; (...) trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón.”(39, 72) Esta verdad a la que aspira todo pensador, no

* CIGÜELA, J.M.: *Los fundamentos de la filosofía de la historia en San Agustín*. Rcia., Rev. Nordeste nº 4, 1962. p. 19.

† MARRAMAQ. op. cit. p. 79.

‡ RECASÈNS SICHES, L.: *Tratado general de filosofía del derecho*. México, Porrúa, 1981. p. 429.



se descubre por medio del discurso, sino que es el fin de una dialéctica racional que se muestra como armonía superior a la que el hombre debe prestar conformidad.

Dirá también: "*Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, (...) con el efecto espiritual, a fin de que el hombre espiritual concuerde con su huésped, no con la fruición carnal, sino con subidísimo deleite espiritual.*" (39, 72) Por lo que tal verdad no es visible a los ojos materiales, pero alumbrá a todos los hombres porque es luz interior y permite que: "*(...) todo el que conoce su duda conoce con certeza la verdad, y de esta verdad que entiende posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad a la que no puede mellar la duda. (...) Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. (...) y cuando se descubren nos renuevan.*" (39, 73)

Agustín en este pasaje, no sólo refuta a los escépticos, sino que además sitúa la existencia de la verdad dentro del sujeto, porque la misma es análoga al conocimiento de Dios que es directo, por contemplación -como en Plotino- y por medio de una memoria que no está ligada al cuerpo -transpsicológica-. Por ello, Dios se identifica con el espíritu que habita en el interior del hombre e ilumina la participación de todas las almas en esta verdad. La verdad obsesiona al Santo y, si bien accede a ella mediante la duda, no se le aparece con la certeza del *cogito*, sino como verdad irrefutable de la vida, en una existencia dubitativa. En ella hay algo superior a la razón que es la Verdad, sumo bien, sabiduría que todo lo ilumina; someterse a ella es ser libre. "*y esta libertad es nuestro mismo Dios, (...) la misma verdad hecha hombre (...) y dijo a los que creían en ella: (...) conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.*" (II, 13, 37) "

Es más, en *Del Maestro* (Cap. XI-XIV)¹ Agustín elabora casi una filosofía del lenguaje al informar sobre la capacidad de éste para aproximarnos al conocimiento de la verdad. En dicho texto sostiene que con las palabras sólo se aprehende un sonido que es percibido por los sentidos, por lo tanto, ellas no proporcionan el conocimiento de las cosas y el mismo se logra a través de la mente. El conocimiento únicamente se vuelve inteligible por la *iluminación de la verdad en el interior del hombre*. Es decir, que nada puede enseñarse por las palabras -o desde *fuera*-: el aprendizaje depende de la capacidad de percepción de la verdad y las palabras, a lo sumo, estimulan esa aptitud interior al incitarnos a buscar, movernos a consultar. Pero, no nos muestran la verdad.

De modo tal que, si nuestro conocimiento de la verdad no proviene del mundo sensible, debemos buscarlo en el entendimiento, empero Agustín es taxativo: éste tampoco puede ser la fuente de la verdad por estar sujeto a la mutabilidad, a la contingencia y al error. La verdad juzga a la razón, imponiéndosele como norma necesaria, por ende, se presenta como *interior* y *trascendente* a ella.

Ahora, esta verdad que trasciende al hombre es, no obstante, inteligible, necesaria y eterna, por lo cual sólo puede hallar su fundamento en un Ser Superior: la verdad es Dios. Agustín demuestra de este modo y con toda su carga neoplatónica que la existencia y el

^{*} SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrio*, Madrid, BAC, 1951.

¹ *Ibid*, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., 1948, T. III, pp. 743/57.



conocimiento de la verdad (*participada*) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de la Verdad (*imparticipada*).^{*}

De tal participación –aquí por *iluminación*- se infiere que en Agustín el *ego* -persona humana- y el *Alter* -persona divina- no son dos existencias empíricas, sino dos momentos internos de una conciencia individual donde el hombre mantiene cobijada su identidad en el diálogo interior con Dios y la *razón* de este diálogo es subjetiva porque la verdad no está fuera, en las cosas, sino dentro, en el interior del hombre. Siglos después, Santo Tomás tratará de salvar la *ratio* objetiva del discurso interior con la adecuación del intelecto a la cosa; escolásticamente solucionará dos problemas: el gnoseológico y el moral, éste último al amparo y bajo la protección de la conciencia interior, casi “secretada”, de una razón que armoniza con la fe en Dios.

Entonces, si se abandona la idea de un teocentrismo medieval y se transforma la interioridad agustiniana en visión antropocéntrica, esto es, en una conciencia interior a la que le compete el derecho de juzgar sobre el bien y el mal (crítica), la distancia entre lo terrenal y lo celeste se traslada a la tensión del diálogo entre Dios y el hombre, a la relación creatividad humana-naturaleza. Por ello, Agustín representa la anticipación del *cogito* cartesiano moderno, que a su vez representa la total transvaloración del fuero interno agustiniano, porque el hombre no encontrará en sí la verdad divina; sí, descubrirá la autoevidencia de la misma. Con lo cual Descartes confiere estatuto metafísico al fuero interno de la conciencia y suelda indisolublemente el sujeto al fundamento y esboza “la fuente común de metafísica y humanismo en el pensamiento occidental moderno, que explica que vivan hoy una *crisis común*.”[†]

Contemporáneamente las prerrogativas del sujeto-fundamento agustiniano pasan a la humanidad-historia, lo cual produce la desestructuración del mismo al verse transformado en una armazón hipotética de un ente -el humanismo- y expuesto a las fluctuaciones, a las contingencias imprevisibles del relativismo histórico, que no admite ya en la historia una sola teleología, o la realización de esa gran teofanía.

1.2. Necesidad y contingencia

Con la incorporación del pensamiento judeocristiano al pensamiento griego deberá elaborarse un nuevo concepto de ser que contenga la idea de creación, pues como dice Santo Tomás y por esta causa: *la criatura es ser que puede dejar de ser*, o sea que ella será ya ser y no-ser. Esta nueva noción que se produce y se despliega durante la Edad Media, abarcando tanto la “necesidad” del griego como la contingencia requerida por la creación cristiana es la de *naturaleza*.

La *physis* que en griego significa lo que engendra es traducida al latín por *natura*, lo que crea. La necesidad asume de este modo la contingencia y ambas son contenidas en una naturaleza que puede comprender tanto a la Naturaleza Divina como a la humana. La primera

^{*} PEGUEROLES, J.: *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Labor, 1972. pp. 33/4 y 52.

[†] MARRAMAO, op. cit. p. 61.



crea por bondad, voluntad o amor y es necesaria sin necesidad; es necesaria a los efectos de que la creación exista y salvo por lo antes mencionado, no tiene en sí ninguna necesidad de crear. La segunda es la humana y creada, por ello contingente. Es decir que el término naturaleza reúne la necesidad de un creador con la contingencia de su creación, pues la misma encierra tanto la posibilidad de ser como de no ser e involucra de este modo a la existencia.

Entre los siglos XIII y XIV, el pensamiento de Aristóteles ingresa en su totalidad al Occidente a través de los árabes que no sólo lo traducen, sino que a su vez lo interpretan y son ellos quienes por primera vez equiparan la *physis* griega, principio de generación y de movimiento, al latino *natura* como creación. Ahora, el Estagirita no se plantea el comienzo como creación, dado que para él Dios y el mundo coexisten desde toda la eternidad; su problema es así de movimiento y pertenece a la física.

El universo de Aristóteles depende del Primer Motor, que es su causa final, y que, en sentido menos directo pero muy real, es también la causa eficiente de "lo que es", es decir de su ser, pero no lo es de su existencia.

Santo Tomás toma esto de la *Física*⁷ del griego, pero para él naturaleza –el *qué* de una cosa– es además la esencia, el *sistere*, la substancia y en la persona –el *quién*–, por ende, también la hipóstasis que es la base sobre la cual elabora toda su metafísica. Éste será el planteo medieval por excelencia, porque como dice Malbranche: ¿Cómo hacer concordar un mundo de naturalezas con el Dios Bíblico? O agrego: ¿La física griega con la metafísica cristiana? Este punto es crucial para interpretar a Tomás y para entender que *hay* una filosofía cristiana, concretamente Escolástica, porque el Santo transformará la física aristotélica en respuesta metafísica al unir razón y fe en un Dios que es *causa* primera, que comunica su semejanza a las criaturas para que no sólo sean, sino para que también sean causas segundas del existir, es decir que den el ser.

La creación es así finita y contingente, pero requiere de una causa infinita y necesaria. El dios aristotélico, principio del movimiento se metamorfosea en el Dios del Aquinate, principio de la existencia y como *Ipsum esse subsisten* su esencia consiste, precisamente, en su existencia. Por el contrario la criatura tendrá la dualidad ontológica perteneciente a todo lo creado y será un compuesto de esencia y existencia. Por su esencia (*ens*) es materia prima indeterminada, es la substancia más el accidente, es potencia y por la forma es una realidad determinada: racional y dotada de intelecto. Es por este acto primero (sin materia) que recibe su primera perfección.

Ahora, para *Ser* necesitará de un segundo acto, el acto puro de ser que le otorgue la última perfección participada: la existencia (*esse*). De este modo, la existencia no es un accidente de la esencia como lo pretende Avicena –lo prueba el alma incorruptible–, y tampoco hay entre esencia y existencia una distinción formal o de razón –como lo pretende Duns Escoto–, sino que hay entre ellas una distinción real. Distinción real y composición real.

⁷ GILSON, E.: *El ser y la esencia*, Bs. As., Descleés, 1951. P. 87.

⁸ La filosofía natural como conocimiento completo y profundo de la Naturaleza, es uno de los temas capitales de la *Phisica* aristotélica, la cual no es sólo una física del movimiento del objeto natural, sino también una ontología.



si esta última no fuera así, no se entendería como todas las sustancias de la misma especie tienen la misma naturaleza, el *esse* de la una sería el mismo que el de las otras, y no se distinguirían ellas entre sí. La distinción y la composición (...) es pues tan real como la que distingue, unos de otros, a los sujetos realmente existentes.

Por todo esto y con justicia, al decir de Gilson, Tomás es un *existencialista* "avant la lettre", pues en él, la existencia infundida por Dios es una donación perpetuamente revocable por el donante, que se da *en* la esencia, que no es *de* la esencia; *ex alio*, no *in se*. Santo Tomás lo ratifica en *De Eternitate Mundi*: al ser no lo posee la criatura sino por otro, en sí misma considerada no es sino nada.

Nos encontramos así frente a la naturaleza humana, frente a la persona existente: unívoca como imagen del creador y análoga por semejanza en la participación. Y he aquí el verdadero objeto de la metafísica tomista, que la criatura tenga plena conciencia de su contingencia radical y absoluta.

Esta dependencia existencial respecto de su causa es característica del universo cristiano, y es en él inadmisibile. Y por eso mismo, como acto de la esencia finita, la existencia no le pertenecerá jamás con pleno derecho.[†]

Con la analogía de participación que Tomás "agrega" a la de proporcionalidad aristotélica no sólo se justifica una de las mayores representaciones de la teología cristiana: la *imago Dei*, sino que también se transforma a la razón en un poder, en un símbolo que caracterizará al hombre moderno, a su visión de la naturaleza y a su ciencia: "Seréis como dioses". Este es, además, el modo en que se plasma un modo de ser: el Occidental y cristiano dentro del cual antropológicamente la persona ocupa el grado más alto de dignidad en la jerarquía de los seres; pero, dentro de él, ella estará siempre sujeta a la aniquilación, si Dios dejara de influirle la existencia. Por ello, dice Zubiri: El griego se siente extraño en el mundo por la variabilidad de éste. El europeo de la era cristiana por la nulidad o mejor nihilidad. Para el griego el mundo es algo que varía; para el hombre de nuestra era una nada que pretende ser.[‡]

Entonces, dentro de la escolástica se elabora el nuevo y definitivo concepto de ser requerido por la idea de creación, el cual surge, básicamente, de una asimilación entre la *physis* griega y el latino *natura*, del espíritu de síntesis que impulsa a la conciencia medieval; no hay con lo anterior ruptura, hay adaptación y adecuación de lo profano a lo sagrado, de la *sophía* con la teología.

Esto conduce al pasaje de una metafísica de la esencia (necesidad griega) a una metafísica de la existencia, de la contingencia y la nihilidad, o sea de la física aristotélica – razón- a la metafísica cristiana –fe y razón- que se transforma en el fundamento de una

* Ibid, p. 98.

† Ibid, p. 88.

‡ La analogía de proporción aristotélica no indica una determinación, sino una semejanza proporcional atribuida a los seres según su jerarquía, la tomista de participación indica la posesión parcial de una perfección –participada- que en alguien existe plenamente.

‡ ZUBIRI, X.: *Naturaleza, historia y Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1978. p. 421.



civilización: la Occidental cristiana donde necesidad, nihilidad y causalidad se entrecruzan, afirmándose o negándose. De aquí en más el hombre tendrá esta impronta mezcla de contingencia (nihilidad-finitud) y necesidad (naturaleza-Dios), difícil de asumir. Reaccionará contra ella de diferentes formas y a todas las registrará su historia, que será a posteriori profana, nunca más sagrada. Porque:

En el plano del ser, nunca se comprenderá que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito.

Realizando una analogía entre Tomás y *la ciudad de Dios* agustiniana es visible que tal incompreensión se manifiesta, contemporáneamente, en el rechazo que tiene la ciudad terrena, cuya causa *material* son los *hombres peregrinos*, a que su causa *eficiente* sea el ser y la nada, a que la *final* sea Dios y a que la *formal* sea la gracia, como vía de salvación posible. Se realiza así la opción por lo profano, la elección de una de las dos ciudades, donde persona y mundo también están sujetos a la aniquilación; pero, por el hombre que con su Razón ha sustituido a Dios. La razón deberá preservar en el ser a este mundo contingente e innecesario, que ya no es mantenido en el ser por su Causa interesada. Dios por voluntad, no por amor le ha dado al hombre el poder de la razón, la libertad y también idéntica voluntad para que construya un mundo por sí mismo y, como propietario del mismo, tiene el *deber* de hacerlo.[†]

Esto llevó al Padre Chenu a decir que, si nos circunscribimos a la cristiandad es, paradójicamente, dentro de la Iglesia medieval donde hay que buscar los fundamentos de la *desacralización* de la cultura y de lo social, puesto que es la exégesis bíblica, con sus cuatro niveles de sentido, la que fomenta el ejercicio de la misma en la interpretación del Libro Sagado. Dentro de este contexto, el *desencanto del mundo* no se produce por una invasión creciente de lo profano sobre lo sagrado, sino de una crítica interna de lo religioso en sí mismo, de un límite que la razón debía imponer a la *teología como ciencia*.[‡]

* MERLEAU PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985. p. 376.

† BARRANCO CORTÉS, M.: *La opción moderna por el mundo profano y la crisis contemporánea de individuo*. Curso de posgrado, Roia., 1996.

‡ Cf. SCHMITT, J.C.: *La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval* en Rev. Temas Medievales, Bs. As., n° 3, 1993. p.79.



SEGUNDA PARTE

La representación medieval vista a través de su lenguaje

El análisis del concepto de representación, desde una perspectiva historiográfica, social y estética permitió constatar la importancia de la función cumplida por el símbolo y la imagen dentro del medioevo para la legitimación y expansión del poder de la Iglesia. En *naturaleza: historia y tiempo* expliqué el esquema ontológico universal, con restos neoplatónicos, elaborado por San Agustín en *La ciudad de Dios* y su posterior influencia en la edad moderna como producto de la mutación del tiempo medieval cristiano en tiempo de historia como progreso, estrictamente humano ya no sobrenatural, ni sagrado. Con *De vera religione* abandoné la idea teocentrista medieval y transformé la interioridad agustiniana en visión antropocéntrica; esto es, en una conciencia interior (crítica) a la que le compete el derecho de juzgar sobre el bien y sobre el mal. De este modo, la distancia natural entre lo terrenal y lo celeste, efecto del diálogo interior del hombre con Dios se trasladó a la relación creativa entre la subjetividad humana y la naturaleza y desde ella, fue posible organizar una historia universal y secular del género humano. Bajo el título: *naturaleza: contingencia y necesidad* vi como la metafísica tomista concreta un concepto de ser que permite introducir, en armonía con la physis griega, una idea de creación inexistente en el mundo antiguo y con la cual se adapta lo profano (*sophia*) a lo sagrado (teología). Con el Aquinate se produce el pasaje de una metafísica de la esencia a una metafísica de la existencia, de la física –razón- a la teología cristiana –fe y razón- que se convierte en el fundamento de nuestra civilización Occidental cristiana. Dentro de ella, necesidad, nihilidad y causalidad se entrecruzan, afirmándose o negándose, porque el hombre al participar de la dualidad ontológica de todo lo creado tiene esa impronta, mezcla de contingencia (nihilidad-finitud) y necesidad (naturaleza-Dios) difícil de asumir.

Dos filosofías constituidas como los pilares que sustentan la representación de una naturaleza que obra como cimiento ontológico de la verdad y de la realidad de las cosas y que es monopolizada por la Iglesia para garantizar la validez y la vigencia de la teoría transmitida por la tradición. Ésta, ya convertida en ciencia teológica, intenta presentar lo abstracto como verdadero y como universalmente válido, lo convencionalmente establecido como real para hacer funcionar lo social. La teología obtiene así junto a su legitimación ecuménica el monopolio de la representación del saber y del poder existentes hasta el momento.

Este monopolio debió resistir duros embates a través de los diez siglos que duró el medioevo y, finalmente, el nivel inferior de la verdad natural triunfó sobre el superior de la verdad revelada. Para esclarecer lo dicho, es menester ahora analizar la transferencia de la sacra representación de los símbolos, de las imágenes y de los iconos aludidos, a la representación mediante el lenguaje. Éste, entendido como manifestación de la estructura profunda de la realidad, señala esa doble articulación característica de la lengua; por un lado su capacidad de *simbolizar* una determinada concepción de la realidad y, por otro de concretarla *creativa e interesadamente* en una forma de vida, cuyos intereses provienen



justamente, de una especie naturalmente vinculada a determinados medios de socialización, por ello:

(...) *los intereses que guían el conocimiento se constituyen en el medio o elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación.* (...) Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el *lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la *emancipación*. (...) Por eso mi *cuarta tesis* se enuncia así: *en la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno.*⁷

Autorreflexión que, orientada por un interés cognitivo emancipatorio, compartido por la filosofía y las ciencias con orientación crítica, tiene en el lenguaje su máxima expresión representacional, pues al cumplir con la función unificadora de conocimiento e interés, a un tiempo que nos ancla en la realidad, nos distancia de lo natural haciendo posible la emancipación. Tal autonomía avala el pasaje de lo sacro a su lingüistización y tiene consecuencias que son analizadas por Habermas¹ a partir de la teoría expuesta por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Durkheim entiende que las normas sociales tienen una autoridad moral que proviene de lo sacro, pues los símbolos sagrados expresan un consenso normativo que se establece y asegura ritualmente con el fin de constituir una identidad colectiva. Éste es el punto de partida utilizado por Habermas para explicar e interpretar cómo se transforma estructuralmente ese fondo social arcaico, desde una semántica de lo sacro que se organiza mediante el simbolismo religioso al fenómeno de *lingüistización de lo sacro* como acción comunicativa. Ésta libera un potencial de racionalidad que disuelve el núcleo arcaico de lo normativo y da lugar a una racionalización de las imágenes del mundo, a una universalización del derecho y la moral que acelera los procesos de individuación², produciendo un cambio en las funciones sociales que inicialmente eran cumplidas por la práctica ritual y el simbolismo religioso.

Tales funciones pasan a efectuarse progresivamente dentro del ámbito de una acción comunicativa porque, al ser disuelto el consenso de base religiosa, tal acción tiende a lograr un acuerdo que igual permita la *reproducción cultural*, la *interacción social* y la *formación de la personalidad*. Esto, que también da lugar a una revisión discursiva de la *autorictas* de la tradición, hace que los individuos dependen más de sus propias interpretaciones y éstas de una justificación racional que acrecienta su autonomía personal.

Por lo tanto, con la lingüistización de lo sacro emerge una racionalización del mundo de la vida que avala el camino hacia la ciencia como racionalidad discursiva que, al pretender validez, se abre a la crítica. Habermas entiende que esto no sólo demuestra la complejidad estructural dentro de la cual se desarrolla la *Lebenswelt*, sino también cómo la misma se produce y se reproduce simbólicamente a través de una acción comunicativa que, ahora y cada vez más, dependerá del lenguaje para su legitimación.

⁷ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984. p. 176, 177.

¹ Cf. McCARTHY, T.: *La teoría crítica de Jünger Habermas*, en "Epílogo a la edición castellana: La teoría de la acción comunicativa", Tecnos, Madrid, 1989. p. 467.

² Aclaro que, además, estos procesos en nuestra cultura occidental y cristiana están inscritos en sus mismos postulados: la materia individuante signa la unidad personal y determina la salvación del alma individual.



La interpretación habermasiana de lingüistización de lo sacro sirve para comprobar cómo una creciente racionalización de las estructuras del mundo de la vida conduce, inexorablemente, a un alejamiento del hombre de su base natural, de la inmediatez con la naturaleza a una mediatez de la razón y no sin costo alguno. Pues, ya en la Edad Moderna se detectan, por ejemplo, síntomas de desintegración social, inexistentes en los sistemas comunitarios.

De este modo, luego del largo camino transitado por la humanidad para su “despegue” de una naturaleza que lo aferraba a la necesidad, a la vez que, paradójicamente lo concientizaba de la radical contingencia a la que está expuesta todo lo creado, se concluye que la esperanza del destino humano está en un retorno a ella como su base material. Porque la ontología de la conciencia humana, valga la redundancia, demuestra que ella es esencialmente encarnada y práctica porque la naturaleza es la base del espíritu.

En síntesis, el paradigma del lenguaje cobra vital importancia para demostrar lo que sostengo en la introducción, esto es, que la modernidad se constituye reflejando un *modelo medieval* con el que irá ganando y legitimando su propio espacio y que en relación con las ideas directrices que la definen es su opuesto y su contrario. Ese modelo reflejado también confirma que entre medioevo y modernidad no hay “ruptura”, sino solución de continuidad con residuos dentro del proceso de *secularización*. Residuos históricos, filosóficos, sociales y culturales que autorizan a hablar de un “problema teológico de la modernidad”[†] que, obviamente no resuelto, se traslada y se mantiene contemporáneamente.

1. La subjetividad como desontologización de la naturaleza representada en el lenguaje

1.1. El lenguaje eriugeniano como subjetividad creadora

Las descripciones precedentes constatan lo expresado en la introducción acerca de la existencia, dentro la filosofía *occidental*, de un elemento intelectual poco valorado institucionalmente y que actúa como bisagra sobre la que gira todo cambio ideológico que logra una expresión técnica especulativa: el carácter lingüístico del pensar humano. Así, veremos que en las épocas de crisis -como la presente- resurge la conciencia lingüístico subjetiva de la filosofía occidental, junto a la reflexión sobre el lingüismo del conocimiento, la cual luego, y en épocas tranquilas, se oculta tras un “saber normal” de utilidad práctica para las necesidades de la vida. Cicerón y el Eriúgena post-agustiniano son ejemplos de ese lingüismo subjetivo que se gesta dentro de la filosofía occidental, a partir del *logos* griego como estructura profunda de la realidad.[‡]

* Cf. HELER, M: *La crisis de la noción de individuo desde una perspectiva ética*, (tesis doctoral inédita), en “La crisis contemporánea de individuo moderno”, Cuadernillo N° 2, Rcia. 1996, Curso de Posgrado. p. 9.

† Cf. la perspectiva sólo política que desarrolla MANENT, P.: *Historia del pensamiento liberal*. Bs. As., Emecé, 1987.

‡ FORTUNY, F.: Johannes Scotus Erigena, filósofo medieval en J.M.Bermudo, *Los filósofos y sus filosofías*, Vicens-Vives, Barcelona, 1983. Volumen I. p. 255.



Juan Escoto Eriúgena –Johannes Scotus Erígena- pensador irlandés laico del siglo IX, se destaca justamente por “ser un filósofo en un mundo de teólogos o, un pensador helenista en contexto latino”, por lo que tiene poco que ver temáticamente con sus contemporáneos. Su obra que es posterior a Cicerón, a Agustín y a los grandes neoplatónicos se despliega dentro del prolífico renacimiento carolingio, por ello es anterior al nominalismo de la Baja Edad Media. Dentro de este contexto histórico y filosófico donde los “padres del pensamiento occidental” son, el Cicerón occidentalizador del pensamiento griego y el Agustín creador de la cultura romana cristiana, el Eriúgena emerge como precursor de la subjetividad entre esos dos pensamientos.

El sistema de Juan descansa sobre la negación de la posibilidad de conocer el *quid sit*, “lo que una cosa es”, de cualquier ente, aún el de Dios para Dios; esto es, la incognoscibilidad absoluta de la, más tarde denominada por Kant, realidad nouménica. La conciencia situada ontológicamente declara la incognoscibilidad esencial de su propia entidad, conoce *que es* (su real existencia), pero no *aquello que es* (el por qué de su ser). Esto determina que todo concepto es una limitación que no se identifica con la unidad y por tanto, no puede tampoco representar a la infinita *essentia* divina. Además, este *pensamiento* con que el ser consciente se re-presenta está en su Logos, no es él, aún que esté en él. Por ello, parece acertado afirmar que con su construcción rigurosamente filosófica tiende a una *universitas* que, al estilo de una fenomenología trascendental del conocimiento intenta abarcar la totalidad describiendo al mundo real desde la perspectiva de una conciencia concreta que conoce.

En *De divisione naturae* Escoto utiliza la dialéctica para plasmar el doble movimiento por el cual las criaturas descienden del creador (división) y retornan a él (resolución o análisis del retorno de lo causado a su origen); el retorno es infinito porque nunca podrá el hombre salvar la distancia que va de lo finito a lo infinito. Con este desplazarse del pensamiento de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno se reproduce el movimiento mismo de la creación y se asiste a una *procesión* y a un *retorno* metafísicos, según el caro esquema neoplatónico de su época.

En este libro utiliza, casi exclusivamente, el sentido transpuesto de las palabras y con su uso simbólico, metafórico y figurativo tratará de corregir, con la *teología negativa* –niega que Dios sea accesible al conocimiento y expresable por la palabra-, lo que la *teología positiva* tiene de insuficiente e ilusorio. Según Juan, ésta pretende conocer la realidad inobjetable de Dios, que no se identifica jamás con el objeto supremo del conocimiento y como es preciso restablecer esta verdad hay que unir a la afirmación, la negación simétrica que no la contradice porque es una negación que expresa una excelencia y no un defecto. Entonces, si se dice: “Dios es esencia” es un enunciado que transpone el sentido de los términos y que no es en rigor verdadero, por ello, hay que negarlo: “Dios no es esencia”. ¿Dios está privado de lo que se niega de Él?

En el jerarquía del ser –intramundano-, el conocer es ser; en el orden de la esencia, el ser escapa al conocer y es no-ser. En este sentido Dios no-es, porque es incognoscible e incomprensible para nosotros. Para Escoto, si lo que buscamos es la verdad, debemos fundir

* Íbid, p. 257.



estos dos juicios en un tercero: "Dios es *superesencial*". Esto constata que, si bien el Dios de Juan es el Dios de la subjetividad absoluta expresado en conceptos de origen bíblico, agustinianos y griegos, la distancia entre lo gnoseológico y lo lingüístico se le torna insalvable, por lo cual se situará tanto por encima de la negación pura de la posibilidad de poder nombrar y conocer a Dios, como de la limitación que representan las palabras con las que lo hacemos.

Según Juan Escoto, (...) Dios es incognoscible, inmutable, superior a la esencia; todo lo que se puede respecto a Él es prestarle las perfecciones de la criatura, afectando a cada una de ellas con prefijo hiperbólico, afirmando, por ejemplo, que Dios es superesencial: en semejante procedimiento se asocian el método afirmativo y el negativo, puesto que se le atribuye en cierta medida la esencia y en otra se le niega; así es como habrá que situar a Dios por encima de todas las categorías, tales como bondad, verdad, eternidad, etc. Juan Escoto Eriúgena pasa por ser un gigante en una época poco relevante.*

La teoría eriúgeniana que es en realidad antropológica, se funda en la Nueva Academia ciceroniana y en su explícito humanismo expresado en la idea de un pensante cuyo privilegio y superioridad se manifiesta al construirse íntimamente en su pensamiento, lo cual implica reconocer la trascendencia total del sujeto pensante respecto a su propio pensamiento siempre fragmentario.

Tanto el neoplatonismo universalista como Agustín negaban esto porque al universalizar el paradigma de la conciencia para la comprensión del *mundo*, olvidaban el carácter trascendente del pensador sobre sus pensamientos. Juan, en cambio –al mejor estilo hegeliano–, confirma con lo dicho que, el eje de su meditación es el Cristo vinculado al Hombre Primordial en el Logos o Palabra. El Cristo Eterno es la subjetividad absoluta en el ámbito antropológico, una antropología trascendental en la que Él es el modelo mediador entre la subjetividad fundante y el lenguaje y por ello, previo a la relación cognoscitiva con el *mundo*; son los *pensamientos de Dios antes de la creación del mundo* de la *Lógica* hegeliana. El hombre-Cristo es consciente de su pertenencia originaria al Logos, ahora Verbo universal, de su primigenio enlace con una naturaleza común y humana que participa de la divina, por esto, en su conocer se construye y prolonga el *crearse* de Dios como ser consciente.

El hombre es participación de la Humanidad lo infinito: una noción intelectual perpetuamente creada en la mente divina que, de no haber *caído*, hubiera sido totalmente espiritual. Así, no sólo la creación del mundo es un acto de autoconstrucción consciente de Dios, un *crearse –creari–* dentro del cual se rescata la absoluta trascendencia de la libertad del creador, sino también la libertad humana. Esto: resalta cómo el Eriúgena ha recogido y potenciado la noción agustiniana de un ser consciente, personal, absolutamente trascendente: una gran conciencia subjetiva. Y cómo la intrínseca creatividad-autocreadora de una subjetividad absoluta determina, lógica y necesariamente, un lenguaje interno y externo a la vez, que "está en" pero no es Dios.†

* PÉPIN, J.: *Teología y filosofía en la Edad Media*. En CHATELET, F.: *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 315.

† *Ibid*, p. 263



Ahora, es conveniente hacer notar que la subjetividad del Eriúgena está limitada a su época, de modo tal que sólo hay en él una presunción de lo que será la subjetividad moderna plasmada, por ejemplo, en el sujeto trascendental kantiano. Lo dicho se manifiesta cuando enuncia la realidad ontológica de la subjetividad absoluta, es decir que identifica la subjetividad absoluta con Dios, pero le añade la afirmación de su existencia real, y a las criaturas las hace pertenecer al mismo mundo real que al de la realidad *en sí*. Con esto, su conciencia lingüística queda circunscripta sólo a su teoría sobre lo inadecuado del lenguaje mental, verbal o gestual para comunicar la realidad nouménica.

En *De praedestinatione* explica que nada adecuado podemos decir ni conocer de Dios. él supera toda inteligencia por ello, la Escritura cuando habla de Él utiliza palabras "casi adecuadas" como *Él es* esencia, verdad, virtud, etc. y también "transpuestas" como son las que parecen atribuirle un cuerpo: *el brazo* del Señor, *el ojo* del Señor... La Revelación proporciona datos acerca de los cuales es preciso aprehender su sentido más allá del literal, histórico o material; es decir su sentido espiritual para captar mejor lo revelado y tal es la misión de la *ratio* que debe esforzarse para superar el significado textual de la Escritura. La teología se transforma en poesía que sólo puede describir inadecuadamente, metafóricamente, una realidad cósmica total que designa lo que es y lo que no es: la *physis*. Una totalizante noción de Naturaleza que si bien nace de la conciencia subjetiva, de un autocrearse y de un concepto lingüístico diferente del *quid sit* no puede identificarse jamás con el pensamiento, por lo cual, tampoco logra superar la sabiduría monista del mundo clásico: la deificación de todas las Ideas, ahora esencias, en Dios.

Juan Escoto es así el padre del realismo medieval de los universales, porque en él, éstos conservan toda la fuerza ontológica que tienen las palabras en la vieja definición aristotélica al ser uno en el Logos-Hombre y accidentalmente múltiples en la temporalidad. Ahora, también, y a partir de su novedosa teoría, son eriugenianos los nominalistas del siglo XI, XII y aún del XIII con la gran escuela, más eriugeniana que agustiniana, de la que surgen las síntesis medievales definitivas del nominalismo.*

En el nominalismo del siglo XIV la fecunda intuición de la subjetividad absoluta de Escoto y su peculiar lingüismo encontrarán su máxima explotación medieval. (...) Es a través de la utilidad y de la utilización en un nuevo contexto social de la vieja lógica aristotélico-estoica que en los últimos siglos medievales se adquirirá conciencia teórica de lo que significa el lenguaje y el formalismo en contexto de subjetividad del conocimiento. †

En síntesis: Eriúgena es el representante típico de una fe, tanto o más natural que la razón en el hombre, por ello entre ambas no hay contradicción, ni reclamo de independencia mutua, sí solicitan autonomía de la autoridad, o verdadera autoridad que reconozca el fundamento de ambas en lo divino y no en la imposición humana. Porque entiende que no podría el hombre haber desarrollado *pistis* y *sophia*, anteriores a toda autoridad, sino a través de esa luz eterna que permite interpretar justamente el sentido de la Palabra. El Concilio de

* Cf. FORTUNY, op. cit. p. 260.

† Ibid, p. 269.

* *Pistis Sophia* (Fe y Sabiduría) es la más célebre de las obras gnósticas escritas en lengua copta.



París de 1210 y el papa Honorio III en 1225 ordenaron quemar el *De divisione naturae* "donde pululan los gusanos de la perversidad herética".

1.2. El lingüismo de Abelardo: antesala del nominalismo ockhamista*

La analogía entre el pensamiento de Abelardo y el de Ockham es un enigma, todavía hoy, para los historiadores de la Edad Media, no obstante, trataré de situar el pensamiento del primero dentro del contexto en el que se desarrolla y de acuerdo a la concepción vigente sobre los universales dentro del mismo período, es decir entre los siglos XI y XII.

En Abelardo ya está presente la problemática nominalista que originara la discusión con la escuela realista, cuyo antecedente inmediato acabamos de ver en la posición metafísica y ultrarealista sostenida por Escoto Erigena en *De divisione naturae*. Entre otras cosas la *humanitas* eriugeniana, que obra como unidad del conjunto de seres humanos, contribuye a justificar teológicamente el dogma de la transmisión del pecado original.

Frente a esto, los ultranomialistas seguidores de Aristóteles entienden que la realidad se apoya en sustancias primeras y que éstas son individuales, por lo tanto *reales* son los seres humanos concretos, no la humanidad ni el Hombre. Las derivaciones de tal afirmación saltan a la vista: los hombres individuales no están unidos en humanidad real alguna de la que participen, por lo tanto es infundado considerar a la especie humana involucrada en un pecado que, en rigor, pertenece a Adán y Eva. Obviamente que, adherir a una postura contraria a los intereses predominantemente teológicos que conducían la especulación medieval debía tener consecuencias esperadas y Abelardo tuvo que soportarlas todas por sostener, en pleno siglo XII, una tesis nominalista que perturbaba las estructuras de la tradición platónica y platonizante vigentes en la época.

De esto surgirá la querrela y el enfrentamiento entre los *antiqui doctores* para los cuales la filosofía –dialéctica *in re*– trata de esencias o realidades unificadas, inaccesibles a los sentidos y a la experiencia, y los *moderni* para quienes la filosofía o dialéctica *in voce* se ocupa de palabras que mientan una realidad múltiple que cae bajo los sentidos.

Semánticamente la diferencia entre realistas y nominalistas consiste en que los primeros, sostienen la existencia de un orden natural que concuerda con el de la ciencia o de la lógica y los segundos, afirman que las reglas del razonamiento *reproducen* ese orden esencial de las cosas, con lo cual la lógica se reduce a una construcción lingüística y a un instrumento de poder para el conocimiento. Abelardo con su *Logica ingredientibus* se inserta dentro de esta temática como un no-realista precursor del estudio de la relación entre los nombres singulares y los universales que, para él no pueden ser ni voz, ni cosas. Según él, los realistas proponen dos teorías: en una las cosas singulares comparten una esencia *idéntica* que es universal, en

* Para el desarrollo de este tema me basé en Jean LARGEAULT: *Enquete sur le nominalisme*, en "Les universaux et le langage", Nauwelaerts, Louvain, 1971.



otra se reemplaza la noción de identidad por la *de similitud*, siendo la misma cosa en parte singular y en parte universal, lo cual implica contradicción.

Para Abelardo no son los objetos del mundo los que pueden ser tanto universales como singulares, sino los sermones porque, por ejemplo, el término “hombre” designa a todos los hombres confusamente (según el lenguaje técnico de la época), en tanto que para designar a un hombre en particular decimos “ese” hombre. Con esto, el filósofo da por descontado el fracaso de las concepciones realistas y su intención de atribuir universalidad a las cosas y pasa a un análisis del lenguaje desde el que retoma la *sententia vocum* para refutar la *sententia rerum*. Por esto su nominalismo –referencia a su posición frente a los universales como doctrina de los nombres: *sententia nominum*- se presenta como un no-realismo.

Para realizar el análisis de los universales Abelardo atenderá a la *función* de éstos, recurriendo a una semántica que se despliega en tres niveles y a una novedosa teoría del conocimiento. El primero destaca la materialidad del signo porque como nombre pronunciado es una vibración del aire producido por la lengua y no puede ser jamás una cosa, menos universal: sólo obra como nombre concreto. Ahora, como los nombres no son solamente sonidos emitidos por la voz, sino que también tienen una función significante y portan un sentido, la palabra *vox* no puede traducir esto, entonces Abelardo opta por la denominación de *sermo* o *nomen*, reservando *vox* para el simple sonido. No obstante, para que un nombre signifique es preciso que sea institucionalizado voluntariamente y *tal institucionalización* no es *natural*: Dios nos ha dado el don natural de la palabra, pero, que la palabra tenga un sentido es decisión del hombre.

Esta diferencia entre lo natural y lo instituido es fundamental para la distinción *vox-sermo* y para entender que la lengua es un producto cultural, una invención humana, una convención, en definitiva que no es sustancia. La lengua tiene su dominio, sus propias leyes y como no reproduce fielmente las estructuras lógicas, es menester que la psicología intervenga para que, a través de una actividad mental, la lengua imite a las cosas. Dentro de la relación *vox-intellectus-res* el espíritu se torna absolutamente necesario porque los nombres designan una intelección antes de designar la cosa.

El segundo corresponde a la proposición como conjunto de nombres que designan cosas a través de la intelección, ésta se transforma en la mediadora entre una proposición concreta y su significación, cumpliendo el rol fundamental de captar mentalmente la *semejanza* de los seres que existen en el mismo estado. Ante la pregunta: ¿Qué hace legítimo atribuir el mismo nombre, sea este cual fuere, a varios individuos? Abelardo responderá: lo que justifica la atribución de un predicado a una cierta clase de cosas es la manera de ser que ellas presentan, modalidad que llama su “estado”: *status*.

Entonces, como la cosa propuesta no es lo mismo que la cosa dicha *vocabulum* (nombre en general), el significado de la proposición es ese estado de cosas –*status*-, un *dictum* que no aporta verdad ni falsedad si la cosa no existe. Por ello, los hombres de todo aquello que no han



alcanzado con sus sentidos tienen, más que un saber objetivo, una opinión, casi se diría una conjetura subjetiva imposible de ser verificada.^{*}

El objeto de la intelección abstracta que funda la imposición de un término en general no es una cosa, sino un *status* de existencia *quod non est res*: un estado fáctico de cosas en el cual coinciden los individuos.

El tercero hace referencia al valor intelectual de los universales dentro de la lengua. En las *Categorías* de Aristóteles se concibe a la lógica como parte del análisis filosófico que trata de encontrar los vínculos existentes entre los nombres y las cosas. Para Abelardo, en cambio, el problema se sitúa en el ámbito de la lengua entre los universales y su significación. Porque los términos universales son *nominun significatio*: el significado de los nombres y no palabras vacías.

Su postura nominalista en el problema de los universales le lleva a afirmar que éstos no son cosas, sino simples conceptos o voces con significación, y es en la posibilidad de que existan términos significativos sin nada real a lo que hacer referencia donde radica, para él, el problema de los universales.[†]

Sin embargo, *nomen est vox significativa* y el proceso mediante el cual convenimos en el significado de un nombre consiste en dirigir la atención a la totalidad de individuos existentes de la misma especie y en separar de ellos lo que a cada uno le es accidental o, lo que en la realidad se da unido. De este modo los universales sólo existen en el entendimiento como significados, como nociones abstraídas de los grupos de las cosas particulares que constituyen lo real. Tal significado es entonces incorpóreo y encuentra su fundamento en las cosas reales particulares porque ellas son pensadas en términos universales.

El término universal, en cuanto voz significativa cuyo contenido es una representación mental o una noción, no precede a las cosas particulares; las sucede, puesto que se abstrae de ellas: *universale post rem*. Según esta posición, *universale* es, en definitiva, una significación, y no como para los ultrarrealistas una esencia eterna.[‡]

Por ello es posible afirmar que, después de Abelardo cambia el mecanismo de intelección: el conocimiento parte de los sentidos, éstos posibilitan que el espíritu perciba intelectualmente a los objetos y se forme de ellos una representación o *imagen* neutra frente a su verdad o falsedad, porque con tal imagen sólo se apunta a su existencia. Con la intelección se traspone el problema del valor cognoscitivo de los universales y se pasa al problema de las condiciones de validez de la abstracción.

Para Abelardo la intelección abstracta no es más que una forma de intelección con la cual nunca se alcanza el conocimiento del individuo y aunque se lo conociera no se lograría jamás su naturaleza: así el ideal del conocimiento intelectual es el conocimiento intuitivo.

^{*} Cf. MAGNAVACCA, S.: *Sobre la rosa y su nombre en una querrela medieval*, en Separata de la Rev. de literatura moderna, nº 20, Univ. Nac. de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, 1987. p. 42.

[†] WEIMBERG, J.: *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cédra, 1987. p. 86.

[‡] Magnavacca, op. cit. p. 44.



Nada tiene de sorprendente que esta teoría conmoviera estructuras dificultosamente sostenidas en el siglo XII donde el saber ya no se concibe como sabiduría sino como ciencia y a ésta como conocimiento a través de la experiencia sensible, no como el que se creía alcanzar mediante concatenaciones silogísticas. Lo que sí sorprende una vez más es la analogía, como dije al principio aún misteriosa, que este nominalismo de cuño abelardiano, guarda prolongándose en el pensamiento de Guillermo de Ockham.

Acerca de esto último, Jolivet piensa que la filosofía de Abelardo evita tanto la fe del realismo como la del nominalismo pues, si bien es cierto que ella comparte con el nominalismo el sentimiento del origen artificial de la lengua, la idea de que no existen más que individuos, que los términos universales no revisten importancia existencial y la teoría representacional del concepto; no es menos cierto que Abelardo no abriga intención metafísica alguna y el problema de lo universal es, para él, una cuestión de predicación, por lo que con su razonamiento se limita a las formas del lenguaje.

Lenguaje cuya misión será conferir sentido, arreglar, representar y transformar si es preciso el desorden de seres individuales al que se enfrentarán tanto Ockham como Bacon, porque la realidad en el futuro ya no será una jerarquía de esencias, ni producto de un orden natural que emana de una creación inmutable. Abelardo no sólo percibe esto, sino que además anuncia:

para conferir un sentido al mundo y transmitirlo a las generaciones siguientes, sólo disponemos de esos signos que son los nombres en cuanto remiten a las cosas, es decir de esos custodios de las ideas (...) De ahí el carácter nominalista de la última abelardiana expresión de Adso: "La rosa del ayer permanece en el nombre. Nos aferramos a meros nombres".[†]

Lenguaje que pone de manifiesto que no es sólo la representación de la naturaleza la que se seculariza, sino que es el concepto mismo de representación el que lo hace a través de un lingüismo que se emancipa de su dependencia de la mediadora interpretación de la palabra que hacía la Iglesia y pasa a depender de una justificación racional e intersubjetiva para su legitimación, aun de lo sacro.

1.3. Ockham: bisagra entre medioevo y renacimiento o aurora de la modernidad

Intentaré, lo más objetivamente posible, reflexionar acerca de la peculiar filosofía elaborada por Guillermo de Ockham, la cual le valiera ser cuestionado como una de las causas principales de la crisis de la cristiandad de Occidente o calificado como *aurora de la modernidad*. Estimo que en realidad es efecto de una época conflictiva, previa al Cisma y a la

* Cf. Jolivet citado por LARGEAULT, op. cit., 93.

† Magnavacca, op. cit. p. 46.



necesaria reforma de la Iglesia (a la cual, es cierto, contribuye) en la que todos los fundamentos tambalean, incluso o en mayor medida los metafísicos-teológicos soportes del hegemónico papel universal que tal institución mantuvo durante siglos.

Guillermo, encarna la *via nova* de la subjetividad, la distancia absoluta entre ciudad celeste y terrenal, la emergencia de un cosmo-antropocentrismo al que ya no conforman las clásicas inferencias deductivas y apodípticas de participación, ni la abstracción que, vía el intelecto funciona como desmaterializadora y universalizadora de lo individual, ni tampoco el sincretismo político religioso que ejerce el papado legitimado en las llaves de Pedro y la espada de Pablo. Definitivamente es dentro del contexto descrito donde se ubica la figura de Guillermo de Ockham porque sólo dentro de él cobran verdadera trascendencia y dimensión su obra, su vida y su dudosa muerte natural.

Con este franciscano nacido hacia el 1300 en Inglaterra se inicia el pensar crítico y especulativo de una nueva época que intenta construir, al margen de la desconfianza generada por la *autoritas*, conjuntos doctrinales complejos y coherentes para explicar al hombre y a su mundo. Ockham estudia en Oxford, universidad en la cual la enseñanza se inclina hacia la *scientia* experimental, a diferencia de la de París que se mantiene atada a la *sapientia* especulativa. La presencia y la magnitud del *Venerabilis Inceptor* es sumamente discutida en los siglos XIV – XV y dentro de la cultura de Occidente, al punto que entre los libros de textos escolásticos ocupa un lugar entre los *Adversarii*. La divergencia de conclusiones a las que diversos autores han llegado con respecto a su obra desorienta y desgraciadamente las imprecisas generalizaciones con respecto a ella siguen presentes, aún hoy, en la historia de la filosofía medieval.

Este autor, del que se ha dicho con frecuencia que abría la vía del escepticismo y destruía la teología laboriosamente edificada por sus predecesores, es ante todo, un teólogo que busca un rigor lógico absoluto, inflexible con todo lo que no le satisface.

Entonces, es seguro que Ockham fue además de clérigo un ferviente creyente y profesor de la Escuela de Oxford, lugar de efervescencia de la especulación lógica, entendida como dialéctica por la fuerte primacía otorgada a la razón. Es en esta época y en este lugar, con Bacon y con Guillermo –verdaderas bisagras de su tiempo- donde amanece la ciencia natural moderna y se insinúa el ocaso que conduce a la ruptura entre filosofía y teología. Los antecedentes de tal desvinculación germinan y se perfilan, pues:

En el siglo XII, ya no es propiamente alimento para la contemplación religiosa lo que se pide al maestraescuela; se busca un conocimiento terrenal: lógica, derecho y teología; teología para una sociedad que cree regirse por ella, que tiene problemas con ella, y no con Dios. Quizás sea imposible hallar un ateo en el s. XII, pero todos tiene problema con la teología como ciencia, con su ortodoxia. †

* JOLIVET, J.: *La filosofía medieval en Occidente*, México, Siglo XXI, 1990. p. 300.

† FORTUNY, F.: *Guillermo de Ockham, aurora de la modernidad*. En Bermudo, J.M.: *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. I, Barcelona, Vicens-Vives, 1983. p.336.



Así es como Guillermo, en pleno siglo XIV, sienta las bases de una secular medievalidad que instalará la modernidad con la opción profana por el mundo y la idea de individuo autónomo. Ambas representaciones alientan la independencia de los filósofos de la mediadora interpretación de la Palabra ejercida por la Iglesia con respecto a las cuestiones *terrenales*, sin embargo, aún siguen convencidos de que su obrar está destinado y al servicio de la mayor gloria de Dios.

a. Ockham y la nueva semántica

Para el inglés la abstracción aristotélica en boga al prescindir de la circunstancia de existencia o no del objeto desvincula del mundo de la realidad, permitiendo que los hechos puros caigan bajo el dominio de la contingencia; modo éste en que se transforma en necesarios a los contenidos de nuestro conocimiento y se hace inalcanzable la evidencia de verdad. Con este planteo, netamente ockhamista, se entra de lleno en el terreno de los universales que más que los clásicos conceptos con poder cognitivo son símbolos representativos, intencional y convencionalmente aceptados para suponer por lo real y singular. Así, los términos o signos, tanto los que denotan individualidad como los que denotan pluralidad se convierten en símbolos de poder para hacer funcionar las ciencias conocidas hasta el momento y por representación, con el agregado de que tal delegación significa también, la adquisición automática del atributo de dogmática verdad y, por ende, posibilidad de imposición con carácter absoluto.

Es de este modo que la validez universal de la teoría admitida por la tradición, de una naturaleza que obra como cimiento ontológico de la verdad y la realidad de las cosas es sometida a crítica por Guillermo quien, vía la inducción, tratará de demostrar que aun partiendo de la presencia evidente del objeto de experiencia, la verdad es siempre producto humano, limitado y contingente que se expresa en el lenguaje, también limitado de la subjetividad que conoce. El Venerabilis Inceptor confirmará con su *Lógica* que su intención no es relacionar las palabras escritas u orales con los conceptos mentales, sino todo lo contrario *independizar* el lenguaje mental de la proposición sensible, para que el signo haga suyo el significado y lo articule en la lengua, porque el pensamiento humano es un lenguaje sobre la realidad, un *lenguaje mental que no pertenece a ningún idioma*.

En efecto, a todas las especulaciones que Ockham constata como pertenecientes a la declinante escolástica les opondrá su rigurosa crítica empirista, por medio de la cual demostrará que, de un modo abstracto se intenta presentar como verdadero y universalmente válido lo convencionalmente establecido como real. Desde los más variados ámbitos, el lógico, el semántico, el epistemológico, el gnoseológico, el político y el teológico, tratará de desacreditar la sacra representación y su legitimación ecuménica. Por esto, su filosofía se constituye en una denuncia de lo arbitrariamente establecido como real para hacer funcionar lo social en dirección única: la teología como ciencia, con la cual se fundamenta el dominio temporal y espiritual de la Iglesia. Para ello, desvirtuará las concepciones vigentes de la imagen, el símbolo, el concepto o la idea que evocan el modelo por contener parte de su



realidad y que tienen como objeto producir el sentido, ser signo visible del mismo, condensar un programa ideológico, ratificar y legitimar un poder transgrediendo lo real para acceder a Dios. Ockham detecta que por medio de ellos se intenta resolver los complicados problemas planteados por la concepción del mundo vigente, la que decae inexorablemente junto a su versión de un orden natural necesario, establecido por Dios a perpetuidad e inmodificable. Él lo impugna con la *Potentia Dei absoluta* de aniquilación y nada: ésta, si es tal no puede implicar contradicción, de modo que todo lo creado donde se manifiesta la *Potentia Dei ordinata* funciona sólo sobre la base de los puros hechos, subordinados a dos principios: individualidad y contingencia, por oposición a lo Absoluto y necesario.

Sostengo que esto no debe llamarnos a confusión porque, el hecho de que Ockham se enmarque dentro de la pugna sostenida entre la *via nova* (franciscanos) y la *via antiqua* (dominicos) en teología, sólo confirma la utilización de una metodología diferente para acceder a Dios, no escepticismo, agnosticismo, ni falta de fe. Además, todo el nominalismo se edifica como una reacción contra el sistema dominante y decadente, tanto en sus aspectos éticos como metafísicos e impulsa una nueva forma de hacer teología, ateniéndose sólo a la Revelación, como único modo de no limitar el universal *Logos* divino al *nominal* –figurado, representativo y simbólico- logos humano.*

Dentro de su ambiente Ockham enfrentará a sus contemporáneos tanto escotistas como tomistas y, tal renuencia, hundirá sus raíces en la teología y la condena aristotélica de 1227, que genera el contexto en contra de la aportación pagana de la *natura* griega que incluye la *necesidad*, porque los ortodoxos vivieron en ella implicada la incondicional libertad del Creador. Frente a esto, Guillermo opta por una teoría teológica más conciliadora con el pasado y formula el principio de *Omnipotencia divina* en el cual expone su contingentismo radical y se instala así junto a la reacción cristiana y, frente a la necesidad griega.

Esta polarización hacia la Omnipotencia Divina hace que Ockham dé el sentido más radical posible a la contingencia de todo ser creado. Si hay un orden innegable en la estructuración de lo real, ese orden es en definitiva también contingente, lo que en el fondo no es otra cosa que la afirmación de la radical contingencia tanto del conocer como de la objetividad de ese conocer. †

Por ello, la cúspide de la metafísica ockhamista es la *Potentia Dei absoluta*, expresión de la plena libertad de actuar y voluntad divina. En el nivel gnoseológico asume, con total conciencia de contingencia la relación objeto-conocimiento, lo cual demuestra a partir de sus teorías sobre el signo y los universales. Su punto de vista epistemológico es un intento de revalorizar contra el realismo de la esencia y el realismo de la existencia de los conceptos, desarrollado por platónicos y aristotélicos -es decir, contra el dogmatismo teológico- los derechos de una reflexión basada en la experiencia y en la práctica del discurso racional. De este modo, su doctrina adquieren un valor mayor que el otorgado por los poderes temporales y espirituales que lo condenaron y, si bien éstos lo percibieron, reiteradamente lo muestran

* Ibid, p. 74.

† DE ANDRÉS, T.: El nominalismo de Guillermo de Occam como filosofía del lenguaje. Madrid, Gredos, 1965. p. 67.



como quien abre el camino del escepticismo y arrasa con la teología ardua y celosamente edificada por sus predecesores.

Es dentro de este conmocionado ambiente donde Guillermo se manifiesta como un crítico intrépido, tanto en la vida práctica como en la especulación, construyendo sus teorías teológica, gnoseológica, epistemológica, lógica, semántica y política sobre la base de dos únicos principios:

- *Potentia Dei absoluta*, voluntad soberana de Dios que surge del Credo, siempre que no implique contradicción y *Potentia Dei ordinata* manifiesta en el orden esencial de los hechos contingentes, éste es el único que obliga al espíritu y está regulado también por el principio de no contradicción: corresponde al ámbito de la lógica, y no al de la metafísica.

Con esta separación establece la diferencia entre verdad revelada y verdad natural, confirma la escisión definitiva entre filosofía y teología y pone en crisis el orden natural tomista que, concebido por un plan intelectual de Dios, se atiene a las leyes naturales que posibilitan su comprensión.

- *Principio de economía metafísica*: sólo hay existente *singular* que se muestra en la inmediatez de la intuición externa o interna; es la “navaja de Ockham”, el instrumento dialéctico que excluye todo concepto superfluo como el universal y cuya cara positiva es la existencia de lo uno = individual.

Este principio concierne al terreno del pensamiento y no al de la realidad del ser: Dios, porque en virtud de su omnipotencia (primer axioma) no está obligado a someterse a él; pero, en el plano de la refutación filosófica mantiene toda su vigencia.

Por lo tanto, el mundo de Ockham es un totalidad de cosas individuales cuyo ser – irreductiblemente contingente- y actuar están encadenados a la voluntad divina. A la doctrina escotista -subordina las Ideas a Dios- del *ser conocido* de la criatura en el intelecto divino. Guillermo opondrá: “el ser conocido de la criatura *es* la criatura misma o su existir, de este modo es en realidad *lo mismo* que la criatura”, con lo cual ya no hay contradicción alguna. Las *ideas* son las mismas cosas que Dios produce, no son medios sino objetos de conocimiento de Dios y nada, menos los universales que son meros signos mentales se puede interponer entre ellas y Él.

Ahora, el razonamiento y la ciencia también pretenden el conocimiento: ¿Cómo se los convalida con estos presupuestos? ¿Sobre qué versa el conocimiento si no tiene por objeto realidad alguna y aspira a ser universal? ¿Qué *status* conferir a la ciencia si la esencia, el género y la especie no existen? De este modo, Ockham subvierte la cultura establecida de su época y lega a la actual el gran conflicto epistemológico en el que se desenvuelve como pensamiento occidental y cristiano, acerca de éste intentaré reflexionar sobre la base del tratamiento que realiza del signo y de los universales.



b. La dualidad del término o signo : uso y suposición.

Ockham es sin dudas el precursor de la lógica simbólica y de una filosofía del lenguaje sin sustento ontológico, de ahí el nombre de "nominalismo" que recibió su doctrina, porque en ella, justamente los nombres no son más que *flatus* (soplo, sonido) *vocis* (vox: emitida por el hombre o los animales) que pueden ser oídos y también escritos en el caso del hombre. Éstos, al ser puestos en lugar de las cosas se refieren a ellas y suponen por ellas, lo cual no implica que tal representación contenga nada de la realidad de las mismas, ni pueda manifestar nada acerca de su verdad o falsedad.

Para demostrarlo, Ockham comienza por desdoblar la naturaleza y el enunciado del signo: "(...) en razón de los insolentes, hay que saber que signo se toma de dos modos. De un modo, por todo aquello que aprehendido, hace llegar al conocimiento de alguna cosa, aunque no haga llegar a la mente el conocimiento primero de eso -como se ha demostrado en otro lugar- sino al conocimiento actual a partir del conocimiento habitual de lo mismo".* Con esto alude a un conocimiento previo de la cosa porque: "Cuando el conocimiento de una imagen causa el conocimiento de aquello por lo que es imagen, no basta que concorra con el entendimiento, sino que se requiere un conocimiento en reserva de aquello por lo que es imagen".† En principio el signo concuerda con la memoria y ésta es auxiliada por la relación de semejanza con otras situaciones previamente conocidas; así, el signo no tiene realidad, pues nada añade "realmente" a la cosa que significa. Por esto, el signo no es una naturaleza entendida como cosa absoluta, un hecho existente fuera del alma cuya realidad reside en la cosa, sino que su realidad depende del uso que se hace de él. El signo es realmente semejante a lo que significa, siendo éste el sentido en que Ockham afirma que el signo significa naturalmente: "Y así la palabra significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa; como también el círculo significa el vino de la taberna".‡ Este ejemplo, al igual que el humo del fuego, la risa de la alegría y el llanto del dolor indica que, en realidad no hay signo que no exija la intervención de una intención significante que lo establezca ya como tal y que, por ende, lo saque del orden natural.

Lo que sucede con Ockham es que se invierte definitivamente el triángulo semiótico. Las palabras no están relacionadas primordialmente con los conceptos y luego, a través de una mediación mental con las cosas: son impuestas directamente a las cosas y estados de cosas. Análogamente los conceptos refieren directamente a las cosas.

El triángulo semántico asume entonces la siguiente forma: hay una relación directa entre conceptos y cosas, pues los conceptos son los signos naturales que *significan* las cosas (*Summa Logicae*, I, 12), y hay una relación directa entre las palabras y aquellas cosas a las que se le impone como nombre, mientras que la *relación entre palabras y conceptos es*

* Para el desarrollo de este título seguimos el artículo de Patrick HOCHART: Guillermo de Occam *El signo y su duplicidad*, en Chatelet, op. cit.

† OCKHAM, G.: *Suma de lógica*, Colombia, Ed. Norma, 1994. I, 1, p. 15.

‡ _____: *Ordinatio*, Prólogo 99.

‡ *Suma de lógica*, I, 1.



ignorada (...). Las palabras significan las mismas cosas significadas por los conceptos, pero no significan conceptos.*

Entonces, para Guillermo hay una doble *naturalidad* en el signo mental que no puede ser calificada de ontológica, sino como opuesta a lo *arbitrario* y a lo *contranatural* en sentido lato, porque es un *facto* que el hombre conoce y conoce la realidad. Ahora, que el signo signifique “naturalmente” no quiere decir que sea el origen de nada, ni que de nacimiento a nada, porque su realidad depende de su uso y de un conocimiento que *supone* un primer conocimiento, ya efectuado por intuición. Es lo que Ockham equipara al concepto de representación: “*Así mismo lo representado debe ser conocido antes; de otro modo, lo que representa nunca conduciría al conocimiento de lo representado como algo semejante (...) según aquellos que proponen las especies, la especie es algo anterior a cualquier acto de entender el objeto, luego la especie no puede ser puesta como representación del objeto*”.[†] Aquí, las especies son un signo que nos recuerda algo que ya conocíamos (*habitud*) y ellas concurren a reproducir en el espíritu, mediante la imagen, lo que ya estuvo presente en el original, por ende, el signo no participa propiamente de ninguna *naturaleza*:

(...) habría una explicación epistemológica que da cuenta de tan incómoda afirmación. Si el signo real de las cosas individuales es el concepto, y la expresión física, sea esta una palabra o una imagen, es sólo un síntoma de la imagen interior, cuando se prescindiera entonces del conocimiento intuitivo de un objeto, las expresiones físicas no pueden “significar” nada. Las palabras o imágenes no crean ni suscitan algo en la mente del oyente (como sucedía en la semiótica agustiniana) si no se encuentra con anterioridad en la mente el único signo posible de la realidad *experimentada*. Sin un signo interior semejante, la expresión externa resulta ser el síntoma de un “pensamiento vacío”.[‡]

Es decir, que se precisa de la intuición que preceda y presuponga por los contenidos de la abstracción para que ésta no sea una simple ficción. Ahora, tal intuición no irá más allá de los hechos sensibles o inteligibles dados siempre a la experiencia y su cometido es sólo dar constancia de ellos, porque si el entendimiento abandona el ámbito de la experiencia no conoce, sino que fabrica *símbolos* con los que representar ese mundo de experiencias, hacerlo manejable y más apto para estructurar el saber científico.

Veamos ahora, como toma Ockham específicamente, el enunciado del signo: “*En otro sentido, se entiende por signo aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para suponer por ello o añadido a [signos] tales en la proposición, como son los syncategoremas, los verbos y aquellas partes de la oración que no tienen una significación determinada, o es apto naturalmente para componerse de tales, como es la oración. Y tomado así este vocablo ‘signo’, la palabra (vox) de nada es signo natural*”.[§] Con esto sustituye el *logos* tradicional por la *significación*, transformándola en objeto propio de la

* ECO, H.: *Significado y denotación...*, en *A propósito de Guillermo de Ockham*, Colombia, Ed. Norma, 1994. p. 39

† *Quaest. In II Sent.*, qq. 12-13. En Eco, U.: op. cit. p. 40

‡ Eco, op. cit. p. 42

§ *Suma de lógica*, 1 1, op. cit. p. 16



lógica, objeto que, al no ser ya lo pensado, sino producto o contenido del pensar, se puede expresar directamente en el lenguaje, agregándole la propiedad que lo especifica: la suposición.

El término *suppositum* es muy antiguo y con él pareció querer designarse lo mismo que con *individuum*, o sea, una realidad que subyace a los cambios accidentales y que permanece a través de ellos como su sujeto; con frecuencia y a lo largo de toda la filosofía medieval se los encuentra con idéntico sentido. En cambio, desde un punto de vista metafísico la tradición de pensamiento occidental distingue entre *natura* y *suppositum*, al igual que la teología cristiana, para poner palabras precisas a misterios como el de la trinidad de personas divinas en la unicidad de la naturaleza o, el de la unión de las dos naturalezas (humana y divina) en la persona de Cristo. Para Pedro Hispano, por ejemplo, ya el sentido originario no es el de subordinación o subyacencia, sino el de sustitución, por ello, tampoco es algo inteligido como base subsistente de otra forma, es *algo* diferente del término y su significado. Para él, lo característico del término es ser el sustituto en el lenguaje de la realidad a la que se refiere. Ockham adoptará ambas variaciones, aunque en vez de *acceptio* hablará de *uso* del término como sustitución o suplencia.⁴ Suppositio: “*Es la propiedad conveniente a un término solamente en la proposición*”.⁵

Dentro de una proposición, el signo lingüístico opera para Ockham como un *término*, del griego límite y producto de análisis, sin sentido ni validez más que en la misma y por las funciones que asume: “*Todos los que estudian la lógica se proponen mostrar que los argumentos se componen de proposiciones y las proposiciones de términos. El término no es, entonces, sino la parte próxima de la proposición. Pues Aristóteles al definir el término en los Primeros analíticos, I, dice: ‘Llamo término aquello en que se resuelve una proposición, como el predicado y [o] aquello de lo que es predicado, sea unido o dividido en cuanto ser o no ser’*”.⁶ Este término o límite se presenta como la parte cercana de la proposición porque designa una parte esencial del todo, sin la cual no podría ser y, porque tampoco: “*existe ni cabe que exista un ente completo existente por sí mismo en un género fuera del todo*”.⁷ Su carácter es el de un elemento o parte de un conjunto más extenso y no puede ser separado de él, sin que con esto se descomponga la red, en y por la cual, se establece su condición.

(...) puesto que la posición que se le asigna en el interior de la cadena sintáctica, que fija el orden y el valor de los puestos (predicado, sujeto...), es el primer criterio de su reconocimiento. Al sacar esta expresión fuera su acepción técnica, en la que denota una clase específica de términos, cabría defender que todos los términos son sincategoremas, o dicho de otro modo, fragmentos que, desprovistos por sí mismos de toda capacidad propiamente lingüística, no están investidos de ella sino en cuanto participan en el trabajo categórico de la

⁴ Cf. MIRALBELL, I.: *La transformación ockhamista de la teoría de la suposición*, en Sapientia, U.C.A., Bs. As., Año 1989, n° 172.

⁵ *Suma de lógica*, 63. 1

⁶ *Ibid*, I, 1 p. 13

⁷ *Quodlibeta*, IV, q. 7



predicación, puesto que tal es, a los ojos de Ockham y en conformidad con la tradición, la secuencia elemental y fundamental de la oración.

Ahora bien, no se puede descomponer una proposición en términos elementales y sólo sobre la base de meras referencias formales (fonéticas o gráficas), puesto que no son criterios reales; entonces será necesaria otra sintaxis que una las palabras y las cosas (exigencia de la lingüística estructural, según De Saussure). Para ello, Ockham recurrirá a la otra propiedad del signo que antes mencioné, la *suposición*. Ésta, cobra un trascendente valor operativo y se sitúa en el centro de la lógica ockhamista, a su cargo estará definir las unidades significantes de la cadena proposicional y las dicciones, porque sólo lo que se puede *significare* o *supponere* forma parte de la oración. “Habiendo hablado de la significación de los términos, queda por hablar de la suposición, que es una propiedad que conviene al término pero nunca fuera de la proposición”.[†]

Es evidente que usa *supponere* en un sentido extensional, pues hay *suppositio* cuando un término en una proposición está en lugar de algo. Es evidente también que a menudo identifica *significare* con *supponere*: significar algo, o ser supuesto, o estar en vez de algo.[‡]

Tal suposición, que es una parte esencial de la proposición, distingue y aleja al signo lingüístico de su representación: “Pero se dice suposición como una posición por otro, de tal modo que cuando un término en la proposición está por algo, de tal modo que se usa aquel término por algo”.[§] Así, el término no se limita a remitir a aquello por lo que supone, sino que se coloca en su lugar, haciendo las veces de... De este modo, el signo lingüístico no es una imagen que evoca el modelo, sino el término que por su posición tiene valor y título para imponerse al referente.

Por eso no hay que ver en esta “connotación” ningún movimiento de retorno, ninguna reduplicación de lo que habría estado presente, ninguna respuesta y ninguna evocación de una “connotación” previa, sino, por el contrario, un gesto nuevo, un sitio inaugural que se propone obliterándose como tal, “poniéndose por” y asumiendo con esta expropiación la extraña vicariedad por la que adviene “el primer conocimiento”.^{**}

El primer conocimiento se produce, entonces, por una intuición evidente (*notitia intuitiva*) del concepto, que es el acto mismo de conocer por parte del alma o subjetividad cognoscente; ésta, carga la intencionalidad que brinda el sentido y hace que el signo lingüístico suponga por una presencia inexistente. La lógica ockhamista recuerda a la semiología epicúrea, donde el concepto (*typos*) hace suyo de golpe el sentido y lo articula en el lenguaje. “El concepto no es nunca realmente lo mismo que aquello de lo que es concepto”.^{††}

* Hochart, op. cit. p. 387

† *Suma...*, I, 63

‡ ECO, op. cit. p., 42

§ *Suma...*, I, 63

** Hochart, op. cit. p. 389

†† *Ordinatio*, Prólogo, 3.



La dialéctica de la “vetustez” y de la “novedad” es la que especifica la alegoría cristiana. Es preciso agregar que ésta tuvo que considerar, para llegar a este resultado sin precedentes, sobre *nuevas bases* la relación entre el *signo* y lo *significado*, y en particular transformar la noción clásica de *imagen* o de *símbolo* en la de “tipo” de la persona y del papel de Jesús; he aquí por qué, aunque falten garantes muy antiguos, el término de “tipología” es preferible, al parecer, al término genérico de “alegoría” para designar la práctica propiamente cristiana de exégesis espiritual.*

En efecto, vemos que luego del esfuerzo escolástico por imponer la teología como ciencia y de la Reforma, la Iglesia deja de ser la única representante de la Palabra y de tener el monopolio de su interpretación como verdad universal y necesaria. La palabra, los nombres serán signos que desvinculados de la realidad sólo tienen el poder de suponerla y la verdad para ser alcanzable se debe transformar en subjetiva; ambas producto humano limitado y convencionalmente establecido.

c. Los universales y el horror natura por la *aliquod commune*

Ockham refutará la realidad de los *universales* al afirmar que no existe nada universal en la naturaleza de las cosas, que todo lo que existe fuera de la conciencia es individual o particular, por lo que queda totalmente excluida la posibilidad de recurrir a una *naturaleza común* para explicar la similitud entre los miembros de una especie. Tal impugnación arranca de la tradición aristotélica y por ello, para tratar los universales en Ockham hay que remitirse siempre a los *géneros* y las *especies* que dividen el mundo aristotélico, siendo éstos los predicados posibles del intelecto vertidos en proposiciones que se separan en términos: sujetos y atributos. Guillermo declara en la *Suma de lógica* que las proposiciones y los términos se presentan: *in mente*, *in voce*, *in scripto* y oídos; así el pensamiento, que también es un lenguaje, se vuelca en proposiciones donde el término tiene un sentido, se refiere a una cosa de la que es signo y en cuyo lugar está: “*se dice suposición como una posición por otro, de tal modo que cuando un término en la proposición está por algo, de tal modo que se usa aquel término por algo*”.[†]

Por lo tanto, él formulará el problema de los universales a partir de la teoría de la *suppositio*, que puede ser: *materialis* (el término significa la palabra misma que designa), *personalis* (el término es sustituto de un objeto individual pensado = intuitivo) y *simplex* (el término es sustituto de la especie concebida abstractamente = abstracto) o, lo que es lo mismo, sobre qué papel *representa* el sujeto en una proposición.

Así informa: “*se da suposición personal cuando el término supone por su significado y se usa significativamente, (...). ‘Todo hombre es animal’, ‘hombre’ supone por su significado, porque hombre no se impone sino para significar a estos hombres; pues no significa propiamente algo en común a ellos, sino a los hombres mismos (...). Se da suposición simple*

* PÉPIN, J.: *Teología y filosofía en la Edad Media*, en Chatelet: “Historia de la filosofía”. Madrid, Espasa Calpe, 1983. p. 267.

[†] *Suma de Lógica*, Colombia, Ed. Norma, 1994. I, 63.



cuando el término supone por la intención del alma, pero no ejerce su función significativa. (...) 'El hombre es especie', el término 'hombre' supone por la intención del alma, porque esa intención del alma es especie, y, sin embargo, el término 'hombre' no significa, hablando con propiedad, esa intención, sino que esa palabra y esa intención del alma son solamente signos subordinados en el significar lo mismo (...). Se da suposición material cuando el término no supone significativamente, sino que supone o por la palabra hablada o por la escrita. (...) 'hombre es [un] nombre', 'hombre' supone por sí mismo, y sin embargo, no se supone por sí mismo (...)."

La suposición simple es la que contiene la *aliquid commune*, lo algo en común a esos individuos y es, según Vigneaux,[†] la materia del problema de los universales; ahora, que ese algo común sea real o no, no le importará nada al lógico, pero sí le importará al científico y al metafísico. En la suposición simple, el término supone por una intención del alma y no es tomado significativamente, el término "hombre" no está por hombres singulares, tampoco ninguno de ellos es una especie, sino una intención mental. Así, un término no supone por su significado cuando supone *simpliciter*, porque no cabe tomarlo por su significado o su sentido, sino con referencia a casos singulares, caso contrario se cae en un sin sentido, en un sin significado. Esto, en el fondo delata la postura metafísica de Guillermo, según la cual se suprime el principio intrínseco de inteligibilidad de la realidad –esencia- y se establece una dicotomía irreductible entre realidad singular e ideas universales.[‡] Aquí, asombra el parecido con los debates epistemológicos actuales acerca de cómo relacionar el lenguaje de lo teórico con el lenguaje de lo observacional.

Esta división entre lo metafísico y lo lógico, más precisamente entre lo onto-teo-lógico venía insinuándose desde tiempo atrás (siglo XII: Abelardo) y Ockham de alguna manera la concreta en la experiencia de la existencia como un *hecho* absolutamente contingente, sin naturaleza común, sin ninguna necesidad causal. Su mundo es un conjunto de cosas individuales cuyo ser –irreductible mente contingente- y actuar están sometidos sólo a la libertad y a la voluntad divina. Por ello, el rasgo esencial del ockhamismo es una polarización del singular que se concreta en una metafísica de lo individual[§] y se revela como animadversión por las *naturalezas*. Su horror *naturae* abarcará tanto a la *natura comunis* de Escoto como a la *natura potentialis*, con fundamento "in re" del realismo moderado de un Santo Tomás. Porque ella:

Ofrece la base de solución al eterno problema de los universales y es la garantía para la validez objetiva del conocimiento universal y necesario que constituye la ciencia. [§]

Respecto al tema, Ockham sostiene en las *Sentencias* que la doctrina de la naturaleza común se planteó como una cuestión equivocada; para él se debió preguntar: "¿Cómo puede

* OCKHAM, G.: *Suma de lógica*, LXIV. En Clemente Fernández, S.I.: *Los filósofos medievales*. Selección de textos, Madrid, B.A.C., 1979. Tomo II. p. 1092/3.

† Cf. VIGNAUX, P.: *El pensamiento en la Edad Media*, Méjico, F.C.E., 1954. p. 78.

‡ Cf. MIRALBELL, op. cit. p. 134/135.

§ Kant, siglos después, concretará esta metafísica de lo individual.

§ DE ANDRÉS, T.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos. 1969. p. 28.



convertirse en universal una cosa singular?” (Inducción). Y no: “¿Cómo se convierte en singular o se individualiza lo universal?” (deducción). Porque, si todo lo que hay en la Naturaleza es singular, entonces el problema es explicar cómo el concepto -hecho singular de conciencia- puede actuar como universal para significar, *naturalmente*, diversas cosas.

Para Ockham, la naturaleza no se contrapone al singular, pues sin él no existiría y para Duns Escoto, ella en sí misma, no es ni singular ni universal, sino simplemente *comunis*, lo cual para el primero es como hacerla coincidir con un universal real en el orden físico. El resultado de la disputa con el formalismo escotista culmina con la afirmación decidida del singular, la negación de la distinción formal de la *natura comunis* y de la diferencia individuante. Porque:

*Los esfuerzos escotistas por buscar un principio de individuación distinto de la realidad misma del individuo, que es el dato inmediato, vienen a ser para Ockham un sin sentido paralelo al querer encender una candela para “ver” la luz del sol.**

Según Guillermo, para el realismo moderado en cambio, la natura es bifronte, pues la universalidad, incompatiblemente, coexiste con la singularidad:

Toda vez que una mera denominación extrínseca es a todas luces insuficientes para explicar esa universalización del singular, si ya de antemano no anida en él una “natura” auténticamente y previamente universal.[†]

Ockham detecta un platonismo velado en la teoría tomista del universal *fundamentaliter in rebus*, distinto del singular sólo por distinción de razón (“siendo uno se dice de muchos”): esto es, que la mera *distinción* de razón entre *natura* y singular, es para él, una abstracción y un encubrimiento de la concepción platónica del ser. Ésta sostiene que el universal es la reproducción de la “forma” que constituye el alma de lo real; en cambio, para el inglés, el universal es un *hecho lógico* que se define simplemente como lo que “se dice de muchos”, un atributo posible de varios sujetos.

La generalidad propia de nuestros conceptos es por completo y exclusivamente producto de nuestra mente, nada hay que responda de ella en la naturaleza de las cosas mismas; por consiguiente, nuestro conocimiento por ideas generales carece de objeto: no es ciencia, sino mera lógica.[‡]

Gilson también dirá que la lógica se refiere al aspecto formal del pensamiento, no a la naturaleza u origen del concepto y menos aún a la existencia de sus objetos externos; por ello,

* En rigor, aquí lo que está en juego es la dialéctica descendente de participación de todo lo creado, tanto gnoseológica como ontológicamente hablando; para Ockham no hay participación, hay un sujeto que intuitiva e intencionalmente elabora un signo universal que supone por lo singular existente.

† Según Gilson, para Avicena y para Escoto, la noción de esencia o naturaleza común no es ni universal, ni singular, sino indiferente a ambos; para que sea universal, el entendimiento debe ensancharla y para que sea singular, contraerla. Esta naturaleza no es pura nada, sino que es objeto del entendimiento divino que la produce; por lo tanto, posee el ser de tal objeto: es un ser inteligible.

‡ DE ANRÉS, op. cit. p. 58.

† Ibid., p. 51.

‡ GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid, 1960. p. 21.



es imposible solicitar de ésta una respuesta filosófica sin hacer del resultado una cuestión insoluble. Pero a Guillermo no sólo no le interesa cuál sea la esencia de la universalidad, sino que además reacciona contra toda posible exigencia de una instancia *metasingular* que garantice la validez del universal y la ciencia soportada en él. Su reacción es su mérito, pues con esto aporta a la lógica de la Baja Edad Media una filosofía, una reflexión metalógica de cara a las interpretaciones reinantes de la lógica tradicional aristotélica que pasan del hecho físico sensible a la metafísica sin que haya nada que vincule a ambos.

En rigor, vemos que el franciscano no niega la universalidad, sólo que para él, el universal es una intención del alma^{*} -fundamentalmente subjetiva- o un signo instituido voluntariamente que, como ya hemos visto, supone por las naturalezas concretas y que al no ser una sustancia existente fuera del alma, carece de realidad objetiva. Ejemplifica Ockham: “Por esto mismo también se seguiría que Dios no podría aniquilar a un individuo sustancia si no destruyera los demás individuos, porque si aniquilara algún individuo, destruiría todo lo que es de la esencia del individuo, y en consecuencia destruiría aquel universal que está en él y en los otros (...) los demás no permanecerían, pues no pueden permanecer sin una parte suya, cual es aquel universal”.[†]

Este planteo no es nuevo, ya estaba contenido en San Agustín al afirmar la existencia del *verbum mentis* que vincula la realidad exterior con el lenguaje interior de la subjetividad cognoscente. “En presencia del *sensible*, despierta la *atención* que, al unirse a la *noción*, produce el *verbum*. Pensar es entonces, pasar lo *impreso* en la memoria a *expreso* en el entendimiento”.[‡] Ahora, para el de Hipona lo que perciben los sentidos nunca es la unidad (*unum*), sino la pluralidad (*multa*), por ello afirma una verdad *subjetiva* e innata que está dentro del sujeto –*Sapientia*- y una verdad *objetiva* que está en la razón, pero no es de la razón porque es superior a ella y común a todos –*scientia*-; el fundamento de ambas es Dios.

El tratado incompleto *De dialéctica*, cuya paternidad agustiniana está hoy reconocida, presenta una semántica original, influenciada por los estoicos, (...) Esta semántica se completa con las disertaciones en *De doctrina christiana* (II, 2-3), fundadas sobre una distinción entre signos “naturales” y signos “convencionales” y una teoría de las “inferencias naturales”, donde se nota la influencia combinada de estoicismo y escepticismo.[§]

Ahora, con el *Venerabilis Inceptor* el problema trasciende la unicidad de ese *Logos universal* porque, si bien se da una cierta inmediatez de contacto entre la subjetividad pensante y la realidad conocida –conlleva todavía un cierto determinismo natural-, el conocimiento es fruto de una mediación de signos convencionales que, no son producto de lo *natural*, sino de lo voluntariamente establecido como real –es en este punto donde más se advierte su similitud con el pensamiento de Abelardo- y, por ende, sin intervención divina.

Subjetividad cognoscente concreta y limitada, lenguaje “que no pertenece a ningún idioma”, son el campo filosófico de Ockham y en él, culmina la tendencia espiritualista

^{*} *Suma de Lógica*, Colombia, Ed. Norma, 1994, I, 15.

[†] *Ibid.*, p. 67.

[‡] PEGUEROLES, J.: *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972, p. 53.

[§] LIBERA, A.: *A filosofía medieval*, Rio de Janeiro, J.Z.E., 1990, p., 16.



franciscana, con su defensa a ultranza de la independencia y creatividad, la autarquía del espíritu.

Una consideración final: la idea filosófica de *secularización de la naturaleza* en sus distintos niveles: necesidad-creadora-universal, contingencia-creada-individual permite ver la subsistencia histórica de una *conflictividad* interna que recorre como columna vertebral toda nuestra cultura y es además, la clave que permite hablar de una solución de continuidad sin rupturas entre medioevo y modernidad, de un *problema teológico de la modernidad* que, obviamente no resuelto se traslada a la contemporaneidad y asume la forma de un enfrentamiento entre la naturaleza que se trata de negar, y la ciencia que se trata de exaltar. De este modo Occidente asiste a la eterna presentificación de su *horror natura*, manifiesto en sus deseos por transformarla y dominarla a través de su contraria, más el agregado de la técnica.

El hoy, llama a retomar los problemas preponderantes de la filosofía de la Naturaleza, pues en su abandono se advierte una cierta concepción del espíritu, de la historia y del hombre que se encierra en lo incorpóreo y da, por esta razón, una imagen *inmaterialista* de ellos.[†] Y porque a pesar de todo, tampoco hemos conseguido revocarla.

d. Gnoseología y epistemología ockhamistas: efectos teológicos.

La filosofía de esta época, jamás tan *ancilla theologiae*, comienza a manifestar cansancio metafísico y desconfianza en sus resultados, por lo cual la atención de los pensadores comienza a derivarse hacia campos más a cubierto de las inseguridades de la abstracción o de los formalismos, a terrenos en que la intuición y la observación suministren los materiales que ya no se pueden esperar de la teología. En este ámbito, Ockham mantendrá un fideísmo religioso, sumiso y total; pero, en el terreno filosófico revalorizará la experiencia cognoscitiva, por sí misma, de los hechos singulares y concretos. Fuera del conocimiento experiencial que se da en contacto con lo real dado, sólo hay construcciones subjetivas para ordenarla y manejarla en un tratamiento científico, que, más que conocer, manipula las cosas para obtener determinados resultados.

Ahora, como dije al principio, con esto Ockham pone en crisis el orden natural tomista, subvierte la cultura establecida de su época y lega a la actual el gran conflicto epistemológico en el que se desenvuelve como pensamiento occidental y cristiano. Porque y nuevamente, si el razonamiento y la ciencia también pretenden el conocimiento: ¿Cómo se los convalida con estos presupuestos? ¿Sobre qué versa el conocimiento si no tiene por objeto realidad alguna y aspira a ser universal? ¿Qué *status* conferir a la ciencia si la esencia, el género y la especie no existen?

“Aquello de lo que hay ciencia” no es la cosa *real* y *supuesta* (sub: por debajo de...), ni el sujeto ni el objeto que no intervienen como tal en ningún momento en el proceso de la

[†] FORTUNY, F.: *Guillermo de Ockham, aurora de la modernidad*. En Fortuny y otros: *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. I, Barcelona, Vicens-Vives, 1983. p. 345.

[†] MERLEAU PONTY, M.: *Posibilidad de la filosofía*, Gallimard, Madrid, 1968. p. 170.



ciencia, puesto que el objeto se neutraliza dentro de un concepto cuya tarea es suponer la presencia, haciendo las veces de...

En el sentido estricto, aquello sobre lo que versa la ciencia, lo que constituye el sujeto y el objeto, la materia y el propósito, esto no puede ser más que lenguaje, proposiciones y términos: 'toda ciencia sólo se refiere a proposiciones como a lo que es sabido, pues sólo hay proposiciones sabidas'. Así, pues, es en la proposición donde reside exclusivamente la ciencia.^{*}

Ilustra Ockham "Una proposición no está sino en la mente o en la palabra o en lo escrito; entonces sus partes no están sino en la mente (...); pero las sustancias particulares no son de este estilo. Resulta entonces que ninguna proposición puede componerse de sustancias. Pero la proposición se compone de universales, entonces los universales no son sustancias de modo alguno".[†] En efecto, para él la ciencia es cierta práctica de signos que suponen, ellos son los instrumentos y también los contenidos de esa operación de identificar en la que consiste como saber, porque al funcionar lo real por representación, la ciencia inmersa en esa red significativa, sólo supone un poder de referirse a otra cosa. Y si se entiende por sujeto de la ciencia no al intelecto, sino a una actividad inmanente al espíritu en la que el acto de conocer o su producto (*fictum*), en su ser real (*esse subjectivum*) se identifica con su contenido representado (*esse objectivum*), entonces dicho sujeto es el mismo que el de la conclusión. Ejemplo de esto es lo que Guillermo dice acerca de la filosofía de la naturaleza: "Hablando con propiedad, la ciencia natural no trata de las cosas sujetas a la corrupción y generación, ni sobre las sustancias naturales, ni sobre las cosas en movimiento, porque tales cosas no son sujeto ni predicado en ninguna proposición sabida por la ciencia, sino que, hablando con propiedad, la ciencia natural versa sobre las intenciones (o conceptos) del alma comunes a tales cosas y que suponen precisamente por ella en múltiples proposiciones".[‡]

En este texto, Ockham reduce la ciencia a su práctica para limitarla a los objetos que manipula efectivamente en el ámbito de la suposición, pues "de una forma metafórica" e impropia se dice que la ciencia natural versa sobre las cosas corruptibles y móviles, porque trata sobre términos que suponen por tales cosas. Así, el poder de la ciencia para la disposición y variación de sus enunciados radica sólo en los términos y las modalidades posibles de suposición. Para avalar lo dicho, Guillermo recurre a Aristóteles y al final de la *Expositio super VIII* afirma: "Así distinguir las preposiciones (según la suposición de términos) es el arte que nos ha sido transmitido desde el Filósofo (...)."

Con esto Ockham renuncia a lo "real dado", desrealiza el objeto de conocimiento al agotarlo en la manipulación de conceptos y transformarlo en un juego de signos, donde "la cosa" queda como sinónimo de suposición. Ahora, la "intención" del signo no es llevar mediante los mecanismos de especulación a la posesión real de la cosa, sino por el contrario a su desposeimiento y desaparición. Ockham es explícito: en el saber, el status de la cosa frente

* Hochart, op. cit. p. 392.

† *Suma*, I, 15.

‡ *Libros Physicorum: Expositio super VIII*, Prólogo, p. 9.



al signo no es más que *supuesto* y dicho signo sólo tiene *capacidad de ficción*, por lo que las pretensiones de saber absoluto se convierten en nada.

(...) el concepto no es en modo alguno una "imagen mental", sino un término implicado en una red de significantes: la de la "proposición mental", sin que, por lo mismo se pueda tener por originario (...) si fallan los puntos de referencia por los que es habitual asegurarse del estatuto de un ente, es que el signo "suponente" no cesa de subvertir el fondo mismo de la ontología que con obstinación pretende comprenderle reduciéndolo a no ser más que una simple especie subsumida en la generalidad bien sujeta del signo en general, lo cual repugna a la "suposición" sin apelación.

Dije, al desarrollar el tema de los universales que la suposición simple dada en "el hombre es especie" –hombre supone la intención del alma que es *especie*-, contenía la *aliquid commune*, lo algo en común a todos los individuos, por lo cual para Vigneaux ésta era la materia del problema de los universales y que, ese *algo común* –la especie- sea real o no, no le importa al lógico que se maneja, para Ockham, con objetos formales sin criterio de realidad, pero si le importa al científico y al metafísico. Guillermo, entonces, montará su concepción de la ciencia sobre la *suppositio personalis*, la única en la que el término supone por su significado y mediante la cual: hay significación de realidad. Ésta al expresarse en "todo hombre es animal" –hombre *no* significa propiamente *algo en común* a ellos-, conlleva un criterio extensional con el que se puede aludir a la singularidad o a la universalidad, sin necesidad de referencia ontológica a las especies: "De modo universal, la suposición personal es aquella en la que el término supone por su significado, sea aquel significado una cosa fuera del alma, sea una palabra, sea una intención del alma, sea escrito, sea cualquier cosa imaginable; así, cuando quiera que el sujeto o el predicado de la proposición supone por su significado, y se tome así significativamente, siempre la suposición es personal".¹ En la suposición personal, el término supone por su significado y al "estar por sus inferiores" señala individuos: la *inversión* ockhamista está aquí: el fundamento de lo significado ancla en el carácter singular del *suppositum*. Lo significado son los singulares y sólo la suposición personal es significativa.

Entonces, aquello de lo que hay ciencia sería de lo singular e intuitivo mentado por la *suppositio personalis*, no de lo universal abstracto contenido en la *simplex*. Ahora, lo significado es *a priori* de su suposición por las cosas, puesto que para que un término signifique una extensión de individuos requiere de ciertas notas mínimas que lo comprendan para entender su significado y desde el cual se pueda *identificar* a los casos singulares como suyos. *Estar por* casos particulares no dice nada, si no se sabe *de qué* son casos particulares; además, la singularidad por sí misma tampoco constituye un contenido semántico. Esto es lo que hace que la lógica extensional se origine y continúe a la lógica intencional, lo cual no ocurre con la radicalización extensionalista y cuantificacional de la teoría de la *suppositio* que

¹ HOCHART, op. cit. p.396.

¹ *Suma*, 64, 195. p. 248.



hace Ockham. Pero es un instrumento lógico adecuado para sus propósitos: metafísica del singular, gnoseología de la intuición y crítica a la metafísica tradicional.

Frente a la lógica, ciencia de intenciones segundas, está la física como ciencia de realidades, sin que por esto se pueda deducir paralelismo alguno entre ellas. Del mundo físico hay que admitir lo que la experiencia certifica, no lo que la razón inventa, si no se quiere falsear la realidad y poblar el mundo de entidades imaginarias: esto atendiendo al principio de economía metafísica. El intento de buscar leyes físicamente inmutables, regidas por la relación causa-efecto y fundadas en la naturaleza es negado junto a la razón abstracta en un mundo poblado de hechos *absolutos* y contingentes al que sólo se accede por medio de la experiencia y observación de las realidades concretas y con ello a la verdad.

Bien podemos decir que del tratamiento de tales problemas (física aristotélica y filosofía natural escolástica) ha desaparecido la sombra directora de la metafísica con su método preferentemente deductivo. Si queremos ha habido un trastrueque total en el estudio de los problemas de la física. (...) En una palabra, la física empieza a tener poco de "filosofía de la naturaleza", para ir convirtiéndose en una ciencia empírico-matemática.[†]

Veamos ahora las consecuencias que para la teología acarrearán estas inquietantes aseveraciones y como operan con relación a sus contemporáneos escolásticos. Ockham metafísicamente sostiene la *equivocidad* del ser: "*Vista la equivocidad del término...*"[‡] lo cual implica que su predicación es posible de *varios* conceptos y con este planteo se sitúa como tercero en discordia entre las metafísicas de sus contemporáneos, pues no cabe en él ni la analogía de Tomás -limitada a lo externo y aplicable sólo a los vocablos-, ni la univocidad como predicación de *un* concepto de Duns Escoto; salvo desde un punto de vista lógico en el que los conceptos generales, entre ellos el de ente, tienen el mismo valor simbólico respecto de los inferiores por ellos significados o de los que se predicán o, por los que suponen. Cuando el ser (*ens*) se aplica a objetos que pertenecen a diferentes categorías, entonces sí hay concepto unívoco común a Dios y a las criaturas.

La metafísica como saber científico que clava inmediatamente en la realidad, desaparece. La metafísica, como cualquier otra ciencia, se ocupa directamente de un complejo de símbolos de las realidades estudiadas. Sólo indirectamente se refiere a lo real.[§]

Esto no es en lo único que Guillermo difiere metafísicamente de ellos, también -como se vio más arriba- rechaza la definición de la ciencia por su sujeto, como lo hace Escoto, al identificar la misma con la conclusión adquirida mediante el conocimiento evidente del sujeto y del predicado. Además, refuta la unidad numérica de la *scientia* tomista, pues considera que la misma realidad entendida bajo un mismo aspecto puede ser objeto de diversas ciencias, o sea que un mismo hábito puede apuntar a objetos diferentes. La ciencia es en este sentido una

* Cf. MIRALBELL, op. cit. p. 131 y 136.

† RÁBADE ROMERO, S.: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Instituto "Luis de Vives", Madrid, 1966. p. 164.

‡ *Suma...*, I, 3

§ Rábade Romero, op. cit. p. 130.



colección de conocimientos o de hábitos: complejos, incomplejos, principios, conclusiones, corrección de errores, resolución de falsas doctrinas, etc.

En efecto, vemos que el Venerabilis Inceptor intenta seguir siendo fiel al concepto aristotélico de ciencia como estudio de lo universal y necesario, pero que tampoco el mundo de los singulares contingentes le ofrece apoyo seguro para esas características buscadas. Por ello y para que la ciencia siga tratando de lo universal se refugia en los conceptos mentales, las palabras, los términos y su relación dentro de las proposiciones; de éstos va a tratar tal ciencia.

La realidad sólo es atendida por la ciencia mediatamente, en cuanto esos términos y proposiciones tienen un valor significativo y supositivo por las realidades mismas. (...) La ciencia se nos ha convertido de esta manera en un sistema de signos de las cosas.[†]

Rábade Romero, advierte del peligro que encierra este concepto de ciencia al ser llevado a la teología, puesto que de esto al agnosticismo habría poca distancia y además porque, siguiendo al Estagirita, Guillermo distingue entre demostración y prueba: la primera, debe contener principios o premisas racionalmente evidentes y necesarias; la segunda, alude a lo probable, a lo que no puede ser alcanzado por demostración. Por lo tanto, la demostración no es aplicable a la teología sobrenatural, -ni a muchas verdades de la filosofía y ciencias naturales- porque no es demostrable ningún argumento que contenga premisas tomadas de la revelación; Dios no es *demonstrabilis*, sino *probabilis*. Ahora, se puede *probar* la existencia de Dios si se encuentra algún efecto de Él donde no sea posible el *processus* al infinito en el encadenamiento de las causas de la producción eficiente de las cosas. Este efecto es para Ockham la conservación de realidades absolutamente contingente; el primer "conservante" es responsable y causa explicativa de este hecho de experiencia que es la conservación de las cosas que no tienen en sí ninguna necesidad. En rigor, el agnosticismo ockhamista se transforma en una lectura apresurada.[‡]

Entonces queda claro que para Ockham, la existencia de Dios, la creación y la inmortalidad del alma son *objetos de fe* y no de demostración, ya que no pueden ser conocidos con evidencia por la razón o por la experiencia y también que, de la teología que sobre ellos trata no puede haber ciencia. Con esto se visualizan ya los efectos que para la teología tendrá esta nueva formulación gnoseológica y epistemológica ockhamista fundada en la subjetividad y emancipada de toda intervención divina. Porque, la misma se traducirá en una creciente separación de los ámbitos *temporalia* (filosofía) y *espiritualia* (teología), antes fuertemente unificados por la Iglesia. Tal desvinculación de la metafísica tradicional conducirá, inexorablemente a una secularización de la representación del tiempo, de la historia, de la ciencia, de la Naturaleza y del hombre porque, la vida ya no será la marcha hacia la realización de una gran teofanía, sino la marcha hacia la realización de un progreso que se

* Cf. LARRE, O. Y BOLZÁN, J.: *La teoría de la ciencia en Guillermo de Ockham*, en Sapientia, U.C.A., Bs. As., Año XLV, nº 177, p. 216.

† RÁBADE ROMERO, S, op. cit. p.130.

‡ Ibid, 153.



confía a la suficiencia de la razón humana creadora del reino de sus propios fines. Así, las ansias de conquista del *Imperium* celeste son desplazadas por las del terrestre y fructifican en la universalización expansiva del occidental Logos cristiano, el cual avala, entre otras cosas, el surgimiento de los Estados independientes y de la ciencia experimental moderna. El paradigma se mantiene, sólo cambian los objetivos y los métodos para lograrlo.

e. Repercusiones modernas del lenguaje y del pensamiento ockhamista

Todo lo descripto, permite interpretar el pensamiento de Guillermo de Ockham como innovador, y al hombre como un gran sociólogo que supo captar muy bien los datos relevantes que le suministró su época, es por ello que su vida y su obra testimonian el cansancio y agotamiento metafísico-teológico que afecta a todos los filósofos de fin de siglo y de ciclo medieval, verdaderos precursores y gestores del *Rinascimento*.

El extenso espacio que ocupa la *media tempestas* es sinónimo del hegemónico poder universal que ejerce la Iglesia en todos los ámbitos, ésta impone como necesaria su mediación entre lo temporal-celeste, y se representa con la teoría de las dos espadas que simbolizan y demuestran tal potestad dentro de los dos órdenes mencionados en el nivel social y, sobre cuerpo y alma en el nivel individual; además, "la una *debe* subordinarse a la otra, la temporal a la espiritual. Son las dos espadas de las que habla el Evangelio, encomendadas a San Pedro, conforme a la *interpretación* de canonistas y teólogos".⁶ La Iglesia debía asegurarse de ser la representante de la única interpretación posible de la Palabra y junto a ella, de tener el poder para extenderla universalmente, lo cual hacía a través del *Imperium* -dos espadas-. Pero, la ciencia de Dios, la teología, no siempre coincidía con la fe de la revelación, entonces, la sabiduría -*phylosophia*- debía estar en medio y al servicio de ambas para evitar su escisión, cosa que consigue durante siglos.

Esta es la concepción de mundo vigente durante el transcurso de la vida de Ockham, *aurora de la modernidad*, paso previo al gran conflicto filosófico teórico-práctico que se origina en las divergencias existentes entre especulación abstracta y experiencia, haciendo aparecer inexorablemente dos planos de verdades, irreconciliables entre sí: revelada y natural. Éstas, no sólo delimitaban los dos niveles existentes para la ortodoxia clásica: el inferior, llamado teología natural y el superior, llamado teología revelada, sino que además, acarreaban serias dificultades a la hora de fijar la participación de doctrinas como la creación y la providencia a un nivel determinado. Por ello, era inevitable que el nivel inferior se rebelara finalmente contra el superior: "el primero reclamó el derecho de convertirse en la totalidad del edificio y negó el derecho del nivel superior a ser independiente. En teología esto recibe el nombre de "racionalismo". Había algo en la estructura misma de la ortodoxia que hizo posible esta

⁶ G. VILLALOSADA, S.: *Historia de la Iglesia católica*, Madrid, BAC, 1958. Tomo II. pp. 32/33



revolución del racionalismo.* La escisión entre teología y filosofía, es así el paso previo al abismo moderno entre filosofía y ciencia experimental.

Entonces, vemos como progresiva e incipientemente, comienza a erigirse un nuevo orden, escenario del Cisma y la Reforma, testigo del fin de la antigua sapientia y del triunfo de la teología como ciencia -scientia-, el cual fructifica en una todavía ambigua secularización, evidente por sus resultados. Ellos son, primero: mediante la Iglesia se respalda el supuesto de un pensar europeo cuya trayectoria proviene de una fuente única, un Dios racional con el que se demuestra el origen cristiano de la episteme moderna y, por ende, su garantía de verdad. Segundo: ya se vislumbra la discontinuidad con lo antiguo que asumirá la revolutio cristiana renacentista con la idea antropocentrista de una interioridad agustiniana que se despliega en la ciudad terrena y se constituye en el antecedente del sentido de crítica* que utilizará la modernidad, germen de las prerrogativas del futuro sujeto-fundamento Tercero: la idea de Naturaleza deja de ser la imagen de un orden fijo, inmutable, universal y necesario, respetable producto del Creador, para convertirse en un hecho individual, absolutamente contingente y modificable a voluntad del hombre.

Dentro de esta nueva cosmovisión que ya se percibe, Guillermo se muestra como un ortodoxo apegado a la fe y a la Revelación en religión y como un revolucionario empirista cuando de las ciencias que estructuran el saber conocido hasta ese momento se trata; en realidad un implacable dualista que, si bien no disuelve el orden cívico y teológico agustiniano reinante, lo desvincula totalmente. Igual suerte correrá el orden natural tomista al ser puesta en crisis la relación causa-efecto, según la cual, hombre y mundo se atienen a ciertas leyes que hacen posible su comprensión. También sucumbe la lectura antropológica hecha por Tomás de la *imago Dei* en la trascendencia y de la *semejanza* en el mundo*. En rigor este es el punto clave sobre el que girará toda la meditación ockhamista en un intento por modificar las cosas: un poder monopólico y corrupto, la Iglesia, que se impone a través de un orden -*spiritualia*-, construido a tal efecto para justificar su expansión universal, y que se resiste a ser desplazado por otro -*temporalia*- con deseos de emancipación, compuesto por los estados emergentes y las respectivas instituciones a su servicio: derecho, universidad, comunidad, etc. Ockham tratará de desligarlos y apelará también a lo argumentado por las Escrituras en su referencia textual al reino de Dios que no es de este mundo y a su contrapartida, la dación al Cesar de lo que es de él. Ahora, es menester sustentar de algún modo a esta nueva, secular concepción de mundo y para ello se requiere además de un cambio en la forma de representación de lo social, de un cambio en la forma de representación del

* TILLICH, P.: *Pensamiento cristiano y cultura de Occidente: de la Ilustración a nuestros días*. Bs. As., La Aurora, 1977. Segunda Parte. p. 331

* La sensación para Aristóteles es una *passio* del alma, para Agustín es una *actio* del alma, que con lo superior, el espíritu "juzga" lo inferior, corporal y material por medio de las *rationes aeternae*; el intelecto agente de Aristóteles produce *conceptos*, la iluminación agustiniana produce la *verdad* del juicio. Por ello, el juicio y no la abstracción es la clave de la teoría del conocimiento agustiniano-franciscana y éste exige directo conocimiento de la realidad sensible por parte de individuos concretos.

*En el futuro esta representación es reemplazada por la del hombre constructor, de su propio mundo, de su propia imagen, de su propia historia, que sólo necesita del espejo para ver reflejada su obra.



sujeto que la fundamenta; ambos solicitan una estructura de discurso diferente que, a la vez que los legalice, los legitime.

Este discurso adquiere toda su fuerza y ancla en la controvertida lógica ockhamista, caballito de batalla de sus detractores y que en realidad no es nueva porque ya estaba contenida en la lógica *in voce* de Roscelino. Éste, definía a la misma como el arte o instrumento de relacionar correctamente el lenguaje, introduciendo así un hiato que destruía la continuidad clásica entre lógica y realidad. Esta nueva doctrina, que abre la *via modernorum* del filosofar, hace de la lógica una teoría sobre la proposición gramatical donde el lenguaje se justifica *dentro* de sí mismo y no por participación en lo real. Ockham, adherirá a lo expuesto incorporándole la captación del *sentido* que se articula en el lenguaje* y que permite, por su estructura lógica, la comunicación entre los hombres, lo cual posibilita además, adquirir, transmitir, modificar y construir, entre otras cosas, el saber obtenido mediante consenso dentro de una comunidad de la que se es parte; es decir, no arbitrariamente instituido, sino por convención.

La gran transgresión de Ockham está aquí y se opera con la inversión metafísica y lógico-lingüística que realiza al reaccionar contra la teoría de la representación establecida por la tradición. Pero a la cual, a sabiendas o no, no destruye sino que transforma en una nueva forma de representación que reconoce a la subjetividad inalienable como la portadora de un sentido a conferir intersubjetivamente; esto es posible porque la interrupción entre lo terrenal-celeste transfiere el eje de la tensión del diálogo interior Dios-hombre a la relación creatividad humana-naturaleza. La fuerza con que la nueva relación asume tal interrupción permite a la representación ockhamista transmutar la metafísica de lo universal en la de lo individual existente, con un lenguaje más simbólico que nunca, al ser convencional y porque, no hay sentido asignado previamente por institución alguna, ni Naturaleza *comunis* de la que participe que le otorgue el carácter de verdad única o metasingular. Por lo tanto, la pretendida universalidad ontológica se reduce, para Ockham, a una forma solapada de presencia de la Naturaleza *en* lo singular contingente, lo cual le conferiría al individual un matiz de universal necesidad por participación y la *Potentia Dei absoluta* conllevaría contradicción. Porque, si el existir dejara de ser un mero *acto* y pasara a tener una causa, para ésta se volvería ineludible crear y entonces su voluntad ya no sería libre. Existe Dios y existe la creación, no hay mediación sino autonomía entre ambos y el *Dios despótico*[†] de Ockham sólo la conserva en el ser. En la misma dirección se orientan tanto el conocimiento y la ciencia como el lenguaje sobre el que tratan. Por ende, su verdad será siempre producto humano y limitado, su única garantía los hechos contingentes captados por intuición, su destino: la autolegitimación, porque es algo incontestable que el hombre conoce y conoce la realidad.

Las repercusiones teológicas y epistemológicas de esta nueva gnoseología experiencial e intuitivas y de esta nueva semántica subjetiva, se revelan en la aceptación definitiva de la

* El lenguaje conlleva una operación paradójica, por un lado, trata de alcanzar a través de los nombres las significaciones que ya vienen dadas; por otro, es una intención que va más allá, que modifica y fija el sentido de los signos que traduce. Es tanto actividad de conservación como de creación en cuanto confiere un sentido.

† CHEVALIER, J.: *Historia del pensamiento*, Aguilar, Bs. As. 1951. Tomo II, p. 478.



independencia de los ámbitos del mundo: terrenal, de aquí en más sólo contingente y responsabilidad de la limitada razón humana y celeste, sitio de lo absoluto e inaccesible para la misma. La especulación antropológica de Ockham antecede así a la kantiana, anticipando los límites de una experiencia que la "ligera paloma" no puede trascender con su libertad, ni con su no santa voluntad^{*} y, profetiza con ello, la instauración de los pilares que, como símbolos de su poder, sostienen la secular modernidad: la opción por el mundo profano, manifiesta en los Estados (reemplazan a la destituida Iglesia en el *Imperium*, lo jurídico justifica su Política) y la noción de individuo autónomo (sujeto-fundamento aislado, porque rompe todo vínculo con la tradición); hoy, ambos en crisis.

En efecto, luego de todo lo dicho afirmo que, con la figura de Guillermo de Ockham culmina una fecunda, decisiva y controvertida etapa de pensamiento humano: el medieval y que, dentro del mismo, el *Venerabilis Inceptor* o *Adversarii* se yergue como la aurora de una modernidad, a partir de él: *autolegitimable*.

2. El lingüismo: antesala del paradigma de la conciencia

Al punto, es menester enlazar lo expuesto sobre Peirce con respecto al hombre y sus lenguajes, las decripciones tomadas de Habermas acerca de la lingüistización de lo sacro y los autores trabajados para demostrar el lento y penoso pasaje humano desde las interpretaciones impuestas de su vida y de su mundo a su propia comprensión acerca de ellos. Afirmo que, desde los métodos de autoridad y metafísicos utilizados para fijar creencias, basados en deducciones *a priori* que imponían a la realidad deber ser y necesidad, a la revelación misma de esa realidad en toda su riqueza ontológica a través de la observación, la fuerza mediadora de la terceridad entre el objeto y su representación fue tímidamente ganando espacio. Esta subjetividad ascendente que se manifiesta en el lenguaje como expresión de una racionalidad crítica, que se rebela contra ese monopolio interpretativo de la palabra, conlleva los genuinos intereses de una humanidad que al emanciparse, reclama para sí la madurez de enfrentar los riesgos, tanto del éxito como del fracaso.

Así, vimos que al Eriúgena no le alcanza siquiera la metáfora de la poesía –lenguaje que según él se emplea en los Textos Sagrados– para mentar al Innombrable y la razón debe esforzarse para superar el significado textual de las Escrituras, hacerse cargo de descifrar Su palabra transmitida por Revelación y unirla con los hechos cotidianos. Juan sabe que sólo el lenguaje puede salvar el hiato entre lo terrenal y lo celeste, que sólo con la fuerza creadora de la subjetividad, con su capacidad simbólica de representación es posible vincular mensaje y realidad, o lo que es lo mismo, hacer verosímil la Escritura. Y esto es factible porque el universal Logos divino fue participado a una creación en la que el Cristo Eterno es el paradigma antropológico de una subjetividad fundante y de un lenguaje, previos a toda relación cognoscitiva con el *mundo*. El hombre-Cristo sabe de su pertenencia originaria al Logos, ahora Verbo universal, por ello, en su conocer se construye y prolonga el *crearse* de

^{*} Concebida por Ockham como un poder absoluto de determinación, moralmente indiferente, sin más motivos ni razones que las que ella misma se crea para la acción. En Kant es lo que hay que vencer y hacer coincidir con la razón para organizar, libertad mediante, el orden del "deber ser".



Dios como ser consciente y libre. La adquisición de la autoconciencia de la construcción se da gracias a una subjetividad creadora con la que pretende enlazar simbólicamente y a través del lenguaje el mundo real de lo fenoménico con el de la libertad absoluta y trascendente del nouménico donde coexisten las criaturas con Dios. El mundo de las esencias queda identificado así con el de la existencia, lo *onto* se confunde con lo *lógico* y lo ideal se solidariza con lo real que es mentado, simultáneamente, por un lenguaje tanto interno como externo porque no logra desontologizarse. De este modo, la conciencia lingüística eriugeniana queda circunscripta sólo a una teoría sobre la inadecuación del lenguaje mental, verbal, gestual o factual, para comunicar la realidad nouménica ontologizada.

En Juan, la dialéctica entre el conocimiento y la construcción del mundo de la vida, tiene el mérito de originar la reflexión sobre el lingüismo del conocimiento que, de tanto en tanto, asoma en Occidente bajo la forma una conciencia lingüístico subjetiva que la filosofía es llamada a rescatar para impedir la *colonización del mundo de la vida*. Por ello, la lección eriugeniana radica en la anticipación de lo que el humanismo contemporáneo no debió olvidar nunca para evitar la crisis de una *Lebenswelt*, que está "siempre ya ahí", pero que sólo se produce y se reproduce simbólicamente a través de una acción comunicativa que requiere del lenguaje para su legitimación. Ese olvido, que en la actualidad se expresa como una falla en la comunicación entre los hombres, falla que facilita la mediatización de ese mecanismo simbólico de integración social y su reemplazo por diversas formas de vaciamiento de las esferas de la vida privada y de la pública, manifiestas en la diversas patologías que amenazan el todo social.

Para Abelardo está claro que el orden lógico difiere del ontológico y que el lenguaje se sitúa como mediador entre ambos. Buscar la identidad o la similitud de las cosas con lo universal, a través de una esencia común compartida por ellas, resulta ineficaz porque conlleva una participación que atenta contra el principio de contradicción. Y cuando no, lo que se vulnera es la existencia real de las cosas individuales. Por ello, para que un nombre signifique algo es preciso que sea institucionalizado voluntariamente y *tal institucionalización* no es *natural*, puesto que Dios nos ha dado el don natural de la palabra, pero, que la palabra tenga un sentido es decisión del hombre. Esta diferencia entre lo natural y lo instituido es fundamental para entender que, en Abelardo, la lengua es un producto cultural, una invención humana, una convención y que, en definitiva, no es substancia sino que con ella solamente se imita a las cosas. Y, si los universales se aplican indistintamente a todas las realidades designadas terminan por no significar nada y ser sólo una representación o *imagen* neutra que apunta a la existencia de ellas, no a su verdad o falsedad. Así, Abelardo, quien pagó caro su lingüismo emancipado, quizás sin quererlo abre camino al polémico y multifacético Ockham, acerca del cual ya no es preciso agregar nada más.



TERCERA PARTE

1. Medioevo y Renacimiento

En 1469, Juan Andrea dei Bussi, en su oración fúnebre al Cardenal de Cusa, alababa a éste porque, además de los libros “antiguos” y los más recientes, había leído también todos los de la “edad intermedia” (*media tempestas*), de la cual y como testigo, cree constatar su fin. Consideración grávida de consecuencias que dio lugar a la “noche” medieval, a la desdeñosa “edad gótica”, o a la edad “oscura” de la que habla Hegel y, también a que, durante mucho tiempo, se negara a esta etapa como filosóficamente productiva e influyente en el desarrollo posterior de la ciencia. En realidad el germen, el humus fecundo del que brota la antropología que fundamenta a la cultura Occidental-cristiana y la ciencia moderna están en esa edad que, no es túnel oscuro ni noche negra que media entre dos claridades.

Ahora, fijar tanto el inicio como el fin de la Edad Media en forma precisa es casi imposible porque, depende del punto de vista que se adopte: caída de Constantinopla, descubrimiento de América, Reforma de Lutero, etc. Con la muerte de Bonifacio VIII, en el año 1303, se produce el fracaso de los ideales hierocráticos vigentes y el secularismo se subleva contra el eclesiastismo, o dicho de otro modo, cuando el nacionalismo -avalado por algunos hombres pertenecientes a la misma Iglesia- triunfa sobre el universalismo cristiano que aspiraba a ser la médula y columna vertebral de Europa. Al año siguiente nace Petrarca, cuya figura se considera como preludio del Renacimiento.

En opinión de García Villalosa, en esta época, también vemos que el absolutismo de los monarcas cobra vigor y consistencia, que el feudalismo en cambio se derrumba, que el eclesiastismo y la escolástica se desprestigian o entran en franca decadencia, al paso que el laicismo se infiltra en las instituciones y lucha por la conquista de una cultura humana donde los juristas y los humanistas suplantaron a los clérigos en la conducción del pensamiento y de la civilización. La idea imperialista decae, los vínculos de la gran unidad cristiana se relajan y se anuncia el Renacimiento clásico y la nueva filosofía.

¿No son síntomas, todos éstos, de que una gran transformación se ha iniciado en la Historia?. Los humanistas tenían conciencia de que con ellos se abría una nueva época de la historia (...). Los seguidores del nominalismo de G. de Ockham (+1347) se decían pertenecer a la “*Schola modernorum*”, y en fin, hasta en el campo de la espiritualidad, (...) se apartaban de las escuelas medievales para entrar en la corriente de la “*Devotio moderna*.” *

Desde una óptica no eclesiástica, Marramao con otro parecer, aporta:

Los ribetes apologéticos de semejante operación son bien conocidos: durante largo tiempo han bloqueado o marginado los intentos de estudiar el antropocentrismo (renacentista) no ya como una conquista definitiva de la ‘laicidad’ sino más bien como un pasaje crucial y problemático de la secularización moderna. †

* GARCÍA VILLALOSA, R.: *Historia de la Iglesia católica*, Madrid, BAC, 1958, p. 32

† MARRAMAIO, G.: *Poder y secularización*, Ediciones 62, Barcelona, 1989, p., 62



Esto significa que la Iglesia impidió la consideración de los cambios producidos entre el medioevo y el Renacimiento como fruto de una secularización emergente de sus propias filas y prefirió endilgarlos a laicos y humanistas. La razón es simple: negar la rebelión que contra la teología como ciencia y la *plenitudo potestatis* terrena que gestara su propia ortodoxia. El clero debía asegurarse de representar la única interpretación posible de la Palabra y de tener el poder de extenderla universalmente a través del *Imperium* -dos espadas-. Como la ciencia de Dios (teología) no siempre coincidía con la fe (revelación, a la que apelaba la ortodoxia antidialéctica), la filosofía (razón, dialéctica) debía estar en medio y al servicio de ambas para impedir su escisión, cosa que puede durar siglos. Pero, como dije, ya estaban dadas las condiciones para que ocurriera lo inevitable, que el nivel inferior de la verdad natural, triunfara finalmente contra el superior de la verdad revelada. Surge así, un humanismo renacentista, antropocéntrico y laico con el que se concreta la transmutación de la teología cristiana en metafísica moderna y, un movimiento secular con pretensiones de autonomía respecto del ejercicio de mediación de la Iglesia, que da origen a la Reforma de Lutero.

Por eso, la mayoría de los renacentistas que se imaginaron al medioevo como símbolo de decadencia y decrepitud, así como de barbarie e incultura, estaban equivocados, porque desde el amanecer carolingio y sobre todo desde el año 1000 hay muchos progresos. Es cierto que la cultura es más limitada que en tiempos posteriores -la Iglesia tuvo mucho que ver en ello-, pero el florecimiento de las universidades dedicadas a lo metafísico-teológico (Francia), a la ciencia experimental (Oxford), a la arquitectura, la poesía y la legislación (Italia) y el desarrollo e incorporación del mundo judío y árabe (España), revela y gesta el advenimiento de una juventud cuyo ideal será la autonomía. Todo esto hace del Renacimiento un deudor absoluto de su predecesora medieval, sin la cual no encontraría justificación a su existencia.

Para poder aceptar la tesis de una ruptura entre la Escolástica y el Humanismo es preciso haber interpretado previamente los siglos XIII y XIV de tal forma que solamente se retenga de ellos la instauración de aquel aparato que será precisamente la "bestia negra" de nuestros *renacentistas*; o que solamente se retenga el latín abstracto, del que, por cierto ha ido surgiendo todo nuestro lenguaje moderno.*

Dentro de este contexto, entre lo medieval y lo renacentista: ¿Se produce realmente una ruptura? O, ¿Hay en cierto modo una continuidad cultural, religiosa y metodológica entre ellos? Parece conveniente inclinarnos por esta última opción, habida cuenta que, San Agustín es un neoplatónico de ley, no menos que Santo Tomás es el cristianizador de Aristóteles y que Petrarca, Dante o Marcilio de Padua -altos exponentes del *nuovo hommo*- son los fanáticos de un Imperio que quieren resucitar.

Si consideramos estrictamente a la Edad Media, sin prejuicios que lleven a conservar de ella sólo la célebre *adecuatio intellectus et rei*, debemos admitir la existencia de una subjetividad que sólo brinda consentimiento a través del juicio gnoseológico, en el que se

* GANDILLAC, M.: *Historia de la filosofía. La filosofía del Renacimiento*, México, S.XXI, 1985. V. 5. Introducción, p. 20.



destaca la libertad del alma frente al mundo material. Conocer no es ya "ser informado" en sentido metafísico, sino valorar la experiencia como fuente del mismo. Con esto, si bien no concluyen las hipótesis epistemológicas del iluminismo agustiniano o de la abstracción aristotélico-tomista y sus correlatos físicos y metafísicos, se ve una apertura hacia nuevos horizontes posibles, que como fundamentos del pensar y del actuar utilizará la posteridad. Y, si atendemos ahora a los hombres del llamado "pre-renacimiento" del *Trecento*, ellos se manifiestan convencidos de una ruptura efectiva entre el universo antiguo y el mundo cristiano -que se proponen restaurar-, efectuada por la Edad Media, aunque sin conciencia de ello. El Renacimiento pretendía retornar a lo clásico, a la antigua unidad natural, eliminar la distancia entre la *civitas* terrena y el mundo natural. Lo que hizo fue instalar una verdadera *fractura* entre *Civitas Dei* y ciudad terrena y su humanismo lo que logró es la desvinculación definitiva de la filosofía con la metafísica tradicional.

Con esto se constata que los residuos con los que el Renacimiento se conforma, con los que irá ganando y legitimando su propio espacio, y que en relación con las ideas directrices que lo definen es su opuesto y su contrario son teológicos y no tan profanos. Y esto es particularmente visible en el ámbito historiográfico, donde el discurso acerca del Renacimiento como en total armonía con lo clásico no consigue justificar algunas contradicciones con lo antiguo, como la constitución de la política en un campo autónomo y científico y, la formación de los Estados nacionales libres e independientes. Ahora, como dice Gandillac: "tratamos de ver en estos autores a los testigos y no raras veces a los actores de una fermentación de la que surgió en lo 'esencial' nuestro mundo moderno".

Dada la unión que realicé entre los términos humanismo y renacimiento, conviene aclarar que, si bien no significan lo mismo, el período histórico que ambos abarcan como movimiento va del siglo XV, con una especulación que trata esencialmente acerca del hombre -es con el descubrimiento de América cuando Europa y, por ende, la cultura Occidental cristiana se enfrenta por primera vez, con la experiencia de la *diversidad*, fundamentalmente antropológica-, al siglo XVI que amplía tal reflexión también a la naturaleza. Su fin se instala en las primeras décadas del siglo XVII.

2. La modernidad como apogeo de la representación secular.

De cara a la modernidad, el hombre tiene ya todo un inmenso bagaje de pensamientos acumulados: diferentes y, a veces, contradictorios entre sí, tal como lo demuestran sus antecedentes históricos, sociales, culturales y filosóficos. Éstos, avalan no sólo ya su conciencia, sino su autoconciencia de ser una lucha ente lo finito y lo infinito, de ser el intérprete de su historia y de su tiempo, de ser un sujeto libre, portador de una naturaleza caída con posibilidades tanto para el bien, como para el mal, según su voluntad. Y es hacia esta naturaleza hacia la cual dirigirá todos sus afanes, su papel protagónico consistirá en doblegarla a través del descubrimiento de las leyes que la rigen y en ordenarla para una convivencia en sociedad que garantice la preservación de la especie, organizando, paradójicamente, modelos que la imitan y para lo cual cuenta con el recurso de la razón y de la



ciencia que emana de su ejercicio. La propuesta teleológica no se desvincula todavía de lo teológico y la guía sigue siendo la *Civitas Dei*, imagen de lo que el individuo puede conseguir aquí en la tierra y esfuerzo mediante; es decir su propio reino, de sus propios fines.

Dentro de la filosofía, el orden simbólico que establece la *Ilustración* es un claro ejemplo de lo expuesto y del solipsismo metodológico que se gesta a partir de Descartes, dando origen a la, luego vilipendiada, filosofía de la subjetividad. Éste, en el siglo XVII se convierte en la antesala de la problemática expuesta al someter a crítica todo el legado cultural, científico y filosófico de la tradición y al fundar los nuevos principios que cimentan el saber, no centrado ya en el ser o en Dios, sino en el hombre y su razón. La razón por la cual Descartes cambia radicalmente el porvenir del pensamiento y es llamado el *primer filósofo moderno*, descansa en su famoso principio *gogito, ergo sum* que ubica al hombre en el centro de universo y en su clara distinción entre *res cogitans* –reino de la mente pensante- y *res extensa* –reino de la materia inerte- como dos substancias que se definen por exclusión: *lo pensante no es extenso; lo extenso no piensa*. El pensar es *conciencia* que, al identificarse con la substancia de la *res cogitans* se divorcia de la substancia de la *res extensa*, con lo cual transforma a la substancia en aquello que existe con independencia de cualquier otra cosa, en la *ousía* aristotélica indicativa de la esencia, no de la existencia.

Descartes sabe muy bien que, salvo en el caso de Dios, nuestra noción de una esencia cualquiera jamás implica la existencia; pero ni para él ni para Suárez se sigue de ahí que la existencia sea realmente distinta de la esencia de los seres actualmente existentes.*

Así, Descartes no sólo separa la esencia de la existencia, unidas metafísicamente por Santo Tomás, sino que además, hace de esta desunión algo científicamente fecundo para cimentar su psicología y su física, porque la metodología escolástica a su alcance le parece insuficiente para ordenar y orientar a las nuevas ideas existentes sobre ciencia y filosofía en la búsqueda de la verdad. Para la posteridad es el padre de una nueva visión del mundo que se expresa en la ciencia natural y la tecnología actual, cuyos fundamentos filosóficos hay que buscar, de ahora en más, en una filosofía primera desarraigada de su tronco existencial y sin autoridad para dirigir una ciencia de lo existente; es decir, carente de metafísica.

También de este modo, lo considerado tradicionalmente como verdad universal, aquello por lo cual algo existe, transmuta en verdad científica, lo cual prueba que en filosofía *no* se logra nada con la validez universal que se alcanza con la ciencia. Este radicalismo de Descartes en la búsqueda de la *certeza* es la causa del nuevo divorcio –ya asistimos al de filosofía y teología- entre verdad filosófica y certeza científica.

La ciencia cartesiana considerará que la Naturaleza como *Acontecimiento* es diferente de la Naturaleza como Objeto (*en sí*) construido por nosotros. Ésta es producto de una actividad teórica destinada a controlar y a dominar lo natural, no como sujeto sino como objeto y correlato puro de una conciencia, para la cual la vida no-humana queda fuera de su horizonte. De la experiencia que efectúa la filosofía europea de esta nueva ontología de la

* GILSON, E.: *El ser y la esencia*, Bs. As., Descleés, 1951. p. 147.



conciencia, nace la idea de una Naturaleza artificial que explotada despiadadamente y orientada mecánicamente puede incrementar, sin límites, su capacidad productiva.

La crítica fue el instrumento del modernismo en la filosofía, su máxima figura es Kant y su mayor expresión la “revolución copernicana” implementada por él. Tal revolución implica, no sólo la substitución del criterio de autoridad académico y de las fuentes Sagradas por el de la experiencia personal al momento de responder acerca de ese conocimiento universal y necesario llamado ciencia, sino también que la condición de posibilidad de la misma es el sujeto trascendental. Kant no recurrirá al *Deus Machina* de Newton ni al azar, sino a la historia natural para explicar el orden de un universo que admira y que le facilita el modelo para explicar, por analogía, el orden del conocimiento y el orden moral entre los hombres. Estos tres ordenes son inseparables de su génesis y de su evolución, de su historia misma, porque ella es como una fuerza que subyace a toda estructura sobre la que se monta el hombre, como su sujeto de acción.

Dicho sujeto, en torno al cual giran los objetos es el que construye, sintetiza y unifica las leyes empíricas que se adquieren a través de la experiencia. El *Yo* se transforma así en la síntesis, en el punto de convergencia de las coordenadas espacio-temporales –el sol copernicano- donde se identifican la razón pura del sujeto teórico con la razón práctica del sujeto empírico. Con esto, funda la nueva ontología y la nueva gnoseología que irrumpen en el siglo XX como expresión de una causalidad recíproca y final que rompe la visión unidimensional de la realidad.

La gran tarea epistemológica que Kant se propuso fue demostrar que las estructuras del conocimiento científico y lógico-matemático no son adquiridas, ni son innatas porque todo conocimiento viene de la experiencia, pero no se funda en ella y sin embargo, hay conocimiento de lo universal y necesario con el que se resuelven las circunstancias concretas y reales de este mundo. Entonces, cualquier conocimiento tiene ciencia, ahora, según cuánta matemática contenga, será más conocimiento, no cuantitativo, sino cualitativo, pues éste conlleva las nociones de tiempo y espacio en el que se realizan las acciones posibles, dentro del marco de las categorías puras derivadas de la experiencia. Como con ellas se organiza la experiencia son universales y necesarias, no obstante, subsiste el problema de cómo se validan o quién las funda: Kant responde que ellas son diferenciaciones de la unidad originaria del yo constructor que, como centro de acción se organiza y constituye mediante esas categorías.

Kant realiza así una verdadera subversión dentro del pensamiento occidental y se ubica como tercero en discordia entre los inductivistas (empiristas, racionalistas) y los deductivistas (aprioristas, metafísicos) al demostrar que la causalidad es una regla de operación del intelecto que el sujeto emplea para organizar sus conocimientos y que, aun no siendo innata, el intelecto la posee porque *nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos, salvo el entendimiento mismo*. Esto indica que el *Yo* es una unidad originaria sintética de apercepción –sensibilidad, intuición e intelecto- autoconsciente y con derecho sobre sus propias representaciones, al punto que es capaz de dictar la única ley que puede regir su libertad: el *imperativo categórico*. Al deducir la acción humana libre de las



categorías de la Razón, Kant une la ley de la naturaleza con la ley moral, con lo cual pasa a fundamentar al mismo tiempo razón y ciencia.

La epistemología de Kant es inseparable de su teoría moral y de su antropología. y constituye por lo tanto la primera *epistemología sistemática de la praxis*.

El sujeto moral kantiano es por esencia autónomo, fruto de su propia creación *ex nihilo*, pero como con esto no colma sus ansias de legitimación, su necesidad de fundamento, recurre al *si mismo* absolutamente libre como soporte de la Razón legisladora. De modo tal que su: ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón![†] remite a una postura no menos metafísica que las anteriores, ya que al partir de la aceptación *a priori* de un principio: el sujeto-fundamento está recurriendo a un postulado y a un presupuesto sobre el cual basar su autoridad y poder encontrar una opinión durable sobre el universo y la moralidad. Por ello, dentro de su filosofía no tiene cabida la facticidad humana, pues a través de ella no se accede al *mundo de la vida*, sino al *mundo nuestro* construido por una conciencia que le prescribe leyes universales y necesarias y, por ende, lo hace ser. Tal filosofía sólo puede ser considerada como una metafísica de lo individual que suelda indisolublemente y de ahora en más, el sujeto al fundamento.

Sin embargo, aunque en Kant está implícito el esfuerzo permanente de superación de lo finito, como tarea humana de búsqueda inacabada de comprensión y de verdad de lo infinito, dentro de los límites de la razón que la ligera paloma, por su no santa voluntad, no puede trascender, cabe preguntar junto a Lammana: ¿la *revolución copernicana* realmente destruye la ciencia, para salvar la fe? La respuesta es que en Kant no hay un intento de disolución del lazo hombre-Dios, sino una cada vez más marcada distancia entre los ámbitos temporal y espiritual, entre lo fenoménico condicionado y lo nouménico incondicionado, entre el ser –heterónimo- y el deber ser –autónimo-, entre la naturaleza y la creatividad humana. Con lo cual se pone en evidencia la ya mentada *opción moderna por el mundo profano*. Respecto a la ciencia escuchemos al mismo Kant:

¡Qué magnífica es la inocencia! Pero ¡qué desgracia que no se pueda conservar bien y se deje fácilmente seducir! Por eso la sabiduría misma –que consiste más en el hacer y el omitir que en el saber- necesita de la ciencia, no para aprender de ella, sino para procurar a su precepto acceso y duración.[‡]

La vieja sabiduría agustiniana anclada en lo ontológico, aunque lo admire por su inocencia ya no conforma a Kant, quien necesita de la ciencia no para aprender de ella, sino para demostrar que ese saber-hacer tiene preceptos cuyos fundamentos sólo pueden estar dados por un intelecto autónomo y con esto, aleja definitivamente a la ciencia de toda legitimación metafísica o tradicional posible.

* SAMAJA, J.: *Epistemología y metodología*, Bs. As., Eudeba, 1994. p. 67

† KANT, I.: *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1941. p. 25.

‡ Citado por MALIANDI, R. en *Ética: conceptos y problemas*, Biblos, Bs. As. 1991. p. 47.



Hegel es otro hito epistemológico a tener en cuenta al momento de confirmar mi propuesta, pues el Espíritu (*Geist*) es para él la manera propia de ser del hombre como “ser histórico” y contrapuesto a la Naturaleza, con la cual se concilia mediante un movimiento dialéctico que produce la síntesis entre lo subjetivo –sujeto- y lo objetivo –substancia-. Por ello, el sujeto y el objeto son dos momentos de una misma realidad que se constituye en absoluta, al ser el resultado de una unidad originaria que se manifiesta en el despliegue del arte, la religión y la filosofía –Espíritu Absoluto-. Si el Espíritu Subjetivo es el emerger del espíritu desde su estado de Naturaleza, es el desarrollo de la conciencia y el desenvolvimiento del sujeto práctico (moral) y teórico (cognoscente), el Espíritu Objetivo no es otro que el modo en que ese espíritu subjetivo se “fija” en la moralidad, el Estado y la historia; la obra humana. En resumen, el espíritu objetivo se concreta en las instituciones sociales, cuya finalidad es imponer restricciones al espíritu subjetivo.

Hegel intentará redefinir a la conciencia como un fenómeno observable y experimentable, presente en todo conjunto organizado, que se autoregula a partir de leyes, de reglas fijas que no le vienen de afuera, sino que están inscritas en ella a manera de código o mensaje genético. Así, el *Yo* actual se transforma en constituido por una historia que ha *recaído en la inmediatez*, es decir, en el portador de toda la historia de la humanidad que lo antecede y a la cual incorpora en sí mismo, permitiendo el surgir del *Otro* mediado. El conocimiento también está mediado para Hegel, en este caso por nuestro actuar sobre el mundo que, a su vez, altera el mundo; por ello, no hay dicotomía entre el sujeto y el objeto, sino que éstos son dos momentos de una realidad –unidad originaria- vista como *absoluto*, al punto que se identifica con la verdad. La verdad es un movimiento pendular entre lo objetivo y lo subjetivo, es la síntesis entre la innovación y la transformación, ambas subsidiarias de una conservación configurada como proceso estocástico en las costumbres, en un *ethos* que reifica la verdad en su seno y del que forma parte la epigénesis de la conciencia humana. Ésta es producto de lo cultural –segundo estado de naturaleza: Luckás-, de un sistema de costumbres en el que se inserta la moral como fundamento de las relaciones sociales que constituyen el espíritu, cuyo contenido, límite y realidad es su pertenencia a lo social. En la filosofía hegeliana el Yo (individual en Kant) no es la clave de la ciencia, sino que la clave de ella es en lo que él ancla: su *ethos* íntimo o yo Social. El sujeto ético de Hegel unifica en sí lo social, lo comunitario y lo político y culmina en el Estado, como la máxima aspiración de la sociedad civil organizada por el Derecho. Lo superior se edifica conservando, suprimiendo y superando lo inferior –*Aufhebung*-, por ello, el hombre *es* sus obras –historia, *praxis*-, en ellas se enajena, pero, desde ellas construye.

Hegel en el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* que pertenece a los Escritos de juventud satiriza al positivismo kantiano y su intento de hacer de la futura ética, un sistema completo de todas las ideas y de todos los postulados prácticos, sin metafísica alguna. Con ello se produciría la única *creación de la nada* verdadera y pensable: el individuo moderno, autoconsciente y libre del que emerge un *mundo* entero. Los *postulados* de la física kantiana a los que se refiere Hegel y que serían los posible forjadores de una moral mecánica, no pueden, para él, satisfacer el *espíritu creador* del hombre, porque ellos (espacio y tiempo)



son útiles como principios sustanciales de los fenómenos físicos de la naturaleza, como unificadores de la sensibilidad y de la experiencia del sujeto práctico; pero, resultan inadecuados para fundamentar una ética. Porque, para Hegel, el mundo moral es producto del obrar humano, de la génesis y de la evolución del espíritu individual dentro del *ethos* de su comunidad, por ello, pertenece al ámbito de la cultura y no al físico-natural. De este modo establece una distancia entre el mundo de la física, donde la filosofía da las ideas (Descartes: ideas innatas) y la experiencia provee los datos (Kant) y el espíritu creador del hombre, por ende, una diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura.

Por lo expuesto, el sujeto trascendental kantiano, el *si mismo* absolutamente libre que se transforma en Razón legisladora de lo universal y necesario supone, para Hegel, que la *revolución copernicana* no destruye la ciencia para salvar la fe, sino que priva al pensamiento alemán de su metafísica y un pueblo sin metafísica es como un templo sin santuario. Para él, es preciso restituir la metafísica a la especulación y ello, sólo es posible unificando a ambas con el estudio de la lógica como movimiento de un pensamiento que, identificado con la metafísica, es reconstrucción racional del proceso de la realidad. Las ideas dotadas de alma se articulan, se mueven, cobran vida dentro del proceso de la naturaleza y del desarrollo del espíritu, tanto en la vida individual como en la vida social, en el mundo de la historia y de la cultura humana.

Así por ejemplo, la idea de Belleza en Hegel está unida al universo platónico de lo bueno y lo verdadero y al cristiano *unum, verum, bonum*, donde la belleza surge de la identidad, posible por un acto supremo y estético que realiza la razón al abarcar todas las ideas juntas gracias a la *sensibilidad*. Con su poder de creación y de *imaginación* se logra su ya famosa *unidad* en la *pluralidad*, en un intento por reconciliar lo universal con lo individual, lo racional con lo real. Tal sensibilidad, entendida como estética o religiosa produce el mito que, para Hegel es intuitivo, a diferencia de la razón que es conceptual y lógica. Sólo con la síntesis de ambas se producen filósofos sensibles y atractivos para el pueblo y se deja atrás a los ortodoxos cuya autoridad atemoriza.

Siempre desde la óptica de la idea hegeliana, veamos ahora su concepción del Estado. Para él, la idea al no ser sólo objeto de la *libertad* puede expresarse también la idea del Estado como organización humana y no como una construcción *mecánica* que tendría que *dejar de existir*, con lo cual se caería en la anarquía. Los fundamentos del Estado y hasta los de *La paz perpetua* (Kant) tambalean si son sólo ideas *subordinadas* de una idea superior: el sujeto fundamento, el *yo*, el individuo moderno y se transformarían en: *miserable obra humana*. Quizás se debiera rescatar *esta* metafísica hegeliana, probable, si nos deshacemos de los malos prejuicios y fundamentalmente del de la precipitación.

La consecuencia socio-política que se deriva del pensar filosófico hegeliano, propio del romanticismo en boga -por el que sabemos la historia no optó y es más, transformó- es un orden universal donde todos los espíritus se realizarán en libertad e igualdad y ello será posible gracias a que un espíritu superior instaurará esta nueva religión que será: *la última y*

* Cf. LAMANNA, P.: *Historia de la filosofía*, Hachette, Tomo IV. p. 60/62.



más grande obra de la humanidad. Agrego que, surgen así los nuevos demiurgos *autopoiéticos* de la humanidad y de la historia, con los cuales –mal que le pese al joven Hegel- la idea misma de creación es puesta en juego por esta génesis que contiene el germen de su propia evolución con una exagerada fe en la razón y en la historia como progreso continuo.

La historia presenta un extrañamiento y una heterogeneidad demasiado profundos para que se pueda considerar tan confiadamente desde la perspectiva de su *comprensibilidad*.

Esta frase, con la que Gadamer sintetiza el fracaso de Dilthey en su comprensión de las ciencias sociales, resume el porqué la filosofía contemporánea *debía superar* a la moderna, incorporándole el concepto de facticidad, de situación y de existencia.

En apretada síntesis esto demuestra como la modernidad se identifica con el apogeo de la representación secular, pues dentro de ella ya no basta lo transmitido y lo considerado por la tradición, todo tiene que ser reinterpretado bajo una nueva luz que no es otra que la de la conciencia. Ésta sigue siendo el viejo *lumen naturale* con el que Aristóteles se refirió a la razón, pero ahora con el agregado de una cualidad que lo especifica: su distancia con la naturaleza, su poder sobre ella y sobre las formas de simbolizarla que precisarán, cada vez más, del lenguaje mundano para su legitimación. Con esto la desacralización de lo sacro se transforma en sacralización de una subjetividad inédita, que unifica la verdad y sus pretensiones de validez en el *solus ipse* y cuyo crédito es una razón monológica que no necesita del *nosotros* para su ratificación. Así, el cuestionado monopolio del saber –antes mediado por la Iglesia- sólo ha cambiado de destinatario, está en manos del moderno individuo autónomo, de su poder constructor de su ciencia, de su moral y de su derecho liberadores y librados de toda dependencia.



CONCLUSIÓN

El origen y la evolución del proceso descrito, desde la *physis* griega hacia una naturaleza humana entendida como lo convencionalmente establecido por ella, como natural y real, es comprensible si se toma a la *secularización* medieval como una prolongación de la *lingüistización de lo sacro* iniciada con los antiguos mitos y, por el privilegio otorgado a la palabra por la religión hebrea sobre las manifestaciones rituales de los mismos. Los remanentes medievales de esta actividad -todavía hoy dan lugar a una de las grandes aporías de la *phylosophia perennis*- son los que describí como manifiestos en su visión de la naturaleza, del tiempo, de la historia, de la creación, en las imágenes y en el lenguaje que le sirven de sustento para una sacra representación que, lentamente, pierde vigencia debido al avance de la secularización. Ésta que no sólo se logró por una emancipación de las interpretaciones eclesiásticas, sino también por una creciente autonomía de la razón y sus intereses cada vez más profanos, es la que dio pié para reflexionar sobre una posible reconstrucción histórica y filosófica de una modernidad que se presenta como su extensión. Una *Weltanschauungen* crítica de ella permitiría reinterpretarla como consecuencia de un cambio simbólico con el medioevo, no como ruptura ni disolución con él y entender que su "problema teológico" -separación de los ámbitos *temporalia* y *espiritualia*, no disolución del lazo entre Dios y el hombre- es una consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana.

Para ello fue importante destacar, dentro del medioevo, la existencia de dos conceptos diferentes: *secularización* y *laicización*. Secularización que se desplaza desde una naturaleza contenida en un núcleo original sólo humano y que, al desacralizarse, se despliega hacia la noción de ciencia natural moderna. Y laicización que, al sacralizar la subjetividad, acrecienta en el transcurso de la historia los privilegios del individuo moderno. Ahora, como con las *Luces*, tanto la ciencia como el individuo pasan a autolegitimarse, cobran importancia los opuestos *existencialproyecto*, la primera como propia del mundo premoderno, fuertemente estructurado y conservador de la tradición; el segundo como propio de una mentalidad moderna que intenta cambiar la tradición por un futuro visto sólo como progreso humano. Ambos vinculados al par: *pesimismooptimismo* como productos de una época que es víctima de un choque entre dos concepciones contrarias de la naturaleza humana y de su historia: destino fatal o utopía revolucionaria.

De este modo no sólo se justifica que, como contrapartida y a expensas de la persona "imago Dei" florezca el individuo como fruto de su propia creación *ex nihilo* -facilitando la aparición de una subjetividad inédita, manifiesta en el *solus ipse* cartesiano de principios de la modernidad-, sino también la separación definitiva entre los ámbitos *temporalia* y *espiritualia* que da lugar a la opción moderna por el mundo profano y al apogeo secular de todas sus formas de representación. Este es el origen, dentro de la filosofía, del solipsismo metodológico, gnoseológico y monológico característico de los sucesivos planteos racionalistas, escépticos y empiristas que llegan a su esplendor con Kant. Es recién en el siglo

* Cf. la perspectiva sólo política que desarrolla MANENT, P.: *Historia del pensamiento liberal*, Bs. As., Emecé, 1987.



XIX con Hegel, Marx, Husserl, Nietzsche y Freud que este paradigma es cuestionado por desarraigar a la conciencia de las representaciones de su mundo, de la *otridad* y de su inconsciente, siendo su producto una *desublimación del espíritu* y su consecuencia una pérdida del prestigio filosófico de la subjetividad. Este debate, reinstalado en el presente, suma a la desublimación del sujeto la decadencia del paradigma de la conciencia y es, por ende, no sólo un rechazo a los conceptos centrales del humanismo europeo, sino también a sus fundamentos y pretensiones de validez universal.

Por lo expuesto, si el comienzo de la modernidad puede ser visto simbólicamente como enfrentamiento de ideas opuestas: sujeto-objeto, mente-cuerpo, razón-sentimiento, yo-otro, etc. y la hipermodernidad a la que asistimos representada por las ideas de muerte y de fin: de las ideologías, de la metafísica, del hombre, de Dios, etc. Entonces, el ataque central va dirigido a la subjetividad, cuya máxima conquista, la Razón, no condujo a un progreso continuo ni social, ni histórico, ni moral, sino a su decadencia encarnada en el individualismo *light*, capaz de convivir con cualquier relativismo y de adaptarse a todo. Esto tiene su razón de ser en que la mentada representación, al secularizarse, desacraliza no sólo lo sacro sino también la *Lebenswelt* que pierde terreno frente a la racionalidad crítica de la ciencia objetiva y frente al accionar técnico para solucionar las necesidades ordinarias de la vida. Lo dicho, sienta las bases para el diagnóstico habermasiano de *disolución del sentido articulado lingüísticamente* y de *incremento del comportamiento adaptativo* que devasta los componentes estructurales con los que se organiza la acción comunicativa:

El círculo funcional de la acción racional con respecto a fines queda disociado progresivamente del sustrato del organismo humano y queda proyectado al nivel de las máquinas (...) la acción comunicativa, que se orienta de conformidad con un sentido articulado lingüísticamente (...) se ve disuelta (...) por formas de comportamiento condicionadas (...). Pero este incremento del *comportamiento adaptativo* es sólo el reverso de la continua erosión de la esfera de la interacción mediada lingüísticamente. †

Tal erosión en la acción comunicativa se observa hoy en las sociedades industriales más avanzadas y se manifiesta bajo la forma de una *colonización del mundo de la vida* producida por una mediatización y una privatización –forma actual de secularización– de éste, imposibilitando la sustitución de sus mecanismos simbólicos necesarios para la integración social, por lo cual son reemplazados por diversas formas de vaciamiento o saturación de la vida privada y pública. Esto significa que la *Lebenswelt* como horizonte –futuro– está constituida por un *acervo culturalmente transmitido y lingüísticamente organizado de patrones de interpretación*, cuyos componentes estructurales –cultural, social, individual– no pueden ser interrumpidos porque cumplen no sólo la función de llevar a cabo una realidad, sino que sirven, además, como medio adecuado para su reproducción simbólica. Las consecuencias inmediatas de su alteración son las diversas anomalías y trastornos de los que

* Cf. HABERMAS: *La teoría de la acción comunicativa* en McCarthy: "La teoría crítica de Jünger Habermas", Tecnos, Bs. As., 1988, p. 447.

† HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 90, 91



hoy surgen las diversas patologías que como pandemias socavan el todo social. amenazando incluso a las futuras generaciones y a su mundo.”

En rigor, esto expresa porqué, urgentemente, tenemos que recomponer las relaciones del hombre con el hombre y con su mundo, lo cual significa dejar de lado la indiferencia de lo posconvencional y del poseer para retomar el camino de los intereses, indisolublemente unidos a los del conocimiento y a la estructura de un lenguaje del cual dijera Wittgenstein que *marca los límites del mundo porque la idea y la palabra son indisociables*. Sólo a través de la comunicación que hace posible para nosotros la lengua, se hará también posible para nosotros la reintegración de los intereses, no sólo al conocimiento, sino también y junto a ellos, del *sentido individual y social*.

En suma: sólo dentro de este contexto interpretativo es visible que no es el pretendido orden medieval sino el conflicto moderno emergente de él, el soporte de nuestra cultura hipermoderna y que es menester no abandonar las descripciones hechas, sino integrarlas como heredadas porque son constitutivas de un mundo de la vida que hoy más que nunca nos llama a su recuperación. Para ello es preciso admitir como un *a priori* la subsistencia de una *conflictividad* interna que recorre como columna vertebral toda nuestra cultura.[†] reconocerla como el fundamento de nuestra civilización Occidental y cristiana y asumirla como endémica de nuestro mundo. Esto también permitiría entender que la función de la razón ante el conflicto es buscar su opuesto, tratar de resolverlo, regularlo, disminuirlo o minimizarlo y que ello, sólo es posible a través del diálogo que frena la violencia que amenaza la conservación. Violencia manifiesta en la ciencia y la tecnología, la democracia (Estado, ingobernabilidad), lo privado, la igualdad y la libertad (sociales), pero emanada de un proyecto ilustrado – emergente del medieval- que requiere de una reconstrucción crítica, alejada de todo dogmatismo y ortodoxia.

Caso contrario, el poder seguirá monopolizando la violencia que no requiere del lenguaje para su justificación racional y que, al apelar a los argumentos ejercidos por la fuerza, provoca en los afectados una reacción que desafía los caros principios de conservación, realización, universalidad e individualidad. Éstos sucumben al pensarse ideales irrealizables y contrapuestos, porque su recurrente historia –la que acabo de detallar- demuestra, para algunos, que la lucha de XX siglos por tratar de imponerlos o de recuperarlos ha fracasado. Pero, para otros y en rigor, esta crisis de ignorancia de la conciencia ante el *darse cuenta* que el logos, la razón, sólo cuando se manifiesta en la palabra alcanza el sentido intersubjetivo en el que se devela la verdad, apenas comienza.

* Cf. McCARTHY, T.: *La teoría crítica de Jünger Habermas*, en “Epilogo a la edición castellana: La teoría de la acción comunicativa”, Tecnos, Madrid, 1989. p. 467.

† Cf. MALIANDI, R.: *Cultura y conflicto*, Bs. As. Biblos, 1984.